

# SPINOZA, LA FINE DELLA STORIA E L'ASTUZIA DELLA RAGIONE

PIERRE MACHEREY

Il titolo dell'articolo ne suggerisce chiaramente l'argomento: si tratterà qui, ancora una volta, di un aspetto specifico del rapporto tra Spinoza e Hegel. Per cominciare, diciamo rapidamente che cosa ci si può attendere da un tale accostamento. Non si cercherà, leggendo Spinoza in Hegel, o Hegel in Spinoza, di inseguire la chimera di un Hegel spinoziano o di uno Spinoza hegeliano. Si tratterà semplicemente di leggere Spinoza e Hegel insieme, ossia l'uno con l'altro, ma anche l'uno contro l'altro, in modo da individuare gli eventuali elementi di divergenza per come emergono attraverso la loro stessa convergenza. Il carattere di questa relazione può essere espresso, in modo estremamente sommario, come segue: Spinoza e Hegel parlano senz'altro della stessa cosa – ragione per la quale si stabilisce tra loro una comunanza reale – ma ne parlano in modo diverso, e forse persino in modo opposto – ed ecco perché, sebbene non sia lecito sovrapporre in modo puro e semplice le loro posizioni filosofiche, non è nemmeno possibile separarle in modo assoluto.

Questa ipotesi, molto generale, sarà vagliata qui alla prova del confronto tra due testi ben noti, il cui significato è certamente cruciale per i loro autori: l'inizio del *Trattato politico* e la *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*. In effetti, se si procede nella lettura parallela di questi due testi, considerati secondo una prospettiva probabilmente alquanto impertinente, vi si rintracciano tre temi, tra loro solidali, a proposito dei quali ci si domanda se davvero Spinoza e Hegel li affrontano in modo simile: il richiamo al realismo politico, la fine della storia e l'astuzia della ragione.

Cominciamo con il realismo politico. All'inizio della loro riflessione filosofica sul diritto, Spinoza e Hegel ancorano la razionalità del loro procedimento al seguente presupposto critico: occorre che sia scartata da questa riflessione ogni speculazione che riguarda ciò che deve essere, ossia il possibile, e che l'essenza del diritto sia ricondotta alla sua realtà effettiva. Si tratta quindi di sapere se, attraverso questo richiamo al reale, Spinoza e Hegel facciano riferimento allo stesso concetto di realtà: prendere lo Stato così com'è, o gli Stati per come sono, per scoprirne la ragione specifica, significa adottare i precetti di un positivismo *ante litteram*, oppure significa ammettere il presupposto di una razionalità immanente, che mantiene l'idealità del suo oggetto? In altre parole: conoscere la realtà del politico significa ricondurla ai suoi fenomeni oppure vuol dire svilupparne la finalità che permette di comprenderla per quello che è in sé?

Questo riferimento al realismo sfocia nell'affermazione di una fine della storia, che ne costituisce, in effetti, il presupposto. In Hegel, questo tema è annunciato, declamato

in maniera eclatante: si filosofa solo su ciò che è, quindi anche su ciò che è stato, cioè sul compiuto; per questa ragione la razionalità effettiva è quella che, impegnandosi a dipingere esclusivamente grigio su grigio, si situa a sua volta alla fine del processo reale che recupera nel pensiero liberandone, retrospettivamente, la logica interna. Desta sorpresa ritrovare questo stesso orientamento, sebbene in forma attenuata, nel testo di Spinoza: in effetti, quando costui si dichiara “pienamente convinto che l’esperienza abbia già mostrato tutti i tipi possibili di governo, utili affinché gli uomini vivano in concordia, e nello stesso tempo i mezzi con i quali la moltitudine deve essere diretta o contenuta entro limiti precisi”<sup>1</sup> sembra sviluppare la stessa ipotesi, secondo la quale l’esperienza, che può essere qui assimilata alla storia reale degli uomini, ha dato tutto ciò che ci si può attendere da essa. Non resta quindi che prenderne in considerazione i risultati per estrarne i principali insegnamenti sommandoli tra loro. Il problema qui è il seguente: i concetti di storia di cui si avvalgono Spinoza e Hegel sono paragonabili? Tra rappresentare la storia come un processo orientato, che conduce alla rivelazione finale di una razionalità entro la quale era custodita dall’inizio, e ridurla a una sequenza di esperienze in cui sembrano intervenire esclusivamente l’occasione e il caso, c’è una evidente differenza. Notiamo che la questione qui posta si avvicina alla precedente: la realtà è soggetta a fini che ne condizionano la comprensione? In quale senso si può allora parlare di una fine della storia?

Infine, Spinoza sostiene l’esigenza di misurare il diritto mediante il fatto, secondo gli insegnamenti dell’esperienza, a partire dalla necessità di prendere gli uomini per come sono (*ut sunt*), invece di sostituire una natura umana fittizia (*humana natura quae nullibi est*) a quella che esiste, necessariamente, nei fatti (*ea quae revera est*)<sup>2</sup>. Qui il realismo politico sembra trovare il suo doppio in un realismo antropologico; le società sono come l’esperienza ce le presenta, ed è inutile cercare di immaginarle altrimenti, perché gli individui che ne fanno parte non sono guidati nella loro condotta da un ideale *dictamen rationis* – che risolverebbe tutti i problemi del potere politico, eliminando la necessità di quello stesso potere, secondo la logica dell’utopia –, bensì dalla potenza dei loro affetti, che coincide spontaneamente, quindi prima di ogni riflessione, con il loro *conatus*, cioè con la tendenza originaria a perseverare nel proprio essere. In questo senso la razionalità politica, se esiste, deve passare attraverso il meccanismo delle inclinazioni naturali istintive, che costituiscono il contenuto della sua riflessione e delimitano il terreno del suo intervento. Ora, questo tema incrocia un’idea che, sebbene non esplicitamente formulata nella *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, sta al fondo di tutto il pensiero politico di Hegel: quella dell’astuzia della ragione, secondo la quale la ragione si manifesta nella storia per intermediazione delle passioni umane, strumento del suo operare. Così, ciò che Hegel nella *Prefazione della Fenomenologia* chiama “il lavoro mostruoso della storia mondiale” (*das ungeheure Arbeit der Weltgeschichte*) non sarebbe altro che il dispiegarsi di quel riconoscimento che si effettua, in prima battuta, al livello delle esperienze della coscienza.

Tutta la difficoltà della teoria hegeliana sta nella metafora dell’“astuzia” (*die List der Vernunft*), che sembra sovrapporre lo schema della finalità esterna, in cui la ragione si adegua a elementi spontanei che volge a proprio profitto, a quello della finalità interna,

1 B. Spinoza, *Trattato politico* (d’ora in avanti TP), in *Opere*, a cura di F. Mignini, Mondadori, Milano 2005, I, 3, p. 1108.

2 Cfr. TP I, 1.

secondo la quale gli affetti umani non sono solo strumenti di cui la ragione si serve, bensì le forme attuali della sua effettuazione. Ci si può allora chiedere a quale di questi due modelli di riferimento – il primo, che mantiene una discontinuità tra la ragione e le passioni umane e che ne riflette il rapporto come un rapporto esterno, e il secondo, che presuppone al contrario una identità essenziale, per lo meno a livello di contenuto, tra ciò che è immediatamente dato alle coscienze e l'ordine immanente che attrae i loro movimenti – si avvicini di più l'*emendatio* che Spinoza fa subire alla ragione giuridica: fino a che punto, secondo questa *emendatio*, la ragione può incarnarsi nella società e identificare in essa i propri fini?

Ma è possibile, seguendo Spinoza, parlare di fini della ragione? Assoggettare il rigore di un pensiero adeguato, che giunge a una completa comprensione del proprio oggetto, al prerequisito di una teodicea razionale che fungesse da base a una filosofia della storia, non significherebbe reintrodurre nella scienza un pregiudizio teleologico che ne confuta il rigore dimostrativo, strettamente genetico e causale? A essere messo in questione qui è il rapporto tra filosofia e politica, essendo quest'ultimo legato allo statuto stesso della conoscenza vera: se comprendere l'esistenza sociale degli uomini consiste nel ricondurla alle sue condizioni necessarie, questo non significa forse che la riflessione sul diritto è possibile solo all'interno di limiti rigorosi, al di fuori dei quali, se non addirittura contro i quali, il progetto di liberazione del filosofo deve essere mantenuto? Ora, lo stesso Hegel non afferma la necessità per il pensiero puro, una volta attraversati tutti gli stadi del suo dispiegarsi, di ripiegarsi “nella figura di un regno intellettuale” (*in Gestalt eines intellektuellen Reichs*)?

È chiaro che la relazione che sussiste tra il pensiero di Spinoza e quello di Hegel è decisamente più complessa di quella di una identità astratta o di una differenza irriducibile: la si può intendere solo come uno scambio, attraverso il quale le posizioni dell'uno e dell'altro si corrispondono e si rispondono senza per questo mai confondersi. Ecco perché una lettura parallela del loro discorso può essere feconda.

Occorre adesso ritornare più nel dettaglio sui tre temi superficialmente elencati poco fa, per tentare di capire il contenuto di questo scambio, ossia per misurarne la posta in gioco filosofica.

### *Il realismo politico*

Su questo punto partiremo da Hegel, per poter in seguito, alla luce della sua riflessione su ciò che è effettivamente reale (*wirklich*), rileggere il testo spinoziano. Secondo Hegel, la realtà (*Wirklichkeit*) è intrinsecamente razionale nella misura in cui essa è opera (*Werk*) della ragione, cioè il prodotto del suo lavoro: si può perciò dire che la ragione si dispiega nel mondo, in forme che sono per altro diversissime e che vanno dall'*Erscheinung* empirica all'*Offenbarung* ideale, cioè dalla realizzazione in senso stretto all'incarnazione. In quale misura la storia può essere considerata come una tale opera razionale? Nella misura in cui, considerata nel suo insieme come storia universale, e spogliata dal rivestimento fattuale derivante dalla pura contingenza dell'evento che definisce la *Realität* in senso stretto, cioè il dettaglio di ciò che è accaduto, essa rivela il suo nucleo mistico in quanto contenuto sostanziale eternamente presente (*das Ewige, das gegenwärtig ist*) che ne costituisce la legge immanente. In questo senso, il rifiuto di trasgredire i limiti del mondo quale è, in nome di una trascendenza illusoria

perché necessariamente soggettiva, significa per Hegel riconoscere il fatto che la ragione è effettivamente presente in *questo* mondo (*diesseits e non jenseits*, secondo una alternativa che percorrerà il pensiero filosofico tedesco fino al giovane Marx), perché il mondo è il prodotto del lavoro che lo Spirito compie, come Spirito del mondo (*Weltgeist*), per dispiegarsi a sua volta necessariamente.

In questo senso lo Stato, che è la forma storica più completa del diritto, secondo Hegel rappresenta per eccellenza anche lo Spirito oggettivo (*der objektive Geist*), lo Spirito che si è oggettivato nel mondo nella sua figura più perfetta, al punto che non ne sarebbe razionalmente pensabile un'altra che potesse idealmente, nel senso in cui l'ideale si oppone al reale anziché dispiegarsi in esso, esserle sostituita. Questa è la ragione per la quale fare pace con la realtà significa riconciliarsi con il presente, "conoscere la Ragione come la rosa nella croce della Presenza", "riconciliazione che la Filosofia garantisce a coloro nei quali a un certo punto è emersa l'intima esigenza sia di mantenere la Libertà soggettiva entro ciò che è sostanziale, sia anche di permanere nella Libertà soggettiva come entro qualcosa che è non particolare e accidentale, bensì in sé e per sé"<sup>3</sup>. In altri termini – Hegel utilizza questa espressione nella *Prefazione* alle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* – la ragione è "l'Erme che guida effettivamente i popoli" lungo la processione che li porta di volta in volta a raggiungere, ciascuno secondo il proprio rango e il proprio tempo, la propria destinazione spirituale, ovvero la rappresentazione adeguata, nei limiti impartiti alle loro rispettive situazioni, di una sola e stessa realtà che conferisce sostanza spirituale alla loro esistenza. L'intera questione può essere allora formulata come segue: la storia, ricondotta alla sua norma razionale, è *Vorstellung* o *Darstellung*, rappresentazione del presente attraverso mediazioni che la mantengono in una certa misura separata, o presentazione effettiva, che integra assolutamente la ragione nei limiti della storia universale, al punto da identificare completamente i suoi fini con quelli di quest'ultima?

Il realismo politico rivendicato da Spinoza si iscrive in un contesto teorico apparentemente molto diverso, perché si presenta sin dall'inizio come un realismo dell'esperienza, che cerca i propri riferimenti primi nella pratica. In una simile prospettiva, è inutile cercare fuori dall'esperienza un modello politico di cui ci si chiederebbe poi come metterlo in pratica: il diritto, qualunque ne sia la forma, è sempre stato elaborato nell'uso, in maniera completamente empirica, attraverso l'intervento dei *Politici*; sono stati loro ad avere messo a punto le procedure più adatte agli affetti degli uomini, procedure la cui efficacia permette di misurarne il grado di adeguatezza; per questa ragione, sebbene, a rigore, non conoscano la natura dello Stato, sono bensì coloro i quali più fanno in fatto di diritto, "poiché ebbero l'esperienza come maestra, non insegnarono nulla che fosse remoto dalla prassi" (TP I, 2). Ora, non c'è altra via in politica rispetto a quella così mostrata nei fatti, e che porta, per comprendere la realtà del diritto, a considerare l'esperienza che ne è derivata: tutta l'esperienza, ma nient'altro che l'esperienza. In quale misura è possibile parlare qui di empirismo? Spinoza invalida il percorso che consiste nel valutare l'esperienza in nome di principi esterni che ne squallificherebbero i fenomeni riconducendoli al rango di semplici apparenze: i principi di una conoscenza adeguata devono al contrario essere inerenti all'esperienza, nel senso che sono dati in essa, o che vi si accordano. Questo non significa tuttavia che quei principi, che sono dati nell'esperienza, siano dati attraverso l'esperienza, perché se questa,

3 G.W.F. Hegel, *Prefazione*, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 63.

nei suoi limiti, rivela tutti gli effetti di cui la natura politica dell'uomo è passibile, non mostra direttamente le cause di quegli effetti. Si può anche pensare che l'esperienza sia organizzata in modo da dissimulare quelle cause, o da differirne la manifestazione. Conoscere nei limiti dell'esperienza significa quindi ragionare sugli oggetti dell'esperienza, in modo da comprenderne la vera natura. Ora, questa spiegazione proviene dalla stessa esigenza dimostrativa di tutte le altre forme di conoscenza razionale, indipendentemente dal fatto che il loro oggetto si dia immediatamente nell'esperienza o meno. Sebbene nel *Trattato politico* gli argomenti non siano formalmente organizzati secondo lo stringente modello deduttivo messo in opera nell'Etica, l'obiettivo di Spinoza resta quello di una *Politica more geometrico demonstrata*, ovvero di una politica necessaria.

Qual è il punto di partenza di questa dimostrazione? È l'uomo reale, cioè la pratica effettiva dei rapporti umani: queste espressioni possono apparire anacronistiche, eppure l'idea che esse veicolano è ben compresa nel concetto di natura umana per come è formulato da Spinoza. A partire da una considerazione degli affetti e del loro libero gioco spontaneo, indipendentemente dalla presa di coscienza e del giudizio razionale di cui possono in seguito diventare oggetto, si tratta quindi di individuare la logica delle azioni umane, nella misura in cui derivano da una "natura" che è la fonte reale di ogni diritto. Tra antropologia e politica viene così a porsi un legame necessario: si tratta al contempo di dedurre dalle esperienze di vita in società le leggi comuni che ne emergono, e di dimostrare la validità di queste esperienze a partire dalle leggi necessarie che le governano. Così gli uomini, che fanno politica senza saperlo, fanno altresì diritto, nel senso che fanno il diritto e, con i loro atti, conferiscono a quest'ultimo il solo tipo di legittimità di cui sia suscettibile. Se tuttavia il principio essenziale del naturalismo politico di Spinoza è che la natura fonda il diritto, ciò non significa che quest'ultimo derivi da quella come da una base che gli preesisterebbe in maniera indipendente, e non significa quindi nemmeno che l'antropologia condizionerebbe lo studio della politica come una forma di conoscenza indipendente: al contrario, Spinoza vuole dire che la natura è impregnata di diritto, che essa è già il diritto stesso secondo la sua costituzione essenziale, costituzione che pur mantenendo i caratteri specifici del diritto sociale, li ancora nel profondo del diritto della natura circoscrivendone strettamente il campo di esercizio. La società non è *tanquam imperium in imperio* più di quanto lo sia l'uomo stesso ed è a sua volta soggetta, in quanto *pars naturae*, alle leggi comuni che governano l'intera realtà. Anziché dire che il diritto deriva dalla natura, bisogna quindi dire che è completamente immerso in essa, ed è per questa ragione che costituisce le sue figure proprie (*species*) solo nei limiti imposti dall'esperienza.

La posizione di Spinoza non è quindi riconducibile a un semplice pragmatismo, e non può essere sovrapposta a una sorta di positivismo *ante litteram*. Eppure, quest'ultimo accostamento si impone quasi da sé alla lettura delle prime pagine del *Trattato politico*, e il concetto di scienza al quale è legata la politica spinoziana sembra una premonizione che evoca schemi del pensiero che saranno esplicitamente al centro della speculazione filosofica nella prima metà del XIX secolo, se non di Hegel, con il suo tentativo di una deduzione completamente razionale del diritto come effettuazione mediata dello Spirito. Ma occorrerà cercare in Comte, ossia in colui che pone anche la riduzione del diritto al fatto e fa di questa riduzione la condizione di un rigore teorico autentico, l'indice di una tale comunità. Comte, per esempio, nel primo testo in cui ha definito i concetti fondamentali della politica positiva, scrive:

L'ammirazione e la disapprovazione dei fenomeni devono essere bandite con la stessa severità da ogni scienza positiva, perché ogni preoccupazione di questo tipo ha l'effetto diretto e inevitabile di impedire o alterare l'esame. Gli astronomi, i fisici, i chimici e i fisiologi non ammirano né biasimano i rispettivi fenomeni; li osservano, anche se questi fenomeni possono fornire ampio materiale per considerazioni dell'uno o dell'altro tipo, come molti esempi hanno messo in luce. Gli scienziati lasciano giustamente tali effetti agli artisti, al cui ambito invero appartengono.

Lo stesso deve valere in politica come nelle altre scienze. Tuttavia, questa riserva è molto più necessaria in questo caso, proprio perché è più difficile e perché altera più profondamente l'esame, dato che, in questa scienza, i fenomeni toccano le passioni molto più da vicino che in qualsiasi altra.<sup>4</sup>

A un primo sguardo, si potrebbe credere che questo testo tragga diretta ispirazione dalla lettura di Spinoza. Eppure è chiaro che se Comte fosse stato a conoscenza del riferimento spinoziano l'avrebbe energicamente respinto in nome del suo rifiuto radicale dell'atteggiamento metafisico. Ed è proprio su questo punto che il confronto tra Comte e Spinoza assume senso, nel momento in cui mette in evidenza l'irriducibile divergenza che li oppone. Per Comte, la politica è una scienza come le altre, dato che, avendo preventivamente circoscritto il campo di indagine nel quale si pone, quello dei fenomeni propriamente umani, giunge a formulare le leggi necessarie alle quali questi obbediscono in maniera specifica, le leggi naturali della storia, soggette a un principio di progressione razionale il cui sviluppo sembra dipendere più da un "disegno della natura", nel senso di Kant, che da una "astuzia della ragione", nel senso di Hegel. Ora, per Comte, un tale studio presuppone che si sia rinunciato del tutto a cercare le cause di questi concatenamenti per concentrarsi sulle relazioni necessarie che si stabiliscono sul piano dei loro effetti.

Spinoza, al contrario, insiste nell'affermare che la scienza politica vera e propria, come ogni conoscenza adeguata, si basa su una comprensione completa dei suoi fenomeni e li fa conoscere per come sono in se stessi, ovvero per come sono prodotti realmente dalle loro cause. Ed è la ragione per cui tale conoscenza prende la forma di una "deduzione":

Ho inteso solo dimostrare in modo certo e indubitato (*certa et indubitata ratione demonstrare*) ciò che si accorda perfettamente con la prassi e dedurlo dalla condizione stessa della natura umana (*ex ipsa humanae naturae conditione deducere*).<sup>5</sup>

Si ritrova qui l'idea di un fondamento antropologico del diritto: se le società sono ciò che sono, cioè disciplinate da leggi che decidono del giusto e dell'ingiusto, ciò accade perché in esse c'è qualcosa che appartiene in primo luogo alla natura degli uomini: ed è la potenza. La potenza è ciò che determina tutte le cose della natura a esistere e ad agire: la società, che è anche una cosa naturale, ha potenza pari a quanto espresso dagli individui che la compongono, nei quali trova la propria fonte. Questo non vuol dire che, secondo una prospettiva meccanicistica, Spinoza cerchi di costituire la realtà sociale complessa attraverso una costruzione astratta, concatenando gli elementi semplici (gli uomini) nella totalità organizzata (l'ordine politico): in realtà, le società, proprio come gli esseri che riuniscono al loro interno, sono individui; reciprocamente,

4 A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Les Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1970 (1822), p. 129.

5 TP I, 4, p. 1108.



gli agenti sociali, o se si vuole i soggetti politici, sono individui solo in quanto sono organizzati a loro volta come sistemi complessi che riuniscono in sé altri elementi, quasi fossero comunità corporee e mentali che di rimando ci si può rappresentare come altrettante specie di società.

Tutto questo deriva dalla nozione particolarissima di individualità sviluppata dalla filosofia spinoziana, una nozione non sovrapponibile a quella di entità elementari, atomi fisici o psichici, presunto termine assoluto dell'analisi della realtà. Proprio su questo punto la filosofia spinoziana si oppone significativamente al meccanicismo degli antichi. Spinoza pensa sempre l'individuo sinteticamente, come risultato di un movimento di totalizzazione cominciato ben prima di lui e che prosegue oltre i suoi limiti. La definizione di individuo come *pars naturae* significa precisamente questo. Definizione che, va sottolineato, si applica altrettanto bene sia all'essere umano singolare che al corpo sociale considerato nella sua specificità: *pars*, non nel senso di una parte in sé non scomponibile, secondo la logica di un metodo strettamente analitico, ma nel senso di una determinazione che trova a sua volta il proprio principio nell'esistenza del tutto al quale effettivamente appartiene e dal quale può essere solo provvisoriamente e relativamente separata. Per questa ragione la forma per eccellenza di realizzazione della potenza individuale è il *conatus*, sforzo per perseverare nel proprio essere, che, lungi dall'isolare le une dalle altre le cose finite, *tanquam imperia in imperio*, le riconduce invece necessariamente, tramite l'intermediazione dei loro rapporti reciproci, a quella natura di cui altro non sono se non le "parti". Poiché ciò che definisce le cose finite è che esse non sono in sé e per sé in quanto il *conatus* che delimita la potenza di tali cose non trova il proprio principio nella loro sola essenza, non essendo deducibile dalla loro definizione: "da ciò consegue che la potenza delle cose naturali, per la quale esistono e quindi agiscono, potrà essere soltanto la stessa potenza eterna di Dio"<sup>6</sup>. La potenza della natura considerata nel suo insieme si dà nell'esistenza delle cose individuali e si trasmette in tutto ciò che fanno; per questa ragione, esse possono anche trasmettere la potenza a configurazioni altre in cui entrano a far parte come elementi costituenti, continuando ad affermare la propria potenza anche nella dinamica della loro fusione.

In questo senso, si può dire che il realismo politico di Spinoza è in primo luogo un naturalismo, a condizione di spogliare il termine da ogni riferimento pragmatista o empirista. Naturalismo è qui da intendersi nel senso della natura assoluta, o della sostanza divina che, producendo tutti i suoi effetti in se stessa, costituisce anche il principio di ogni esistenza e di ogni potenza. Se ci sono società, e se gli uomini possono realizzare la parte d'eternità che loro spetta nell'ordine da quelle definito, ovvero se giungono a essere liberi, è perché le società incorporano o informano, ossia individualizzano (non c'è parola migliore) a modo loro la potenza globale che appartiene all'intera natura; ed è questa potenza che costituisce la loro causa ultima, a partire dalla quale esse possono essere spiegate adeguatamente. Giunti a questo punto, ci si può chiedere se la divergenza che oppone Spinoza a Hegel non si smussa un po': che le società e gli uomini che fanno vivere insieme siano i prodotti di una natura assolutamente prima, o che derivino dal dispiegarsi di uno Spirito alla ricerca di se stesso attraverso l'insieme delle sue determinazioni, in entrambi i casi il diritto è giustificabile a partire da una logica il cui sviluppo coincide esattamente con quello di una ontologia; e da questo punto di vista i "realismi" di Spinoza e di Hegel, che si tratti di un realismo dell'esperienza o

6 TP II, 2, p. 1111.

di un realismo dell'effettività, possono sembrare molto vicini. Certo, il fatto che Spinoza pensi la natura come sostanza, mentre Hegel per contro definisce lo Spirito come soggetto, fa sì che si mantenga tra loro una differenza irriducibile, quella che separa un ordine rigoroso delle cause da un ordine assoluto dei fini. Lo studio della questione della fine della storia dovrebbe permettere di mettere in luce i presupposti che sono in gioco in quest'ultima alternativa.

### *La Fine della Storia*

Per cominciare, cerchiamo questa volta di mettere a fuoco la posizione di Spinoza. In che modo la questione della fine della storia si inserisce nella sua opera? Prima della deduzione del diritto, Spinoza afferma che tutte le sue forme sono effettivamente realizzate nella pratica, ed

è dunque poco credibile che si possa concepire qualcosa di utile alla società comune, che l'occasione o il caso non abbia già offerto, e che uomini intenti agli affari comuni e preoccupati della propria sicurezza non abbiano già visto.<sup>7</sup>

Possiamo quindi assumere che l'esperienza abbia già mostrato – Spinoza scrive chiaramente: *ostendisse*, e non: *ostendere* – tutto ciò che ci si può aspettare dal diritto in materia di organizzazione sociale: non resta che ricapitolare gli elementi che si sono presentati al suo interno in forma sparsa, quasi fossero occasionali o dettati dal caso, come se si trattasse solo di sommarli effettuandone la sintesi razionale. Una linea che si potrebbe definire molto classica, che consiste nel sottrarre l'oggetto in questione alle condizioni contingenti della durata, per prenderne in considerazione solo l'ordine immutabile, e quindi immodificabile, che ne costituisce la verità. In modo simile, nel capitolo del *Trattato teologico-politico* dedicato ai miracoli, Spinoza conferma, facendo riferimento al testo stesso della Bibbia, questa posizione razionale in virtù della quale l'ordine delle cose non può essere modificato nel suo fondamento, perché non può entrare in contraddizione con se stesso:

Della natura in genere la Scrittura dice in alcuni passi che essa conserva un ordine fisso e immutabile, come nel *Salmo* 148, 6 e in *Geremia* 31, 35-6. Il filosofo, inoltre, nel suo *Siracide* 1, 10, insegna assai chiaramente che in natura non accade niente di nuovo; e ai vv. 11-12, spiegando ciò, aggiunge che, sebbene talvolta accada qualcosa che sembra nuovo, tuttavia non lo è, ma è già accaduto nei secoli passati, dei quali non resta alcun ricordo; infatti, come egli stesso dice, gli uomini d'oggi non ricordano nulla degli antichi, e neppure i posteri, a loro volta, ricorderanno nulla degli uomini d'oggi. Al 3,11 dice che Dio ha ordinato bene ogni cosa a suo tempo, e al v. 14 dice di riconoscere che quanto Dio fa rimarrà in eterno e che a esso niente può essere aggiunto e niente può essere tolto.

Tutte queste cose insegnano nella maniera più chiara che la natura conserva un ordine fisso e immutabile, che Dio è stato identico in tutti i secoli a noi noti e ignoti, che le leggi della natura sono così perfette e feconde che a esse non può essere aggiunto né tolto niente, e che i miracoli, infine, appaiono come qualcosa di nuovo soltanto a causa dell'ignoranza degli uomini.<sup>8</sup>

7 TP I, 3, p. 1108.

8 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, in *Etica/Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2007, p. 543.



Allo stesso modo, pretendere che l'ordine politico possa essere radicalmente cambiato, non significa forse affidarsi a miracoli impossibili, dato che in questo campo come in ogni altro tutto è già accaduto?

Se Spinoza assume il punto di vista di una storia che è finita – ricordiamo tra l'altro che, se ci atteniamo a quanto appena detto, essa sarebbe finita sin dall'inizio, e in effetti non avrebbe mai avuto luogo, dato che il vero ordine è, per definizione, privo di storia – sarebbe quindi per motivi apparentemente opposti a quelli che ispirano Hegel: il ragionamento di Spinoza non tiene affatto in considerazione una dialettica dell'innovazione, fondata sul lavoro del negativo, ma per contro sviluppa tutte le conseguenze di quello che abbiamo già chiamato il suo realismo politico. Niente di nuovo sotto il sole: le forme sociali, se sono davvero state inventate, lo sono state in un'epoca talmente remota che la memoria se n'è sbarazzata, ed è per questa ragione che non ci resta che ammetterle per come si presentano oggi, senza pretendere di aggiungervi né di sottrarvi alcunché, come se valessero per l'eternità. Tuttavia, si capisce abbastanza presto che tali formulazioni non devono nemmeno esser prese alla lettera, perché non è più possibile ricondurre la teoria politica a semplice registrazione dello stato di fatto: l'esperienza offre veri e propri insegnamenti solo se considerata *sub specie aeternitatis*, liberata cioè dalle circostanze accidentali che le conferiscono la sua particolare situazione temporanea. Anche per Spinoza, attraverso l'analisi dei diversi tipi di strutture sociali, cioè di regimi politici, si tratta di sostituire questi ultimi nell'ambito di questa deduzione generale che li fa derivare da una natura comune. Ora, un simile modo di procedere può essere adottato solo prendendo in considerazione le forme ottimali nelle quali si effettua l'organizzazione essenziale del potere politico: “Pertanto, dopo aver trattato del diritto di una società civile in generale, è giunto il tempo di trattare della condizione ottima di ciascuno Stato”<sup>9</sup>. È chiaro che l'ordine politico, nelle condizioni in cui è così presentato, corrisponde a qualcosa di perfettamente inedito rispetto all'esistenza attuale della società, e lo stesso Spinoza sottolinea che

nessuno Stato fu mai istituito, che io sappia, con tutte le condizioni che abbiamo sin qui enunciato. Tuttavia, potremmo mostrare con la stessa esperienza che questo tipo di monarchia è ottimo, se volessimo considerare le cause del permanere e del declinare di tutti gli Stati non barbari.<sup>10</sup>

Sembra che sia sufficiente che il processo teorico non contraddica l'esperienza per trovarsi al contempo in accordo con essa: ma questo significa anche che, per comprendere la ragione sostanziale dei fenomeni, in campo politico come in tutti gli altri, ci si allontana dalla loro realtà fattuale, applicando loro principi che, pur senza essere necessariamente di un altro ordine, passano tuttavia inosservati.

Possiamo quindi dire che Spinoza non si arrende passivamente a uno stato di fatto, quanto meno perché l'attualità nella quale esso si realizza è per definizione precaria e condannata presto o tardi a disfarsi: gli eventi che hanno agitato l'Olanda nel 1672 ne hanno appena dato testimonianza eclatante, e di certo è a partire da questi che la riflessione del *Trattato politico* trova lo slancio iniziale, se non il suo primo oggetto. Non si tratta quindi di negare che la storia sia luogo di costanti cambiamenti e che sia tormentata da una dinamica che tende in maniera quasi permanente a destabilizzarne le figure apparen-

9 TP V, 1, p. 1135.

10 TP VII, 30, p. 1168.

ti. L'obiettivo di un pensiero teorico fondato su dimostrazioni consiste in qualche modo nel ripercorrere quel movimento in senso inverso, riportando la società, ogni società, al suo principio, che non ha niente a che vedere con una origine storica. Ma sarebbe del tutto inconsequente supporre che tale deduzione, che in certo modo si effettua a priori, possa rinunciare a vedere i propri oggetti realizzati nella pratica e si accontenti di darne una presentazione scientifica per il semplice piacere di comprendere (sebbene Spinoza faccia esplicitamente riferimento a quest'ultimo argomento<sup>11</sup>). Spinoza si è impegnato sin dall'inizio del suo trattato a stabilire l'identità necessaria di teoria e pratica, e non potrebbe ammettere che questa stessa identità sia soltanto "teorica": il fatto che la teoria e la pratica non si contraddicano è il segno, ma non il fondamento, del loro accordo. Non è certo possibile leggere il *Trattato politico* come un discorso rivolto al Principe, o come un manuale del militante, e nemmeno come un trattato di educazione civica a uso dei buoni cittadini: in fin dei conti non è altro che una riflessione filosofica sull'uso migliore, o meno cattivo, che il saggio può fare dello stato sociale, dal quale a ogni modo non può districarsi, nella prospettiva di liberazione che lo definisce. Ma questa riflessione, per quanto possa essere teorica e filosofica, non potrebbe chiaramente privarsi di ogni prospettiva di realizzazione pratica, inteso che quest'ultima non dipenda, in ultima istanza, dalle decisioni e dalle buone intenzioni della persona di turno: ammettere che la forma ottimale che convenga a ogni tipo di regime politico potrebbe esistere solo nell'idea, significherebbe accantonare in modo illogico il pensiero teorico nella considerazione di un puro possibile, completamente separato dalle condizioni della sua effettuazione. Al contrario, considerare come realizzabile, a condizione che le circostanze esterne lo consentano, la struttura sociale che garantisca per quanto possibile la pace civile e assicuri al contempo le condizioni più favorevoli alla libertà di pensiero, significa sottrarre a questa struttura il carattere irrazionale di un possibile ideale, riservato alle fantasticherie soggettive che costituiscono in maniera specifica l'universo della favola<sup>12</sup>.

Niente di nuovo sotto al sole: questa considerazione vale quindi per le cause che determinano il diritto delle società, la cui necessità è eterna, ma in nessun caso per i loro effetti, che sono invece in incessante trasformazione. Probabilmente gli uomini sono sempre gli stessi, nel senso che, in tutti i luoghi e in tutti i tempi, sono necessariamente mossi dai loro affetti, che però li conducono a forme di associazione sempre nuove, le quali non rispecchiano mai configurazioni esattamente identiche. Per questa ragione, se di certo non tutto è possibile nella storia – in cui è in ogni caso escluso che si produca qualcosa di in sé contraddittorio, poiché non si può far mangiare erba ai tavoli – resta che tutto quello che si può concludere dai principi fondamentali, cioè dalle cause reali del diritto, un giorno o l'altro deve pur capitare: ed è una eventualità che non può essere definitivamente scartata. La storia non è quindi mai finita ma supera costantemente le sue forme attuali, è un movimento di produzione che, pur non alterando in alcun modo le sue condizioni essenziali, varia indefinitamente le forme nelle quali queste si realizzano. Il "realismo" di Spinoza lo conduce a considerare la storia aperta, il cui momento presente, qualunque esso sia, ha sempre il carattere relativo di una manifestazione occasionale e non quello di una espressione assoluta. La storia è senza fine e senza fini perché dipende necessariamente da cause che vi agiscono costantemente, quali che siano le congiunture che determinano il contesto del loro intervento; ed è anche la ragione per la quale nei

11 Cfr. TP I, 4.

12 Cfr. TP I, 5.

momenti peggiori della storia, quelli in cui la potenza civile degenera in una costrizione arbitraria che nega il diritto stesso, resta tuttavia possibile pensare di essere liberi, pensare la libertà non solo come idea senza contenuto: a condizione che si torni alle cause reali del diritto. Eterno ottimismo del saggio.

Se pensare il diritto non significa pensare la storia in quanto tale, non significa nemmeno pensare senza la storia o contro la storia: ma vuol dire necessariamente pensare nella storia, nell'orizzonte in cui le sue successive esperienze si susseguono, *ad infinitum*. E se la storia non è assente dalla riflessione teorica di Spinoza, ciò è dovuto tuttavia al suo essere pensata in rapporto con la potenza illimitata della natura, in assenza quindi di ogni presupposto teleologico. E anche qui, tra il pensiero di Spinoza e quello di Hegel emerge un motivo di divergenza all'apparenza radicale. Dal punto di vista di Spinoza, la deduzione razionale del diritto non può in nessun modo coincidere con la rivelazione di una progressione razionale, che disporrebbe le forme storiche della sua realizzazione lungo una linea continua, orientata dalla propria dinamica interna in un senso unico e uniformemente ascendente. È certamente possibile classificare le forme dello Stato ma, nel *Trattato politico*, questo ordine prende la forma di una tipologia, di un repertorio delle strutture all'interno del quale sembra che non ci sia che da scegliere quella che, di volta in volta, meglio si adatta alle sue esigenze specifiche, ovviamente a condizione che tale scelta non dipenda da decisioni individuali, le quali, per contro, sempre la presuppongono. Se Spinoza si è dedicato a una riflessione sulla logica della storia, si è limitato a constatare la deriva monarchica che affligge tutte le forme di società e che, riducendo poco a poco le basi del potere sociale, rende sempre più precarie le condizioni del perpetuarsi delle società stesse<sup>13</sup>. È dunque possibile riflettere la storia universale ma solo nella prospettiva di un ciclo che ritorna indefinitamente su se stesso, non in quella di una tendenza progressiva orientata all'ideale di una società di diritto intrinsecamente razionale che verrebbe a realizzarsi alla fine del suo movimento.

Anche qui è possibile trovare una occorrenza del realismo politico spinoziano: il filosofo riconduce ogni tipo di società a principi comuni, che sono quelli della natura, ma rinuncia a privilegiare in maniera assoluta quella o quell'altra struttura di potere e a costituirla a paradigma universale, alla forma unica verso la quale tenderebbe ogni Stato, quali che siano le congiunture che ne governano la formazione. Se c'è un'essenza del sociale, la cui esplicitazione può essere completamente spiegata dalla conoscenza adeguata del determinismo universale, non c'è un'essenza della società che preesisterebbe all'insieme delle sue manifestazioni per poi incarnarsi in esse in modo da giungere, attraversando l'intera storia, alla sua più perfetta realizzazione. La vera saggezza sta nel non lasciarsi mai sorprendere dalle modificazioni alle quali la società è costantemente esposta, e nel riuscire a identificare in ogni momento il tipo specifico di regime sociale con cui si ha a che fare, in modo da comprendere in cosa si accorda con i fondamenti naturali del diritto e da dedurre conseguentemente tutto ciò che, nella pratica, è possibile attendersene, considerando gli eventuali miglioramenti che potrebbero esservi apportati per assicurargli la massima stabilità garantendo così, per quanto possibile, la pace civile. Questa valutazione comparata prende le mosse da quello che si potrebbe chiamare uno scetticismo storico, nella misura in cui limita rigorosamente le speranze, ma allo stesso tempo anche i timori, che si accompagnano alle varie situazioni: se queste si equivalgono tutte è perché, malgrado la loro eterogeneità, esprimono in maniera sempre diversa

---

13 Cfr. TP VIII, 12.

quello stesso fondo comune dal quale dipendono, e che non è nemmeno il diritto – dato che, in una prospettiva artificialista o formalista, la sua specificità sarebbe irriducibile –, ma la natura e le sue leggi universali. Per Spinoza infatti, l'orizzonte ultimo del diritto non è la storia, bensì la natura: e questo punto lo oppone in maniera chiara a Hegel, dato che quest'ultimo riconduce per contro l'organizzazione di ogni società a un principio essenzialmente spirituale che, sebbene si effettui in figure storicamente diverse, obbedisce ciononostante a una logica di sviluppo interno; ed è questa logica che genera le figure del diritto come momenti successivi di un'unica serie che trova il proprio vero inizio nella fine: lo Stato razionale.

Ma, anche qui, riconoscere l'opposizione radicale che emerge tra i punti di vista di Spinoza e di Hegel, non può significare solo confrontarli prendendo semplicemente atto del loro disaccordo; il disaccordo ha senso infatti solo sulla base di una implicita intesa, e proprio questa intesa permette di identificare nei loro rispettivi discorsi l'esistenza di qualche posta in gioco comune, se non addirittura di qualche oggetto comune. Se si riconsidera la filosofia hegeliana della storia alla luce del ragionamento di Spinoza per come l'abbiamo a grandi linee ricostruito, ci si accorge che i suoi insegnamenti sono meno semplici, e soprattutto meno semplicistici, rispetto a quelli ai quali si è soliti ricondurla. Se Hegel avesse davvero formulato l'idea che la razionalità della storia può essere colta solo a condizione di avere effettivamente raggiunto il proprio termine assoluto – quello che coincide con il momento in cui si situa la riflessione di Hegel – e istituendosi nella forma, presunta insuperabile, dello Stato prussiano, è chiaro che la sua dottrina dipenderebbe da un presupposto ingiustificabile, smentirebbe il rigore della sua organizzazione interna e, al limite, porterebbe il sistema stesso alla contraddizione. Hegel però non ha mai detto questo: a eccezione di alcune formule metaforiche, si cercherebbe invano in tutta la sua opera una riflessione sul momento finale della storia. Lo si capisce se si riflette attentamente su ciò che significa per Hegel la nozione di “presente”, che egli riconduce all'eternità (*das Ewige das gegenwärtig ist*) del concetto e all'identità a sé dello spirito che dimora sempre presso di sé, e non all'attualità empirica di questo o quel momento temporale (*die Gegenwart als Jetzt*), che non è altro che la forma esteriore finita. Se la storia è il luogo di una *Aufhebung* che la dirige verso un massimo di razionalità, è perché la verità infinita del concetto che costantemente la abita non passa ma persiste attraverso tutte le trasformazioni della storia stessa. Perciò la filosofia considera sempre e solo il presente, che è ciò che dà senso al passato, facendone l'oggetto di una *Erinnerung* che letteralmente lo integra alla realtà effettiva dello Spirito per com'è ora, dal punto di vista della quale la prospettiva di un avvenire possibile proviene da un dover-essere (*sollen*) irrazionale. Nelle sue *Lezioni sulla filosofia della religione*, ritornando sulla necessaria riconciliazione dello spirito e della realtà attraverso la famosa formula della prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, “conoscere la Ragione come la rosa nella croce della Presenza”<sup>14</sup>, Hegel rifiuta le concezioni mistiche del diritto, secondo le quali il suo ideale si troverebbe in una origine perduta o in un futuro sperato, Paradiso passato o futuro, in ogni caso assente (mentre il pensiero autentico si applica solo a ciò che è presente):

L'altro aspetto sotto questo riguardo è che la rappresentazione determina un tale ideale come passato o futuro. È necessario che essa proponga tale ideale ed esprima con ciò cosa è il vero in sé e per sé; ma ciò che qui è manchevole sta nella determinazione che

14 G.W.F. Hegel, *Prefazione*, in *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, p. 63.

essa dà del passato o del futuro. Essa ne fa qualche cosa che non è presente e gli dà così immediatamente la determinazione di un finito. Ciò che è in sé e per sé è l'infinito; però, così riflesso, si trova per noi in uno stato di finitezza. La riflessione distingue giustamente le due cose, ma il lato manchevole è che essa si comporta in modo astratto, pur chiedendo che quello che è in sé e per sé debba farsi vedere ed essere presente anche nel mondo della contingenza esteriori. La ragione assegna al puro caso, all'arbitrio, la loro sfera; essa sa però che in questo mondo, estremamente confuso, secondo l'apparenza esteriore, si trova tuttavia il vero. L'ideale di uno stato è assolutamente giusto: solo non è realizzato; se ci si rappresenta per la sua realizzazione che le condizioni, le complicazioni del diritto, della politica, delle circostanze che si presentano per la moltiplicazione dei bisogni degli uomini, debbano tutte essere secondo l'idea, in tal caso si dà un terreno che non può essere adeguato all'ideale, ma anche deve tuttavia esistere e nel quale l'idea sostanziale è reale e presente. Le storture, le confusioni dell'esistenza, non costituiscono tutto il presente. Questa esistenza presente è solo un lato; essa non comprende la totalità che appartiene al presente. Ciò per cui l'ideale si determina può esistere, ma non si è ancora riconosciuto che l'idea è realmente presente, perché la consideriamo solo con la coscienza finita. Attraverso questa corteccia del sostanziale è difficile riconoscere la realtà e poiché l'ideale viene difficilmente trovato nella realtà, esso viene spostato o nel passato o nel futuro. Si può riconoscere attraverso questa corteccia il nucleo sostanziale della realtà, ma per arrivare a ciò occorre anche un duro lavoro per cogliere la rosa nella croce del presente. Per questo di deve prendere la croce su se stessi.<sup>15</sup>

Se per Hegel si dà una filosofia della storia è perché la ragione si ritrova ovunque "presente" nella storia, e non soltanto in questo o quell'altro dei suoi momenti finiti, impropriamente privilegiato rispetto a tutti gli altri e arbitrariamente identificato con il suo termine assoluto. In questo senso, per la filosofia c'è sempre la fine della storia, perché la storia deve, in ciascuno dei suoi momenti, essere pensata in maniera ricorrente a partire dal suo stato attuale, al fine di rivelare le condizioni razionali che rendono quest'ultimo necessario. E se Hegel rappresenta lo Stato come la forma compiuta dello Spirito oggettivo, bisogna appunto capire che, al contempo, questa non coincide mai completamente con la realizzazione dello Spirito assoluto, la quale proviene da tutt'altre condizioni. Lo Stato è eterno precisamente perché l'idea che è in esso non si identifica mai completamente con le sue realizzazioni circostanziali, ma si trova irresistibilmente portata a "superare" quelle realizzazioni poiché la verità che la abita la spinge a cercare senza tregua, oltre i limiti di una attualizzazione storica, le condizioni del proprio compimento. Così, per Hegel come per Spinoza, se la ragione incontra la storia ciò avviene nella misura in cui la prima non è affatto dello stesso ordine della seconda e si mantiene, rispetto alle manifestazioni singole di quest'ultima, in costante riserva. Proprio questo permette di dire che l'astuta ragione "inganna" la storia, giacché quest'ultima non ne è che uno strumento occasionale.

### *L'astuzia della ragione*

Lo studio di quest'ultimo tema ci permetterà di ritornare ancora una volta sul rapporto tra natura e ragione instaurato dal diritto. Si può dire che il percorso di Hegel è dialettico nella misura in cui giunge a riconciliare i due termini mantenendo fino alla fine la loro

15 Id., *Lezioni sulla filosofia della religione. Volume primo*, Parte II, Capitolo I, a cura di E. Oberti e G. Borrusso, Zanichelli, Bologna 1973, pp. 369-370.

contraddizione: la ragione si effettua nel diritto contro la natura, ma al contempo sfrutta gli elementi che le sono forniti dalla natura per volgerli ai propri fini. “Le passioni si appagano, si realizzano e attuano i loro scopi in base alla loro determinazione naturale; così portano alla luce l’edificio della società umana, nel quale hanno conferito al diritto, all’ordine, il potere di agire *contro* di esse”<sup>16</sup>. Spinoza vuole forse dire qualcosa di diverso quando riprende a sua volta la definizione dell’uomo come “animale sociale”<sup>17</sup>? Incontestabilmente, quest’ultima formula significa per lui che il diritto, fondato in natura, è, se non dello stesso ordine, almeno in rapporto di continuità con la natura: dopo tutto, la società non è se non la continuazione della natura con altri mezzi. Ora, per Hegel, il diritto si fonda bensì sulla natura ma nella misura in cui è anche in rottura con essa, ed è proprio ciò che la metafora dell’astuzia significa, facendo implicitamente riferimento a una negatività di cui si cercherebbero invano le tracce nell’opera spinoziana.

Per Hegel, la genesi del diritto si fonda sullo sviluppo di una contraddizione che, in ultima istanza, si riconduce a quella del singolare e dell’universale: nella loro condotta empirica, gli uomini sono spinti dalla ricerca dei loro interessi particolari, e occorre al contempo che i loro atti si iscrivano nell’ambito definito dalla legge, che pone invece il primato del bene generale comune. Affinché la ragione si effettui oggettivamente nel mondo del diritto, occorre che assuma su di sé questa contraddizione e la sviluppi fino in fondo, che cioè si integri al rapporto naturale che si instaura spontaneamente tra gli uomini attraverso il libero gioco di quelli che credono essere i loro interessi, in modo da controllare questo rapporto e governarlo; il che significa manipolare le passioni umane alla stregua di un materiale in modo da assoggettarle ai propri fini. Ora, questo rovesciamento è possibile solo perché la ragione introduce, o fa apparire, tra i termini estremi che riconcilia, delle mediazioni. Nel contesto della storia universale, queste mediazioni sono i popoli che partecipano al contempo del singolare, per le caratteristiche specifiche che li differenziano tra loro, e dell’universale, per lo spirito comune che elaborano e che li autorizza a rivendicare, quando il momento è per loro giunto, la funzione di rappresentare lo Spirito universale sulla scena della storia; per Hegel infatti la storia è come un teatro sul quale la ragione si incarna nei personaggi, i popoli, che entrano ed escono dalla scena secondo le esigenze del proprio ruolo. E i popoli sono gli “attori” della storia proprio per la posizione intermedia che occupano tra la natura e la ragione: la vita di un popolo non è altro che lo sviluppo di questa contraddizione, sviluppo fecondo perché porta in sé la promessa di un oltrepassamento, fino al momento in cui un altro popolo non raccolga il testimone verso il compimento della medesima missione, ovvero la realizzazione dello Stato del diritto e la razionalizzazione dei rapporti umani.

Questo significa che, per Hegel, la materia effettiva della storia è data nell’esistenza dei popoli, e non in quella degli individui, o meglio: l’esistenza degli individui vi è implicata solo nella misura in cui è già informata dalla configurazione culturale collettiva all’interno della quale si iscrive e che le preesiste necessariamente. Per questa ragione Hegel non soltanto non dà al diritto un fondamento antropologico, ma non sviluppa nemmeno una visione umanista della storia. Egli pensa infatti che la storia, considerata nel suo movimento oggettivo, non intrattenga un rapporto diretto con l’esistenza degli individui, e non possa essere spiegata a partire da essa. La storia è dunque possibile

16 Id., *Introduzione*, in *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirullo, Laterza, Bari 2008, p. 25.

17 Cfr. TP II, 15.



perché lavora non sugli uomini stessi, ma su rapporti umani già costituiti che trasforma progressivamente, giocando sui loro conflitti interni in maniera da conferire loro la struttura razionale dello Stato. Questo punto è essenziale in quanto permette di comprendere perché Hegel si oppone radicalmente a Rousseau, cui imputa la concezione inversa, la quale tende a dedurre lo spirito dal diritto, definito, a torto secondo lui, come “volontà generale”, a partire da decisioni arbitrarie degli individui. Il rimprovero fondamentale mosso da Hegel alle teorie del contratto sociale è infatti che esse sostituiscono al fondamento giuridico razionale dello Stato un fondamento psicologico irrazionale.

Ci si può legittimamente domandare quale sia il posto di Spinoza in questa discussione quando cerca di dedurre le forme dell'organizzazione sociale a partire dalla natura umana: tende a ridurre il giuridico all'antropologico, oppure si basa su una concezione della natura i cui requisiti razionali invalidano al contrario una tale riduzione? Abbiamo cominciato a rispondere a questa domanda, all'inizio di questo lavoro, lasciando emergere i caratteri originali del concetto di individualità per come è utilizzato da Spinoza. Nella misura in cui l'individuo è *pars naturae*, non c'è esistenza individuale in sé i cui limiti siano fissati e definiti una volta per tutte, ma ci sono solo insiemi individualizzati, che si formano e si diluiscono all'interno delle totalità più vaste che li determinano. Ora, questo ragionamento, che si applica dapprima ai singoli esseri umani, vale anche per i popoli: la concezione spinoziana della storia non riconosce esistenza privilegiata ai popoli – a eccezione forse degli Ebrei; questi però non sarebbero piuttosto, per il loro sogno di elezione, un “anti-popolo”? – e in ogni caso non viene riconosciuta loro una funzione necessaria di mediazione tra il singolare e l'universale. La concezione spinoziana pretende invece di spiegare direttamente le forme relative di organizzazione instaurate dal diritto a partire dalla natura umana per come essa si incarna immediatamente negli affetti individuali. Se si può parlare di una astuzia della ragione in Spinoza è proprio in virtù di questo approccio, che consiste nel ritrovare, dietro tutte le motivazioni e le condotte collettive, la determinazione necessaria, in quanto rigorosamente causale, delle passioni, le quali esprimono la potenza della natura nell'uomo, in ogni uomo, qualunque sia la sua situazione storica. Ma nemmeno la natura che agisce nell'uomo è la sua natura, nel senso in cui gli apparterebbe in modo esclusivo e lo separerebbe artificialmente da tutti gli altri esseri, umani e non, ai quali egli invece è oggettivamente legato dal fatto di appartenere alla loro stessa natura.

Quando Spinoza parla dell'uomo come di un animale sociale, non intende quindi affatto affermare il primato dell'antropologico sul politico, perché prende le mosse da un concetto di natura umana che impedisce di pensare un tale primato. Che cos'è infatti naturale negli uomini? Spinoza lo ripete instancabilmente: sono i loro affetti, nel loro gioco spontaneo e nel guidarli senza che ne abbiano coscienza. E si tratta dei medesimi affetti che rispondono alle medesime leggi, sia negli individui secondo il *jus naturae*, sia nelle relazioni collettive cui danno vita all'interno dell'organizzazione sociale secondo lo *jus civile*: è proprio l'identità di questi affetti a fondare la necessità del diritto, secondo un ordine oggettivo naturale che non è riducibile a nessuna convenzione artificiale. Ma su cosa si fonda questa comunità degli affetti che condiziona la vita sociale degli uomini? Sulla natura stessa degli affetti, che si presenta da subito come una natura comune e, diciamo pure, comunitaria. Su questo punto non è indispensabile riferirsi nel dettaglio alle dimostrazioni che si susseguono nel libro III dell'*Etica*; basta rifarsi al breve riassunto che Spinoza stesso ne offre all'inizio del *Trattato politico* da cui, malgrado il carattere schematico, emerge assai bene lo spirito essenziale. Ciò che è proprio ai desideri umani

non consiste nello svilupparsi a partire dal singolo rapporto dell'individuo considerato come una entità autonoma, come un "soggetto", per la buona ragione che questo rapporto è illusorio e non ha alcuna realtà dal punto di vista della natura; essi invece si costituiscono immediatamente attraverso il rapporto con l'altro in cui è dato alla natura umana il contesto oggettivo del suo sviluppo. Non soltanto gli uomini sono in balia di un certo numero di passioni elementari, che li inducono alla ricerca di un modo di vita adatto alle loro aspirazioni, commisurato ai loro timori e alle loro speranze, ma sono spinti allo stesso tempo a desiderare (*appetere*) che anche gli altri uomini vivano secondo la propria idea: da qui lo spirito di competizione e i conflitti che coincidono necessariamente per gli uomini con la libera realizzazione dei loro desideri, cioè con la manifestazione, con l'espressione della potenza che è in loro in quanto *partes naturae*.

In questo senso si può parlare, secondo Spinoza, di una socializzazione spontanea degli affetti umani, che fa sì che gli individui esistano e prendano coscienza di se stessi solo sulla base delle relazioni reciproche che si stabiliscono tra sé e gli altri e che li fa immediatamente comunicare. Che tali relazioni siano immaginarie non altera in niente il loro carattere di necessità, che è invece rinforzato dal fatto che esse sono subite piuttosto che volute in virtù di una decisione razionale. Questa teoria relazionale degli affetti presenta il desiderio (*appetitus*), il quale deriva direttamente dalla tendenza naturale dell'individuo a perseverare nel proprio essere (*conatus*), come ciò che possiede naturalmente la forza del desiderio dell'altro, nei due sensi che questa espressione può assumere: non c'è prima il mio desiderio e da un'altra parte il desiderio dell'altro, da cui risulterebbe in seguito il loro confronto; ma l'altro si trova immediatamente implicato nel mio desiderio, il quale è anche al contempo mio e suo perché non è proprietà di un soggetto particolare, racchiuso nei limiti della sua singolarità. Ecco perché la dottrina di Spinoza non rientra affatto nell'orizzonte di quelle che vengono chiamate teorie dell'individualismo possessivo; secondo lui, infatti, l'individuo non può voler per se stesso senza volere al contempo anche per gli altri, ragione per cui i suoi atti si inscrivono all'interno di una rete di rapporti prestabiliti che li legano necessariamente agli altri uomini; e sono questi rapporti a costituire l'orizzonte del suo ambiente, all'interno del quale dovrà pur sempre trovare le condizioni della propria liberazione. Agire secondo la propria idea (*ex suo ingenio*) seguendo le indicazioni che sono guidate in tutto e per tutto da questo sistema di relazioni immaginarie da cui provengono i conflitti degli uomini, non significa dunque essere libero, ma significa invece esporsi ad assumere tutto il peso costrittivo che risulta dalla concatenazione causale degli affetti e che trasforma il fatto di vivere secondo il proprio diritto (*esse sui iuris*) in quello di essere assoggettato o, con formula altrettanto efficace, di essere alienato al diritto altrui (*esse alterius juris*). Tutto questo fa inesorabilmente pensare alla dialettica dell'*Anerkennung* che Hegel ha posto alla base del rapporto tra le coscienze nella sua *Fenomenologia dello spirito*.

Si tratta di una analisi cruciale, in quanto stabilisce la continuità fondamentale tra natura e diritto. Non soltanto gli uomini, per il fatto che si sottomettono a un diritto che non è più soltanto quello della natura ma quello della società, non abbandonano la natura umana per assumerne un'altra differente<sup>18</sup>, ma possiamo dire che le forme immediate della loro esistenza, poiché completamente determinate dalle leggi della natura, sono già segnate dal diritto o, se così si può dire, in potenza di diritto nella misura in cui, come abbiamo appena visto, si collocano nel sistema delle relazioni immaginarie, che creano

18 Cfr. TP IV, 4.

immediatamente tra gli individui una sorta di società naturale, anche se nella forma sregolata di una società selvaggia. Per questo entrare in società non significa mai abbandonare definitivamente lo stato di natura; è infatti nello stato di natura che, in ultima istanza, sono dati gli elementi o i materiali a partire dai quali si costituisce la vita sociale degli uomini. Su questo punto, Spinoza è distante tanto dalla posizione di Rousseau quanto da quella di Hobbes. Rousseau critica Hobbes per avere, senza nemmeno rendersene conto, proiettato all'interno della sua descrizione dello stato di natura le condizioni della società sotto la forma della competizione permanente tra individui, motivo per il quale egli definisce l'uomo nello stato di natura come un essere solo e ozioso. Ma, al netto di questa critica, è perfettamente d'accordo con Hobbes nello stabilire una discontinuità tra lo stato di natura e lo stato di società, e a Hobbes rimprovera soltanto di aver attenuato il carattere radicale di tale discontinuità: lo stesso Rousseau interpreta questa rottura come il passaggio da un modo di vita solitario a un modo di vita collettivo, mentre Hobbes la rappresenta attraverso la conversione di una sociabilità istintuale e conflittuale, ossia praticamente invivibile, in uno stato razionale fondato sul calcolo degli interessi, e presupponendo uno stretto controllo, se non addirittura la messa tra parentesi, delle passioni naturali. Così, malgrado le divergenze decisamente considerevoli che li contrappongono, Hobbes e Rousseau sono tuttavia d'accordo nell'ammettere che l'uomo sociale e l'uomo naturale non sono la stessa cosa. Ma è proprio su questo punto che Spinoza adotta una posizione differente: a suo avviso, non soltanto l'uomo non cambia natura per il fatto di vivere in società, ma sono fondamentalmente le stesse cause a governare la sua condotta sia nello stato di natura che nello stato di società, in nessun caso separabili radicalmente.

Giunti a questo punto, scopriamo che la formula "l'uomo è un animale sociale" si arricchisce di nuovi sensi: significa che gli uomini sono naturalmente immersi nel diritto, il quale quindi non è frutto di una costruzione artificiale risultante da un calcolo razionale o da un impegno volontario, come vorrebbero tutte le dottrine contrattualiste; e si capisce allora perché, nel *Trattato politico*, Spinoza abbia completamente rinunciato a far riferimento a un patto sociale. Quando Spinoza scrive: *Homines... civiles non nascuntur; sed fiunt* (TP V, 2), è proprio per far capire che gli uomini sono modellati dal diritto che è loro imposto, esattamente come Hegel mostra che tutte le rappresentazioni della coscienza individuale sono immediatamente informate da un condizionamento culturale oggettivamente incarnato dallo spirito del tempo e che determina la loro esistenza storica. Si potrebbe perciò dire che nessun può scavalcare il diritto del proprio tempo. Per Spinoza, questo significa che la tentazione di uscire dallo stato di società e di vivere nella solitudine è vana, perché nessun uomo, che sia libero o asservito, può amare né ricercare la solitudine:

Poiché però la paura della solitudine è in tutti gli uomini, dato che un uomo da solo non ha forze sufficienti per difendersi e per procurarsi le cose necessarie per vivere, gli uomini, dunque, desiderano per natura la condizione civile, né può accadere giammai che giungano a cancellarla del tutto.<sup>19</sup>

Ripetiamolo: non si esce davvero dalla natura per vivere in società. Per contro, non possiamo mai lasciare del tutto la società per ritornare alla natura, essendo la natura stessa degli uomini, per come gioca tramite il libero concatenamento dei loro affetti, a

19 TP VI, 1, p. 1137.

inclinarsi spontaneamente gli uni verso gli altri o, se così si può dire, a inclinarsi gli uni verso gli altri senza che possano mai sbarazzarsi di questa inclinazione, la quale non solo può mai essere ricondotta a una semplice rappresentazione della loro coscienza ma si ritrova inscritta nel sistema della natura. Se, nel caso di Spinoza, è possibile parlare di un naturalismo politico, non lo è tanto nel senso dello sforzo di mettere in relazione il politico con il naturale, come una sovrastruttura con una infrastruttura, quanto invece nel senso di un tentativo di pensare l'uno e l'altro sullo stesso livello, come due determinazioni simultanee e solidali che intrecciano inestricabilmente i propri effetti all'interno della rete delle relazioni collettive che riunisce tendenzialmente tutti gli individui all'interno della natura considerata nel suo insieme. Se quindi l'ordine politico dipende dalle condizioni di una natura, ciò è dovuto anche al fatto che l'ordine della natura è, nel senso più generale, politico.

[tr. it. di Emilia Marra]