

SPINOZA E LA «TOLLERANZA»? IL CAPITOLO XX DEL *TRATTATO TEOLOGICO-POLITICO*

FRANCESCO TOTO

Nel titolo del Capitolo XX del *Trattato teologico-politico* («Si mostra che in una libera repubblica a ciascuno è lecito pensare ciò che vuole e dire ciò che pensa») risuona quello dell'opera intera («in cui sono contenute alcune dissertazioni con le quali si mostra che la libertà di filosofare può essere concessa salve restando la pietà [*pietas*] e la pace dello Stato [*reipublicae*], ma non può essere tolta se non insieme alla pace dello Stato [*reipublicae*] e alla stessa pietà»)¹. Questa risonanza non è casuale: come chiarisce lo stesso Spinoza², infatti, il Capitolo XX costituisce il culmine di tutto il *Trattato*, il luogo nel quale la promessa contenuta nel sottotitolo dovrebbe essere finalmente mantenuta. Certo, tra i due titoli si notano degli squilibri. Quello dell'opera mette in rapporto due termini, la *libertas philosophandi* e la *respublica* (o la pietà e la pace della repubblica), indica l'uno non solo come compatibile con l'altro, ma come sua condizione necessaria. Il titolo del capitolo si sposta invece dal piano del fatto a quello del diritto sostenendo che non c'è una *libera respublica* senza licenza di pensare e di dire, e connettendo in questo modo la *libertas* al riconoscimento del diritto di pensiero e parola. Il primo, inoltre, parla della libertà come qualcosa che può essere *concesso*, e quindi anche tolto (sebbene a detrimento di *pax* e *pietas*). Il secondo, invece, afferma che in una libera repubblica a ognuno «è lecito pensare [...] e dire», e in questo modo sembra esporre una tesi più forte, secondo la quale la *libertas* – almeno in una *libera respublica* – è propria dei soggetti a prescindere da qualunque concessione e non può quindi essere né concessa né tolta. Infine, uno si riferisce alla *respublica* tout court, l'altro alla sola *libera respublica*, che nell'uso spinoziano equivale con qualche approssimazione a «democrazia».

Come si vede, già una lettura del tutto preliminare dei soli titoli dell'opera e di uno dei suoi capitoli evoca una moltitudine di interrogativi. Ci si può chiedere, in primo luogo, se sia o meno possibile una repubblica senza la pace (o la *pietas*) minata dalla negazione della libertà: quando in una libera repubblica si toglie la libertà, e con essa la pace (e la *pietas*), la repubblica resta, anche se non più libera e non più in pace, o diventa qualcosa di diverso da una *respublica*? Ci si può chiedere, inoltre, se in compagini statuali non repub-

1 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, texte établi par F. Akkerman, in *Œuvres*, dir. par P.-F. Moreau, 8 voll., Paris, PUF, 1999-..., vol. III, 1999, pp. 54 e 632, tr. it. di A. Dini, in *Tutte le opere*, Milano, Bompiani, 2010, pp. 630 e 1109 (d'ora in poi TTP, seguito dal numero romano del capitolo e quello arabo del paragrafo). Dove mi sembra opportuno, correggo la traduzione di Dini tenendo anche presente quella di Pina Totaro (Napoli, Bibliopolis, 2007).

2 TTP XX, 6.

blicane pace e *pietas* siano possibili anche in assenza di libertà, o se la libertà di pensiero e di parola sia richiesta dallo Stato come tale, quindi anche da configurazioni statuali monarchiche o aristocratiche. Si deve forse concludere che anche per Spinoza, come poi avverrà a chiare lettere in Rousseau, la *respublica* sia sempre *libera respublica*, «democrazia»³? Allo stesso modo, ci si può domandare se la libertà di pensiero e di parola esista solo in quanto concessa, all'interno cioè di una cornice istituzionale che la riconosca e la protegga, o sia invece un diritto naturale, pensabile al di fuori di ogni concessione. In questo caso, però, questo diritto naturale indipendente da ogni riconoscimento statale vale o no quale legittimazione delle forme di resistenza alla sua violazione da parte dei poteri costituiti? Per rispondere a queste domande occorre leggere con attenzione il Capitolo XX.

1. *La libertas come diritto*

Il fine principale del primo momento dell'argomentazione spinoziana è di collocare il tema della *facultas libere ratiocinandi* – intesa non come capacità, ma come diritto – nell'orizzonte ontologico delineato dal Capitolo XVI, precisato dall'apertura del Capitolo XVII e definito dall'equazione *jus, sive potentia*. Il testo si apre con un'ipotesi: «se comandare agli animi fosse tanto facile quanto comandare alle lingue, ognuno regnerebbe nella sicurezza e nessun potere diverrebbe violento», e questo perché «ciascuno vivrebbe secondo l'indole di coloro che comandano [*ex imperantium ingenio*], e giudicherebbe ciò che è vero o falso, buono o il cattivo, equo o iniquo soltanto in base al loro decreto»⁴. Questa ipotesi, però, manifesta subito il suo carattere controfattuale. Senza ancora discutere l'ipotetica facilità con la quale si potrebbe «comandare alle lingue», Spinoza insiste subito sulla difficoltà, anzi l'impossibilità, di comandare agli animi. Certo, il giudizio dell'uomo può essere influenzato ad arte «in molti e quasi incredibili modi», in modo tale che, pur senza essere direttamente sottoposto all'*imperium* altrui, egli «penda [...] dalle labbra» del governante. Anche in seguito a un simile condizionamento, tuttavia, ognuno «abbonda del proprio modo di vedere le cose», poiché «ci sono tante differenze di teste quante tra i palati». Mosè, l'*influencer* per antonomasia, non riesce a sfuggire né ai «mormorii» (che pertengono alla sfera della parola) né alle «sinistre interpretazioni» (che pertengono alla sfera del pensiero)⁵. Fin qui, ci si muove chiaramente nell'orizzonte ontologico fissato dall'equazione *jus, sive potentia*. Il diritto è potenza, nessuno ha perciò il diritto di fare ciò che non può fare, ma tutti hanno il diritto di fare ciò che fanno, cioè ciò che possono fare e anzi non possono anzi non fare, perché vi sono naturalmente – e in questo senso ineluttabilmente – determinati. In una condizione in cui pendessero dalle labbra del governante, è vero, «si potrebbe giustamente dire che [i sudditi] sia[no] sottopost[i] al suo diritto»⁶. È chiaro, tuttavia, che le *summae potestates* non hanno il

3 Mi riferisco ovviamente qui non all'accezione tecnica della nozione russoiana di «democrazia», che rappresenta una forma di governo come altre, ma alla concezione della sovranità come intrinsecamente, inalienabilmente popolare. Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politiques*, texte établi et annoté par R. Derathé, in J.-J. Rousseau, *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, vol. III, 1964, tr. it. di M. Garin, in *Scritti politici*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. II, I, 6, II, 6, e III, 4.

4 TTP XX, 1.

5 TTP XX, 2.

6 *Ibidem*.

diritto di comandare agli animi, nel senso in cui un simile comando è necessariamente vano, e questo perché i sudditi hanno il diritto di pensare con la loro testa, nel senso in cui non potrebbero evitarlo nemmeno se lo volessero, non possono in alcun modo rinunciare a questa *facultas*, cederla ad altri. Questa discussione suscita però diverse domande.

Il primo riguarda la violenza e il suo rapporto con il diritto⁷. La somma potestà che potesse facilmente determinare tutti a pensare e a vivere sempre secondo il suo decreto, è vero, non potrebbe mai divenire violenta. Una simile influenza, però, dovrebbe essere non solo difficile, ma, più radicalmente, impossibile: per quanto influenzabile, l'animo umano non può essere «assolutamente soggetto al diritto altrui», non può trasferire il suo naturale diritto di pensare liberamente. Ne consegue, afferma Spinoza, che «un potere [*imperium*] che si eserciti sugli animi», almeno un potere che si eserciti o pretenda di esercitarsi sugli animi nella forma dell'*imperium*, del comando, «sia ritenuto violento, e che la somma potestà appaia recare offesa ai sudditi e usurpare il loro diritto quando vuole prescrivere a ciascuno cosa debba abbracciare come vero o rifiutare come falso»⁸. Se l'impossibilità di un completo assoggettamento apre la possibilità della violenza, di che violenza si tratta? La modalità espositiva adottata da Spinoza sembra identificarla con una violenza o violazione solo apparente, e questo carattere apparente pare confermato da quanto l'autore sosterrà poco dopo ricordando una tesi già esposta nel Capitolo XVI, e cioè che «le somme potestà hanno diritto su ogni cosa», possono «a buon diritto regnare nella maniera più violenta», e possono perciò legittimamente «considerare come nemici tutti coloro che non concordano in assoluto con loro in tutto»⁹. Come potrebbe regnare in modo «violento» un potere che si esercita «a buon diritto»? D'altronde, come potrebbe la somma potestà riuscire a «usurare» il diritto dei cittadini – e proprio in considerazione di questa usurpazione essere considerata violenta – se essa «vuole» bensì «prescrivere a ciascuno cosa ammettere come vero o respingere come falso», ma questa volontà e questa prescrizione sono comunque intrinsecamente velleitarie, perché ciascuno continua nonostante le prescrizioni a godere come prima del proprio naturale diritto di pensare¹⁰?

Se si presta attenzione, però, si intravede un problema ulteriore, che rischia di dare alla violenza tutt'altro spessore. Spinoza, infatti, ci dice che le somme potestà hanno diritto non già a «fare in modo che gli uomini non giudichino di qualunque cosa sulla base della propria indole e che così non siano influenzati da questa o quella passione»¹¹ (sappiamo che è impossibile), ma solo a «considerare nemici tutti quelli che non concordano in assoluto con loro in tutto», che diano cioè segni esterni di questo disaccordo. Considerare nemico chi non concorda significa negargli lo statuto di cittadino, farne qualcuno che, all'interno stesso della *civitas*, vive tuttavia *extra civitatem*, in una condizione nella quale ogni diritto civile è sospeso dal ritorno del diritto naturale come diritto di guerra¹². Non significa, certo, costringerlo o anche solo obbligarlo a concordare, ma può significare costringerlo a tacere: ci ritroviamo così nell'ambito del controllo non più sugli animi, ma delle lingue, all'inizio dato per facile. In seguito, non a caso, Spinoza tornerà sul tema della violenza affermando che «sarà dunque violentissimo» – e non solo

7 Sulla violenza cfr. H. Sharp, «*I dare not mutter a word*»: *Speech and political violence in Spinoza*, «Crisis and Critique» 8 (2021), 1, pp. 365-386.

8 TTP XX, 1.

9 TTP XX, 3.

10 TTP XX, 1.

11 TTP XX, 3.

12 TTP XVI, 17.

«ritenuto» tale – «quel governo (*imperium*) nel quale si nega a ciascuno la libertà di dire e di insegnare ciò che pensa», cioè la libertà di esternare il proprio pensiero, di renderlo pubblico¹³. Ma a quale titolo la negazione della libertà non di pensiero, ma di parola, o la riduzione a nemico di chiunque continui a esercitarla, può essere «violentissima»?

A richiamare l'attenzione, attraverso questi interrogativi, è un secondo problema, relativo al rapporto di distinzione e connessione tra pensiero e parola, animi e lingue, interiorità ed esteriorità¹⁴. Spinoza indica come «violento» o «violentissimo» il potere che si esercitano «sugli animi»¹⁵ e quello che nega la libertà «di dire e di insegnare». Come è possibile, però, estendere la libertà che vale nella sfera «interna» del pensiero a quella «esterna» della parola, se il diritto naturale di pensare è tale proprio perché il potere pubblico non può in nessun modo impedire ai cittadini di goderne, ma lo stesso potere è perfettamente in grado di «comandare alle lingue»? Per rispondere, si può ricordare una duplice circostanza. Da un lato, l'esempio di Mosè viene sì, in apparenza, mobilitato per provare che le somme potestà non hanno potenza/diritto sugli animi, o sul giudizio. A conferma di questa impotenza del potere vengono citati però non solo i giudizi malevoli di cui Mosè nonostante tutta la sua abilità fu oggetto, formulati in quanto tali solo in quello che Hobbes avrebbe chiamato il «foro interno», ma anche i «mormorii», che di questi giudizi sono la formulazione linguistica, più o meno pubblica, e che nella tradizione filosofica vanno a braccetto con la preparazione di una rivolta¹⁶. D'altro lato, Spinoza afferma poco dopo che «mai nello Stato si può tentare, se non con del tutto infelice, di fare in modo che gli uomini, sebbene di opinioni diverse e contrarie, non dicano niente se non quanto è prescritto dalle sovrane potestà»¹⁷: è ormai non solo il pensiero, come accadeva nell'ipotesi esposta in apertura del capitolo, ma anche la sua indissociabile compagna, la parola, a sottrarsi al diritto delle somme potestà e ad essere inclusa, per la sua indocilità, nella sfera del diritto naturale, dello *jus, sive potentia*.

Incidentalmente, si può notare che il riferimento all'«esito del tutto infelice» di ogni tentativo di reprimere la libertà di parola sembra connettere il tema ontologico dell'identità tra *jus* e *potentia* (la repressione è illegittima perché può solo essere tentata, ed è dunque impossibile) con quello per così dire pratico dell'utilità (la repressione è da evitare per il suo esito «infelice»). Ora, è chiaro che qui si annida una difficoltà, perché l'impossibile non è il dannoso. In effetti, il riferimento all'«esito infelice» interviene quando Spinoza ha appena sostenuto che i sovrani «possono a buon diritto regnare nella maniera più violenta», e si è affrettato a chiarire che ciò nondimeno a questo livello dell'argomen-

13 TTP XX, 4. Cfr. Y. Jobani, *The role of contradictions in Spinoza's philosophy. The God-intoxicated heretic*, New York, Routledge, 2016, p. 30.

14 Sul tema della lingua cfr. M.A. Rosenthal, *Spinoza on why the sovereign can command men's tongues but not their minds*, «Nomos. American Society for Political and Legal Philosophy» 48, 2008, pp. 54-77 e H. Sharp, *Spinoza and the politics of renaturalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, pp. 42-53.

15 Sulla nozione di *animus* cfr. F. Toto, «Animus»: *Anthropologie, morale, politique*, in D. Colacciani - B. Gramusset - F. Toto (éds.), *Lectures du «Traité théologico-politique»*. Philosophie, religion, pouvoir, Paris, L'Harmattan, 2021, pp. 443-470.

16 TTP XX, 2. Va ricordato che il latino *rumores* viene forse troppo eufemisticamente reso in italiano con «mormorii». Senza contare il modo in cui il termine viene usato nel primo libro degli *Annales* tacitiani, in ambito moderno si può utilmente consultare, ad es., C. Borrelli, *De magistratum edictis*, Venetiis, apud Iuntas, 1620, pp. 113-114, dove i *rumores* compaiono come «acclamationes in populo», «obstreperentes voces multitudinis», «furiosae proclamationes», e si accompagnano a tumulti e sedizioni.

17 TTP XX, 4.

tazione non intende più parlare del diritto, ma «di ciò che è utile»¹⁸. Questa distinzione, che sembra spalancare un abisso tra diritto e utilità, è però tutt'altro che stabile. In generale, essa è intrinsecamente problematica in un quadro teorico come quello delineato nel Capitolo XVI, nel quale non solo il diritto sovrano è fondato su un patto, ma la validità del patto, come in qualche misura succedeva già nel *De cive* hobbesiano, è subordinata alla sua utilità¹⁹. Subito dopo aver affermato che le somme potestà possono pure aver diritto a «mandare a morte» i cittadini per futili motivi, come le opinioni, Spinoza sostiene che, poiché le somme potestà non possono agire in questo modo contrario al «giudizio della sana ragione [...] senza grave pericolo di tutto lo Stato», non ne abbiano nemmeno la «potenza assoluta [...], e, di conseguenza, nemmeno l'assoluto diritto»²⁰. In questo modo, però, giunge a unificare pericolo (in ultima istanza della dissoluzione) e limite della potenza e, per ciò stesso, a riconciliare l'utilità con il diritto.

Lasciamo pure in sospeso questo punto per cercare di mettere a fuoco un ultimo problema interno al primo momento dell'argomentazione spinoziana. Come si è visto, il tema della possibilità o della facilità di «comandare alle lingue» è soggetto a una serie di variazioni e di trasformazioni. Quando segue l'ipotesi nella quale gli uomini penderebbero dalle labbra delle somme potestà al punto che quest'ultima potrebbe sfuggire ai mormorii e ai giudizi sfavorevoli del popolo, Spinoza precisa che una simile ipotesi può forse avere senso in rapporto al regime monarchico, «non certo in un ordinamento democratico, in cui il potere è esercitato collegialmente da tutti, o almeno dalla maggior parte del popolo»²¹. Questa affermazione, presa isolatamente, ammette una doppia lettura. Da una parte, potrebbe significare che quanto si dirà sulla necessità della *libertas philosophandi* non si applica agli Stati non democratici, nei quali la negazione di quella libertà risulterebbe praticabile, e *pietas* e pace potrebbero essere conservate anche in assenza di libertà (di parola, e forse di pensiero). È quello che sembrano suggerire i passi che descrivono lo Stato ebraico prima e dopo la morte di Mosè. Vivente Mosè, lo Stato è una monarchia in cui la libertà di parola e di culto è negata, perché la religione si fa valere come legge dello Stato, ma in cui il sapiente uso politico della religione realizzato da Mosè riesce nondimeno a garantire un periodo di stabilità e di prosperità²². Dopo la morte di Mosè, però, la teocrazia ebraica assume una forma che almeno in un luogo viene esplicitamente identificata con un *regnum populi*²³, cioè una democrazia, votata tuttavia alla rovina dalla negazione della libertà connessa al potere del ceto ecclesiastico costituito dalla tribù levitica e alla superfetazione di dogmi che conduce la religione a degenerare in superstizione. D'altra parte, si può pensare che neppure negli Stati non democratici la libertà possa essere negata senza grande pericolo per lo Stato, come sembrano suggerire i passi nei quali il potere mosaico viene descritto come un potere non solo invasivo, ma anche violento: si pensi alla ribellione che nel deserto si accende sotto il vessillo dell'uguaglianza e al modo in cui essa viene soffocata nel sangue²⁴. Nel passare

18 TTP XX, 3.

19 Su questa subordinazione rinvio a F. Toto, «*Vim suam in alium transferre naturali modo nemo potest*». *Potere e diritto, democrazia e anarchia nel «De cive» di Thomas Hobbes*, «Scienza e Politica» 60 (2019), pp. 257-284.

20 TTP XX, 3.

21 TTP XX, 2.

22 Su questi temi cfr. V. Morfino, *The Spinoza-Machiavelli encounter. Time and occasion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018, ad es. pp. 60-65.

23 TTP XVIII, 5.

24 TTP XVII, 28.

all'analisi della seconda sezione del capitolo, dedicata a chiarire i limiti della libertà di parola, teniamo allora a mente questa alternativa: è o non è possibile, sia per uno Stato non democratico sia per uno democratico, non riconoscere le libertà dei cittadini? E cosa lasciano presagire l'«esito infelice» della repressione e il «grave pericolo» cui essa espone lo Stato, nel modo in cui si combinano con gli accenni ai mormorii e all'inimicizia nell'associare la violenza della repressione alla rivolta e alla guerra?

2. I limiti della libertà

Spinoza definisce il diritto di pensare liberamente come interamente sottratto al potere coercitivo dello Stato, ma consegna quello di parlare liberamente a un diverso destino. Sostenendo che è impossibile fare in modo che gli uomini non dicano *niente* che non sia comandato, ammette infatti che è possibile, entro certi limiti, fare in modo che essi dicano qualcosa di comandato o non dicano qualcosa di vietato. Diversamente dalla libertà di pensare, che è un blocco senza fessure e come tale integralmente inalienabile, quella di parlare appare come un tutto composto di parti, che è pericolosissimo concedere o (provare a) togliere nella sua integralità. Diviene allora essenziale tracciare il confine tra lecito e illecito, tra dicibile e indicibile, e non è quindi un caso che il centro di questa seconda sezione sia costituito da un tema classicamente hobbesiano, quello delle «opinioni sediziose»²⁵. La tesi generale, infatti, è che la libertà di parola deve essere concessa ogniqualvolta i contenuti comunicati non siano sediziosi, negata quando minano la stabilità delle istituzioni. La discussione di questo problema mobilita però una quantità di temi tangenziali.

Stranamente, l'argomentazione relativa alla misura nella quale la libertà di parola deve essere concessa o negata parte da una digressione sui fondamenti e i fini della repubblica apparentemente irrelata rispetto al tema centrale dei limiti della libertà. Si tratta di uno dei passi più noti del *Trattato*, secondo il quale lo scopo della Repubblica non è dominare i cittadini, soggiogarli con la paura al diritto di un altro, ridurli a bestie od automi, ma garantire loro una sicurezza che però fa corpo con la libertà, perché è non solo liberazione dalla paura, ma promozione delle condizioni della fioritura materiale e intellettuale. L'insistenza sul tema hobbesiano della sicurezza, sul contenimento dei conflitti e delle ostilità, come si vede, è inseparabile da quella sulla «conservazione» del diritto naturale (il punto decisivo di distacco da Hobbes, secondo quanto precisato da Spinoza a Jarig Jelles nella *Lettera 50*²⁶), del libero uso della ragione. Al punto che il fine dello Stato, in un primo momento esposto in maniera più articolata e includente la sicurezza, viene in conclusione di capoverso riassunto lapidariamente con queste parole: «il fine dello Stato, dunque, è la libertà»²⁷.

Quella che in apparenza costituisce una digressione serve in realtà a gettare le basi per la determinazione di un criterio immanente di limitazione del potere statale. Nel capoverso successivo, infatti, si sostiene che per costituire la *respublica* è necessaria un'unica condizione, e cioè che la *decretandi potestas* sia interamente riunita in un unico soggetto,

25 Cfr. F. Toto, *Fazioni e sedizioni. Aspetti della teoria hobbesiana dei sistemi*, «Studi Filosofici» 41 (2018), pp. 49-70.

26 B. Spinoza, *Epistolae*, in *Opera*, hrsg. von Carl Gebhardt, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1924, Bd. 4, pp. 239-240, tr. it. di A. Sangiacomo, in *Tutte le opere cit.*, pp. 2077-2078.

27 TTP XX, 6.

individuale (monarchia) o collettivo (aristocrazia, democrazia). Una simile concentrazione è imposta dal fatto che gli uomini hanno opinioni diverse, ognuno pensa che la propria sia la migliore, e non possono «vivere in pace senza che ciascuno rinunci[i] al diritto di agire soltanto sulla base della decisione della propria mente»²⁸. Il diritto ceduto alle somme potestà, dunque, è tutto e solo lo *jus agendi*, ma non il «diritto di ragionare e di giudicare»: «ognuno può» – coerentemente con l'unificazione di pensiero e parola alla quale abbiamo già assistito – «pensare, giudicare e, di conseguenza, anche parlare»²⁹. La cessione del diritto di agire secondo il proprio decreto è necessaria e sufficiente a «vivere in pace», alla realizzazione di una delle finalità essenziali dello Stato (permettere a ognuno di «vivere in sicurezza» e «senza danno per gli altri», al suo corpo e alla sua mente di adempiere «in sicurezza» alle loro funzioni), mentre quella del diritto di giudicare e parlare è, oltretutto impossibile, superflua³⁰. La libertà di ragionare e di giudicare costituisce del resto il presupposto indiscusso di tutto il ragionamento: il diritto di agire secondo il proprio giudizio deve essere ceduto allo Stato, ma questo proprio perché il diritto di giudicare e di parlare non lo può in alcun modo, e la cessione della libertà di agire costituisce la sola condizione alla quale questa inamovibile libertà possa risultare compatibile con pace e sicurezza. I singoli si trovano completamente spossessati del diritto di fissare regole universalmente valide d'azione, che deve essere interamente concentrato nel soggetto sovrano, ma restano integralmente in possesso – al riparo però da ostilità, ire, etc. – di quel fondamentale diritto che continua a tenerli distinti da «bestie ed automi» anche quando le loro condotte sono integralmente dettate da un soggetto esterno.

La diversità di destino tra questi due diritti, quello di agire e quello, inscindibilmente, di pensare e parlare, va letta alla luce di un altro problema, quello del rapporto di reciproca complicità o indifferenza tra pensiero o parola e azione, nel quale rivive in forma oramai esplicitamente politica il problema teologico del rapporto tra fede e opere discusso nei capitoli centrali del *Trattato*. L'esposizione del cosiddetto «credo minimo» quale insieme di tutte e sole le opinioni «speculative» necessarie alla pratica dell'obbedienza stabiliva esplicitamente una rigorosa co-implicazione delle due dimensioni: non solo non si danno opere salvifiche senza fede negli articoli del credo, ma non si dà neppure fede senza opere³¹. Sottotraccia, tuttavia, il filosofo minava questa reciprocità assumendo le opere come criterio unico di discriminazione tra fedele e infedele e relegando perciò la fede nella sfera dell'indifferenza, al punto di ammettere che l'«obbedienza», ad esempio quella del filosofo che comprende Dio intellettualmente e i suoi cosiddetti comandamenti quali verità eterne, è possibile grazie in assenza di adesione anche a uno solo di quei dogmi³². Questa discussione teologica, inoltre, manifestava già, velatamente, la sua valenza politica. Da un lato, la principale ragione per la quale è opportuno non contraddire gli articoli del credo minimo, contestarli cioè apertamente, è che la fede in essi può essere di grande conforto per il volgo e, quindi, di non meno grande utilità per lo

28 Sull'idea di pace cfr. D. Tatián, *Spinoza y la paz*, «Revista Conatus - Filosofía de Spinoza» 5 (2021), 3, pp. 45-50.

29 TTP XX, 7.

30 TTP XX, 6 e 7.

31 cfr. ad es. TTP XIV, 3-7 e 9, o TTP XV, 6.

32 TTP XIII, 9, TTP XIV, 13 e TTP XIV, 8, dove si ammette che i dogmi della religione, persino di quella cattolica, non hanno «nemmeno l'ombra» della verità (e non possono ricevere quindi il consenso dell'animo del filosofo).

Stato³³. D'altro lato, il comandamento essenziale, all'obbedienza del quale quegli articoli offrono il loro sostegno, è sì quello dell'amore verso (Dio e) il prossimo: di un amore, però, che si tradurrà in seguito nell'«amore verso il concittadino», a sua volta tradotto nel rispetto delle leggi³⁴. È del resto Spinoza stesso, nel Capitolo XX, a mostrare l'affinità (se non la vera e propria identità) tra il piano teologico del nesso fede-opere e quello politico del nesso pensiero-azione: «la fedeltà [*fides*] di ciascuno verso lo Stato, come verso Dio, si può riconoscere soltanto dalle opere, cioè dalla carità verso il prossimo»³⁵.

Non stupisce, allora, che il legame tra pensiero o parole e azioni sia attraversato da un'ambivalenza simile a quella che segna il rapporto tra fede e opere³⁶. Per un verso, tra pensiero o parole e azioni pare darsi una generale indifferenza. Le leggi riguardano solo l'azione perché la regolamentazione delle azioni è tutto ciò di cui lo Stato ha bisogno per realizzare i fini della propria istituzione, ma questo significa che per obbedire alle leggi, proprio come per obbedire a Dio, basta agire conformemente al loro dettato, e che il possesso della libertà di pensiero e di parola è pienamente compatibile col diritto dello Stato, cioè con la coercizione legale dell'azione. Il suo esercizio, anzi, può essere lodevole persino quando si realizza nella forma della contestazione, almeno di una contestazione verbale, ragionata, e non di una rivolta dei corpi: limitata alla regolamentazione di una sfera dell'azione distinta da quella del pensiero e della parola, la legge non è violata da chi parla contro le leggi continuando a obbedir loro, da chi cerca di mostrare come esse ripugnino alla retta ragione con la sola ragione e senza pretendere di introdurre novità nello Stato sulla base della propria sola autorità³⁷. Per altro verso, questa indifferenza viene assunta quale tratto distintivo delle opinioni il cui insegnamento può essere lecito di contro a quelle il cui insegnamento deve essere vietato. Nell'analisi di queste ultime Spinoza mette infatti in primo piano, in una forma invertita, la stessa coimplicazione che aveva esposto trattando del rapporto tra la fede nei dogmi del credo minimo e l'obbedienza al comandamento divino. In un primo momento, afferma che chi contesta la legge «per accusare d'iniquità il magistrato e renderlo odioso al volgo, o [...] sediziosamente abrogare quella legge contro la volontà del magistrato», è un agitatore o ribelle³⁸. Poco dopo, riformula alcune delle opinioni sediziose discusse da Hobbes (che la sovrana potestà non sia nel suo pieno diritto, che sia necessario che ciascuno viva secondo il proprio arbitrio, etc.), unificandole però sotto una proprietà comune che spiega meglio la ribellione sposata dal loro sostenitore: queste opinioni sono tutte tali che, quando sono non solo manifestate, ma anche semplicemente «poste», cioè contratte per così dire *in foro interno*, è «tolto il patto con il quale ciascuno ha rinunciato al diritto di agire secondo il proprio arbitrio». A differenza delle opinioni lecite, che non implicano «l'azione, cioè la rottura del patto», le opinioni sediziose, o le loro manifestazioni pubbliche, presentano un legame logico con questa rottura³⁹. Chi supporta tali opinioni, o se ne fa portavoce, è

33 TTP XIV, 12 e TTP XV, 7.

34 TTP XVII, 25 e TTP XIX, 10-11.

35 TTP XX, 9.

36 Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001, pp. 202-206 e M. Laerke, *Spinoza and the freedom of philosophizing*, Oxford, Oxford University Press, 2021, pp. 82-84.

37 TTP XX, 7.

38 TTP XX, 7.

39 Cfr. M. Rosenthal, *Toleration and the right to resist in Spinoza's «Theological-political treatise». The problem of Christ's disciples*, in P.J. Bagley (ed.), *Piety, peace, and the freedom to philosophize*, Dordrecht, Springer, 1999, pp. 115-116 e C. Jaquet, *Spinoza à l'œuvre. Composition des*

egli stesso «sovversivo, non tanto [...] per il giudizio e l'opinione, quanto per l'azione che tali giudizi *implicano*»: chiunque pensi cose del genere, infatti, «rompe la fedeltà [*fides*] data tacitamente o espressamente alla sovrana potestà»⁴⁰. In questo modo, i confini della *libertas* mostrano di essere gli stessi che separano le opinioni o gli insegnamenti indifferenti alla tenuta del patto da quelle che ne implicano la rottura. Il carattere sovversivo di tali opinioni autorizza il divieto del loro insegnamento nella misura in cui la loro diffusione, minacciando la tenuta dello Stato, mette a repentaglio la capacità di quest'ultimo di realizzare la propria promessa di pace, sicurezza e libertà.

Dopo aver mostrato che la finalità dello Stato (la libertà, nella sua connessione con la sicurezza) può fungere da criterio immanente di determinazione, ad un tempo, del potere e del diritto statuali e del naturale diritto di pensare e di parlare proprio dei cittadini, e cioè che lo Stato non ha affatto bisogno di regolare la comunicazione delle opinioni al di là di una certa soglia minima per regolare le azioni che sole rilevano alla pace, Spinoza passa a mostrare la compatibilità di questa tesi almeno in apparenza anti-hobbesiana (limitazione del potere sovrano, libertà non solo di pensiero ma anche di parola e di culto) con le esigenze fondamentali dell'hobbesismo. La discussione hobbesiana delle opinioni sediziose punta a dimostrare che l'obbedienza ai comandi dello Stato è possibile e necessaria anche quando va contro la propria coscienza, e che non costituisce né una colpa o un peccato né tanto meno un'ingiustizia o empietà. Spinoza torna non a caso proprio su questi punti. Quando si obbedisce a una legge che si disapprova e contro la quale si manifesta pubblicamente la propria disapprovazione lo si fa forse «contro ciò che si giudica apertamente essere bene», ma in nessun caso contro la giustizia, perché il giusto, come spiegato in TTP XVI, dipende dalla legge, e solo chi vive nel rispetto della legge può essere giusto⁴¹. Analogamente, la «più alta forma di pietà» è proprio quella che «viene esercitata in vista della pace e della tranquillità della repubblica». Non solo, quindi, è sia ingiusto che empio agire contro i decreti dello «Stato», ma il riconoscimento di questo punto ribalta la tesi di partenza, secondo la quale si sarebbe potuto obbedire alla legge contro il proprio giudizio: «finché uno agisce in conformità ai decreti della sovrana potestà, nulla può fare contro la decisione e il dettame della propria ragione, poiché, essendo del tutto persuaso dalla stessa ragione, egli decise di trasferire ad essa il diritto di vivere secondo il proprio giudizio»⁴².

Questo argomento presenta un'ulteriore parziale affinità con Hobbes. Anche in Hobbes, infatti, chi obbedisce alle leggi non lo fa mai contro la propria ragione o volontà. Questo, però, non solo perché l'individuo stesso, volontariamente e secondo il consiglio dalla propria ragione, ha pattuito di trasferire al sovrano il proprio diritto, ma anche perché – secondo il meccanismo giuridico della rappresentanza messo a punto nel *Leviathan* – il sovrano è sì l'attore delle leggi, ma il cittadino ne resta pur sempre l'autore. È chiara, qui, l'ambivalenza della tesi hobbesiana, che tiene assieme l'autonomia del citta-

corps et force des idées, Paris, Publications de la Sorbonne, 2017, pp. 121-128. *En passant*, si può notare che a differenza di quanto Rousseau farà nel capitolo del *Contratto* dedicato alla religione civile (*Contrat social*, IV, 8), Spinoza si interessa qui solo delle opinioni che minano lo Stato e il cui insegnamento può e deve dunque essere vietato, mentre non si interessa alle opinioni necessarie allo Stato, poste le quali lo Stato è posto e tolte le quali lo Stato è tolto, e che secondo Rousseau tutti i cittadini sarebbero obbligati a nutrire o almeno a non contraddire con le proprie condotte.

40 TTP XX, 9.

41 TTP XX, 9 e TTP XVI, 14-15.

42 TTP XX, 8.

dino (le leggi sono pur sempre quelle che egli si dà, di cui è l'autore) ed espropriazione (perché il cittadino si dà le leggi solo attraverso la mediazione del sovrano, che negli Stati non democratici non è tenuto a consultare i cittadini). Quando Spinoza riprende l'argomento hobbesiano secondo il quale il cittadino che obbedisce alla legge non agisce mai «in contrasto col dettame della propria ragione», lo fa in termini solo parzialmente hobbesiani. Da un lato, infatti, afferma coerentemente col dettato hobbesiano che è stato «persuaso dalla ragione stessa» a «trasferire completamente alla sovrana potestà il diritto di vivere secondo il proprio giudizio»⁴³. Dall'altro, scompare del tutto il riferimento a quello che costituisce il punto di approdo della riflessione giuridica hobbesiana, il meccanismo della rappresentanza, e viene riattualizzato il dispositivo concettuale messo a punto nel Capitolo V, secondo il quale ovunque il potere sia detenuto in forma collegiale chi obbedisce alle leggi è libero perché non obbedisce all'«autorità di altri», ma, in realtà, solo «a sé stesso»⁴⁴. Quando nel Capitolo XX deve spiegare perché nell'obbedire alla legge nessuno può fare nulla contro il proprio giudizio e la propria ragione, Spinoza afferma infatti che questo risulta chiaro dal fatto che nelle assemblee – in primo luogo quelle sovrane – nulla viene deciso all'unanimità, ma tutto passa con un decreto condiviso da tutti, anche da parte di chi ha votato contro⁴⁵.

Al di là del modo in cui questa tesi sarà al cuore dell'elaborazione russoiana della nozione di volontà generale⁴⁶, va notato che l'impossibilità di obbedire contro il proprio giudizio vale per tutti gli Stati, o per tutte le *respublicae*, ma il riferimento all'assemblea sovrana, assieme alla riattivazione di un argomento già sviluppato proprio in rapporto alle democrazie, pare inclinare verso l'identificazione della *respublica* tout court con la *libera respublica*, o democrazia. Questa argomentazione estende la sfera della libertà al di là di quella del pensiero e della parola includendo al suo interno la sfera dell'azione esterna. Conciliando la libertà pensata come autonomia con la coercizione legale, inoltre, essa invita nuovamente a domandarsi cosa ne sia della libertà – e con essa della pace, della pietà, della giustizia... – negli *imperia* non democratici. È, in fondo, lo stesso invito presentato nella conclusione del secondo momento dell'argomentazione, nella quale si legge che «non potremo in nessun modo dubitare che uno Stato ottimamente costituito [*optima respublica*] conceda a ciascuno la medesima libertà di filosofare che abbiamo mostrato concedere a ciascuno la fede»⁴⁷. Se non c'è *optima respublica* senza *libertas philosophandi*, in cui cioè la *libertas* non possa e non debba essere concessa, cosa ne è di questa *libertas* in uno Stato la cui costituzione non sia ottimale? Potrebbe essere cosa buona, in condizioni subottimali, restringere la libertà di parola al di là dei limiti già tracciati? Subito prima di arrivare a questa conclusione Spinoza ha affermato che «tutte

43 *Ibidem*.

44 TTP V, 9. Sull'obbedienza a sé stessi cfr. N.K. Lavine, *Spinoza's revelation: Religion, democracy, and reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 175 e C. Jaquet, *Le statut des sujets chez Spinoza*, «Revue internationale de philosophie» 295 (2021), pp. 5-17, in particolare pp. 14-15.

45 TTP XX, 8.

46 Cfr. ad es. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, I, 8 e IV, 2.

47 Non c'è ragione di identificare – e quindi ridurre – l'*optima respublica* di cui si parla qui vuoi a uno «Stato ideale», vuoi alla teocrazia di cui ha parlato TTP XVII. Cfr. ad es. S. James, *Spinoza on philosophy, religion, and politics. The «Theological-political treatise»*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 233 e C. Frankel, *Philosophical religions from Plato to Spinoza. Reason, religion, and autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 240. Cfr. D. Bostrenghi, *Le ragioni della tolleranza in Spinoza*, «Isonomia» 2018, p. 9.

le [...] opinioni che non implicano [...] la rottura del patto, la vendetta, l'odio ecc., non sono sovversive se non in uno Stato che sia corrotto per qualche ragione [*republica aliqua ratione corrupta*], cioè là dove i superstiziosi e gli ambiziosi, che non possono sopportare le persone sincere, hanno raggiunto un tale prestigio che presso la plebe valga di più la loro autorità che quella delle supreme potestà⁴⁸. Questo, apparentemente, significa che in uno Stato in qualche misura «corrotto» possono darsi opinioni che non hanno alcun legame intrinseco con l'azione, con la rottura del patto, con i conflitti che lo Stato è chiamato ad arginare, e che tuttavia, nella congiuntura data, risultano sovversive: significa sostituire a un legame rigorosamente logico tra opinione e ribellione un legame molto più sfuggente.

È interessante notare, però, che lo Stato corrotto nel quale opinioni per sé indifferenti finiscono comunque per risultare sovversive è identificato con quello in cui superstizioni e ambiziosi (quali gli esponenti di spicco delle sette, preti e teologastri vari) detengono un prestigio che garantisce loro un'autorità maggiore di quella sovrana. È interessante, perché quella cui si assiste qui è la genesi di un'autorità basata non su un patto, ma su un'egemonia, capace di sfidare e persino sovrastare quella sovrana. È interessante, inoltre, perché non è affatto chiaro quali siano le opinioni che qui vengono indicate come sovversive *nonostante* non ricadano sotto il criterio di pericolosità politica già chiarito. Le opinioni che nello Stato corrotto sono sovversive sono come sembrerebbe ovvio quelle delle «persone sincere», le opinioni cioè che «superstiziosi e ambiziosi» accusano di essere sovversive, e che magari con la loro capacità di pressione riescono a far bandire dallo Stato, o quelle dei superstiziosi e ambiziosi stessi, che veicolano il consolidamento di un'autorità alternativa a quella dello Stato e che in questa competizione tra ambiziosi e Stato diventano pericolose perché rischiano di lacerare il tessuto istituzionale⁴⁹? È interessante, infine, perché mette all'ordine del giorno un ultimo problema: la rivolta veicolata dalle opinioni in questione è necessariamente cattiva, come probabilmente sarebbe se le opinioni fossero quelle di «superstiziosi e ambiziosi» e come pare presupporre la tesi secondo la quale il sovrano ha il diritto di fare e comandare quello che vuole, anche le cose più assurde, o è possibilmente buona, come invece potrebbe essere qualora le opinioni fossero quelle degli «uomini sinceri» e come sembra presupporre il fatto che il sovrano che bandisce certe opinioni di per sé non rivoltose tende contro i fini stessi dello Stato a ridurre i sudditi a bestie ed automi? Diritto e utilità vanno o no di pari passo? La rivolta è necessariamente illecita o no e, se lo è, è per ciò stesso anche inutile? Queste domande, sollevate dall'analisi del confine tra il lecito e l'illecito tracciato dal rapporto tra le opinioni o i discorsi e la tenuta delle istituzioni, ci portano però alla terza e ultima sezione del capitolo, nella quale si ritorna sul problema dell'articolazione tra il piano ontologico del diritto a quello apparentemente eterogeneo dell'utilità.

3. Repressione e rivolta

Il terzo momento dell'argomentazione spinoziana prende l'avvio con la constatazione che dal riconoscimento della libertà possono certo nascere degli inconvenienti, e che

48 TTP XX, 9.

49 *Ibidem*. Su questa ambizione cfr. J. Steinberg, *Spinoza's curious defense of toleration*, in Y.Y. Mehlman - M.A. Rosenthal, *Spinoza's «Theological-political treatise»: A critical guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 223.

però, nonostante i danni che ne possono derivare, le cose che «non possono essere proibite per ordine della legge» devono comunque essere «tollerate»⁵⁰. A sostegno della tesi della necessaria tolleranza di ciò che non può essere proibito, la cui proibizione risulterebbe cioè necessariamente inefficace, Spinoza schiera sin da subito un'intera truppa di argomenti, che saranno in parte ripresi e approfonditi in seguito. La libertà di giudizio è una virtù. Come tale, è utile a quella promozione delle scienze e delle arti che è già stata identificata con un mezzo importante in vista della finalità etica fondamentale, quella della fioritura dell'intelletto, e con esso della vera virtù e della vera libertà, che è tutt'uno con il sommo bene. Gli inconvenienti che possono derivare dalla concessione di questa libertà non possono essere che marginali e arginabili dall'autorità, e chi pretende di determinare tutto con le leggi finisce per stimolare i vizi più che correggerli⁵¹.

Prima di riprendere questi argomenti in maniera più dettagliata, Spinoza propone però quello che, almeno a prima vista, ha tutta l'aria di un ragionamento per assurdo. In un primo momento, infatti, ipotizza che la libertà di filosofare «possa essere repressa»⁵². Qui, a dire il vero, nulla impedisce di tenere tale ipotesi per una possibilità reale: Spinoza non ha forse a più riprese parlato di poteri violenti come di poteri reali, nei quali «si nega a ciascuno la libertà di dire e di insegnare ciò che pensa», e si condannano per esempio a morte i cittadini per le opinioni che manifestano nella parola e nei discorsi⁵³? Immediatamente, però, questa prima formulazione viene tradotta in una seconda, che la rimodula e la esaspera: a essere ipotizzato è ora che gli uomini possano essere «tenuti a freno in modo tale che non osino proferire niente che non sia prescritto dalle sovrane potestà». Formulate queste due ipotesi distinte ma apparentemente coincidenti, il filosofo passa a indagarne le conseguenze. Una condizione di repressione della libertà, di totale controllo sulla parola, sarebbe una condizione nella quale gli uomini, che comunque non potrebbero ragionare se non con la loro testa, penserebbero una cosa e ne direbbero un'altra: verrebbe allora meno la «lealtà [*fides*], in primo luogo necessaria nello Stato, e sarebbero favorite l'abominevole adulazione e la perfidia, [...] gli inganni e la corruzione di tutti i buoni principi»⁵⁴. Non è immediatamente chiaro, qui, se adulazione, perfidia, inganni e corruzione rientrino o meno, al pari di «lusso, invidia, avidità, e ubriachezza»⁵⁵, nel novero dei vizi, o delle espressioni di *impotentia animi*, che danneggiano allo Stato ma devono comunque essere tollerati: come si potrebbe non tollerare ciò che costituisce una

50 TTP XX, 10. Lo statuto di questa impossibile proibizione desta qualche dubbio. In precedenza, si parlava della *possibilità* di concedere la libertà facendo salva l'autorità dello Stato, dando dunque per inteso che tale libertà potrebbe anche non essere concessa. Se il diritto si dà, deve potersi far valere contro ogni sua negazione, mentre se si dà reale negazione allora il diritto non è più diritto. È possibile che questa negazione del diritto sia invisibilmente connessa al più ampio problema della negazione, che in Spinoza equivale a un non-essere, a qualcosa di privo di realtà, di puramente verbale. Si è già detto che è «impossibile togliere completamente questa libertà ai sudditi», e mi pare probabile che questa impossibilità equivalga all'assurdità di cui parlava il Capitolo XVI, da interpretare però non più come semplice irragionevolezza, ma nel senso forte di un carattere velleitario, contraddittorio, chimerico.

51 TTP XX, 10. Sull'idea di tolleranza cfr. F. Mignini, *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?*, in M. Sina (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 163-197.

52 TTP XX, 11.

53 TTP XX, 4.

54 TTP XX, 11. Sui significati di *fides* cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique* cit., p. 111 e l'accenno di C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 115-116.

55 TTP XX, 10.

conseguenza necessaria della legge stessa, quella che reprime la libertà di parola? Quello che è certo, però, è che il venir meno della *fides* (operante anche nel riferimento alla *perfidia* e al *dolo*) è stato in precedenza già identificato con la dissoluzione del patto, e quindi anche del vincolo di obbedienza tra cittadini e autorità. Questo significa che, paradossalmente, uno Stato ipoteticamente in grado di esercitare la repressione della libertà di parola (un *imperium violentum*, una *respublica corrupta*) sarebbe uno Stato dissolto, il fantasma di uno Stato, la sua negazione sotto l'apparenza della sua onnipotenza.

Ora, ci sono due modi di intendere questa conclusione, a seconda di come si legge l'ipotesi di partenza. Se la sua premessa viene identificata con la finzione distopica di un controllo totale, grazie al quale nessuno oserebbe «proferire niente che non sia prescritto dalle sovrane potestà di repressione», allora l'idea di uno Stato coincidente con un «non-Stato» deve essere non meno finzionale. Se a ridurre lo Stato a *imperium violentum* e quindi a non-Stato è sufficiente qualunque repressione della *libertas philosophandi* al di là dei limiti precedente tracciati, allora anche l'idea di uno Stato coincidente con un non-Stato assume tutt'altro spessore. Che proprio questa seconda lettura sia la più probabile è confermato dalle righe successive. Secondo queste righe, infatti, «quanto più ci si preoccupa di togliere la libertà di parola agli uomini, tanto più ostinatamente essi vi si oppongono»⁵⁶: come l'ostinata opposizione si allinea al riferimento già incontrato ai «mormorii» nel testimoniare che gli uomini non possono non conservare almeno una quota della libertà che si cerca di sottrargli, così la preoccupazione di togliere la libertà si combina col riferimento al diritto di considerare come «nemici» i dissenzienti nel dimostrare che la repressione alla quale ci si oppone può essere assai reale. Il primo momento dell'argomentazione della sezione finale del capitolo, del resto, si iscrive appunto nella problematica aperta dalla possibilità della repressione, prendendo in esame il danno derivante dalla negazione della libertà e l'utilità derivante dal suo riconoscimento: le leggi che pretendono di dirimere le controversie in materia di opinione con gli strumenti coercitivi del diritto, autorizzando le une e vietando le altre, sono dannose perché non solo favoriscono la diffusione del vizio, ma, come anticipato dalla menzione del loro «esito del tutto infelice», generano conflitti che sono in diretta contraddizione con la pace o sicurezza che costituisce una delle finalità essenziali dello Stato, mentre la concessione della libertà è utile perché elimina questi conflitti. Questa sintesi estrema non deve tuttavia far perdere di vista alcuni dettagli importanti.

In primo luogo, Spinoza afferma qui che le leggi con le quali si comanda ciò che ciascuno deve pensare o dire sono spesso «istituite per favorire o piuttosto cedere all'ira di coloro che non possono sopportare gli spiriti liberi e che, con una sorta di bieca autorità, possono mutare in rabbia la devozione della plebe turbolenta e istigarla contro chi vogliono»⁵⁷. Queste leggi, cioè, sono un risultato della pressione dei «superstiziosi e ambiziosi» che, come sappiamo, non possono sopportare le «persone sincere», e quindi del cedimento delle somme potestà ai moventi particolaristici di una fazione capace di cavalcare la devozione o la frustrazione popolare per soddisfare la propria sete di potere. Questa genesi delle leggi non è indifferente al problema della loro utilità. Segnate da questa origine oscura, queste leggi risultano dannose, innanzitutto, perché promuovono attivamente la resistenza: l'opposizione alla repressione è direttamente proporzionale alla sua intensità, e «coloro che credono giuste le opinioni condannate con le

56 TTP XX, 11.

57 TTP XX, 12.

leggi non potranno ubbidire alle leggi»⁵⁸. Perciò, esse «irritano gli uomini piuttosto che correggerli»⁵⁹. Oltre a fomentare la resistenza dei riottosi, le leggi fortificano con non minore pericolo il potere extra- o para-statuale dei superstiziosi ambiziosi, perché coloro che mossi da «una grande bramosia di regnare» ne hanno promosso l'emanazione, e più in generale coloro che rifiutano le opinioni condannate, non possono fare a meno di interpretare le leggi «come privilegi», di trarre da esse «una licenza sconfinata», di gloriarsene anzi «in modo tale che il magistrato in seguito, anche se lo vorrà, non potrà abrogarle»⁶⁰. Infine, le leggi non smussano affatto le divisioni e gli attriti che attanagliano lo Stato, ma le amplificano: non appena lo Stato si dimostri disponibile a prendere partito per un'opinione piuttosto che un'altra, gli uomini non possono non combattere tra loro con «animo ostile», presi come sono «dalla speranza di tirare dalla loro parte le leggi e il magistrato, di trionfare dei loro avversari con il plauso unanime del volgo e di conseguire incarichi pubblici»⁶¹.

Il danno comportato da queste leggi, però, è forse maggiore di quanto non sembri. Lo Stato, infatti, pare esistere solo come l'ombra di sé stesso. L'autorità pubblica sembra non esistere se non come prestanome di un'autorità diversa, quella della setta o fazione che ha monopolizzato il rispetto del volgo, alla quale lo Stato non è più in grado di opporsi, lascia una licenza sconfinata, garantisce cariche pubbliche, offre attivamente il proprio sostegno nella lotta contro le avverse fazioni. La pace di cui il sommo potere dovrebbe essere il custode appare capovolta, se non nella *solitudo* di tacitiana memoria di cui parlerà il *Trattato politico*, in divisioni e ostilità. Se lo Stato fosse ancora qualcosa di più che un'ombra di sé, si potrebbero a giusto titolo considerare ribelli coloro che ritengono giuste le opinioni condannate e in nome di questa loro opinione privata disobbediscono alle leggi, e che, proprio come i sostenitori delle opinioni sediziose, accusano «d'iniquità il magistrato», tentano di «renderlo odioso al volgo», cercano di abrogarne le leggi contro la sua volontà⁶². In un luogo, però, Spinoza afferma che «i veri sediziosi sono coloro che in uno Stato libero vogliono togliere la libertà di giudizio», coloro cioè che odiano la causa della libertà⁶³. In un altro, sostiene che quando in uno Stato libero vengono promulgate delle leggi in materia di opinione a trionfare sono «i nemici», in quanto attraverso quella promulgazione l'autorità pubblica mostra di essere costretta «a cedere ai sediziosi»⁶⁴. Ma cos'è uno Stato ridotto a semplice portavoce dei

58 *Ibidem*.

59 TTP XX, 15. Cfr. anche TTP XX, 11. Sulla *necessità* – prima che, eventualmente, legittimità – della resistenza vedi P.-F. Moreau, *È legittima la resistenza allo Stato?*, «Quaderni Materialisti» 5 (2006), pp. 49-62. Sul nesso utilità-resistenza cfr. D. Vardoulakis, *Spinoza, the Epicurean: Authority and utility in materialism*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020, p. 151.

60 TTP XX, 12 e 15.

61 TTP XX, 6, 9 e 12.

62 TTP XX, 7. Sorge il dubbio che il «martirio» dell'uomo libero, spesso inteso come una forma di disobbedienza civile, costituisca in realtà un'opzione etico-politica di tipo strategico, volta a suscitare imitazione nella resistenza e vendetta.

63 TTP XX, 15.

64 TTP XX, 16. Questo punto è stato messo in luce da C. Ramond, *Sedizione, ribellione e insubordinazione («seditio», «rebellio», «contumacia») nella filosofia politica di Spinoza*, «Il Pensiero» 50 (2011), 1, pp. 63-82. È difficile concordare pienamente con Ramond, però, nella riduzione del ribelle al sedizioso, che non tiene conto della valorizzazione della resistenza dell'«uomo libero» di cui come vedremo parla TTP XX. Per una diversa lettura cfr. H. Sharp, *'Violenta imperia nemo continuit diu': Spinoza and the revolutionary laws of human nature*, «Graduate Faculty Philosophy Journal» 34 (2013), 1, pp. 133-148.

«nemici», nel quale questi riescono a rendere «seguaci della loro dottrina [...] coloro che detengono il potere»? Cos'è uno Stato nel quale «i nemici» riescono a strappare dalle autorità «concessioni alla loro ira», e possono impunemente, o anzi con l'appoggio dello stesso Stato, usurpare il suo «diritto e la [sua] autorità», vedendo ormai pubblicamente riconosciuta la loro «autorità» come proveniente direttamente da Dio, e quindi come necessariamente subordinata a quella meramente umana delle sovrane potestà⁶⁵?

Questa coincidenza tra lo Stato (violento) che promulga leggi in materia di opinione e un «non-Stato» andrebbe dettagliata attraverso un'analisi accurata dei lemmi relativi alla sfera del potere politico (*civitas, respublica, imperium, potestas*, etc.), ma trova conferma anche al netto di una simile analisi nel secondo momento dell'argomentazione, relativo alla disobbedienza. Se è vero che tanto più ci si premura di togliere la libertà agli uomini, quanto più questi si oppongono, è anche vero che questa opposizione viene presto qualificata come ribelle: gli oppositori, infatti, «non ritengano vergognoso, bensì onestissimo, promuovere ribellioni»⁶⁶. Qual è però il rapporto tra la rivolta promossa dagli oppositori e quella meno esplicitamente sobillata dai superstiziosi ambiziosi? Una prima caratteristica attribuita da Spinoza agli agitatori che si oppongono alla repressione è di ordine antropologico, universale: come nel Capitolo V si era detto che «gli uomini» nulla sopportano meno che di essere governati dai loro uguali, così ora si dice che questi stessi uomini «sono per lo più fatti in modo tale che niente sopportano con maggior fastidio quanto il fatto che siano considerate come un crimine le opinioni che credono essere vere, e che sia loro imputato come un delitto ciò che li muove alla pietà verso Dio e verso gli uomini»⁶⁷. Questo fastidio, che a differenza dell'«intolleranza contro gli intolleranti» invocata da Helvétius in *De l'homme*⁶⁸ può anche essere compatibile con l'obbedienza, è però immediatamente affiancato da serie di caratteristiche di ordine etico e meno universale. Coloro che non possono fare a meno di opporsi alla criminalizzazione delle opinioni sono infatti non «gli avari, gli adulatori e gli altri di animo debole, la cui massima soddisfazione consiste nel contemplare il denaro che hanno in cassaforte e nell'aver la pancia piena, ma coloro che la buona educazione, l'integrità dei costumi e la virtù hanno reso più liberi»⁶⁹. Spinoza si diffonde in una accalorato ritratto di questi uomini «più liberi», apparentemente emancipati dal primato dei moventi materialistici propri del volgo: uomini che nella loro opera di resistenza non indietreggiano di fronte a nulla, uomini che anche quando sono «considerati come nemici» e «condotti a morte» riescono comunque a trasformare il patibolo, «terrore dei malvagi», in «un bellissimo teatro per mostrare con grande disonore della maestà [...] il massimo della sopportazione e un esempio di virtù», uomini la cui morte, piuttosto che atterrirli, muove gli altri «alla

65 *Ibidem*. Sulla figura del nemico interno cfr. D. Vardoulakis, *Spinoza, the Epicurean* cit., pp. 311-321.

66 TTP XX, 11. Sull'idea di ribellione cfr. T. Stolze, *Becoming Marxist. Studies in philosophy, struggle, and endurance*, Leiden, Brill, 2019, pp. 112-138.

67 TTP V, 8 e TTP XX, 11.

68 C.-A. Helvétius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, éd. par G. Stenger et D.W. Smith, avec l'assistance de H. Brathwaite et J. Steffen, in *Œuvres complètes*, sous la direction de G. Stenger, Paris, Honoré Champion, vol. II, 2011, p. 185, nota 11. Sul tema dell'intolleranza in Helvétius cfr. F. Toto, *Intolleranza e fanatismo. Dominio ecclesiastico ed emancipazione ne «L'homme» di Helvétius*, «Historia philosophica» 19 (2022), pp. 123-146.

69 TTP XX, 11. Sul ruolo dell'educazione nella formazione di questi «uomini più liberi» cfr. L. Bove, *La stratégie du «conatus». Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002, pp. 289-290.

misericordia, se non alla vendetta», e che finiscono quindi per essere considerati dei «martiri», degli esempi da ammirare, quando non da imitare⁷⁰.

Quello che occorre sottolineare, qui, è però il modo in cui la loro educazione, la loro integrità e la loro virtù sembrano fare degli agitatori dei veri e propri doppi dell'*homo liber* implicitamente identificato nell'*Etica* con l'*exemplar humanae naturae*, il «modello» le cui condizioni di realizzazione la Parte quarta è interamente tesa a chiarire⁷¹. Con l'*homo liber* dell'*Etica*, gli agitatori condividono non solo il fatto che «non temono la morte», ma anche una serie di virtù, in particolare l'*honestas* e la «buona fede», e più in generale l'esemplarità (l'essere «*summum tolerantiae et virtutis exemplum*»)⁷². L'affinità tra gli uomini che la buona educazione ha reso «più liberi» e l'*homo liber* dell'*Etica* incontra però almeno un ostacolo di non poco conto. A conclusione del ritratto dell'*homo liber* e dell'intera Parte quarta dell'*Etica* Spinoza sostiene infatti che l'uomo guidato dalla ragione, cioè appunto l'*homo liber*, «è più libero nello Stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce a sé solo», e «per vivere più liberamente», perciò, «osserva il diritto comune dello Stato [*civitatis*]»⁷³. Come si concilia questa osservanza con l'opposizione, la resistenza e la rivolta dell'agitatore virtuoso? Bisogna forse supporre che la virtù di cui dà prova l'agitatore non sia quella, intesa in senso stretto (*absolute*), che deriva dalla «guida della ragione», ma una virtù intesa in senso largo, derivante da conoscenze inadeguate e passioni «buone», che convengono con la ragione anche quando non ne derivano⁷⁴? In ogni caso, non si dà forse qui una patente contraddizione tra *Trattato* ed *Etica*?

In realtà, i testi lasciano aperta un'impercettibile via di fuga. È vero che nell'*Etica* l'uomo guidato dalla ragione è più libero nello Stato (nella *civitas*), obbedisce perciò al diritto dello Stato, al suo «decreto comune», ma è possibile sospettare che, al pari della tirannia e del dispotismo del *Contratto sociale*, che si configurano come il contrario dell'ordine politico⁷⁵, anche lo Stato corrotto che nel *Trattato* manda a morte i cittadini per le loro opinioni non sia più in senso proprio uno Stato, una *civitas*, una *respublica*. Allo stesso modo si può sospettare che la legge che prescrive una simile condanna, al pari dei «decreti iniqui» che nel *Contratto* avranno solo «il nome» di leggi⁷⁶, non sia più in senso proprio un «decreto comune», e che la condanna non rientri affatto, perciò, nel «diritto comune dello Stato». Questo sospetto diviene rapidamente certezza in un ultimo segmento dell'argomentazione spinoziana. Spinoza afferma dapprima che la forma di governo che riconosce la libertà è la migliore, la più conforme alla natura umana, a

70 TTP XX, 13 e 16. Su questa figura della resistenza cfr. ad es. L. Bove, *La constitution de la liberté politique chez Spinoza: une question de résistance et de prudence et non d'obéissance*, «Revue internationale de philosophie» 295 (2021), pp. 97-100. Sull'idea di martirio cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza et le martyre*, «Revue des Sciences Humaines» 269 (2003), pp. 231-244, e M. Blancher, *La constance du martyr: repenser la libre acception de sa mort*, in D. Collacciani - B. Gramusset-Piquois - F. Toto (éds.), *Lectures du «Traité théologico-politique»* cit., pp. 471-492.

71 Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, in *Œuvres complètes* cit., vol. IV, Parte IV, Prefazione e Scolio della proposizione 66.

72 B. Spinoza, *Ethica*, Parte IV, proposizioni 67 e 72, con lo scolio della proposizione 70, e TTP XX, 11, 13 e 16.

73 B. Spinoza, *Ethica*, Parte IV, proposizione 73 con relativa dimostrazione.

74 B. Spinoza, *Ethica*, Parte IV, proposizioni 33 e 34 e, sulla convenienza con la ragione, le dimostrazioni delle proposizioni 51 e 59. Sulla problematicità della nozione di virtù nel TTP cfr. F. Toto, «*Animus*» cit.

75 J.-J. Rousseau, *Contrat social*, III, 10.

76 J.-J. Rousseau, *Contrat social*, IV, 1.

quello «Stato democratico» che è sì il più vicino allo «stato naturale», e nel quale, però, i singoli hanno pattuito «di agire, ma non di giudicare e di ragionare, secondo un decreto comune»⁷⁷. A partire da questa premessa, inoltre, conclude che «quanto meno si concede agli uomini la libertà di giudizio, tanto più ci si allontana dallo stato di natura e, di conseguenza, si regna con violenza»⁷⁸. A prima vista si potrebbe ritenere che il regno della violenza realizzato attraverso la repressione dalla libertà e l'allontanamento dalla democrazia sia comunque un regno giuridicamente legittimo. Come nel *De cive* hobbesiano, però, anche nel *Trattato* tutti gli Stati non democratici derivano da Stati democratici, che non hanno potuto trasferire alle nuove autorità un potere e un diritto maggiori di quelli da essi detenuti. È chiaro, quindi, che chi pretende di esercitare un diritto o potere che non gli è mai stato concesso rompe il patto che sta a fondamento della sua legittimità. Inoltre, come abbiamo già accennato, il patto obbliga secondo Spinoza solo finché dura la sua utilità, ma non è affatto chiaro quale possa essere, almeno agli occhi del ribelle, l'utilità di uno Stato violento, lacerato da dissidi, scosso da conflitti e ostilità, nel quale nemmeno il cittadino onesto può essere sicuro, e nell'opposizione al quale si è quindi disposti a sacrificare persino la vita. Infine, per Spinoza il diritto è potenza, ma è ormai chiaro che la potenza è indissociabile dall'utilità. Qual è infatti la potenza, e quindi il diritto, di uno Stato dannosamente violento, riguardo al quale Spinoza non si stanca di ripetere, col Seneca tragico, che non può durare a lungo⁷⁹? Quale la potenza di uno Stato la cui somma potestà emana le leggi sotto ricatto di una fazione dotata di un'autorità superiore alla sua, e non riesce a punire chi le viola apertamente senza che questi riesca a trasformare il rito collettivo della pena non solo in un'occasione di misericordia e ammirazione, quindi di gloria, ma in un'ispirazione per imitazione e vendetta?

Nell'*Etica* la vendetta è strettamente legata all'indignazione, che spinge infatti gli individui a *vindicare* i diritti propri o altrui⁸⁰, e nel *Trattato politico*, come è stato spesso notato a partire da Matheron, l'indignazione giocherà un ruolo decisivo nella genesi di un nuovo Stato sulle rovine di quello abbattuto⁸¹. Sempre nel *Trattato politico*, inoltre, la potenza di uno Stato sarà direttamente proporzionale alla sua razionalità, ma nel *Trattato teologico-politico* le leggi che pretendono dissennatamente di reprimere le opinioni costituiscono l'archetipo del comando assurdo, impartito direttamente contro «il giudizio della retta ragione» e «con grande pericolo di tutto lo Stato»⁸². È difficile allora non concludere, a conferma di quanto già ipotizzato, che una repubblica non è in fin dei conti possibile senza la pace garantita dalla libertà e minata dalla sua negazione, e questo perché la *respublica* è tanto più prossima alla rovina della guerra civile, è cioè tanto più

77 TTP XVI, 10 e TTP XX, 14.

78 TTP XX, 14.

79 TTP V, 8 e TTP XVI, 9.

80 Cfr. B. Spinoza, *Ethica*, Parte III, scolio della proposizione 41 e definizione degli affetti 33, nonché, nella Parte IV, lo scolio 2 della proposizione 37, quello della proposizione 46 e il capitolo 24.

81 Sulla vendetta cfr. C. Jaquet, *Longing «desiderium» for vengeance as the foundation of the Commonwealth*, in Y.Y. Melamed - H. Sharp (eds.), *Spinoza's «Political treatise»: A critical guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 78-92. Sull'indignazione vedi B. Spinoza, *Tractatus politicus*, éd. par O. Proietti, in *Œuvres complètes cit.*, vol. V, III, 9, IV, 4 e 6, VII, 2, e X, 8, A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza du «Traité théologico-politique» au «Traité politique»*, in E. Curley - P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza: Issues and directions*, Leiden, Brill, 1990, pp. 258-270 e, soprattutto, F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Mimesis, 2022².

82 B. Spinoza, *Tractatus politicus*, II, 11, V, 1, TTP XX, 3.

un'ombra di sé e coincidente col proprio opposto, la tirannide⁸³, quanto più l'*imperium* da essa esercitato è *violentum*, quanto più risulta incapace di realizzare le proprie finalità essenziali (sicurezza e libertà), di farsi valere come l'incarnazione oggettiva di quella ragione alla quale tutti pattuiscono di sottomettersi e nella sottomissione alla quale solo possono trovare la propria libertà. Per questa ragione, anche se si possono immaginare *respublicae* non democratiche (o corrotte), la *respublica* è in senso pieno solo *libera* (o *optima*) *respublica*, che nel lessico spinoziano coincide con la democrazia⁸⁴. Il punto, qui, non è solo che i diritti naturali non possono essere in senso proprio né concessi né negati, e che non potendo essere negati devono essere «tollerati», con tutto il carico di sofferenza che questa parola comporta quando il naturale diritto di pensare e di dire ciò che si pensa viene esercitato ad esempio da superstiziosi dogmatici e ambiziosi. Il punto, piuttosto, è che l'intolleranza è impotenza, un'incapacità delle somme potestà di sostenere e orientare verso esiti positivi il conflitto, che in realtà non fa che inasprirlo e depotenziare lo Stato, restringerne il diritto. Da questo punto di vista la «tolleranza» di Spinoza non è un valore, ma una tecnica di governo⁸⁵. Al contrario di quanto accade in quel liberalismo del quale Spinoza è talvolta visto astoricamente come uno dei padri, il diritto naturale non è qualcosa che va affermato anche contro lo Stato, ma qualcosa il riconoscimento del quale è la condizione della potenza dello Stato stesso, inteso però come espressione della potenza, del desiderio, della volontà comune di un popolo. In Spinoza, come in Hobbes, la democrazia è la forma politica più vicina alla natura, la fonte di ogni configurazione politica. Sempre come in Hobbes, o almeno come in un certo Hobbes, o in uno Hobbes letto contropelo, essa è anche un'origine che non ci si lascia mai alle spalle⁸⁶. A differenza di Hobbes, però, la democrazia non è l'origine che costantemente minaccia di ripiombare l'istituzione politica nell'incubo dello stato di natura, della guerra di tutti contro tutti accesa dal conflitto tra demagoghi, sette o fazioni tipico delle democrazie, ma l'unica forma che possa liberare dal terrore di questo pericolo.

83 Sulla tirannia cfr. F. Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002, in particolare il Capitolo VII.

84 Su queste nozioni cfr. C. Ramond, *Spinoza, a democrat or a republican?*, «Crisis and Critique» 8 (2021), 1, pp. 264-287, che mi pare tuttavia tendere a una riduzione della complessità – pur percepita – del concetto di «respublica», dei suoi usi, e dei suoi rapporti con concetti vicini.

85 È la conclusione alla quale giungono ad esempio É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 2005³, pp. 42-43 e H. Laux, *La liberté de parole, sagesse pratique du politique dans le chapitre XX du «Traité théologico-politique» de Spinoza*, in L. Bove - C. Dufflo (éds.), *Le philosophe, le sage et la politique. De Machiavel aux Lumières*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2002, pp. 145-156.

86 Si tratta di una tesi che ho sostenuto in diversi contesti. Oltre ai tesi già citati cfr. ad es. F. Toto, *Hobbes e l'eresia: teologia e politica*, «Rivista di Storia della Filosofia» 4 (2018), pp. 595-628 e *Cause e rimedi della sedizione nel «Behemoth» di Thomas Hobbes*, «Historia Philosophica» 16 (2018), pp. 59-85.