



QUADERNI 5
MATERIALISTI
anno 2006

Edizioni Ghibli

Numero realizzato con il contributo del Dipartimento di Scienze umane per la formazione «Riccardo Massa» dell'Università degli Studi Milano-Bicocca e del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Salerno.

Direttore: Mario Cingoli

Direttore responsabile: Janiki Cingoli

Coordinatori scientifici: Vittorio Morfino, Marco Vanzulli.

Comitato di redazione: Stefano Bracaletti, Cristina Degan, Aurelia Delfino, Filippo Del Lucchese, Claudio Lucchini, Luca Pinzolo, Ferdinando Vidoni.

Comitato scientifico: Etienne Balibar, Armando Boito, Gian Mario Bravo, Giuseppe Cacciatore, Marilena Chaui, Paolo Cristofolini, Ugo Fabietti, Augusto Illuminati, Fabio Minazzi, Warren Montag, Salah Mosbah, Fulvio Papi, Alberto Postigliola, Paolo Quintili, Silvano Tagliagambe, André Tosel, Maria Turchetto.

Direzione e redazione: Piazza dell'Ateneo Nuovo, 1 – 20126 Milano
Tel. 02-64484825
Fax. 02-64484805
E mail: quaderni-materialisti@unimib.it

Progetto grafico: Béatrice Sebe
Amministrazione: Edizioni Ghibli
Numero 5 – 2006

© Edizioni Ghibli
Sito Internet: www.edizionighibli.com

Distribuito da Associazione culturale Mimesis
Alzaia Naviglio Pavese, 34 – 20136 Milano
tel. 02/89403935
Per urgenze: (+39) 3474254976
e-mail: mimesised@tiscali.it
Sito Internet: www.mimesisedizioni.it

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 391 del 28/06/2002

INDICE

SPINOZA, RESISTENZA E CONFLITTO	p.	5
<i>Presentazione</i>		
SEDIZIONE E MODERNITÀ <i>di Filippo Del Lucchese</i>	p.	9
SUL PRINCIPIO DI OBBLIGAZIONE <i>di Augusto Illuminati</i>	p.	33
È LEGGITTIMA LA RESISTENZA ALLO STATO? <i>di Pierre-François Moreau</i>	p.	49
MEMORIA, CASO E CONFLITTO. MACHIAVELLI NEL <i>TTP</i> <i>di Vittorio Morfino</i>	p.	63
VINCOLI <i>di Francesco Piro</i>	p.	85
L'ENIGMA DELLA «MOLTITUDINE LIBERA» <i>di François Zourabichvili</i>	p.	105
ARCHIVIO		
CHAOS SIVE NATURA. L'INCONTRO DI NIETZSCHE CON LA FILOSOFIA DI SPINOZA <i>di Massimiliano Biscuso</i>	p.	121
IMMANENZA E MATERIALISMO STORICO NEI <i>QUADERNI DEL CARCERE</i> DI GRAMSCI <i>di Fabio Frosini</i>	p.	149
LA TRADIZIONE EPICUREA E LUCREZIANA NELLA FILOSOFIA DI GIAMBATTISTA VICO <i>di Pierre Girard</i>	p.	161

LA DEVIAZIONE E L'ALEATORIO
di João Quartim de Moraes

p. 183

SULL'IDEA DI RIVOLUZIONE IN LENIN
di Jean Salem

p. 205

SPINOZA
RESISTENZA E CONFLITTO

A CURA DI VITTORIO MORFINO E FRANCESCO PIRO

PRESENTAZIONE

Gli interventi che seguono sono accomunati da un problema che si potrebbe definire di natura metrica: misurare la forza d'impatto dell'ontologia spinoziana sulla concettualità tradizionale della politica. Diritto di resistenza, libertà politica, sedizione, obbligazioni o vincoli e loro legittimazione «razionale», sono ovvi termini-chiave del pensiero politico moderno, così come lo è – a titolo di figura eponima e, si potrebbe dire, di «universale fantastico» vichiano – Machiavelli. Si tratta di comprendere come Spinoza li recepisca, sottraendolo definitivamente al ruolo di autore interno alla problematica del giusnaturalismo moderno e momento della transizione da Hobbes a Rousseau.

Inutile dire che si tratta di interventi che partono da una tradizione di studi che da Matheron a Negri, da Balibar a Bove, ha rivoluzionato le modalità di lettura di Spinoza e soprattutto dello Spinoza politico. Ci si potrebbe chiedere anzi se resti ancora qualcosa da dire a questo proposito che non sia mera filologia o esercizio epigonale di conciliazione tra le interpretazioni. Ma i testi spinoziani sembrano avere questa peculiarità: che più si scende nel dettaglio – magari proprio per verificare una delle questioni sulle quali le «grandi letture» sono in contrasto tra loro – più il pensiero che vi è contenuto, invece di decantarsi in un limbo di dibattiti remoti e interessanti per i soli eruditi, diviene attuale e provocatorio. Il che non si deve semplicemente alla misteriosa eternità dei grandi testi, quella che – per intenderci – getta in brodo di giuggiole i filosofi dell'ermeneutica. Più semplicemente si tratta del fatto che le ideologie moderne del dominio hanno forme di forte continuità interne, ed è proprio contro il loro incantesimo che Spinoza è ancora un utile antidoto. Ecco dunque il senso di questi «percorsi interni» ai testi spinoziani.

I testi qui pubblicati sono stati raccolti tra il 2005 e il 2006 partendo dal comune ricordo di discussioni intraprese in un ormai lontano seminario di studi tenuto presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli («Libertà e comunità in Spinoza», 3-4 novembre 2000). Ma di quei giorni ora il ricordo più nitido è quello del sorriso di François Zourabichvili a cui è dedicata questa piccola raccolta.

SEDIZIONE E MODERNITÀ. LA DIVISIONE COME POLITICA E IL CONFLITTO COME LIBERTÀ IN MACHIAVELLI E SPINOZA

FILIPPO DEL LUCCHESE

1. *Seditiosissime dicere*

Se la parola originariamente è greca, la cosa è almeno altrettanto romana. Non sono certo i latini ad aver inventato il concetto di «sedizione», connaturato all'idea stessa di politica. Quella greca, appunto, e quindi quella occidentale, nella cui eredità ancora ci troviamo. Il fenomeno della *seditio*, tuttavia, non ricalca completamente la *στάσις* dei greci. Sia perché questa è a sua volta un'idea complessa e articolata, sia perché quella attraversa varie epoche e accomuna forme politiche che, sebbene interne a uno stesso ambito culturale, sono tuttavia significativamente differenti, nate e sviluppate, ad esempio, prima in età repubblicana e poi in età imperiale¹.

La distinzione del carattere dello scontro politico, nelle varie epoche della storia romana, è al centro della riflessione di storici e filosofi. Si definisce qui, in particolare, l'idea di un conflitto moderato e «civile», ad esempio quello della plebe che si ritira sull'Aventino, da un conflitto violento, che assomiglia più alla guerra, dunque a una patologia piuttosto che a una normale espressione della vita politica. La differenza fra *secessio* – un'opposizione moderata e ragionevole – e la *seditio* – vero e proprio preambolo al *bellum civile* – tracciano anche i confini di un diverso rapporto delle forze sociali rispetto allo spazio della politica. Se nella prima prevale l'idea di una sospensione della collaborazione – un vero e proprio «sciopero politico» – nella seconda prevale l'impulso ad occupare quello spazio, ad escludere l'avversario e a imporre una diversa norma dei rapporti sociali.

Ma anche questa distinzione trae la sua origine dalla divisione dello spazio politico nella Grecia classica, fra l'«interno» abitato degli elleni, che possono anche scontrarsi, ma sempre con l'idea di una futura riconciliazione, e l'«esterno» popolato dai barbari, che è lecito sottomettere duramente, in quanto schiavi per natura, e con cui nessuna riconciliazione è per definizione ipotizzabile.

1 Cfr. P. Botteri, *Stasis: le mot grec, la chose romaine*, «Metis. Revue d'anthropologie du monde grec ancien», 4 (1989), pp. 87-100.

La sedizione ha anche a che fare con il «movimento» della politica. I possibili significati suggeriti dal greco στάσις, ad esempio, sono solo apparentemente antinomici, come hanno mostrato alcune profonde indagini storiografiche². La στάσις esprime da un lato il blocco, la crisi senza sbocco di un conflitto fra le parti, ma dall'altro è anche nome d'azione derivato dal verbo ἵστημι, sinonimo di κίνησις, sollevazione, movimento, in particolare dal basso verso l'alto³. Complicazione analoga con il latino, dove la *seditio* sembra derivare, secondo Benveniste, dall'indo-europeo **swe*. La radice implica l'idea della distinzione, il ripiegarsi su se stessi, ma anche lo sforzo di un movimento, di una separazione dall'altro⁴.

Il concetto di sedizione richiama il problema teorico più vasto del rapporto fra la politica e il conflitto, in tutte le sue forme. La *seditio* è un fenomeno ricorrente, concreto e reale che ha segnato la vita politica non solo del mondo classico ma anche degli Stati moderni fin dalla loro nascita. In che modo la filosofia ha saputo, ha potuto, oppure ha voluto occuparsi di questo fenomeno? Qual è la risposta specifica che la filosofia politica moderna ha dato al problema del conflitto e della sedizione nell'epoca della prima formazione degli Stati nazionali? Questa ricostruzione non ha solo il carattere di una semplice curiosità storiografica. Dall'analisi del pensiero politico moderno è possibile trarre alcuni elementi più generali di notevole importanza per interpretare il fenomeno della rivolta e della sedizione sul piano teorico.

Qui mi soffermerò sul pensiero di Machiavelli e di Spinoza, poiché essi rappresentano, nella prima età moderna, una vera e propria anomalia. Essi costruiscono un pensiero teorico del conflitto – una vera e propria teoria politica della *seditio* – che fa tremare le fondamenta su cui si reggono i dogmi della politica moderna. Questa, infatti, si rappresenta come un pensiero dell'ordine e della neutralizzazione del fenomeno del conflitto. In particolare, ciò che rende interessante la posizione di Machiavelli e di Spinoza è la loro specifica conclusione sulla relazione fra diritto e conflitto, che non si definisce né come una reciproca esclusione (il diritto inteso come superamento del conflitto) né come un rapporto semplicemente circolare (il diritto come esito e come risultato del conflitto, con anche il compito della sua regolazione). Il rapporto fra diritto e conflitto, per Machiavelli come per Spinoza, ha un ritmo complesso, non lineare, non automaticamente causale. Come vedremo si tratta piuttosto di un rapporto ricorsivo, di compenetrazione e di coesistenza, fuori da ogni schema dialettico di composizione o di sintesi dei due termini.

2 Cfr. N. Loraux, *La cité divisée*, Paris, Payot, 1997.

3 Cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoires des mots*, Paris, Klincksieck, 1968.

4 Cfr. É. Benveniste, *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, I, p. 332.

2. Machiavelli e la teoria politica della *sedition*.

Gli storici della Grecia classica hanno sottolineato l'opposizione fra due modelli utilizzati per descrivere il pensiero e la vita politica di una comunità. Da un lato un modello statico, iconografico, costruito sul mito dell'unità della *polis*, della convergenza dei suoi cittadini, dell'unità continua e ininterrotta di un tempo immobile. Dall'altro un modello dinamico, diretto a cogliere le differenze, le rotture, la dinamica costitutiva della vita politica, le divisioni e gli 'strappi' che segnano il divenire della comunità.

Sono il modello «degli antropologi» e quello «degli storici», ricostruiti puntualmente nelle opere magistrali di Nicole Loraux⁵. Questi due modelli storiografici trovano riscontro, a loro volta, in due modi coesistenti e opposti attraverso i quali gli stessi greci descrivevano la propria città e la vita politica. Il modello degli antropologi, attraverso l'oblio del conflitto, ha come conseguenza la spoliticizzazione del racconto della città. Quello degli storici, invece, riconosce l'immanenza del conflitto nella nozione stessa di politica. Sono gli stessi greci a rappresentare, attraverso le loro opere, la vita politica della *polis* secondo questa doppia caratteristica. La città greca offre di sé, generalmente, un'immagine spoliticizzata, che tende a obliterare il carattere conflittuale della politica e della sua origine. *Ἄρχή*, nome del potere legittimo, viene volentieri preferito al *κράτος*, che indica la superiorità, la sopraffazione, la vittoria sul nemico esterno o su quello interno⁶.

Ma oltre il significato ideologico di questa autorappresentazione pacifica e pacificante è opportuno riconoscere il significato delle parole, i concetti che quelle richiamano, i campi semantici da cui derivano. Come si è visto, le aree semantiche della *sedition* e della *secessio*, così come della *στάσις*, rinviano a una problematica che è innanzitutto teorica e filosofico-politica. La filosofia è chiamata in causa, dunque, dalla storia di quei concetti, dalla loro formazione, dall'articolazione che, appunto, proprio gli storici e in particolare gli storici antichi hanno impresso a questi temi. Ecco uno dei motivi per cui due autori come Machiavelli e Spinoza dedicano uno spazio amplissimo all'analisi e all'esperienza storica, che considerano un terreno privilegiato di elaborazione concettuale⁷.

Machiavelli utilizza la storia come un vero e proprio *Kampfplatz* teorico, un campo di battaglia dove si affrontano le forze politiche, le parti della città in

5 Cfr, ancora N. Loraux, *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Seuil, 2005.

6 N. Loraux, *La citée divisée* cit., p. 60 e sgg.

7 Cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.

conflitto tra loro. Non è uno scontro metaforico, quindi, ma una vera e propria teoria politica del conflitto e della rivolta. Nel *Proemio* delle *Istorie fiorentine*, la sua opera più matura, Machiavelli critica i grandi storici della sua città. Essi non hanno affrontato il tema dei conflitti e delle sedizioni che hanno avuto luogo a Firenze. Egli denuncia così il carattere eccessivamente astratto e idealizzato di queste opere, così come la loro inutilità per la comprensione della politica reale⁸.

Questo atteggiamento, che per Machiavelli è una vera e propria colpa politica oltreché un vizio storiografico, ha una lunga tradizione. L'«oblio» del conflitto rispecchia l'attitudine di molti storici della Grecia classica per cui l'idea di condivisione alla base dell'*isonomia* è, con le parole di Nicole Loraux,

l'immagine che la collettività dei cittadini desidera dare di se stessa, sotto il segno dell'intercambiabilità. Qualcosa di simile a un'utopia, per mascherare ciò che la città non vuole vedere né pensare, cioè che al cuore del politico si trova virtualmente – e a volte realmente – il conflitto e che la calamità della divisione è l'altra faccia della bella città unita.

Ma il tema, nella letteratura classica, ha uno sviluppo più complesso di ciò che può sembrare a prima vista. Lo stesso Platone – maestro appunto di utopia e per questo biasimato da Spinoza – condanna la *zoografia* come immobilizzazione del vivente, evocando nel *Timeo* il sentimento che si prova di fronte alla descrizione astratta e costruita secondo un «modello» della *πόλις*: «Ed ora, a proposito di questo nostro Stato che abbiamo descritto, ascoltate quale impressione mi suscita: un'impressione simile, direi, a quella che si prova quando, dopo aver visto dei magnifici animali, dipinti, o anche realmente vivi, ma fermi, si prova il desiderio di vederli in moto, e di dare realtà a qualcuno di

8 *Istorie fiorentine, proemio*: «avendo io di poi diligentemente letto gli scritti [di messer Lionardo d'Arezzo e messer Poggio Bracciolini], per vedere con quali ordini e modi nello scrivere procedevano, acciò che, imitando quelli, la istoria nostra fusse meglio dai leggenti approvata, ho trovato come nella descrizione delle guerre fatte dai Fiorentini con i principi e popoli forestieri sono stati diligentissimi, ma delle civili discordie e delle intrinseche inimicizie, e degli effetti che da quelle sono nati, averne una parte al tutto taciuta e quell'altra in modo brevemente descritta, che ai leggenti non può arrecare utile o piacere alcuno. Il che credo facessero, o perché parvono loro quelle azioni sì deboli che le giudicorono indegne di essere mandate alla memoria delle lettere, o perché temessero di non offendere i discesi di coloro i quali, per quelle narrazioni, si avessero a calunniare. Le quali due cagioni (sia detto con loro pace) mi paiono al tutto indegne di uomini grandi; perché se niuna cosa diletta o insegna, nella istoria, è quella che particolarmente si describe; se niuna lezione è utile a cittadini che governono le repubbliche, è quella che dimostra le cagioni degli odi e delle divisioni delle città, acciò che possino, con il pericolo d'altri diventati savi, mantenersi uniti. E se ogni esemplo di republica muove, quegli che si leggono della propria muovono molto più e molto più sono utili».

quegli esercizi che sembrerebbero adatti ai loro corpi». È a questo punto che Socrate chiede la descrizione dei conflitti che daratterizzano la città:

Ecco ciò che io sento considerando questo Stato di cui abbiamo discorso, e vorrei appunto che qualcuno mi esponesse, ragionando, come le lotte, che ogni Stato affronta, proprio queste il nostro affronti⁹.

Ma è stato Foucault che, in epoca contemporanea, ha espresso più di ogni altro il carattere conflittuale della storia e il suo significato anfibio: da un lato come espressione dei conflitti, delle lotte, delle rivolte fra le «parti», dall'altro come strumento di lotta teorica, attraverso il colpevole oblio della conquista, dell'oppressione, dei massacri su cui si fonda l'ordine politico moderno. Con Boulainvillier, secondo Foucault, nasce in epoca moderna l'idea di una «controstoria» come illustrazione della «guerra delle razze». La vittoria di alcuni, all'interno di una comunità, è sempre la disfatta di altri. La controstoria illustra come all'origine del legittimo possesso, mostrato come un diritto, vi sia invece il furto, la spoliazione, la violenza¹⁰.

La guerra viene così a ricoprire interamente il diritto. Nella filosofia politica moderna, per esempio nel contrattualismo, la guerra veniva opposta, come una minaccia continuamente incombente, alla politica e al diritto. La sedizione, come una patologia, interrompeva il corso normale e sano della politica. Ora, secondo Foucault, la controstoria di cui parla Boulainvillier ha invece la precisa funzione di svelare la guerra che cova sotto il diritto, proprio come il fuoco cova sotto la brace. La politica e il diritto, dunque, sono la continuazione della guerra con altri mezzi. Questo conflitto inesauribile tenderà a riemergere in ogni aspetto delle relazioni sociali. Foucault si è occupato in particolare della prigione per cui, nel finale di *Sorvegliare e punire*, ha scritto che

9 Platone, *Timeo* 19 b-c.

10 M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard, 1997. E nonostante le reticenze di Foucault, è chiarissima la convergenza con il realismo machiavelliano. Cfr. *Istorie fiorentine*, III, 13: «Ma se voi noterete il modo del procedere degli uomini, vedrete tutti quelli che a ricchezze grandi e a grande potenza pervengono o con frode o con forza esservi pervenuti; e quelle cose, dipoi, ch'eglino hanno con inganno o con violenza usurpate, per celare la bruttezza dello acquisto, quello sotto falso titolo di guadagno adonestano. E quelli i quali, o per poca prudenza o per troppa sciocchezza, fuggono questi modi, nella servitù sempre e nella povertà affliggono; perché i fedeli servi sempre sono servi, e gli uomini buoni sempre sono poveri; né mai escono di servitù se non gli infedeli e audaci, e di povertà se non i rapaci e frodolenti. Perché Iddio e la natura ha posto tutte le fortune degli uomini loro in mezzo; le quali più alle rapine che alla industria, e alle cattive che alle buone arti sono esposte: di qui nasce che gli uomini mangiano l'uno l'altro, e vanne sempre col peggio chi può meno» (corsivo mio).

in questa umanità centrale e centralizzata, effetto e strumento di complesse relazioni di potere, corpi e forze assoggettate da dispositivi di carcerazione multipli, bisogna discernere il rumore sordo e prolungato della battaglia¹¹.

Ora, lo sforzo teorico di Machiavelli consiste da un lato nel far emergere dalla storia il carattere necessariamente conflittuale della politica, dall'altro nel valorizzare questo aspetto, riconoscendo proprio la sedizione – e più in generale il conflitto – all'origine della libertà.

Come prima cosa, Machiavelli contesta il valore della concordia e del bene comune che, almeno da Aristotele in avanti, erano al centro della tradizione politica occidentale. Per Aristotele esiste una naturale divisione dei ruoli all'interno della società. Padre e figlio, marito e moglie, padrone e schiavo, sono le coppie fondamentali sulla cui base si struttura la vita della comunità. Questa divisione, essendo naturale, ha per ogni individuo un preciso significato normativo. Gli uomini, cioè, devono comprendere come sia

necessario [...] che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro¹².

Si tratta di una necessità dagli effetti positivi, poiché

l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi.

Aristotele pone così un legame indissolubile fra i membri, naturalmente diseguali, della comunità. La disuguaglianza naturale non genera il conflitto ma, al contrario, ispira un sentimento di reciproca amicizia. La differenza fra giusto e ingiusto, in politica, risiede nel bene della comunità, cioè principalmente nella concordia (ὁμόνοια) che esclude qualsiasi possibilità di στάσις o di sedizione¹³.

Machiavelli attacca con forza questo concetto di bene comune, inteso come concordia e rifiuto della sedizione all'interno dello Stato. Egli sostiene che il bene comune è solo la maschera del potere, che nasconde l'oppressione che continuamente minaccia la libertà. Machiavelli intende in questo modo far

11 M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 315, commentando il quale, Deleuze scrive che «il montre que la loi n'est pas plus un état de paix que le résultat d'une guerre gagnée: elle est la guerre elle-même, et la stratégie de cette guerre en acte». Cfr. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Ed. de Minuit, 1986, p. 38.

12 Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252a, 30 e sgg.

13 Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 6, 1167a, 22 e sgg. Cfr. anche VIII, 11, 1159b, 27 e sgg. e *Politica*, II, 4, 1262b, 8 e sgg.

emergere il κράτος che si nasconde sotto ogni forma di ἀρχή. Sotto il velo ideologico del bene comune, lo scontro fra le parti riemerge continuamente con forza, rivelando la natura conflittuale di ogni convivenza politica.

Nelle *Istorie fiorentine* sono raccontate innumerevoli vicende che mostrano come ogni tentativo di asservire la città e ogni attacco alle libertà repubblicane da parte degli oligarchi o dei tiranni, come ad esempio quello del Duca di Atene, sia sempre stato condotto in nome del «bene comune»¹⁴. Ma dove la critica di Machiavelli appare più evidente è nel ruolo della guerra e nel rapporto fra politica interna e politica estera. La guerra contro un nemico esterno, sia a Firenze sia a Roma, è sempre stata anche uno strumento di lotta politica interna. Uno strumento, cioè, per arricchire una parte della città a scapito dell'altra. Uno strumento, quindi, di regolazione delle dinamiche di potere e di costruzione dell'ordine interno, basato sulla paura e l'oppressione. Ciò è particolarmente chiaro nel racconto, ricostruito da Machiavelli, della reazione fiorentina contro Castruccio Castracani, signore di Lucca¹⁵, o della lunga guerra che ha opposto Firenze al Ducato di Milano, guidato dai Visconti¹⁶.

Machiavelli, quindi, prende come punto di partenza la critica del bene comune e della concordia aristotelica per sostenere la sua posizione teorica più originale e potente, cioè il ruolo positivo del conflitto politico nella produzione e nella difesa della libertà.

Nei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, Machiavelli sostiene che Roma è divenuta una città grande e potente non grazie alla sua «fortuna», come molti ritengono, ma a causa della sua costituzione materiale, che ha permesso lo sfogo degli «umori» politici della città. Una costituzione, cioè, che non solo non ha represso, ma anzi ha permesso e perfino favorito il conflitto della plebe con il senato. Machiavelli distingue un conflitto moderato, in cui le parti hanno lottato per gli onori e per obiettivi politici, da un conflitto più aspro e violento, in cui le fazioni si affrontavano per motivi economici. Questo secondo tipo di conflitto, in particolare, si è sviluppato in seguito alle lotte scatenate dalla legge agraria voluta dai Gracchi.

Sebbene questo conflitto abbia infine condotto alla fine della repubblica e al sorgere dell'impero, Machiavelli sostiene che senza quelle stesse lotte la libertà sarebbe stata persa ancora prima. Solo il continuo stato di sedizione, che ha caratterizzato per tre secoli la storia di Roma, ha permesso che essa si mantenesse libera e potente. Egli sembra quindi identificare due tipi di con-

14 Cfr. *Istorie fiorentine*, III, 11 sulla repressione della rivolta dei Ciompi, II, 34-35 sulla tirannia eversiva del Duca di Atene, VII, 11-12 sulle lotte fra le grandi famiglie nobili contro la casata dei Medici, III, 25-26 sullo scontro fra Albizzi e Medici.

15 *Istorie fiorentine*, II, 26.

16 Ivi, IV, 4.

flitto di cui il primo, moderato e positivo, contribuisce a mantenere la libertà, mentre il secondo, violento ed estremo, provoca la crisi delle istituzioni repubblicane.

La divisione tracciata da Machiavelli ricorda la differenza che, nella filosofia classica, veniva fatta tra i diversi modi del combattere. I greci, come abbiamo visto, distinguevano la guerra (πόλεμος) dalla discordia (στάσις). Platone, ad esempio, sostiene che è proprio degli Elleni mantenere una certa familiarità e affinità anche nella lotta, con l'obiettivo principale di una futura riconciliazione fra le parti. Contro i barbari, invece, lo stato di guerra è naturale e perpetuo. I modi del combattere sono più atroci e violenti, prevedendo anche il saccheggio, l'incendio, la devastazione e l'assassinio, che sono quindi non solo leciti ma anche naturali¹⁷.

Anche i romani erano coscienti della differenza teorica, così come reale e pratica, fra i due modi della lotta. Ad esempio Appiano, nella sua *Storia romana*, distingue il conflitto scatenato dalla secessione della plebe sul monte Sacro dalla vera e propria guerra dichiarata da Coriolano alla propria città, che lo aveva esiliato ingiustamente¹⁸. Lucio Ampelio, nel suo *Liber Memorialis*, dedica alcuni capitoli alle sedizioni, distinguendo chiaramente fra la secessione da un lato, ai tempi dell'opposizione fra plebe e patriziato e la sedizione dall'altro, ad esempio al tempo dei Gracchi¹⁹. Dionigi di Alicarnasso sottolinea come i romani, per centinaia di anni, avessero lottato senza grandi spargimenti di sangue, ma che dopo la distruzione dell'armonia

17 Cfr. Platone, *La Repubblica*, V, 470 b-e, 471 a-b: «Mi sembra che, come si usano questi due nomi di guerra [πόλεμος] e discordia [στάσις], così anche siano due le cose, che si riferiscono a due sorta di dissensi. Queste cose sono per me una familiare e congenere, l'altra estranea e straniera. Ora, l'inimicizia con quella familiare si chiama discordia, quella con l'estranea guerra [...] Dico che la razza ellenica è unificata dalla familiarità e dall'affinità, mentre rispetto ai barbari è estranea e ostile. [...] Diremo allora che, quando combattono, gli Elleni fanno guerra ai barbari e i barbari agli elleni; che si tratta di un'inimicizia naturale cui si deve dare il nome di guerra; e che invece, quando si scontrano Elleni con Elleni, essi sono per natura amici, ma che in tale circostanza l'Ellade è malata e in preda alla discordia, e che per quest'inimicizia si deve usare il nome di discordia. [...] Considera dunque [...] in quella che ora si è convenuto di chiamare discordia, dovunque il caso si verifichi e uno Stato si divida, in un reciproco saccheggio di campi e incendio di case, considera, ripeto, quanto odiosa sembri la discordia e quanto appaiano nemici della patria gli uni come gli altri; perché mai avrebbero dovuto osare di devastare la loro nutrice e madre. La giusta misura sembra invece questa: che i vincitori portino via i raccolti dei vinti e pensino a una prossima riconciliazione, e non a mantenere un perpetuo stato di guerra. [...] E quindi, dal momento che sono Elleni, non porranno a sacco l'Ellade e non incendieranno le case e non riconosceranno in ciascuno Stato tutti come loro nemici, uomini donne fanciulli; ma nemici riteranno i responsabili del dissenso, che sono sempre poche persone».

18 Appiano, *Bella Civilia*, I, 1 e I, 3-4.

19 Lucio Ampelio, *Liber Memorialis*, 41.

del governo da parte dei Gracchi, essi non cessarono di sgozzarsi ed esiliarsi a vicenda dalla città²⁰. La *secessio* è un atto non sanguinoso, un'interruzione non violenta della collaborazione civile che viene distinta dalla *sedition*, che termina sempre nel sangue. Questa differenza, sebbene abbia dei confini mobili e imprecisi, testimonia di una coscienza che, nella mentalità dei romani, era ben chiara nella distinzione tra diversi modi di combattere.

Questa distinzione richiama un problema teorico rilevante, relativo allo spazio della politica. Un problema che sarà determinante nella costruzione della «geometria» dello Stato moderno, soprattutto con l'emergere del paradigma contrattualista. La distinzione tra la lotta – legittima e non violenta – della plebe da un lato e il conflitto – sanguinoso e sovversivo – al tempo dei Gracchi, mette in questione lo spazio legittimo della politica e del conflitto nella città. La plebe, auto-escludendosi dalla vita politica, uscendo dalla città e ritirandosi sul monte Sacro, contesta «da fuori» la gestione comune del potere. Fuori dallo spazio dell'*urbe*, la plebe intende imporre, attraverso la propria *assenza*, una nuova negoziazione della condivisione del potere. Στάσις e ἀπόστασις (στασιάζω e ἀφίστημι) sono i termini impiegati ad esempio da Dionigi di Alicarnasso per determinare il campo – a un tempo semantico e teorico – dell'azione della plebe in rivolta. Nell'«apostasia» della plebe è evidente il senso del ritirarsi, del rinunciare, del sospendere la propria azione e del ritirare la propria adesione a uno spazio comune della politica²¹.

Le sedizioni successive, invece, vedono sempre affrontarsi due gruppi opposti all'interno della città. Lo strumento della lotta non è un ritiro, un'assenza, una sospensione, ma al contrario un'occupazione violenta del centro della scena. L'«interno» dello spazio politico diventa territorio di conquista, per una lotta sanguinosa la cui posta in gioco non è più la condivisione, ma l'occupazione del centro del potere e l'estromissione della parte avversa.

Nei *Discorsi*, Machiavelli ha ben presente questa distinzione che risale alla storiografia classica e che separa le lotte precedenti la legge agraria dalla sedizione che, tragicamente e inesorabilmente, porta al sorgere dell'impero. La sedizione provoca una crisi che indebolisce progressivamente la potenza della repubblica. Tuttavia – questa la posizione teorica forte e originale di Machiavelli – quei tumulti e quelle sedizioni non sono da biasimare. Sebbene violente e sanguinose, esse ebbero il merito di «frenare» il processo di degenerazione della libertà, causato dall'ambizione e dalla volontà di potenza dei nobili:

Tale, adunque, principio e fine ebbe la legge agraria. E benché noi mostrassimo altrove, come le inimicizie di Roma intra il Senato e la Plebe mantenessero libera

20 Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, II, 11, 2.

21 Cfr. P. Botteri, *Stasis: le mot grec, la chose romaine* cit.

Roma, per nascerne, da quelle, leggi in favore della libertà, e per questo paia disforme a tale conclusione il fine di questa legge agraria; dico come, per questo, io non mi rimuovo da tale opinione: perché gli è tanta l'ambizione de' grandi, che, se per varie vie ed in vari modi ella non è in una città sbattuta, tosto riduce quella città alla rovina sua. In modo che, se la contenzione della legge agraria penò trecento anni a fare Roma serva, si sarebbe condotta, per avventura, molto più tosto in servitù quando la plebe, e con questa legge e con altri suoi appetiti, non avesse sempre frenato l'ambizione de' nobili²².

Machiavelli, dunque, intende distaccarsi dalla tradizione storiografica che condannava la sedizione e il conflitto anche violento che da quella deriva. Alcuni anni dopo, scrivendo le *Istorie fiorentine* e tornando sul problema teorico del rapporto fra politica e conflitto, egli muta significativamente l'interpretazione della sedizione. Machiavelli confronta il conflitto di Roma con quello di Firenze: se a Roma le lotte sono state moderate e si sono risolte «civilmente», a Firenze hanno sempre dato luogo a violenze, assassini ed esilii. Torna, come si vede, l'opposizione classica tra i due modi del conflitto. Tuttavia – questa la tesi di Machiavelli – lo sviluppo «civile» e moderato delle lotte di Roma ha progressivamente rafforzato la classe nobiliare e ha condotto inesorabilmente alla perdita della libertà. La crisi scatenata dalle lotte, in questo modo, ha progressivamente indebolito la potenza romana: crisi e potenza si oppongono qui l'una all'altra in modo lineare.

A Firenze, invece, la sedizione della plebe contro le «famiglie grandi» ha progressivamente «decapitato» la potenza nobiliare, portando a una situazione sociale, politica ed economica per cui, ora, sarebbe possibile «ordinare» una repubblica democratica e virtuosa. La potenza di Firenze non è stata diminuita dallo scontro fra nobili e popolo. Al contrario, la sedizione continua ha generato una crisi il cui esito sono le condizioni per un nuovo possibile ordinamento. La crisi, nel suo significato etimologico, non significa più qui diminuzione della potenza. La crisi diviene il punto nodale in cui una situazione può evolversi verso esiti diversi e opposti. Proprio la sedizione ha creato, quindi, uno stato per cui a Firenze crisi e potenza si intrecciano, si compenetrano e si richiamano a vicenda.

Questo rapporto complesso fra crisi e potenza, mediato dalla sedizione, richiama la relazione altrettanto complessa fra diritto e conflitto. La preferenza che Machiavelli accorda a una concezione conflittualistica della politica, infatti, non resta confinata sul piano della pura fattualità, sul piano della mera esistenza politica delle repubbliche, sganciata dalla loro essenza costituzionale e legislativa. Al contrario, Machiavelli nega questa distinzione,

22 *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, I, 37.

sovrapponendo e fondendo il piano politico con quello giuridico. Il conflitto e la sedizione, per Machiavelli, hanno un valore positivo non indipendentemente dal diritto, ma proprio perché producono delle buone leggi a favore della libertà. Parlando di Roma, egli scrive infatti:

[...] e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e [...] tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro [...]. Né si possano, per tanto, giudicare questi tumulti nocivi, né una republica divisa, che in tanto tempo per le sue differenze non mandò in esilio più che otto o dieci cittadini, e ne ammazzò pochissimi, e non molti ancora ne condannò in danari. Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una republica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù; perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione; la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano; perché chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà²³.

I «buoni esempi» provengono dalla «buona educazione» e questa dalle «buone leggi» che, infine, derivano proprio da ciò che la filosofia politica aveva sempre rifiutato di riconoscere non solo come base della politica, ma come fenomeno ineliminabile della convivenza umana, cioè il conflitto. Althusser ha così sostenuto che Machiavelli, parlando dell'«accumulazione politica primitiva», usa – e non potrebbe essere altrimenti – il linguaggio della forza e non quello del diritto. Ma nelle sue pagine troviamo in realtà entrambi gli elementi, legati fra loro in modo indissolubile, collegati ricorsivamente in una spirale che non conosce pacifiche soluzioni o mitiche età dell'oro.

La possibilità di «fissare» definitivamente il movimento della storia in un ordinamento istituzionale non è scartata a priori da Machiavelli. Licurgo, e come lui altri savi «datori di leggi», sono riusciti proprio in questa impresa. Ordinando una società con leggi adeguate alla struttura sociale e politica di un dato periodo sono riusciti a bloccare il corso della storia, le possibilità stesse di qualsiasi sviluppo, fissandole in una situazione virtuosa in grado di resistere al mutare degli eventi, non in eterno ma comunque per un lungo periodo. Nel caso di Roma, invece, leggi e ordini avanzano di pari passo con la storia, con lo sviluppo – necessariamente conflittuale – delle sue forze politiche e sociali. Le leggi sono l'espressione stessa dei mutamenti che si determinano in seno a una società. Poiché questa non ha «incontrato» originariamente un saggio legislatore, è costretta ad accettare la sfida della storia, ad aprirsi al mutamento e al conflitto, pena la rovina immediata di fronte allo scatenarsi dei conflitti, all'espressione naturale e necessaria degli «umori» politici.

23 *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, I, 4.

Leggi e conflitto, quindi, si sostengono e si producono a vicenda. Dagli uni agli altri senza soluzione di continuità. Ma come è possibile frenare gli effetti distruttivi del conflitto sociale? Quale garanzia abbiamo che i tumulti stessi non corrompano lo Stato e le leggi che ne hanno permesso lo svolgimento? La risposta è duplice. Da un lato l'apertura delle leggi e delle istituzioni alla storia impedisce una soluzione pacifica e definitiva di questo problema, che metta al riparo per sempre dal rischio della corruzione. Questa, insieme alla necessità di difendersi attivamente e di lottare contro i suoi effetti perversi, resta la cifra di qualsiasi pensiero sinceramente repubblicano, come alcuni interpreti hanno più volte sottolineato²⁴. Dall'altro lato, l'argomento dei buoni e dei cattivi tumulti gioca un ruolo importante nella riflessione di Machiavelli.

Non tutti i conflitti, lo sappiamo, producono effetti positivi all'interno degli Stati. In particolare le lotte che danno luogo a parti e fazioni sembrano essere le più violente e distruttive per la vita politica delle città. Così fu al tempo della legge agraria a Roma e per i lunghi secoli delle lotte in epoca comunale a Firenze. Ora, il rapporto di ricorsività fra leggi e tumulti potrebbe essere interpretato proprio in questa prospettiva²⁵. I tumulti giustificano la nascita delle leggi ma, per non essere distruttivi, dovrebbero supporre già in qualche modo una legge che li regoli e, entro certe condizioni, li permetta e perfino li favorisca²⁶. Questa ricorsività, così, non dovrebbe risolversi in una dialettica inglobante. Un conflitto virtuoso richiamerebbe in qualche modo una virtù necessariamente pre-esistente che si concretizzi, ad esempio, nella non esclusione degli sconfitti o, più in generale, in un'etica pubblica condivisa.

Nessuno dei due termini – né la legge né il conflitto – può essere posto a fondamento o può occupare stabilmente l'origine. Al contrario, proprio l'instabilità e lo squilibrio sono il motore virtuoso che mantiene vivo un fecondo rapporto di causalità fra leggi e conflitto. Questo però, di nuovo, sembra rimandare a una concezione non lineare (ma, appunto, ricorsiva, fino al limite della compenetrazione) fra crisi e potenza, che Machiavelli esprime con maggior forza proprio nelle pagine più mature del *Principe* e delle *Istorie fiorentine*. Il centauro Chirone, una delle metafore più potenti di tutta l'opera di Machiavelli, suggerisce al meglio questa idea di ricorsività e di compenetrazione:

24 Cfr. in particolare Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; P. Pettit, *Republicanism: a theory of freedom and government*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

25 Cfr. T. Berns, *Violence de la loi à la renaissance*, Paris, Kimé, 2000, che parla di «circolarità» del rapporto tra leggi e conflitto.

26 Cfr. ivi e, da una diversa prospettiva, L. Baccelli, *Machiavelli, la tradizione repubblicana e lo Stato di diritto*, in P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 424-459.

Dovete, adunque, sapere come sono dua generazione di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo delle bestie: ma, perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Per tanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente dalli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille, e molti altri di quelli principi antichi, furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile²⁷.

Di nuovo, però, non si può in alcun modo affermare che questa visione ricorsiva rappresenti uno sbocco, un esito lineare di questa tensione. Non c'è alcuna soluzione dialettica, nel pensiero di Machiavelli, per questo scontro, né c'è alcuna sintesi fra leggi e conflitto. Al contrario, si potrebbe dire che le leggi sono la «funzione»²⁸ del conflitto, la sua espressione, consentendo a loro volta agli umori di esprimersi in maniera conflittuale e non distruttiva.

Ciò non significa l'affermazione di un'etica pubblica o di una virtù pre-esistente all'affermazione della giustizia, né il fatto che questa possa considerarsi la sintesi delle diverse posizioni in lotta. Al contrario, nella legge troviamo sempre e necessariamente il segno di una vittoria iniziale, la traccia di un fratricidio originario. Il νόμος, in questo senso, segue sempre la ὕβρις: «E' sono le forze che facilmente si acquistano e nomi, non i nomi le forze»²⁹. Da questo punto di vista, nel rapporto ricorsivo, il conflitto precede la legge. La compenetrazione, in questo senso, è massima. Ma ciò non accade, come per altri pensatori, per denunciare moralmente il lato oscuro della politica e affermare un astratto «vivere bene»³⁰. Al contrario, serve a sottolineare con estremo realismo che la giustizia è affermazione di parte, che il bene comune non esiste in quanto fine superiore e trascendente ma rappresenta la conflittualità immanente alla dinamica storica.

Ora, di fronte alla necessaria instabilità del rapporto ricorsivo fra diritto e conflitto, Machiavelli tenta di elaborare alcuni meccanismi di resistenza alla degenerazione a cui sempre rimane esposta la politica. Da un lato, infatti, abbiamo la consapevolezza di questo rapporto necessariamente ricorsivo. Dall'altro, abbiamo l'idea che questo sviluppo non sia lineare e non conduca ad alcuna pacificazione, ad alcuna sintesi, ad alcuna dialettica fra questi ele-

27 *Il Principe*, XVIII.

28 L. Althusser, *Machiavelli e noi*, tr. it. di M.T. Ricci, Roma, Manifestolibri, 1999.

29 *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 34.

30 Questo fa ad esempio Platone, attraverso le parole di Callicle, in *Gorgia*, 483b-484c.

menti. Diritto e conflitto si muovono sempre sullo stesso piano, si intrecciano e si compenetrano continuamente.

Non si tratta quindi in alcun modo di superare o di pensare una sintesi per quel cerchio che unisce giustizia e conflitto, ma piuttosto di «piegarlo» alla virtù. Ciò è possibile, secondo Machiavelli, declinando questi due elementi – giustizia e conflitto – nel binomio della necessaria unione di giustizia e armi, ossia nel tema dell'esercito di popolo.

Come è noto, riprendendo alcuni argomenti della tradizione repubblicana, Machiavelli ha sostenuto sia nelle sue opere, sia durante l'attività politica come cancelliere della repubblica, la necessità per uno Stato di avere un esercito proprio, una milizia cittadina fedele ed efficiente per resistere agli attacchi esterni, facendo così a meno delle infide truppe mercenarie³¹, perché come scrive a proposito di Davide e Saul, «l'arme d'altri, o le ti caggiono di dosso o le ti pesano o le ti stringono»³².

Ora, è importante precisare che l'apologia machiavelliana delle armi proprie e la condanna di quelle mercenarie non rappresenta l'adesione a un culto 'cittadino' della milizia e della guerra. Se il conflitto è l'anima della politica, non significa che la guerra sia il suo fine. Al contrario, le armi proprie sono l'espressione di uno sviluppo produttivo del rapporto ricorsivo fra leggi e conflitto. Machiavelli lo afferma sottolineando come il fine di un esercito virtuoso sia il combattere per la propria gloria e non per l'ambizione altrui. L'attaccamento ai valori della repubblica, così, non si esaurisce in una vuota retorica militare ma nella resistenza all'oppressione e nella ricerca della libertà.

Ora, il tema delle armi proprie non riguarda solo il piano dell'efficienza militare e della guerra, ma investe interamente anche quello della politica e del diritto. L'esercito di popolo non è solo un'arma contro altri eserciti nemici, ma è anche inequivocabilmente, nel pensiero di Machiavelli, uno strumento di libertà. Egli dichiara apertamente la sua avversione per una concezione «aristocratica» della guerra, nella preferenza accordata alla fanteria rispetto alla cavalleria. Questa, infatti, aveva costi altissimi all'epoca e si basava sulla preminenza e sul controllo della battaglia da parte dei «grandi» e dei nobili. Machiavelli, al contrario, ritiene le fanterie essere «il nerbo» di un esercito virtuoso³³.

31 *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 21.

32 *Il Principe*, XIII.

33 *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II, 18: «Ed infra i peccati de' principi italiani, che hanno fatto Italia serva de' forestieri, non ci è il maggiore che avere tenuto poco conto di questo ordine, ed avere volto tutta la sua cura alla milizia a cavallo. Il quale disordine è nato per la malignità de' capi, e per la ignoranza di coloro che tenevano stato. Perché, essendosi ridotta la milizia italiana da' venticinque anni indietro, in uomini che non ave-

Questa conclusione investe direttamente il piano politico. Nel capitolo 6 del I libro dei *Discorsi* viene affrontata la questione dell'ordinamento romano e della possibilità di ristabilire la pace fra il popolo e il senato. Sparta e Venezia, che nella tradizione rappresentano dei modelli di stabilità, riuscirono a impedire tumulti e sedizioni al loro interno, rinunciando ad ampliare i propri domini. Roma, al contrario, non avrebbe potuto né dovuto creare degli ordinamenti simili a quelli spartani e veneziani, semplicemente perché questi sono deboli. Roma ha da un lato utilizzato la plebe in guerra, dall'altro ha aperto la via della cittadinanza ai forestieri, contraddicendo il fondamento degli ordini spartano e veneziano. Questo è il motivo che «dette alla plebe forze ed augumento, ed infinite occasioni di tumultuare»³⁴. Nessuna via di mezzo è praticabile. Roma è stata una grande potenza e una repubblica sediziosa per le stesse ragioni. Eliminando le cause del conflitto si sarebbero rimosse nello stesso tempo quelle della sua grandezza e potenza, così come quelle della libertà e del governo della legge, concepito da Machiavelli in rapporto al conflitto.

L'ordine romano è opposto a quello pacifico, veneziano o spartano. Libertà e potenza, ordine e conflitto, legge e sedizioni si fondono in questo nucleo teorico del pensiero di Machiavelli. Di nuovo questi elementi giocano a favore dell'idea di una sovrapposizione fra crisi e potenza, eliminando qualsiasi possibile illusione di una «soluzione» del problema del conflitto. Si può notare come, ancora una volta, linguaggio e teoria si richiamino a vicenda. Il tema dell'esercito popolare viene utilizzato da Machiavelli a sostegno della libertà repubblicana. Non nel senso dell'ἀρχή, nuovamente, ma in quello del κράτος. L'esercito repubblicano è ciò che spaventa maggiormente i nobili, come testimonia Francesco Vettori³⁵. Ma la definizione stessa di *bellum civile*, di guerra civile, appare a Roma all'epoca dello scontro fra Mario e Silla, quando un esercito di cittadini, nell'88 a.C., entra nella città, rivolgendo le armi contro altri cittadini. L'invasione avviene come se si trattasse di una città nemica³⁶.

vano stato, ma erano come capitani di ventura, pensarono subito come potessero mantenersi la riputazione, stando armati loro e disarmati i principi».

34 *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 6.

35 F. Vettori, *Viaggio in Alamagna*: «Io non so già allora come noi Fiorentini staremo sicuri; né so in che modo li uomini armati et essercitati vorranno ubidire a' disarmati et inesperti. E dubito che non pensino, sendo stati un tempo sudditi, potere diventare signori. E credi a me, che tutto il giorno li pratico, che loro non ci amano né hanno causa d'amarci, perché noi li tiranneggiamo, non li dominiamo. E se abbiamo paura delli insulti esterni, è meglio pensare redimersi da quelli che vengono de' quattro o sei anni una volta con danari, che temere di questi che possono venire ogni giorno. E se li possiamo congregare presto, questo medesimo possono fare da loro per nuocerci. E se a' vicini con essi metteremo timore, a noi medesimi metteremo timore e danno».

36 Cfr. ancora Appiano, *Bella civilia*, I, 269, 60.

E tutto ciò, ancora una volta, è per Machiavelli la conseguenza della sedizione innescata all'epoca dei Gracchi.

C'è tuttavia un altro esempio di lotta intestina, che è di importanza fondamentale agli occhi di Machiavelli. Si tratta della tribù di Levi, radunata da Mosè per reprimere gli adoratori del vitello d'oro³⁷. Non è un vero e proprio esercito, ma forse questo rende l'esempio ancor più significativo. Mosè trasforma una parte del popolo in un esercito – un esercito sedizioso – per rivolgerla contro un'altra parte. Le armi vengono sollevate contro i propri fratelli, i propri amici, i propri parenti. La costituzione dello Stato ebraico ha origine nella violenza e nella sedizione, che instaura un nuovo rapporto di forza all'interno della società e che mostra, ancora una volta, come leggi e conflitto si richiamino a vicenda. Un esempio che Machiavelli non manca di valorizzare, sottolineando non il carattere distruttivo dell'opera di Mosè, ma al contrario quello fondativo. Il carattere reale di questo evento sedizioso che mostra cosa sia un «profeta armato»³⁸.

3. Spinoza, l'indignazione e l'origine della politica

Il vero e proprio 'colpo di stato' di Mosè rappresenta un punto storico e teorico fondamentale anche per Spinoza. Nel capitolo XVII del *Trattato teologico-politico*, Spinoza decostruisce il mito del legislatore, che fonda l'organizzazione della comunità sulla propria razionalità e saggezza. Proprio l'esempio di Mosè e dei Leviti mostra come l'azione del legislatore sia sempre inscritta nel tessuto storico dei rapporti di forza e delle lotte intestine, dei conflitti e delle sedizioni, proprio come aveva illustrato Machiavelli³⁹.

Spinoza collega strettamente, nella sua riflessione, la metafisica da un lato con la politica e con la storia dall'altro. La sua concezione del diritto inteso come potenza guida tutta la costruzione della teoria politica e giuridica e, di conseguenza, anche la riflessione sul rapporto tra diritto e conflitto.

37 *Esodo* 32, 26-29: «Mosè si pose alla porta dell'accampamento e disse: «Chi sta con il Signore, venga da me!». Gli si raccolsero intorno tutti i figli di Levi. Gridò loro: «Dice il Signore, il Dio d'Israele: Ciascuno di voi tenga la spada al fianco. Passate e ripassate nell'accampamento da una porta all'altra: uccida ognuno il proprio fratello, ognuno il proprio amico, ognuno il proprio parente. I figli di Levi agirono secondo il comando di Mosè e in quel giorno perirono circa tremila uomini del popolo. Allora Mosè disse: «Ricevete oggi l'investitura dal Signore; ciascuno di voi è stato contro suo figlio e contro suo fratello, perché oggi Egli vi accordasse una benedizione».

38 *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, III, 30: «E chi legge la Bibbia sensatamente, vedrà Moisè essere stato forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali, non mossi da altro che dalla invidia, si opponevano a' disegni suoi».

39 Cfr. V. Morfino, *Il tempo della moltitudine*, Roma, Manifestolibri, 2005.

Nella sua introduzione al pensiero politico di Spinoza, Etienne Balibar descrive il significato dell'identità stabilita da Spinoza fra diritto e potenza e i suoi effetti sulla concezione dei diritti e della legge. Enunciata nel capitolo XVI del *Trattato teologico-politico* e sviluppata ampiamente nel *Trattato politico*, questa teoria ha la funzione di stabilire la priorità della nozione di potenza su quella di diritto. L'obiettivo di Spinoza è affermare che il diritto di un individuo è coestensivo alla sua potenza. Su questa base, sostiene giustamente Balibar, Spinoza esclude sia l'idea di un ordine giuridico trascendente, ad esempio di origine divina, sia quella di un diritto come manifestazione della volontà libera di un individuo umano e razionale.

Per definizione, quindi, la categoria del diritto rinvia ai rapporti di forza e, in ultima istanza, al conflitto⁴⁰, avvicinando in modo interessante la riflessione di Spinoza a quella di Machiavelli. Su questo terreno, tuttavia, Balibar non ritiene di poter accostare il pensiero dei due autori. Se la categoria di *jus* mantiene intatta tutta la sua originalità in Spinoza, proprio il conflitto mostrerebbe invece tutta la distanza con Machiavelli. Il conflitto, infatti, viene avvicinato da Balibar allo stato di natura, cioè a quello strumento teorico di cui si servono i giusnaturalisti per condannare e impedire con ogni mezzo qualsiasi giustificazione della resistenza al sovrano e in ultima istanza della sedizione.

In questo modo però, traendo le dovute conclusioni dal ragionamento di Balibar si finisce, senza dubbio oltre le sue intenzioni, per riavvicinare il pensiero di Spinoza a quello dei contrattualisti, sottovalutando implicitamente il possibile apporto teorico che deriva dalla lettura di Machiavelli. Proprio la sua concezione conflittualistica della politica e del diritto suggerisce alcuni elementi per mettere in piena luce l'originalità di Spinoza nei confronti delle teorie giusnaturalistiche e contrattualistiche, nonché delle concezioni astratte, rigide e per questo utopistiche del diritto, che da quelle derivano.

Lo stato di natura, per Spinoza, non è qualcosa di astratto. Il conflitto politico, che ha delle ricadute sulla definizione del diritto e sull'intero impianto giuridico di uno Stato, analogamente a Machiavelli, non può essere rappresentato come lo stato di natura hobbesiano. La lettura di Balibar sembra ridurre il fenomeno conflittuale a una situazione limite, a una patologia che il diritto avrebbe almeno il compito di regolare se non addirittura di superare.

Al contrario, così come Spinoza rifiuta ogni finalità morale e ogni immagine trascendente di Dio, in grado di governare il mondo attraverso le leggi e come un monarca, allo stesso modo respinge l'idea della legge come norma superiore e trascendente. L'affermazione folgorante per cui «la parola legge non ha che un significato: la legge di natura non è mai una regola

40 E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 75.

del dovere ma la norma di un potere» racchiude in sé tutta la potenza di questa concezione⁴¹.

Le leggi non possono avere alcuna pretesa di dominare in modo trascendente le dinamiche concrete di composizione e interazione – anche conflittuale – fra gli uomini. Le leggi, in quanto tali, semplicemente non hanno in sé il potere – perché non hanno la potenza e quindi il diritto – di guidare le azioni umane. Non più di quanto la mente non abbia il potere, la potenza e quindi il diritto di guidare il corpo di cui è l'idea.

Questa concezione suggerisce l'idea di un rapporto fra diritto e conflitto che richiama con forza le tesi di Machiavelli. Se Spinoza suggerisce che i diritti, gli *jura communia*, sono l'«anima» dello Stato, è proprio per sottolineare che questi non guidano dall'alto e in modo trascendente la politica, proprio come l'«anima» non ha alcun potere di guidare il corpo. Al contrario, come qualsiasi altro diritto, sono una potenza che si compone di altri diritti e altre potenze, in modo reticolare e necessariamente anche conflittuale. L'effettività delle leggi, afferma esplicitamente Spinoza in questo stesso passaggio, dipende dal conflitto e dalla lotta per la loro difesa, altrimenti esse restano niente più che *charta et atramentum*, macchie di inchiostro su fogli di carta:

[...] in verità, se esiste uno stato che può essere eterno, sarà necessariamente quello le cui leggi, una volta correttamente istituite, rimangono inviolate, poiché le leggi sono l'anima dello stato: salve quelle, lo stato è necessariamente salvo. Ma le leggi non possono stare salde se non sono difese dalla ragione e dal comune affetto degli uomini: altrimenti, se possono contare soltanto sull'aiuto della ragione, sono fragili e si abbattono facilmente⁴².

Comprendere adeguatamente le leggi, quindi, significa comprendere la loro identità col diritto e, per definizione, con la potenza. Ma anche il loro rapporto col conflitto. Da un lato, il conflitto partecipa alla produzione di queste leggi. Dall'altro, senza di esso le leggi svaniscono, tornando a essere soltanto macchie di inchiostro, cioè tristi «tracce» di impotenza.

Avevamo visto la natura ricorsiva del rapporto fra diritto e conflitto per Machiavelli, per cui i buoni provvedimenti derivano e, allo stesso tempo, esprimono il conflitto oppure, se si vuole, che le «buone leggi» e le «buone armi» procedono sempre insieme. Un'idea del tutto simile emerge, nei testi di Spinoza, dall'area semantica relativa ai concetti di *indignatio*, *conatus*-potenza e *jura communia*. Il diritto di natura si concepisce solo «dove gli uomini hanno diritti comuni», i quali permettono di *vindicare* e *repellere*, affermando così la propria autonomia e integrità.

41 Cfr. *TTP*, XVI e *TP*, II, 5.

42 *TP*, X, 9.

Ora, ciò significa che, da un lato, proprio il diritto esprime in un certo modo l'idea di conflitto e che questo, a sua volta, produce direttamente effetti di libertà e di autonomia in una comunità, sia verso l'esterno che verso l'interno. Diritto e conflitto, in modo ricorsivo, si richiamano, si producono e si esprimono a vicenda nel movimento reale e immanente della politica. Il grado di razionalità di una comunità politica è tanto più elevato quanto più è il prodotto di un movimento democratico che coinvolge il più alto numero di cittadini e, possibilmente, l'intera moltitudine. Ma questo movimento non è pensabile esclusivamente in termini di cooperazione e secondo una 'somma algebrica' di diritti-potenze. Così facendo si dovrebbe presupporre una razionalità estrinseca già operante dall'esterno, dall'alto, in modo trascendente. L'unica razionalità collettiva possibile, invece, è quella che si forma entro e attraverso questo movimento democratico, attraverso l'esperienza del conflitto, proprio come per Machiavelli.

Lo *jus sive potentia* è anteriore alle leggi e alle istituzioni. Ciò spiega perché i diritti possono essere a un tempo l'anima dello stato (*anima imperii*) ma anche macchie d'inchiostro su fogli di carta. A spezzare questa ambivalenza interviene una concezione analoga a quella machiavelliana della ricorsività fra diritto e conflitto. La libertà e il diritto si difendono e si conquistano attraverso la cooperazione ma anche attraverso la resistenza e il conflitto.

Questo movimento fa emergere la razionalità immanente delle istituzioni: «punto di vista onto-genetico del diritto di natura e non della legge, della potenza e non del potere»⁴³. Nel suo fondamentale studio sulla strategia del *conatus* in Spinoza, Laurent Bove sottolinea come queste conclusioni fossero già state messe in evidenza da Antonio Negri nell'*Anomalia selvaggia*, ma come questa lettura si basasse sulla assunzione di una priorità e anteriorità della potenza sul potere, del potere costituente sul formalismo della legge⁴⁴. Al contrario bisogna comprendere, con Negri ma anche oltre la sua interpretazione, che la legge stessa è la «mediazione necessaria della potenza della moltitudine nella sua affermazione, così come il sintomo del suo stato presente»⁴⁵.

Ora, l'idea di ricorsività, analogamente a Machiavelli, conferma il significato di legge come «mediazione» e al tempo stesso come «sintomo» della moltitudine. «Mediazione», di nuovo, non significa in alcun modo «dialettica», sublimazione, superamento, ma piuttosto «movimento reale». E, in quanto reale, un movimento che è al tempo stesso cooperativo e conflittuale, senza

43 L. Bove, *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002.

44 Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981 e *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, SugarCo, 1992.

45 L. Bove, *La stratégie du conatus* cit.

che uno dei due aspetti possa prevalere definitivamente sull'altro. Il «sintomo», invece, manifesta il grado di razionalità dello «stato presente», cioè il grado di disponibilità delle istituzioni e delle leggi alla critica, all'emendazione, al cambiamento, in una parola a rendere produttivo il conflitto.

Non ci si può stupire, allora, che Spinoza segua Machiavelli anche sull'esito ultimo del rapporto fra diritto e conflitto, cioè sul binomio «giustizia e armi» e sul tema dell'esercito popolare. La condanna delle milizie mercenarie e l'apologia di un esercito nazionale e popolare accomuna i due autori e, per entrambi, può essere considerata l'esito delle rispettive concezioni del diritto e della legge.

Spinoza insiste esplicitamente sul fatto che i cittadini sono «tanto più potenti, e dunque più autonomi», quanto più sono in grado di difendersi e di resistere alle aggressioni di nemici «esterni e interni»⁴⁶. In ciò consiste la difesa e, con parole machiavelliane, la «guardia» della libertà. Ed è per questo, ancora, che le milizie non devono dipendere da altri ma, al contrario, fondarsi solo sulla propria virtù, proprio come aveva sostenuto Machiavelli⁴⁷.

L'esercito popolare, per Spinoza, contribuisce a creare dal basso le basi per la resistenza, per il conflitto in difesa della libertà e dei diritti comuni. Di nuovo, questi sono concreti solo se effettivamente vengono difesi. Sono *anima imperii* solo in quanto la moltitudine li desidera e li fa propri, *manu militari*, contro la minaccia della corruzione e dell'oppressione. L'esercito popolare, dunque, è una garanzia contro l'oppressione e la tirannia, uno strumento in difesa delle leggi. Ma rappresenta naturalmente, al tempo stesso, la possibilità sempre aperta della sedizione. La *seditio*, per Machiavelli come per Spinoza, è immanente alla politica e ai principi di un buono Stato. È anzi l'anima della libertà.

Fra gli elementi che più contribuiscono a rappresentare questa presenza immanente della sedizione, nella teoria spinoziana degli affetti figura l'indignazione. In un articolo di alcuni anni fa, Alexandre Matheron ha insistito molto sull'importanza dell'*indignatio*, in relazione all'evoluzione di Spinoza dal *Trattato teologico-politico* al *Trattato politico*⁴⁸. L'analisi di Matheron parte da questo passaggio dedicato all'origine degli Stati:

Siccome gli uomini, s'è detto, si fanno guidare dagli affetti più che dalla ragione, anche il popolo viene indotto a naturale accordo non dalla ragione, ma da qualche comune affetto, e vuole essere guidato come da una sola mente, vale a dire

46 *TP*, VII, 16.

47 *TP*, VII, 16-17.

48 Cfr. A. Matheron, *L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste*, in M. Revault D'Allones, H. Rizk (éds.), *Spinoza: Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, pp. 153-165.

(come abbiamo detto all'articolo 9 del capitolo III) da una comune speranza, o paura, o desiderio di vendicare un danno comune⁴⁹.

Spinoza abbandona qui esplicitamente il linguaggio del contratto sociale, affermando che gli uomini si accordano naturalmente e senza alcun riferimento a un patto originario. Inoltre, gli affetti hanno un ruolo determinante nella formazione dello Stato e della convivenza in comune. Matheron sottolinea come l'origine, la fondazione, il momento costituente della politica siano legati così indissolubilmente alla dimensione conflittuale, della resistenza e dell'indignazione. Questo il significato del rinvio dell'articolo VI, 1 al testo di III, 9. Qui, infatti, viene descritto il processo che porta dal timore alla resistenza e alla sedizione, per cui «nel diritto della cittadinanza non rientrano quelle cose che suscitano l'indignazione generale».

L'indignazione, come sottolinea Matheron, non è più soltanto una passione triste, secondo la definizione di *Etica* III, 22 scolio e del primo corollario di *Etica* III, 27. Essa è ora un elemento costitutivo e fondativo della vita in comune. La dimensione originaria della politica, quindi, si intreccia qui in modo indissolubile con quella del conflitto e della resistenza.

Torna qui il rifiuto, da parte di Spinoza, di considerare alcunché come un peccato o un vizio di natura. Il conflitto non può essere ridotto a una semplice patologia della vita politica. È piuttosto una delle sue manifestazioni, fin dal principio della vita in società. La sedizione della moltitudine nei confronti del potere sovrano – analogamente a Machiavelli – non è solo un'ipotesi remota, bensì uno degli elementi principali attraverso cui si manifesta l'esistenza politica. Nessun privato, infatti, ma solo il sovrano ha il diritto di giudicare se taluni provvedimenti siano o meno in accordo al bene comune. Solo chi detiene il potere, quindi, è l'interprete legittimo di quei provvedimenti, mentre i cittadini devono solo rispettare le leggi. Se tuttavia quelle leggi

sono di tale natura da non poter essere violate senza che al tempo stesso si debilitino le energie della cittadinanza, ovvero, senza che il comune timore dei cittadini si converta in indignazione, con ciò stesso la cittadinanza si dissolve e decade il contratto, che dunque non è garantito dal diritto civile, ma dal diritto di guerra⁵⁰.

Anche Spinoza quindi, come Machiavelli, pone il diritto di guerra, la resistenza e il conflitto al cuore della politica. La stessa filosofia diventa, nelle sue parole, sediziosa⁵¹.

49 *TP*, VI, 1.

50 *TP*, IV, 6.

51 Mi permetto di rimandare a F. Del Lucchese - V. Morfino, *Parole mostruose. Linguaggio, natura umana e politica in Spinoza*, «Forme di vita» 3 (2005), pp. 50-64.

4. *Seditio sive jus*

La sedizione quindi, come la resistenza, chiama direttamente in causa l'intero piano giuridico dello Stato. Lo stesso termine però – in questo caso il diritto – può veicolare significati diversi e perfino opposti. Sulla base della riflessione teorica di Machiavelli e di Spinoza la sedizione può essere certo pensata come un diritto. Un diritto, però, inteso anch'esso in termini spinoziani, inteso cioè *sive potentia*. La sedizione rappresenta il punto di fusione fra il diritto e il conflitto, fra la conservazione e il mutamento. Il punto, cioè, in cui si attualizza la ricorsività di questo rapporto. Qui, di nuovo, l'anti-modernità di Machiavelli e Spinoza torna nuovamente a collegarsi a un insieme di questioni teoriche che si erano già manifestate all'interno della mentalità classica greca e romana.

La ricorsività fra diritto e conflitto, ad esempio, trova un suo corrispettivo nell'identità fra il cittadino e il soldato in Grecia. Il criterio della cittadinanza, nella città classica, era la facoltà di prendere le armi, la facoltà di essere soldato⁵². Ma proprio questo rende indistinguibile il cittadino da colui che è, almeno in potenza, il soggetto del conflitto, l'attore della *stasis*. Nel VII e nel VI secolo a.C. le città attraversano delle profonde crisi, con lo sviluppo di conflitti di tipo economico e sociale che coinvolgono strati sempre più ampi di popolazione. La trasformazione degli eserciti e del combattimento ha direttamente a che fare con questi mutamenti. Al combattimento individuale, caratteristico del «duello» aristocratico, si sostituisce progressivamente il combattimento di gruppo fino all'integrazione della massa dei contadini nella falange, formata da migliaia di soldati, che fu probabilmente sperimentata per la prima volta a Sparta⁵³. Il tipo di armatura e di protezione rendevano la coesione sociale e la solidarietà l'elemento determinante dell'efficacia militare. I capi combattevano in mezzo ai propri soldati, uniti e coesi come un solo corpo e – potremmo dire spinozianamente – *una veluti mente*⁵⁴. Questo contribuiva anche alla formazione di una formidabile e temibile macchina da guerra non solo sul piano esterno, ma anche su quello interno, nella resistenza al potere aristocratico e tirannico. Il cittadino, così, è prima di tutto soldato ma, al tempo stesso e in quanto tale, è anche *στρασιώτης*. Non solo di fatto, ma anche di diritto.

La ricorsività fra diritto e conflitto emerge con forza anche dalla famosa legge di Solone sulla *στάσις*. Solone, il mitico legislatore ateniese, è un eroe

52 Cfr. Loraux, *La cité divisée* cit., e M. Finley, *Democracy of Ancients and Moderns*, London, Chatto and Windus, 1973.

53 Cfr. H.-J. Gehrke, *La «stasis»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci*, II, Torino, Einaudi, 1997, pp. 453-480.

54 Cfr. Erodoto, *Storie*, VI, 112.

per Aristotele, in quanto ha messo fine alla *στάσις* fra ricchi e poveri⁵⁵. Tuttavia, ha anche imposto, nella sua legislazione, l'obbligo per ogni cittadino di prendere le armi in caso di conflitto⁵⁶. Perfino la mentalità romana rimane impressionata e interdetta dalla radicalità e dal possibile significato di questo provvedimento. Plutarco la ritiene una legge sorprendente, paradossale e imbarazzante o stupefacente⁵⁷. Eppure, perfino prima della degenerazione delle sedizioni che portarono all'impero, al tempo dei «buoni» conflitti tra la plebe e il senato, la politica e la guerra erano già intrecciate indissolubilmente. La *secessio* sull'Aventino è la manifestazione della *concitata multitudo*, della plebe, che intende sottrarsi alla guerra, rifiutando di prendere le armi contro gli Equi⁵⁸. Prendere le armi, essere obbligati a farlo, oppure rifiutare di farlo: la sedizione è ciò che fa emergere la compresenza e la ricorsività fra diritto e conflitto.

Sembra evidente, a questo punto del ragionamento, che l'idea di ricorsività che ho cercato di proporre suggerisca una possibile via di uscita da un meccanismo di mediazione tra diritto e conflitto. La sedizione deve essere pensata come interna e coesistente al diritto e allo Stato e può per questo essere concepita al di fuori di ogni meccanismo dialettico. Dalla filosofia conflittualista di Machiavelli e Spinoza sembra possibile trarre degli elementi teorici in questo senso. In particolare, si può immaginare la sedizione non come l'inverso della violenza dello Stato. Non il rovesciamento del paradigma della sovranità, ma l'espressione stessa della libera moltitudine nel suo movimento autonomo di costituzione e contestazione dell'ordine politico e giuridico. *Libera multitudo* come *libera seditio*. Questo il carattere mostruoso della sfida che Machiavelli e Spinoza hanno lanciato, tracciando confini diversi per segnare il campo semantico della politica. E si tratta di un vero e proprio campo di battaglia. La sfida alla modernità è ormai lanciata: *Hic Rhodus, hic salta*.

55 Aristotele, *Costituzione degli ateniesi*, 8, 5.

56 Solone viene inoltre rappresentato come un oplita che imbraccia lo scudo e «occupa» il centro della scena, impedendo alle parti di venire in conflitto. Come un «lupo» in mezzo a una «muta di cani» egli occupa uno spazio fra due eserciti piuttosto. Un ruolo che, come giustamente nota N. Loraux, *La tragédie d'Athènes* cit., contrasta fortemente con l'immagine di moderazione tramandata dalla tradizione.

57 Cfr. P. Jal, *La guerre civile à Rome. Étude littéraire et morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963. Cfr. anche Plutarco, *Vite parallele, Solone*, 20 e *Moralia*, 4, II.

58 Cfr. ancora P. Botteri, *Stasis: le mot grec, la chose romaine* cit.

SUL PRINCIPIO DI OBBLIGAZIONE

AUGUSTO ILLUMINATI

Il principio di obbedienza annoda, secondo una celebre affermazione di Norberto Bobbio¹, le principali tematiche filosofiche di Hobbes, confluenti infatti nominalismo logico, convenzionalismo etico, pessimismo antropologico e volontarismo giuridico. L'equiparazione fra mancato rispetto dei patti e assurdit  logica (*Elements of Law Natural and Politic*, XVI, 1-2, *De corpore*, I, 5, 1 e *De cive*, III, 3) assegna a entrambe lo *status* di convenzioni arbitrarie ma preliminari per installare, rispettivamente, un agire collettivo e un discorso coerente. Si tratta dell'obbligazione fondamentale, donde discende ogni altro obbligo legale.

Le due prime leggi naturali invitano a istituire il patto d'unione fra i membri di una *multitudo dissoluta* e a mantenerlo in base all'inflessibile principio che *pacta sunt servanda*², tanto che trasgredirlo infrange il patto iniziale, non questa o quella legge, e il colpevole   un nemico dello Stato, un sovversivo, non semplicemente un cattivo cittadino o un criminale occasionale. *Racaille*, nel linguaggio di Sarkozy, tanto per riscontrare l'attualit  sempreverde del Nostro. Infatti tale delitto   di lesa maest , «trasgressione della legge naturale stessa, non di quella civile» (*De cive*, XIV, 21). Se l'obbedienza fosse imposta da una legge civile positiva, dovremmo rinviare a un'ulteriore prescrizione dello stesso tipo e avremmo cos  un regresso all'infinito, di legge in legge. Qui torna utile la vigenza (altrove negata) della legge naturale –   il misterioso peccato contro lo Spirito Santo, non la violazione dei singoli comandamenti del Decalogo. D'altra parte, per un paradosso, l'obbligo «naturale» di obbedienza vale solo nello stato civile:  , insieme, causa ed effetto dell'esistenza dello Stato,   sorretto da ci  di cui pure costituisce il fondamento, precedendo e seguendo a un tempo la formazione del «supremo imperio». Anzi, l'obbedienza alle leggi   giustificata da un *fatto*, di per s  incommensurabile a qualsiasi ordinamento normativo: il passaggio dallo «stato di natura» allo «stato civile»³, secondo un'antinomia tipica di qualsiasi fondamento, come risulta dalla metafora di Ludwig Wittgenstein, per cui il muro maestro sostiene

1 N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989, p. 93 e sgg. e p. 142 e sgg.

2 *De cive*, III, 1, cfr. *Leviathan*, XIV-XV, dove il rispetto dei patti costituisce la terza legge di natura. Le leggi naturali impongono di istituire un ordinamento positivo.

3 Cfr. P. Virno, *Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato*, «Forme di vita» 4 (2005), p. 17 e sgg.

ne l'intera casa e insieme ne è tenuto su⁴. Non si creda che le cose vadano meglio per la *Grundnorm* kelseniana...

«La legge naturale comanda di obbedire a tutte le leggi civili in virtù della legge naturale che vieta di violare i patti [...] [perciò] ci obbliga a obbedire prima di sapere quello che ci verrà comandato [...] [imponendo] un'obbedienza generale e totale»⁵ – macchina diabolica per il cui montaggio Hobbes adopera ingegnosamente tutti gli ingredienti giusnaturalistici⁶. Ancor più nel passaggio dal *De cive* al *Leviathan*, da un *pact or covenant* residualmente implicante una pluralità democratica originaria di contraenti a una procedura di autorizzazione, in cui ogni singolo autore, senza contatto con gli altri, delega una *persona repraesentativa*, ovvero attore, le cui azioni e comandi siano riconosciuti vincolanti e fatti propri (*owned*) dagli autori, perfino contenti di essere puniti per eventuali trasgressioni⁷. Già nel passaggio contrattuale da *multitudo* a *populus* – implicante la definizione negativa della prima – il secondo termine risolve la pluralità nell'unità e terzietà del *rex*⁸; in seguito non si dà neppure una sequenza pseudo-storica. Cade la bilateralità, perché il sovrano-attore (non imputabile) è l'unico ad avere l'iniziativa, mentre gli autori che lo hanno istituito sono responsabili dei suoi atti, anche quando ne vengono colpiti⁹. Il patto non è neppure qualcosa di cronologicamente anteriore, ma semplice presupposto logico implicito nel fatto che c'è la sovranità. Lo stesso vale per il soggetto-autore. Allo stesso tempo il sovrano ha il monopolio (considerato legittimo) non solo della violenza, ma dell'agire politico in generale, mentre i sudditi sono privati del diritto tanto a usare violen-

4 *On Certainty* (1951), tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1978, n. 248.

5 XIV, 10. Per dirla con Fabio Raimondi (testo inedito), è un caso particolare di soluzione delle controversie sulla definizione univoca dei nomi, secondo cui l'accordo non è il punto mediano tra le parti, ma consiste solo nel trasferire a terzi la competenza di decidere in base a criteri autonomi.

6 N. Bobbio, *Thomas Hobbes* cit., p. 168. Il termine dell'obbedienza essendo un terzo, delegato da una *multitudo* dissociata che si unifica solo nell'atto della delega e non da una *universitas*, è irrevocabile, assoluto e indivisibile; si potrebbe uscire dal patto solo all'unanimità e con il consenso del terzo.

7 *Lev.*, XVI e XVIII.

8 *De cive*, XII, 8 (cfr. VI 1 e VII 5, 11 e 16): «Una moltitudine di uomini diventa una persona, quanto è rappresentata da un uomo o da una persona, per modo che diventi tale con il consenso di ciascun particolare componente la moltitudine. Infatti è l'unità del rappresentatore (*representer*), non l'unità del *rappresentato* che fa una la persona, ed è il rappresentatore che sostiene la parte della persona e di una persona soltanto: l'unità in una moltitudine non può intendersi in altro modo». In ogni ribellione abbiamo *multitudo contra populum*, *the multitude against the people*. Solo con la costituzione del patto obbligente la *civium multitudo sive aggregatum*, *multitude or company of citizens* si riunisce in volontà rappresentabile e allora *Rex est populus*, *the king is the people*.

9 E. Giancotti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, «Studia Spinozana» 1 (1985), ora in *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1995, p. 182 e sgg.

za (fra di loro e contro il sovrano) quanto a prendere una posizione politica. Guerra e politica sono bandite con un medesimo gesto catecontico¹⁰, che mira a neutralizzare il potenziale umano di pericolosità¹¹. Con tale doppio esonero viene tutelata la *nuda vita*: una vita non proprio minimale, perché si lascia campo all'attività economica e alla soddisfazione dell'illimitato bisogno di riconoscimento, ma senza relazioni politiche (compreso il presupposto della libertà di parola!), una ζωή agiata, non un βίος πολιτικός. Il carattere innaturale e costruttivistico dell'obbligazione circoscrive lo spazio di movimento sottratto alla guerra e alla politica per abbandonarlo all'utile privato dell'individuo possessivo, avido di ricchezza e prestigio¹².

Spinoza, che pur tanto deve nei contenuti e nella terminologia a Hobbes, su questo punto si contrappone radicalmente rinviando alle differenti premesse ontologico-teologiche, potremmo dire, anche se lo schema della teologia politica si applica perfettamente al suo antagonista Hobbes, meno all'Olandese, poiché la teologia rimanda storicamente a un Dio personale, che in quanto tale può essere antropomorfizzato, funzionando invece solo per omonimia nello schema impersonale del *Deus sive Natura*. Il grande Leviatano, dio mortale o potente uomo artificiale o automa, secolarizzava un Dio immortale, inconoscibile ma dotato di *potentia absoluta*¹³, per un verso, capace di creare dal nulla e di rigettare nel nulla il mondo con tutte le sue regolarità, per l'altro. Se questo Dio – sta scritto nel primo capitolo dell'Appendice latina al *Leviathan* – ha creato *ex nihilo, non ut Aristoteles, ex materia praesistente* e alla fine butterà all'aria tutto, per cui *caelum et terra renovabuntur qua forma et specie vult Deus*¹⁴, si capisce bene che il diritto naturale, sua proiezione terrena, risulterà friabile quanto lo scolastico *regnum tenebrarum* della IV parte del *Leviathan*. La reciprocità fra i contraenti è segata in radice. Il monopolio attivo del Dio-

10 Sui vari usi del κατέχον, la forza che trattiene il male, cfr. il citato saggio di P. Virno, *Il cosiddetto «male» e la critica dello Stato* cit., p. 33 e sgg.

11 Superfluo ricordare che tutti tali motivi confluiranno nella grande risistemazione gerarchica hegeliana di etica e morale, Stato e società civile.

12 Per F. Raimondi «il patto hobbesiano prevede che chi accetta l'atto politico sottoscrive di non partecipare al gioco politico se non come cittadino/suddito, cioè in una forma fortemente depotenziata, perché caratterizzata, al contempo, da massima passività (non poter ridefinire l'atto politico e non poter partecipare alla definizione delle leggi) e da minima attività (deve pur sempre continuare a *riconoscersi* nel sovrano e obbedirgli)».

13 Il riferimento teologico più influente è alla *potentia absoluta* divina in Duns Scoto, *Ordinatio*, I dist. 44, in *Ioannis Duns Scoti Opera omnia*, Civitas Vaticana, 1950-1973, come meglio argomentato nel mio *Revenge!*, Roma, manifestolibri, 2005, p. 70 e sgg.

14 Th. Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. W. Molesworth, London 1839-1845, rist. fototipica, Aalen, Scientia Verlag, 1961 vol. III, p. 513; tr. it. in *Scritti teologici*, Milano, Franco Angeli, 1988, p. 207. Per un pertinente commento cfr. Manfred Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart, Suhrkamp, 1975; tr. it. di F. Longato *Metafisica e metapolitica*, Bologna, Il Mulino, 1990, capitoli V-VII.

sovrano è inoltre un prodotto delle passioni tristi delle creature-sudditi, della paura della morte in generale e di quella violenta del singolo. La contingenza è vissuta come angoscia e risolta in obbedienza – non avvertiamo un’anticipazione del movimento che risolve l’essere-per-la-morte, divenuto consapevole, nel grande ascolto heideggeriano dell’Essere? Non è forse l’ascolto il vertice dell’obbedienza (*Gehör-Gehorchen*)?

Per un verso, la potenza di questo formalismo astratto, di ascendenza teologica, è tanto autoreferenziale quanto straordinariamente operativa nel divieto preventivo di ogni indeterminata trasgressione, per l’altro si fissa su una struttura del potere troppo aderente al dato storico immediato dell’assolutismo regio (intercambiabile con la dittatura cromwelliana). Si può capire l’entusiasmo di Carl Schmitt, ma è un tratto in realtà asfittico. Il momento strutturale è talmente forte che è suscettibile di traduzione sia nel comando morale kantiano, altrettanto indeterminato, sia nella forma moderna russoiana della sovranità popolare. In entrambi i casi viene però sciolto dal contesto seicentesco e democratizzato, cioè il principio hobbesiano dell’eguaglianza (delle creature contingenti e dei corpi galileiani) è reinvestito coerentemente nel diritto civile e politico. La trascrizione kantiana dell’obbligazione hobbesiana è precisa: il non-agire generico è il complemento dell’agire generico, del far sì che la tua massima diventi universale. Non si sa quanto verrà comandato e la razionalità del comando (la volontà dell’automa¹⁵) risiede nella sua formale legittimità: *auctoritas non veritas facit legem*. *Auctoritas*, beninteso, del tutto trasferita dall’*actor* nelle mani dell’*actor*. All’autorità del potere (indirettamente trascendentale) corrisponde quella del noumenico (direttamente trascendentale). Il contenuto veritativo, soggetto a discussione, e le inclinazioni sensibili, materia di *phronesis*, devono restare irrilevanti – come le qualità delle merci rispetto al denaro, tanto per alludere a quanto sottostà a entrambe le formulazioni. L’immaginario è completamente investito sull’astratto unificante, mentre il molteplice è disatteso o demonizzato. Si salvano, ai due estremi, l’universale e l’individualismo, la coercizione e la privatezza – fondamenti del mercato e del diritto. Il dover-essere fa aggio sull’essere, compatta eticamente e politicamente quanto viene dichiarato ontologicamente inattuabile ma praticamente valido: ricordiamo il Dio inconoscibile di Hobbes, cui pure si deve obbedienza assoluta, come al sovrano... Ovvio, a questo punto, che in Kant si dia una rigorosa confutazione del diritto di resistenza: anche nel mite paesaggio dello Stato di diritto l’obbedienza generale si apposta dietro i cespugli del consenso. Le ragioni della disobbedienza, per contro, andranno invocate sia rispetto alla legge giuridica che a quella morale.

15 Cfr. *Lev.*, Introduzione, da cui consegue che i contenuti della volontà sovrana sono del tutto indifferenti per la sua prestazione, dato che il Leviatano-automa funziona secondo una logica meccanica o geometrica che nemmeno il sovrano può sovvertire.

L'eredità hobbesiana esige però una certa dose di democratizzazione per continuare a essere plausibile e spendibile. Kant infatti la gestiva, sul versante politico, mediando in senso liberale la lezione di Rousseau che, pur accogliendo certe istanze machiavelliche e spinoziane¹⁶, aveva portato all'estremo l'impossibilità costituzionale di resistenza, lasciando porta aperta solo all'autoesilio dalla comunità – in analogia al diritto di fuga che restava al condannato hobbesiano. La *volonté générale* traduce la Sostanza spinoziana¹⁷ con una deviazione, appunto, sostanziale, che consolida in ambito democratico il meccanismo di comando e disciplina: *quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre* (CS, I, 7). Il miracolo operato dalla legge è la servitù anonima, secondo un folgorante interrogativo del *Ms. di Ginevra* (cap. VII): *comment se peut-il faire que tous obéissent et nul ne commande, qu'ils servent et n'ayent point de maitre?* La più perfettamente dissimulata forma della servitù volontaria di La Boétie. Pur conservandosi il diritto a esprimere un giudizio circa i mezzi dell'autoconservazione, tanto che le leggi sono votate a maggioranza e il popolo può sempre cambiarle, magari sbagliando (CS, I, 7 e II, 12), viene però interdetta la resistenza, esclusa la positività di dissenso e conflitto, negata perfino la possibilità di consultazioni fra gli elettori, fino alla celebre contrapposizione di *volonté générale* media e *volonté de tous* sommatoria di CS, II, 3 e IV, 2, dove si ribadisce la conformità alla volontà generale quale indice di giustezza o errore. Ne consegue una sorprendente convergenza con Hobbes: *je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait* (lettera a Mirabeau del 26 luglio 1767). Unità trascendente del corpo politico in un caso, immanente nell'altro. La vocazione spolicizzante e identitaria della democrazia (anticipata nell'autorizzazione assolutistica e senza contatti orizzontali di Hobbes) disloca dominio e sottomissione nel consenso interiore. All'ingresso delle carceri genovesi di allora (peccato manchi oggi a Bolzaneto) stava scritto *Libertas* (CS, IV, 2), come in seguito altrove *Arbeit macht frei*...

Il superamento della dipendenza personale era incompleto, perché la soggezione alla legge impersonale manteneva il momento dell'arbitrio rifuggendo da ogni messa in discussione organizzata. In presenza di un *peuple [qui] veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours* (CS, II, 6), Rousseau si inventò una fondazione mediatico-mitologica, il Legislatore, che

16 R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1950, rist. 1995 (tr. it. di R. Ferrara, Bologna, Il Mulino, 1993), ne offre un'adeguata documentazione, ma per l'interpretazione politica del rapporto cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, Milano, Feltrinelli, 1981, ora in *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998, *passim*, in particolare pp. 110, 153-155, 185-186 e 305-306.

17 E naturalmente la definizione di democrazia del cap. XVI del *TTP*, con la medesima sfumatura idealistica.

trascina le masse senza usare direttamente la forza e senza poter far ricorso a una ragione che ancora non c'è. Ecco l'affinità intrinseca fra mito e ordine giuridico intuita da Walter Benjamin nella *Kritik der Gewalt*, con la conseguente assunzione di una presunta colpevolezza originaria, di cui l'obbedienza civica e morale sconta l'infinita imprescrittibilità¹⁸. L'idea di destino è solidale con quelle di violenza mitica, monopolio statale della violenza (tanto più violento quanto più nascosto), controllo biopolitico sulla morte e obbligazione trascendentale. Vale per l'Uomo al singolare e per la nuda vita vulnerabile, la cui messa a rischio è esonerata dall'istituzione. Più con Hobbes, allora, che non con stoici e cristiani se la prendeva Spinoza, quando negava drasticamente (*Eth* IV, pr. 67) che la filosofia debba soffermarsi sulla morte. Conseguenza stringente del rifiuto della creaturalità già in precedenza affermato (sempre e alla lettera contro Hobbes) in *Eth* II, pr. 3, scolio, quando veniva rigettato il concetto volgare della potenza di Dio quale libera volontà di tipo regio e la complementare riduzione della natura a contingenza soggetta in qualsiasi momento a distruzione arbitraria. Spinoza chiama in tal caso *impotenza* (camuffata da potenza capricciosa) quello che Benjamin denunciava nell'oscuro nesso fra colpa e destino. In positivo è altrettanto importante la nota al *TTP*, XVI, laddove si sostiene che secondo ragione noi possiamo amare Dio ma non ubbidirgli, quasi promulgasse leggi alla maniera di un principe. Di nuovo, vita dell'amore contro morte della sottomissione.

Vediamo ora come Spinoza si contrapponga a Hobbes. La diversità di tale approccio spinoziano fu ben percepita nel saggio che il giovane e davvero nietzschiano¹⁹ Leo Strauss redasse fra il 1925 e il 1928²⁰ e in cui l'avversione dell'Olandese alle utopie veniva presa per assunto più ontologico che politico, ben più fervido e partecipato delle oggettive constatazioni del suo maestro Machiavelli, configurando non un semplice realismo politico, ma un dire sì al reale, cui segue un'accessoria attenzione alla politica. A differenza che in Hobbes, l'autoconservazione spingerebbe Spinoza verso la *tranquillitas animi* della teoria, non alla sicurezza nello Stato. È il diritto naturale a definire lo stato di natura, senza essere ricavato per via antropologica: al contrario

18 «La suprema categoria della storia universale [...] è la colpa. Ogni momento della storia universale è frutto di colpa (*verschuldet*) e produce colpa (*verschuldend*)», *Fragmente vermischten Inhalts*, GS, VI, fr. 65, p. 92.

19 Proprio in quanto autenticamente nietzschiano, Strauss riesce a capire bene la doppia lezione di Machiavelli e Spinoza, autori che invece l'anti-nietzschiano Carl Schmitt fraintende o ignora, appropriandosi invece egregiamente delle implicazioni biopolitiche di Hobbes; cfr. C. Galli, *Schmitt e Machiavelli*, «Filosofia politica» (2005), 1, p. 123 e sgg.

20 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, 1930, cap. V 2-3; tr. it. *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Bari, Laterza, 2003, pp. 218-219, 222-227 e 232.

si applica all'uomo un concetto acquisito altrove. L'equipollenza diritto-potenza vale infatti per ogni individuo vivente, non specificamente per l'uomo ed è (in termini non straussiani) un *partage*: spartizione e compartecipazione dell'illimitato diritto-potenza del *Deus sive Natura*. Il diritto naturale dell'uomo è dedotto a partire da Dio, non dalla condizione creaturale. Esso vale con pari legittimità tanto per le passioni della moltitudine quanto per il progresso dei pochi verso la saggezza, che realizzano la natura più propriamente umana. Giustificando in pari misura ragione e passioni, intelligenza e stupidità, la dottrina spinoziana non offre nessun appiglio per fondare il diritto in quanto tale, per convertirsi in ordinamento positivo mediante obbligazione. Il gioco della potenza-diritto consente di provare gioia sia nel definire i meccanismi di una corretta gestione dello Stato che nell'organizzare la lotta dei ragni con le mosche. Dal punto di vista strettamente tecnico aveva le sue brave ragioni il cattolico conservatore G. Gonella ad accusarlo negli anni '30 di «nichilismo giuridico»! Spinoza irride a ogni tentativo hobbesiano di giustificare il rispetto superstizioso dei patti fino a mantener fede alla promessa estorta con le minacce da un brigante, mentre un patto può essere infranto tranquillamente quando non sussistano più le condizioni e i rapporti di forza che hanno indotto qualcuno a soggiacervi. Soltanto le necessità del reale e un durevole successo giustificano l'instaurazione di uno Stato razionale e la conseguente osservanza dei patti, prevalendo criteri politici (non filosofici) sulle passioni scatenate. Lo Stato si fonda sulla potenza più o meno razionalizzata di tutti e non sul patto²¹. Nella materialistica equiparazione di normatività giuridica biologica, la produzione della norma ricalca quella della natura, che non ha finalità né privilegi per l'uomo, anzi – insistiamo – per uomini al plurale sbarazzati dal mitico «destino». Il diritto non assoggetta l'individuo al dover essere della legge, ma si risolve nei comportamenti cui è immanente.

La benemerita interpretazione di Strauss, per lo più fondata sul *TTP*, che pur aveva il limite di scomporre moltitudine e saggezza, *Ethica* e *Tractatus politicus*, ispirò molte delle formulazioni successive, perfino quelle più temerarie che saltano il fossato fra beatitudine del saggio e potenza della moltitudine.

21 Riferimenti standard a Spinoza, *TTP*, XVI: «quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est (uti dixi), ad existendum & operandum prout naturaliter determinatum est»; nonché *TP*, II, 4: «Per Jus itaque naturae intelligo ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam atque adeo totius naturae, et consequenter uniuscujusque individui naturale Jus eo usque se extendit, quo ejus potentia; et consequenter quicquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae jure agit, tantumque in naturam habet juris, quantum potentia valet».

Di ciò hanno infatti meglio ragionato i politici che non i filosofi, cfr. *TP*, I, 1-3, II, 4.

dine²². Ricordiamo l'accostamento di Alexandre Matheron²³ fra il *TP*, dove la *Civitas* è la risultante meccanica di un puro rapporto di forze, e l'*Ethica* (IV, pr. 4, dem.), in cui la radice ontologica della constatazione machiavelliana è riportata al monismo antropologico del *conatus* nell'equivalenza divina di diritto e forza: *potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentiam explicatur, pars est infinitae Dei seu Naturae potentiae*. Quel *quatenus* giustifica integralmente il desiderio individuale, identifica diritto e fatto, secondo il carattere unitario e positivo del *conatus*, a differenza dalla logica pragmatica di Hobbes, che dissocia la nuda vita da conservare (*the preservation of his own Nature; that is to say, of his own life, Lev., XIV*) dai mezzi che la conservano. Lo *jus naturae*, che nell'Inglese è potere meccanico di azione, nell'altro è essenza attuale e irrinunciabile, scaturisce non *ex lege* ma *ex potentia* e il diritto di governare viene meno con la capacità effettiva di farlo. Il trasferimento del diritto vale per il solo periodo di tempo durante cui si mantiene la situazione da cui risulta; finita la speranza o la paura ridivengiamo giuridicamente indipendenti ed è stolto chi si affida ciecamente alle promesse²⁴. Si passa dall'*interdépendance fluctuante*²⁵ dello stato di natura alla migliore garanzia di aspettative e sanzioni dello stato civile, senza fondazione (cfr. *Eth IV, pr. 37, sc. 2*) o *transfert*, dato che in entrambi i casi vige l'eterodeterminazione dei desideri²⁶. Più il gruppo è vasto, meno il singolo ha licenza di disobbedire; sparita l'illusione dell'indipendenza formale ognuno riceve i diritti che la comunità gli accorda²⁷.

22 L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza* (1996), tr. it. Milano, Ghibli, 2002, p. 272 e sgg., secondo cui dal numero nasce la ragione, dandosi sia un'etica che una politica spinoziana della quantità.

23 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les éditions de minuit, 1969, p. 267 e sgg.

24 «Stulte alterius fidem in aeternum sibi aliquem postulare»; *TTP*, XVI.

25 A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., p. 305 e sgg.

26 «Homo namque tam in statu naturali, quam civili ex legibus suae naturae agit, suaeque utilitati consulit [...] sed praecipua inter utrumque statum differentia est, quod in statu civili omnes eadem metuant, et omnibus una, eademque securitatis sit causa, et vivendi ratio; quod sane judicandi facultatem uniuscujusque non tollit»; *TP*, III, 3.

27 «Ubi homines jura communia habent, onesque una veluti mente ducuntur, certum est eorum ununquemque tanto munus habere juris, quanto reliqui simul ipso potentiores sunt, hoc est, illum revera jus nullum in naturam habere praeter id, quod ipsi commune concedit jus; *TP*, II, 16. L'unica ricorrenza del termine *contractus* in quel testo, IV 6 (*Contractus, seu leges, quibus multitudo ius suum in unum concilium vel hominem transferunt*), è interpretata da Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* cit., p. 327, quale passaggio all'*interdépendance consolidée*. Per A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier Montaigne, 1984, p. 278 e sgg., il *transfert* o contratto è prodotto spontaneo di una meccanica contraddittoria di associazione e dissociazione. Nel *TTP* il patto irrompe quasi *deus ex machina* nell'ontologia naturalistica, oscillando fra l'essere prodotto di un meccanismo e il valere da postulato razionale per il passaggio allo stato civile, mentre il *TP* si sbarazza dell'anomalia (legata alla storia dello Stato ebraico) presentando una *potentia* senza *consensus*, mera adesione alla necessità.

In primo piano viene l'aspetto relazionale più che coercitivo del potere e il carattere non valoriale del diritto. La soggettività si definisce per regime trans-individuale (Balibar) che abbracci il massimo di compatibilità delle passioni. La norma, sempre negoziabile, si misura sull'utilità delle parti e della società²⁸ e l'assolutezza del potere è proporzionale alla potenza della moltitudine non alla pretesa che il detentore del potere sia *legibus solutus*, come il Dio scotista o calvinista. «Non v'è genesi giuridica» – tanto meno teologica – «del potere, ma solo sua genealogia democratica» affermerà graficamente Antonio Negri²⁹; ogni modo finito o aggregato di modi *tantum in naturam habet juris, quantum potentia valet*, secondo il molto citato passo di *TP*, II, 4. *Multitudo absoluta* e non più *dissoluta*³⁰!

Comprendiamo ora meglio la netta presa di distanza contenuta nella lettera 50 del 2 giugno 1674 a Jarig Jelles, in cui non si richiede la cancellazione del diritto naturale, che anzi è conservato *semper sartum tectum* e fiorisce con l'unione delle forze nella società civile, dato che la potenza dello Stato è quella della moltitudine, che esprime e si fa carico dell'autoconservazione dell'essenza attuale della sostanza. Lo *jus naturae* autorizza il pieno sviluppo di sé senza implicazioni teleologiche; è un diritto soggettivo legato alla dimensione individuale e riferito a tutti i viventi, non solo agli uomini, razionali e irrazionali, *particulae totius naturae* (*TTP*, XVI; cfr. *TP*, I, 7 e II, 18), e non ha carattere normativo, pur prescrivendo una selezione fra i possibili comportamenti umani. Anche la politica, come la filosofia, è *meditatio vitae*, non esorcismo biopolitico della morte. Lo *jus commune* vive nell'insieme degli *jura communia* e tanto più quanto sono numerosi gli associati, *quo plures in unum sic conveniunt* (*TP*, II, 15). La *summa potestas* è condizionata effettivamente, ricevendo restrizioni materiali nell'esercizio, mentre l'individuo è già da sempre socialmente legato e pertanto non si dà alcuna irreversibilità nell'eventuale statuizione del patto³¹.

Senza dubbio la scansione dello *jus* mediante il *pactum* (presente soprattutto nel *TTP*) e la sua sedimentazione in *lex* (in entrambi i trattati) fa problema. Nell'influente assunto di A. Negri³² il passaggio dall'individualità alla comunità non avviene con ingranaggi giusnaturalistici ma dentro un processo costitutivo dell'immaginazione, spostando la potenza in una più complessa organizzazione degli antagonismi. Secondo Etienne Balibar³³, il patto serve

28 Cfr. E. Giancotti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza* cit., p. 198 e sgg.

29 A. Negri, *L'anomalia selvaggia* cit., p. 305.

30 Sul tema cfr. A. Pardi, *Crisi e liberazione. Democrazia e critica dell'ontologia politica in B. Spinoza*, «Oltrecorrente» 10 (2005), p. 97 e sgg.

31 M. Walther, *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, «Studia Spinozana» 1 (1985), pp. 76-78, 90 e 94-96.

32 A. Negri, *L'anomalia selvaggia* cit., pp. 151-152.

33 *Jus-Pactum-Lex*, «Studia Spinozana» 1 (1985), p. 105 e sgg.

a spiegare il complesso delle cause che permettono a uno Stato determinato di conservare la propria forma rendendo intelligibile la dinamica dei conflitti e la produzione di obbedienza come combinazione di interessi, forze e credenze. Le volontà individuali degli autori non preesistono al patto, ma si costituiscono quale suo effetto retroattivo – accordo fra Schmitt e Althusser! La traslazione da *jus* a *lex* genera volontà divise, che la eseguono o la trasgrediscono. Fermo restando il rapporto di potenza, cioè conservandosi il diritto naturale, la legislazione rinvia a un Legislatore anonimo o fittizio (*Dieu, Personne, Celui qui est*). Gli uomini fanno la storia, ma nella misura in cui ricevono la legge nella loro immaginazione sotto una forma inversa: il *dictamen* dell'Altro per esseri dotati di volontà. Corpo politico e legame sociale possono presentarsi in forma mistica o laica, ma sempre quale totalità organica, integrazione di individui a un ordine finalizzato. Lo scontro, una volta eliminata la finzione giuridica dell'obbligazione, si sposta sul piano dell'immaginazione. Non sarà più il Dio del Sinai o il Legislatore evanescente russoiano, ma resterà l'aura sacra della Legge, il culto civico della legalità – trascendenza aggiustata alla società dello spettacolo e all'epoca della riproducibilità tecnica.

Obbedienza e disobbedienza: dove passa la linea di frattura con la tradizione servile, tutt'altro che obsoleta? Laurent Bove³⁴ distingue nell'*obtemperantia* la soggezione superstiziosa al contenuto della legge da quella alla rappresentazione comune della legge, intesa quale legame vitale fra gli uomini, che conferisce unità, ordine e significato alle loro azioni e identità a una data società. Il libero cittadino obbedisce, ma esamina e discute il contenuto, proponendone dettati più conformi alle condizioni sociali reali o alla ragione. La libera Repubblica produce anzi cittadini capaci di contrastare i poteri, di acquisire l'*ingenium* secondo o *habitus* della libertà (l'opposto della servitù volontaria): dove c'è resistenza e strategia (elementi di un diritto di guerra, cfr. *TP*, IV, 4-6) c'è razionalità.

Generalmente indifferente a interessi politico-giuridici, Ludwig Wittgenstein discute volentieri sul ruolo della regola³⁵, intesa quale abitudine (istituzione) seguita da più di un uomo e in più di una situazione: giocare una partita a scacchi, dare o comprendere un ordine, insomma padroneggiare un linguaggio e una tecnica senza domandarsi ogni volta quali ne siano le ragioni. La regola si rappresenta spontaneamente in noi come un qualcosa di fisso e portante: per esempio, l'alveo di un fiume rispetto alla corrente del medesimo. Ci si potrebbe immaginare, però, che certe proposizioni, che hanno forma empi-

34 L. Bove, *La strategia del conatus* cit., pp. 203-204, 292-293, 305 e sgg., 329.

35 *Della certezza* cit., nn. 96-99, 110, 204-205, 253, 336, 343; *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, 1953, tr. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967 e 1980, nn. 199, 202, 212, per la cui interpretazione ci riferiamo a Paolo Virno, *Motto di spirito e azione innovativa*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005.

rica, vengano irrigidite e funzionino quasi da rotaia per le altre proposizioni più fluide, alternandosi con il tempo in continui scambi, così che la medesima proposizione possa essere trattata una volta come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra come regola di controllo, secondo un principio di commutazione. L'alveo del fiume può spostarsi dopo una piena. I criteri più inconcussi del ragionevole e dell'irragionevole cambiano con il tempo – fenomeno particolarmente caratteristico dei periodi di crisi, quando la prassi umana si pone sulla soglia fra corredo istintuale e struttura proposizionale, pulsioni e grammatica (sconvolta). L'uso altera le regole grammaticali, generando incessante innovazione, alludendo talvolta a una ricorrente uscita dalla vita pre-grammaticale. Le regole grammaticali non sono in sé né vere né false, bensì stabiliscono i criteri di verità e falsità e hanno a che fare con la sfera non ulteriormente fondabile dell'agire e del vivere, con la comune natura del vivente e quella particolare degli uomini. Con il *conatus*, potremmo dire, alla lettera con le *naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt*, cioè lo *Jus naturae* di *TP*, II, 4, che oggi noi leggiamo attraverso la riformulazione nietzschiana quale Vita, da cui deriva, sotto travestimento biblico, la nozione straussiana di Legge.

Seguire o trasgredire una regola nell'ambito di una forma di vita, di una determinata configurazione di potenze-diritti finiti, è diverso dallo stare sotto l'antica Legge e relative secolarizzazioni, crogiolandosi nel pulviscolo di peccati e reati che ne prolifera. La convergenza fra Spinoza e Paolo non è un segreto. Il regime stesso dell'applicazione sempre insicura e ambivalente della regola (all'opposto della fissità per etimo presunta al patto, da *paciscor, pango, πήγνυμι*) apre un varco al cambiamento, all'istituzione di nuove regole secondo la loro funzionalità all'utile sociale, cioè allo sviluppo delle singolarità, alla felicità dei corpi e delle menti che ne sono idea. Questo significa la conservazione del diritto naturale dentro la socializzazione della citata lettera a Jelles: un lavoro di adattamento e manutenzione, materiale e figurato – come ci testimoniano Cicerone e Ulpiano per l'espressione latina *sartum (et) tectum*, il cui primo termine deriva dal lavoro di rammendo (*sarcio*) del sarto. Un'integrità che deriva dalla riparazione minuta giorno per giorno dell'edificio (cui allude il secondo termine), più che da grandi e intervallati restauri. Notoriamente funziona meglio ed evita speculative demolizioni.

Il potere regolamentare tiene in sé l'empirico e il grammaticale, vincolando a osservanze particolari più che a un'obbedienza generale, inducendo a trasgressioni circoscritte più che alla trasgressione in generale. Non garantisce però un (del resto ampiamente illusorio) esonero (la gehleniana *Entlastung*) dall'eccesso di complessità. I dilemmi di Antigone contro le certezze di Creonte tornano interminabilmente a riproporsi. La regola è modificabile dalla pratica che essa stessa avvia e può diventare termine di controllo. Alla lettera viene ri-sarcita (*re-sarta*) nel suo più profondo aggancio grammatica-

le alla forza vitale e transindividuale degli uomini, al piano di immanenza delle essenze individuali. L'immaginazione mira ad allentare i vincoli flessibili della compatibilità dei *conatus*, non ad esaltare la cupidigia servile per l'ordine trascendente, che in fondo è perfetta *solitudo*, ineffettività del *conatus*³⁶. Pratiche effettive di liberazione si oppongono a universali oppressivi quanto menzogneri, a princìpi morali di codice o trascendentali, a maggior ragione quando essi siano assunti quali rinforzi comunitari, intrusi nella schematicità dell'obbligazione per renderla più sanguigna. Il rispetto dei patti, per tornare infine alla dimensione giuridica, si colloca all'interno della razionalità sociale, dipende da condizioni effettuali senza discendere da un obbligo destinale di obbedienza preordinato alla libertà soggettiva, da un feticismo della legge intimamente solidale con quello della merce. Questa è la differenza fra servo e cittadino, fra Uomo e uomini, fra Uno e molti e, ancor oggi, fra integrazione statale del *popolo* e democrazia conflittuale della *moltitudine*, figura relazionale e tenebrosa implicante produzione di disobbedienza.

Riesaminiamo ora le ragioni di Hobbes: quanto nella moltitudine possa suonare equivoco l'attributo *absoluta*, versione collettivamente antropomorfica del volontarismo divino, quanto invece necessario sondarla con i temi del negativo, del male e perfino del κατέχον. Se, per un verso, la moltitudine, sciolta dal principio di obbligazione e aliena da qualsiasi rappresentanza, si sottrae attivamente a una democrazia neutralizzante, per l'altro esibisce con la massima chiarezza l'indole problematica, potenziale e pericolosa propria dell'animale umano, pulsionalmente eccedente le proprie finalità biologiche³⁷ e la cui regolazione resta un problema, anche una volta scartata la soluzione repressiva della legge-Stato. Problema la cui soluzione comporta la necessità di istituzioni e regole flessibili che contengano, quasi nuovo κατέχον dopo quello paolino e schmittiano, l'aggressività autodistruttiva³⁸, ma forse prima

36 Cfr. *Eth* IV, pr. 73 (cfr. *TP*, VI, 1), dove l'uomo è considerato più libero vivendo nello Stato sotto un decreto comune che nella solitudine in cui obbedisce soltanto a se stesso e il *conatus* si traduce in dispendio di forza, e *TP*, V, 4 e VI, 4, dove il termine designa la pace servile cui si perviene per inerzia dei cittadini e dominio della tirannide.

37 P. Virno, *Il «cosiddetto «male»* cit., pp. 11 e 13. L'apertura al mondo, in cui tale eccesso si manifesta, oltre a funzionare benissimo da nuova forza produttiva, si identifica con lo stato d'eccezione permanente in cui (diceva già Benjamin) vivono gli oppressi: ciò richiede di farsi carico del carattere instabile e perturbante delle istituzioni moltitudinarie, cfr. *ivi*, p. 21 e sgg. e 31 e sgg.

38 La moltitudine confina attualmente di fatto con il comunitarismo di ghetto, malgrado le distinzioni teoriche, e il ghetto – dalle *inner cities* statunitensi alle *banlieus* parigine – è un paradigma di introiezione dei modelli della classe dominante (razzismo, sessismo, marginalizzazione dei più deboli ecc.) distorti in forma di resistenza, enfatizzati dalla violenza ostentata, ma conservanti una valenza nichilistica. L'eroe locale ne è il ribelle autodistruttivo, con tutta l'ambiguità simbolica della sua richiesta di «rispetto».

ancora (o meglio simultaneamente) ne garantiscano la vittoria contro le vecchie forme di dominio – esito tutt’altro che automatico o dialetticamente insito nel corso della storia, come a volte qualcuno sembra credere con generosa letizia. La stessa giusta contrapposizione fra potenza costituente della moltitudine e formalismo della legge non toglie che la rappresentazione immaginaria della sfera giuridico-politica sia una mediazione necessaria della potenza multitudinaria e un sintomo del suo stato internamente contraddittorio³⁹.

Nel presente testo l’accento è caduto prevalentemente sul *TP*, che più audacemente rinnega obbligazione hobbesiana e contrattualismo, portando in primo piano il realismo machiavelliano e cautamente dando conto delle ragioni della libertà e della resistenza più che di quelle dell’obbedienza. Nel *TTP* – si sa – il dosaggio degli ingredienti è diverso, anche se già la figura profetica combina la tradizione farabiano-maimonidea con la lezione dell’*acutissimus Florentinus*. Ci interessa però in quella sede il legame di una strategia del profetismo e dell’obbedienza con un processo di esodo, così da capire se quel tipo di conoscenza storica essenziale di terzo genere dell’esperienza ebraica⁴⁰ possa fornire idee per altre esplorazioni del governo dell’esodo. Riprendiamo in modo cursorio l’analisi condotta al proposito da Bove⁴¹: la coppia obbedienza-trasgressione politica si forma storicamente sulla base della superstizione (timore e sottomissione, insoddisfazione e rivolta), dunque in primo luogo nell’ambito di un regime teocratico, adatto a popoli ancora barbari o appena usciti dalla schiavitù. Si tratta di un dispositivo immaginario, fondato su quelle specifiche condizioni e destinato a ripresentarsi in termini ben diversi (ma pur sempre immaginativi) in seguito al potenziamento della razionalità scientifica e tecnica e alla liberazione dal predominio ecclesiastico e teologico. Grazie all’immaginazione, che converte l’arbitrario dell’istituzione in necessità assoluta, perfino la superstizione può trasformarsi da veleno in antidoto, lasciando riprodursi il desiderio di una vita felice che è pur tuttavia il movente di ogni azione umana. Spinoza, in *TTP*, XVII, oltre a evidenziare la genialità di Mosè nell’instaurare un ordine simbolico (secondo la lezione machiavelliana), scopre il ruolo innovativo e a suo modo ragionevole dell’immaginazione collettiva nel definire l’unità vitale delle istituzioni, nel costruire illusioni politicamente operative che incorporino le abitudini vigenti e i desideri popolari. Quel tipo di governo teocratico, senza successori o meglio dividendo la successione fra interpreti delle leggi divine e amministratori, evitò agli Ebrei il passaggio a una monarchia secolare e garantì uno

39 L. Bove, *La strategia del conatus* cit., p. 282/52.

40 Nel senso usato da V. Morfino, «La scienza delle *connexiones singulares*», in *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Roma, Manifestolibri, 2005, p. 15 e sgg.

41 L. Bove, *La strategia del conatus* cit., capitoli VII e VIII.

spazio equilibrato in una logica di contropoteri, senza dominio assoluto e senza ribellione, nell'affidamento diretto a Dio, alla minuziosa regolamentazione della vita quotidiana, con la possibilità dell'arrivo di nuovi profeti che giudichino gli atti del sovrano o la cattiva interpretazione delle leggi⁴². Schiavitù totale, ma non a qualcuno in particolare, caso limite della salvaguardia di un *habitus* o *ingenium* del popolo, fondato sulle *consuetudines* che ne limitano la congenita instabilità e ne strutturano le attese, definendo il campo di quanto ritenuto possibile e impossibile. L'impotenza della moltitudine, che decresce al crescere della democrazia e all'incorporazione del potere costituente, spiega la costituzione immaginaria della società; proprio il progetto democratico esprimerà una razionalità pratica (pur sempre entro e attraverso l'immaginazione) totalmente adeguata, in cui la spinta auto-organizzatrice si sbarazza tendenzialmente da ogni residua alienazione. Uno Stato democratico si costituisce al limite della propria distruzione possibile: la sua consensualità critica gli fa minimamente temere la sedizione e contemporaneamente lo espone massimamente ad essa, secondo il meccanismo della discordia positiva che per la repubblica romana aveva constatato Machiavelli.

Fin qui Bove, ma torniamo al testo di Spinoza e alla sua connessione specifica con l'Esodo biblico. Non a caso, infatti, i capitoli XVII-XVIII del *TTP* trovano i germi della disgregazione del modello statuale ebraico e della sua posteriore inapplicabilità proprio nel modo in cui Mosè reprime le «mormorazioni» durante la traversata del deserto e in particolare quando, ridiscendendo dal Sinai, scopre i correligionari adorare il vitello d'oro e ne fa strage, con l'aiuto della tribù dei Leviti, l'unica che si era mantenuta esente dall'idolatria e cui sarà da allora in poi delegata l'interpretazione delle leggi. Questa però è soltanto la conseguenza ultima della prima rinuncia che gli Ebrei hanno compiuto a un rapporto diretto con Dio, quando terrorizzati nell'ascoltarne la voce, scaricarono sul solo Mosè il diritto di interpellarlo e interpretarlo. Chi ha trasferito il potere – per il solito perverso rapporto fra obbedienza e sedizione – è pronto alla prima occasione a infastidirsi e insorgere contro la presunta usurpazione. Veniva così posto il germe di tutte le successive discordie dopo la morte di Mosè, in particolare del distruttivo antagonismo fra re e sacerdoti, in ragione della contestata pretesa dei secondi di riservarsi l'interpretazione delle leggi divine.

Il libro dell'*Esodo* nel commento spinoziano, dunque, ci presenta la seguente gamma di problemi: 1) pone una via intermedia fra sottomissione al Faraone e rivolta per sostituirlo con un altro capo sovrano (presumibilmente

42 L'interpretazione anti-monarchica dell'Esodo, con la correlata diffidenza verso una politica messianica, era comune anche a Maimonide e viene ampiamente documentata nella parte conclusiva del fondamentale saggio di M. Walzer *Exodus and Revolution* (1985), tr. it. di M. D'Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986.

Mosè), scegliendo la secessione, sotto la guida carismatica dello stesso Mosè, 2) fonda un regime non monarchico, anzi tendenzialmente democratico, ma nella forma immaginativa prima di un patto di tutti con Dio, poi di una delega a Mosè, voce umana dello stesso, 3) implica da subito il problema di una messa in forma della moltitudine, caduta in preda al rimpianto della facile vita egiziana, disillusa per i tempi e le difficoltà di raggiungimento della Terra Promessa e pronta a rifluire nell'idolatria, 4) accenna alla selezione, su base volontaria, di un'avanguardia (i Leviti), che deve trascinare il popolo riluttante e più tardi si trasforma in una burocrazia, 5) mostra nella cattiva repressione⁴³ la causa dei posteriori dissensi e della crisi latente del modello ebraico. Ogni successivo esodo, in condizioni di maggiore razionalità e capacità di auto-organizzazione, ripropone tali problemi, proprio perché si tratta dell'anticipazione di una democrazia e non di una semplice rivolta che si limita a sostituire il detentore del potere. Per questo Spinoza non considererà mai trasparente e buona in sé la *multitudo*, mantenendone l'ambivalenza machiaveliana e filtrando nella propria ontologia tutta quella parte negativa dell'antropologia hobbesiana che non è facile ignorare o rimuovere pur nell'ambito di una recisa presa di distanza.

Abbiamo evocato il ruolo flessibile delle regole, il loro arrischiarsi sulla soglia di un'intrinseca ambivalenza delle relazioni umane, la necessità di inventarle nel corso della lotta. Del pari essenziale sarebbe lo studio del fenomeno inverso, cioè delle strategie di assoggettamento della moltitudine, che differiscono notevolmente dalle tradizionali pratiche di mistificazione della sovranità popolare e di contenimento delle classi pericolose, secondo lo schema deleuziano del passaggio dalla società disciplinare a quella di controllo. La messa in forma della moltitudine mediante un regime variabile di regole sarebbe – buttiamola lì come ipotesi provvisoria – la risposta al problema della *governance* dall'alto della società, la veste postfordista della lotta di classe. Di tale ipotesi la trattazione spinoziana della validità limitata dell'obbligazione è certo un cospicuo antecedente teorico.

43 La strage degli adoratori del vitello d'oro fu esaltata da Lincoln Steffens, negli anni '20, come prefigurazione del necessario terrore leninista, in cui i Leviti svolgevano il ruolo che sarà della Ceka (Walzer, *Exodus and Revolution* cit., p. 48). Ciò che conferma analogie e problemi!

È LEGITTIMA LA RESISTENZA ALLO STATO?

PIERRE-FRANÇOIS MOREAU

Ho scelto di trattare non un tema ma una questione, una questione che, tutto considerato, Spinoza non pone quasi mai proprio in questa forma, ma che arriva talvolta a formulare in termini di domanda: *Che cos'è il tirannicidio?* Il tirannicidio è l'azione che consiste nell'ammazzare un tiranno, non nel distruggere la tirannia. Tutti i giuristi e i filosofi del diciassettesimo secolo non fanno che ripetere questa distinzione e Spinoza non fa eccezione a quest'usanza. Il capitolo 17 del *Trattato teologico-politico* è in parte consacrato a ripeterla ancora citando come esempio gli Inglesi che, avendo ucciso il loro re, si sono ritrovati ben presto sotto il dominio dispotico di Cromwell, come se ogni volta si ricominciasse tutto daccapo.

Sembra dunque perfettamente inutile, dunque illegittimo, resistere allo Stato. Ma, detto ciò, può darsi che, prima di arrivare alla questione se «sia legittimo resistere allo Stato?», occorra porsi la questione se sia *necessario* resistere allo Stato dal momento che, all'interno di una filosofia per la quale il diritto è sinonimo di potenza, non si vede quale altra *legittimità* possa darsi se non la *necessità*. Che poi i due termini non siano strettamente sinonimi, ce lo può provare il fatto che si danno necessità a breve termine e necessità a lungo termine e che ciò che è necessario dal punto di vista dell'operare dell'individuo può non esserlo affatto rispetto all'operare dello Stato e della società, pur essendo proprio questi ultimi a proteggere l'individuo sul lungo periodo. È dunque possibile distinguere, almeno in una prima fase, le due questioni. Ed è forse tanto più utile farlo in quanto Thomas Hobbes, che è il solo predecessore che Spinoza citi quando sono in questione il fondamento dello Stato e del Patto, ci dà una risposta chiara su entrambe le questioni, assicurandoci che la resistenza allo Stato è sia illegittima sia non necessaria.

1. Mi si permetterà dunque una digressione sul filosofo del *Leviatano* perché, in buona parte, è in rapporto a lui che si può valutare l'originalità di Spinoza, e ciò molto precocemente, dal momento che è già nella lettera 50 che Spinoza è portato dal suo amico Jelles a rispondere alla domanda: «Che cosa distingue il diritto naturale quale è per voi da quello teorizzato da Hobbes?».

Inoltre mi sembra che la posizione di Hobbes sulla questione del rapporto tra legittimità e necessità della resistenza è del tutto tipica della difficoltà che i modelli di pensiero giusnaturalistici incontrano nel riflettere su ciò che è in

realtà una resistenza o un'insurrezione, cioè a riflettere non sul diritto alla resistenza o all'insurrezione, ma sulla loro realtà.

(1) Primo aspetto del pensiero di Hobbes: *assenza di necessità della resistenza allo Stato*. Non si dà mai «necessità» di resistere, ma semplicemente una serie di errori quasi impensabile.

In Hobbes si può dire che la resistenza non è necessaria. Perché? Perché, una volta che il patto sia compiuto, una volta che la società civile sia creata, i sudditi non hanno alcuna necessità interna di resistere.

Si può constatare senz'altro che, di fatto, si danno resistenze all'obbedienza dovuta al sovrano. Vi sono dei sudditi che non obbediscono. Vi sono delle università che insegnano delle cattive dottrine. Vi sono dei pastori che fanno delle cattive prediche dal pulpito. Vi è un parlamento che vuole – o stupidità! – votare le leggi e soprattutto le leggi di bilancio. E poi vi sono delle città o dei giuristi che pretendono di avere dei privilegi o una tradizione giuridica autonoma. Ma tutto ciò, al fondo, non rinvia a una necessità interna di resistenza, ma al fatto che non è stato loro spiegato quali doveri abbiano nei confronti del sovrano. Quando si legge il Behemoth, l'altro grande libro di Hobbes insieme al Leviathan, ci si rende conto che le origini della Guerra Civile inglese risalgono al fatto che il sovrano non è stato abbastanza attento a spiegare ai suoi sudditi quali erano i fondamenti del Patto e perché essi dovevano obbedirgli. Tutto avviene dunque come se le molteplici occasioni di resistenza, che sono altrettanti germi di Guerra civile, vale a dire di dissoluzione del patto e di ritorno allo stato di natura, fossero in fondo impensabili nella loro realtà. Come se non vi fosse nulla che, spontaneamente spingesse i sudditi a opporsi allo Stato, come se il diritto naturale avesse cessato di funzionare a partire dal momento del Patto.

(2) Secondo aspetto: *assenza di legittimità della resistenza e sue eccezioni*.

Se la resistenza, non essendo «necessaria», è senz'altro totalmente illegittima (vale a dire: allorché essa ha luogo, nulla può giungere a fondarla, dal momento che nulla ha lasciato nel Patto un diritto a disobbedire, a resistere o a ribellarsi per il suddito), il percorso va conseguentemente dall'assenza di necessità all'assenza di fondamento legittimo.

La sola eccezione o, piuttosto, le sole eccezioni sono molto deboli, ma non lo sono nello stesso senso.

Una prima eccezione è evidentemente *il diritto del suddito alla fuga*, dal momento che ciascuno dei sudditi ha sottoscritto il Patto per preservare la propria sicurezza. Se il sovrano ne ordinasse la morte, mettendo in gioco la sua sicurezza, questo suddito ha evidentemente il diritto di cercare di sottrargli. Questo diritto non fonda tuttavia un dovere per il sovrano di lasciar fuggire il suddito e ancor meno un dovere per gli altri sudditi di dargli man forte.

Al contrario: essi continuano ad essere legati dal Patto e, secondo Hobbes, debbono dar man forte per riacciuffare colui che fugge. Il diritto non di resistere ma di fuggire è dunque un diritto estremamente limitato. Appare come l'ultimo vestigio del diritto naturale, in un certo senso puramente negativo, sotto il regime del Patto.

L'altra eccezione all'assenza di resistenza (ma vedremo presto che non si tratta di un'eccezione per Hobbes) è semplicemente quella che si potrà chiamare il *riconoscimento del fatto compiuto*. Non si tratta propriamente di una legittimazione della resistenza, ma, poiché io non sono entrato nella società civile che perché il sovrano mi avrebbe protetto, allorché constato che, in definitiva, il sovrano non è più in grado di proteggere i sudditi (per esempio, in un caso di guerra civile nella quale il sovrano ha perduto il suo potere), in questo momento io sono esonerato dai miei obblighi. E ciò non perché il sovrano abbia fallito nei suoi compiti – dal momento che non ne aveva – ma semplicemente perché il Patto è in certa misura puramente e semplicemente scomparso. O, più esattamente (dal momento che non si dà mai un puro ritorno allo stato di natura), la guerra civile ha dato vita a un altro sovrano verso il quale sono automaticamente legato dallo stesso patto. Ecco perché, quando il re Carlo I ha perduto il potere e Cromwell l'ha conquistato, io sono esonerato dalle mie obbligazioni nei confronti del re, ma sono altrettanto legato nei confronti di Cromwell dalle stesse obbligazioni. In un certo senso, io non devo più obbedienza al sovrano che non mi protegge più, ma devo altrettanta obbedienza a quello che l'ha rimpiazzato. Ciò che vi è in mezzo – e che resta impensabile – è il momento della morte del primo.

In questa politica, costituita sotto le categorie giuridiche, vi è un prima e un dopo la morte del sovrano, morte reale o morte giuridica che sia. Ma questa morte stessa resta impensata. Essa governa un passaggio senza che mai tale passaggio possa essere preso in esame per se stesso. Prima della scomparsa del sovrano, gli debbo obbedienza. Dopo la comparsa del nuovo sovrano, debbo obbedienza a quest'ultimo. Ma non ho mai il diritto di resistere: tra i due momenti, è avvenuto qualcosa, che governa il resto, ma che non può mai essere preso in esame per se stesso. La permanenza del potere sopravvive alla caduta di colui che lo esercita. Si ha l'impressione di trovarsi in una delle tragedie di Shakespeare, voglio dire in una delle tragedie storiche di Shakespeare, nelle quali un Riccardo è sostituito da un Enrico, un Enrico è sostituito da un Riccardo, senza che mai i sudditi vengano ad essere esonerati dalla loro obbedienza. Il vincitore in battaglia viene a prendere un posto da poco lasciato libero, che è quello del designato dal Patto. Ma la battaglia come tale non è mai legittima in alcun momento. Ci si trova dunque davanti a qualcosa che appare come l'ultima parola della dottrina hobbesiana del Patto: l'impossibilità di pensare la sostituzione di un sovrano da parte di un altro. Tutto avviene nella logica di «Il re è morto, viva il re!». Ma chi ha ucciso il re? Mai nella filosofia di Hobbes ci viene detto chi ha ucciso il re o chi ha il diritto di uccidere il re.

Colui che vuole ucciderlo è un cattivo suddito, colui che lo ha ucciso è colui che è divenuto re a sua volta, cioè è il nuovo sovrano e noi ne siamo i sudditi. Tra i due momenti, non è avvenuto nulla: il che vuol dire che tutto ha avuto luogo.

2. Ora, come giudicare le modificazioni che Spinoza opera rispetto a questa teoria del Patto? Dato questo punto di partenza che enuncia la sostituzione del sovrano come al tempo stesso non necessaria, illegittima e sempre già compiuta, come interviene lo spinozismo con la sua enunciazione dell'identità di diritto e potenza?

La prima cosa da rilevare è che, all'opposto di ciò che avviene in Hobbes, in Spinoza *la resistenza allo Stato è necessaria*. Non solamente essa è necessaria, ma essa è al tempo stesso della più alta necessità. Nel senso che, necessariamente, il cittadino si risveglia ogni mattino nemico dello Stato ed è questo quanto viene affermato nella lettera 50 a Jelles. In Hobbes il diritto naturale si arresta al momento stesso del Patto. In Spinoza esso persiste. Detto in altri termini, prima del Patto gli uomini sono divisi dall'odio, dalla discordia, dalla gelosia, dalla violenza. Anche se qualche volta, già prima del Patto, essi hanno interesse ad allearsi e ad aiutarsi l'uno con l'altro, l'odio e la discordia prevalgono. Una volta che il Patto abbia avuto luogo, si costituisce la società. Spinoza dunque afferma il Patto e lo descrive nel capitolo XVI del *Trattato teologico-politico*, ma poi all'inizio del capitolo XVII ci annuncia: «tutto ciò è vero in teoria, ma non è affatto vero in pratica». E ogni volta che si arriva ai temi più spinoziani dell'opera, prendendo le distanze da quelli a cui essa sembra prossima, ecco sempre ricomparire questa distinzione tra teoria e pratica.

Che cosa è che non funziona in pratica? Il fatto è che, una volta che il Patto ha avuto luogo, non è cambiato niente mentre in Hobbes, al contrario, era cambiato tutto. Certamente, lo Stato si è costituito, ma io sono altrettanto cattivo di prima, altrettanto geloso, altrettanto invidioso, ho sempre altrettanto poca voglia di lavorare e altrettanta invidia nei confronti di coloro che sono più ricchi e ho la stessa sorda gelosia nei confronti di coloro che sono potenti. E se sono io ad essere ricco e potente, ho sempre lo stesso disprezzo nei confronti dei più deboli e dei più poveri. Tanto dal lato dei dirigenti che da quello dei diretti, dunque, tutto è predisposto perché lo Stato vada necessariamente in rovina all'indomani stesso della sua creazione. Di qui la frase di Tacito, che Spinoza ripete strappandola al suo contesto romano, che dichiara: «Roma non è mai stata minacciata dai nemici esterni quanto lo è stato dai suoi cittadini». Spinoza cita questa frase sopprimendone il soggetto, Roma, quando scrive: «Uno Stato, quale che sia, non è mai minacciato dai nemici esterni quanto lo è dai suoi stessi cittadini». Altrimenti detto, la condizione dello Stato spinozista è di essere quotidianamente messo a rischio dai propri cittadini. Ciò che è stupefacente non è che lo Stato vada in rovina, ma al contrario che qualche volta uno Stato riesca a sussistere.

Ripeto dunque che ogni cittadino si risveglia ogni mattino con il desiderio naturalissimo di distruggere lo Stato. Si potrebbe obiettare che la distruzione dello Stato comporterebbe la sua stessa distruzione. Nella resistenza allo Stato, il quale protegge il suddito e assicura non soltanto la sicurezza, ma anche – come noterebbe Hobbes – lo sviluppo della scienza, della civiltà, di tutti i vantaggi della cooperazione, vi è in germe la distruzione dello Stato e quest'ultima condurrà a lungo termine alla distruzione dell'individuo stesso. Ma, beninteso, soltanto un essere razionale può calcolare questi mali a lungo termine e accettare di sacrificare un bene immediato per un bene a più lungo termine. *Occorre ammettere che la maggior parte degli uomini sono passionali e non razionali.* Di conseguenza, la maggior parte degli uomini è mossa da quello che ho chiamato, in un precedente lavoro, lo «*strato passionale anti-politico*». Nell'insieme delle passioni umane possibili, ve ne è un certo numero (l'aver naturalmente più voglia di riposare che di lavorare, il detestare quelli che sono al di sopra di me, il disprezzare quelli che sono al di sotto di me, l'attendere spontaneamente da qualunque rivoluzione sociale la guarigione di tutti i miei mali) che costituisce questo «*strato passionale anti-politico*» che è presente in ogni uomo da quando è divenuto cittadino e che rende molto più probabile il crollo dello Stato piuttosto che la sua prosecuzione. Detto altrimenti, *la struttura delle passioni umane, vale a dire la struttura del diritto naturale* (dal momento che il diritto naturale è innanzitutto costituito dal sistema delle passioni) *fa sì che la resistenza allo Stato sia sempre spontaneamente necessaria. Essa è inscritta nelle leggi della natura.*

Prima di domandarsi se la resistenza allo Stato è legittima, prima di domandarsi se si ha il diritto (in un altro senso) di resistere allo Stato, occorre dunque constatare che la prima cosa che facciamo è di resistervi. Parcheggiamo la nostra auto nei posteggi vietati, cerchiamo di pagare meno tasse, se solo ci è data la possibilità di ingannare il fisco; se ci fosse dato di arrivare in ritardo al lavoro, lo faremmo.

Si potrebbe domandare allora come avviene che, malgrado tutto, un certo numero di Stati continui a esistere, a prelevare le imposte, a evitare di essere perpetuamente immobilizzato dal traffico. Vi è innanzitutto la risposta hobbesiana: lo Stato ha dei mezzi per farci paura e per costringerci a lavorare, a pagare le nostre imposte e a rispettare le decisioni della giustizia.

Ma Spinoza non fa molto affidamento su questa risposta, nella misura in cui, per lui, la paura, vale a dire la passione generata dall'aver di fronte a sé la forza, è effettivamente sempre utile in ultima istanza, ma non può funzionare come strumento permanente e unico di continuazione dello Stato. Semplicemente, lo Stato spinozista ha una superiorità sullo Stato hobbesiano. Dal momento che ciò che gli si oppone è uno strato passionale, a tali passioni esso può a sua volta opporre delle altre passioni. Per fare marciare i cittadini, perché ogni mattina si presentino al lavoro, perché ogni anno paghino le

imposte e perché ogni giorno parcheggino le loro auto nei posteggi autorizzati, *lo Stato può disporre, oltre della paura, di altre forme di pressione che sono la devozione per il sovrano, l'amore di patria, l'interesse ben compreso etc.*, vale a dire tutto un insieme di passioni alcune delle quali sono estremamente pericolose. Per esempio, tutte quelle che mischiano il politico con il religioso sono sì molto efficaci, fintantoché l'apparato religioso funziona in accordo con l'apparato politico, ma anche estremamente nocive allorché l'apparato religioso che si è messo in funzione si rivolge contro l'apparato politico. Così, fare uso della superstizione per fare funzionare lo Stato è sì una buona garanzia per il sovrano, ma anche il peggiore dei pericoli per lui, nella misura in cui i preti potrebbero insegnare al popolo a detestare colui che finora gli avevano insegnato ad adorare. Tutto ciò è ben noto. Ma vi è anche tutta una serie di altre passioni che può entrare in gioco. E, beninteso, oltre a delle passioni in senso stretto, lo Stato dispone di altri mezzi per ottenere i suoi scopi: da una parte gli interessi e l'equilibrio delle istituzioni (si tratta di una dimensione che sarà oggetto di molte analisi nel XVIII secolo) e, d'altro lato, l'ordine simbolico. Rinvio a quanto viene detto, negli altri capitoli del *Trattato teologico-politico*, sulla circoncisione degli Ebrei, sul codino dei Cinesi etc.

Lo Stato non è dunque disarmato di fronte allo stato passionale anti-politico, perché ha a suo servizio delle altre forme di necessità che gli permettono in qualche modo di resistere alla resistenza e che danno vita al gioco complesso delle passioni, degli interessi, dei simboli. Questi giochi gli permettono, per un certo tempo almeno e per un certo tempo soltanto (perché ci accorgiamo che l'eternità dello Stato è sempre un'eternità provvisoria) di resistere alla necessità della propria disgregazione.

Veniamo a un'ultima questione. Una volta che si è appurato che la resistenza è qualcosa di necessariamente inscritto nei modi di funzionare del corpo e della mente dei sudditi, vi è ancora bisogno di domandarsi se questa resistenza è legittima. In altri termini: la resistenza è, alla fin fine, sempre nociva? O invece bisogna ammettere che, già dal punto di vista delle esigenze che ci hanno condotto a fondare lo Stato, la resistenza, e perfino i suoi sviluppi in disobbedienza e ribellione attiva, si rivela funzionale all'interesse degli individui, vale a dire a quell'interesse per il quale hanno dato vita al Patto (nella misura in cui si dà un Patto)? È reperibile, nei testi di Spinoza, oltre alla descrizione di una simile necessità, l'ammissione di una legittimità relativa ovvero di una necessità a lungo termine?

Mi sembra che ciò si verifichi tre volte nei testi spinoziani. Vi sono, mi sembra, tre resistenze che appaiono ammissibili, almeno di primo acchito:

- la «resistenza profetica»;
- quella che chiamerò più avanti la «resistenza restauratrice»;
- infine ciò che si potrebbe chiamare la «resistenza indignata».

Vi sono dunque tre casi nei quali la resistenza allo Stato appare non soltanto necessaria a monte (cioè: governata dalle leggi di natura), ma anche necessaria a valle (cioè, per non menzionare che il punto finale, utile come minor male a fronte del fatto che lo Stato non è più capace di imporsi o che cerca di imporre ciò che è negativo e nocivo a tutti).

Mi sembra tuttavia che, anche in questi tre casi, il riconoscimento spinoziano della legittimità della resistenza allo Stato sia sempre attenuata e alla fin fine sempre resa praticamente ineffettuale dalla considerazione di ciò che la Storia ci insegna sulle conseguenze della resistenza.

3. Come è noto, il *Trattato teologico-politico* si apre con due capitoli dedicati rispettivamente alla profezia e al profeta. In questi due capitoli, Spinoza accetta a titolo di inventario, o piuttosto come inventario immediatamente utilizzabile, ciò che la Sacra Scrittura ci dice dei profeti. Egli accetta cioè che i profeti sono quanti hanno una rivelazione divina e, apparentemente, questa rivelazione divina può essere superiore alle leggi dello Stato o può essere superiore a quanto lo Stato in quel momento è in grado di intendere delle sue proprie leggi. I profeti sono coloro che, non certo in virtù dell'intelletto, non certo in virtù di un ragionamento, ma in virtù di una rivelazione, vale a dire in virtù di un sentimento acuto della giustizia e della carità, richiamano i cittadini alle esigenze fondamentali di ciò che occorre pur chiamare la «vita in comunità». Ed eccoci ora arrivati molto vicini al titolo del nostro colloquio: *perché ci sia comunità, occorre che tra gli uomini si diano giustizia e carità*. Si può vivere allora in uno Stato che applica questa giustizia e questa carità; si può vivere in uno Stato nel quale le leggi stesse sono fondate sulla giustizia e sulla carità. Si tratta a prima vista del caso degli Ebrei. Ma anche in quest'ultimo caso, i dirigenti dello Stato possono averlo dimenticato o possono gestire la giustizia e la carità in un modo che non è affatto immediatamente evidente per tutti.

Perciò, anche se le leggi dello Stato sono buone – Spinoza lo accetta per l'essenziale nel caso dello Stato degli Ebrei, qualora si faccia eccezione del verme nascosto nel frutto, vale a dire della legge istitutiva del sacerdozio la quale va progressivamente a sopprimere le condizioni di vita di quello Stato, per l'essenziale e, tolta quell'eccezione, ben costruito – può capitare che si diano dei momenti nei quali la legge si perde o nei quali la sua applicazione non è immediatamente riconosciuta da tutti i cittadini. In questi casi, *il profeta sembra essere colui che chiama a resistere al cattivo sovrano, in nome della giustizia e della carità, vale a dire di una legge più fondamentale*.

Si potrebbe dunque individuare, seguendo i primi capitoli del *TTP*, una prima forma di resistenza legittima: *la resistenza profetica, ovvero l'atto di colui che, avendo una rivelazione divina, vale a dire un accesso immediato alle esigenze della giustizia e della carità, si erge contro un sovrano che va contro queste stesse esigenze*. Qui Spinoza sembra riprendere ciò che dice il testo biblico.

Mi sembra tuttavia che, se si va a guardare il capitolo successivo del *TTP*, l'ammissione da parte di Spinoza di una resistenza profetica legittima venga estremamente attenuata. E ciò per due ragioni:

In primo luogo, come Hobbes e un certo numero di altri autori, Spinoza insiste sulla questione dei criteri che permettono di riconoscere un profeta. Forse che ogni individuo ha il diritto di ergersi contro lo Stato in nome di quelle che delle altre dottrine chiamerebbero delle «leggi naturali», ma che Spinoza non chiama mai così? Forse che ogni individuo ha il diritto di dire che lo Stato non rispetta le leggi elementari della giustizia e della carità e che il sovrano è divenuto perciò illegittimo (chiamando con ciò i cittadini a resistergli)? La risposta di Spinoza è chiarissima: no, assolutamente no. Si danno dei segni in virtù dei quali si riconosce un profeta. E «io», semplice cittadino, non possiedo quei segni. Non ho il potere di fare dei miracoli; non so risuscitare i morti. In conseguenza, debbo ammettere che Dio non mi ha dato i mezzi per ergermi contro lo Stato. In ultima analisi, *la sola forza, il solo diritto che io possa avere per ricollegarmi alle esigenze di giustizia e carità passano dunque per quell'intermediario che è la voce dello Stato stesso*. Io non posso dunque resistere allo Stato perché sarebbe un opporre lo Stato a se stesso.

Ma, si potrebbe dire, anche se io non ho il mezzo di fare dei miracoli, vi sono tuttavia sempre delle persone che dicono di poterne fare e vi sono anche dei testimoni che affermano che ne hanno fatti. Dunque, lasciamo da parte la maggioranza dei cittadini e interessiamoci al vero e proprio profeta.

Che fare quando un profeta si erge contro lo Stato? I due primi capitoli del *TTP* sembravano aver ammesso la legittimità dell'azione del profeta. Ma, se si guarda a ciò che Spinoza ne dice nel capitolo XVIII del *TTP*, si ha l'impressione di assistere a uno strano rovesciamento. Qui Spinoza trova nel testo sacro stesso che vi sono dei sovrani biblici, dei quali la Sacra Scrittura ci dice che sono stati sovrani particolarmente pii, dunque dei sovrani che ci sono dati come modelli, e che però hanno messo in prigione dei profeti. Dunque il sovrano mette in prigione i profeti e, poiché la Bibbia non lo condanna, ha ragione a farlo.

Altrimenti detto, il testo biblico sembra contraddittorio, nella misura in cui, da un lato – e Spinoza lo ripete nei due primi capitoli – esso ci presenta un'analisi non statuale dei profeti, conferendo loro un accesso assoluto alla giustizia e alla carità, il che sembra ben implicare che la dimensione assoluta di quest'accesso possa opporsi alle leggi dello Stato. Mentre, d'altro lato, la Bibbia stessa, così come Spinoza la interpreta negli ultimi capitoli del *TTP*, restringe quest'accesso dei profeti alla giustizia e alla carità all'obbedienza alle leggi dello Stato e considera i profeti come punibili se non rispettano tali leggi. E soprattutto, insistendo sul fatto che la Bibbia indica che i re che lo hanno fatto sono pii, Spinoza considera legittima la repressione di questi profeti da parte dello Stato.

Vi è dunque come un circolo nelle esigenze di giustizia e di carità. Non abbiamo altri modi di conoscere la giustizia e la carità se non quelli che ci fornisce lo Stato stesso.

Il nostro solo accesso alla giustizia e alla carità è semplicemente la concretizzazione che ne è data attraverso le leggi che lo Stato ci propone.

Si potrebbe forse attenuare a sua volta quest'attenuazione? Si potrebbe fare uscire dal testo spinoziano qualcosa come un appello alla legge naturale? Può darsi almeno in un caso. Ma, quando Spinoza lo enuncia, non lo fa che per limitarlo. Come va considerata infatti la massima evangelica: «occorre porgere l'altra guancia»? Ciò che è interessante è che Spinoza prende in esame questa massima semplicemente allo scopo di limitarne l'uso. Egli dice: non è una massima universale, non è possibile che in un certo momento della storia, vale a dire allorché lo Stato degli Ebrei è abbastanza disgregato e lo Stato dei Romani non applica la sua legge in modo abbastanza rilevante in Palestina, momento nel quale Gesù si trova. In quel dato momento, porgere l'altra guancia, vale a dire accettare una forma estrema di carità come legge al posto delle leggi dello Stato, appare come un male minore, non come una massima coestensiva con l'eternità dello Stato, ma riferita precisamente ai momenti nei quali lo Stato sta perdendo, almeno provvisoriamente, la sua forza.

*Il che vuol dire che la possibilità stessa di avere un accesso non statale alle esigenze di giustizia e carità è determinata dal ritmo della vita statale. È soltanto quando, senza che lo Stato ce lo permetta, la debolezza dello Stato ci autorizza a farlo, che noi possiamo passare in qualche misura al di là dell'autorità dello Stato per mantenere un *minimum* di socievolezza.*

Ecco dunque una tesi che non è del tutto interna a una prospettiva hobbesiana, ma forse semplicemente perché Spinoza ci dà forse il modo di ipotizzare una qualche conoscenza del bene e del male differente dalla conoscenza del giusto e dell'ingiusto, ciò che non è dato in Hobbes ma che è invece discusso all'interno della quarta parte dell'*Etica*. Anche qui, però, tale conoscenza viene considerata come una sorta di evasione eccezionale rispetto al necessario passaggio al diritto naturale attraverso l'instaurazione dello Stato.

Dunque, per ciò che concerne l'accesso profetico alla giustizia e alla carità, siffatta legittimazione profetica della resistenza allo Stato, per quanto, come si è visto, sussista forse in alcuni casi, è sempre limitata al momento della sua enunciazione. E, se la si estendesse oltre misura, essa comporterebbe più male che bene, sia per lo Stato sia per i cittadini. Vale a dire, essa insegnerebbe ai cittadini a non rispettare lo Stato e condurrebbe dunque alla guerra civile, dunque farebbe l'infelicità di tutti.

4. Passiamo ora al secondo caso, quello che ho chiamato della legittimità restauratrice.

Non si può sopprimere la tirannia anche se si può sopprimere un tiranno. Ciò vuol dire che, quando uno Stato è mal costruito, quando esso è stato definitivamente perversito, vi è poco da sperare da una rivoluzione, dal momento che questa rivoluzione non farebbe che ristabilire un altro tiranno al posto del tiranno soppresso. Ma che succede invece se prima si è stati in uno Stato ben costruito e poi questa buona costruzione dello Stato è stata alterata, ma non soppressa? In questo caso, Spinoza sembra accettare che possa darsi una resistenza allo Stato.

Il *TTP* ne cita almeno un esempio: quello degli Olandesi. L'insurrezione degli Olandesi contro la Spagna, la guerra degli Ottant'anni, non è considerata legittima da Spinoza se non perché essa si configura non come una rivoluzione, ma come una restaurazione.

È così d'altronde – rinvio ai lavori di Catherin Secretan su tale questione – che nel corso della guerra, in linea di massima, gli Olandesi legittimavano la loro rivoluzione. Il discorso dei rivoluzionari olandesi durante il periodo della rivolta – e Spinoza è completamente coerente con loro – consisteva nel dire: noi avevamo un certo numero di privilegi con i duchi di Borgogna, il re di Spagna non rispetta più questi privilegi tradizionali, noi ci battiamo per restaurarli. Il che vuol dire, tradotto in linguaggio spinozista, che lo Stato delle Province Unite era ben costruito, il re di Spagna ha rovesciato questa costruzione, gli Olandesi si sono battuti per restaurare un equilibrio che il re di Spagna aveva sconvolto.

Altrimenti detto, Spinoza considera la resistenza allo Stato spagnolo come valida nella misura in cui cerca semplicemente di ristabilire un modello anteriore. Questa rivoluzione non ha dunque legittimità che nel quadro di uno schema circolare: ci si è allontanati da un equilibrio e vi si ritorna.

E, tuttavia, perfino questa legittimità è parziale e limitata. Allorché Spinoza, qualche anno dopo, scrive il *Trattato politico*, egli si trova davanti a un fatto che non può non considerare. Questa rivoluzione è stata essa stessa oggetto di un'altra rivoluzione. Nel 1672, nelle Province Unite, lo Stato repubblicano è crollato ed è stato rimpiazzato da uno Stato che, certamente, ha ancora una forma esteriore repubblicana, non essendo stata restaurata formalmente la monarchia, ma nel quale Guglielmo d'Orange ha ripreso il potere e ha restaurato a suo profitto un potere molto più monarchico nei fatti di quanto non lo fosse il potere dei reggenti.

Come discute Spinoza di questa situazione? Ancora, di nuovo, in termini di restaurazione. Il modello di analisi elaborato nel 1670 viene conservato e spostato di un posto. Spinoza ci dice: il regime più antico era un regime *comitale*, la rivoluzione aveva soppresso il conte, pur lasciando l'equilibrio, dunque le istituzioni erano *quasi* complete ma con una mancanza perché non c'era

nessuno che potesse occupare il posto del conte. L'evento della presa del potere da parte di Guglielmo d'Orange, con un nuovo movimento pendolare, ha restaurato l'equilibrio più antico. *Così una legittimità restauratrice rischia sempre di vedersi opporre un'altra legittimità ancor più restauratrice.* Anche qui, la legittimità della resistenza allo Stato sembra seriamente attenuata dal movimento della storia che le fa seguito.

5. Infine, terzo caso: quello che ho chiamato della legittimità dell'indignazione.

L'istituzione dello Stato non sopprime evidentemente le passioni. Ho appena citato quello che chiamo lo «strato passionale anti-politico» – dunque il gioco delle passioni, il sistema delle passioni, che fa di ogni cittadino un nemico dello Stato. Ma vi è un altro strato passionale essenziale. *È quello che costituisce l'identità di ogni cittadino, che fa che ogni cittadino si riconosca come un individuo e come un individuo che ha un certo numero di diritti, di doveri ovvero, in un altro linguaggio, ha una sua propria dignità e delle sue proprie condizioni di esistenza.*

In effetti, per poter perdurare nell'esistenza, un individuo ha bisogno non soltanto di mangiare e di bere, di avere una casa e di poter riprodursi, ma ancora di potersi guardare in faccia, di potersi guardare tutte le mattine nello specchio. Vale a dire di poter ammettere che è un libero cittadino, che se trasmette i suoi diritti a un altro lo fa per giustizia etc. etc.

Beninteso, tutto ciò può essere perfettamente falso. Il peggiore dei ladri tiene un discorso sull'onestà, l'ultimo degli schiavi è pronto a parlare della sua libertà, e colui il cui intelletto è soggiogato crede di agire per il suo proprio libero arbitrio. Come ognuno sa, l'ubriaco, il chiacchierone o la chiacchierona, il bambino che desidera il latte, sono mossi da cause che sono loro totalmente esterne, ma *credono ogni volta di agire per delle cause interne.*

Vale a dire che, *nella visione che ogni individuo ha di se stesso, rientra una parte necessaria di illusione. Ogni individuo è opaco a se stesso e, come afferma Spinoza nella «Prefazione» del Trattato teologico-politico, ignora se stesso.*

Ma non basta denunciare quest'illusione. Occorre essere consapevoli che quest'illusione che costruisce l'individuo è un fatto. Quest'illusione è parte egemonica di quello che è un individuo. *Dunque, prima dello strato passionale antipolitico, vi è uno strato passionale che costruisce l'identità immaginaria (che è l'identità reale).* Poiché quest'identità immaginaria reale è essenziale all'individuo, è evidente che attaccarla frontalmente darà alla vittima l'impressione che la si voglia distruggere. Di qui deriva quel certo numero di enunciati spinoziani che potrebbe farci pensare a qualcosa di simile ai diritti dell'Uomo. Ma che, in effetti, non è affatto fondato sugli stessi presupposti dei discorsi sui diritti dell'Uomo. Si può anche tenere un discorso spinoziano – e si vede talvolta effettivamente Spinoza tenere questo discorso – su qualcosa che lascia pensare ai diritti eterni dell'Uomo. Salvo che, beninteso, questi

diritti sono immaginari. Ma, per il fatto di essere immaginari, non sono meno efficaci. Ad essere efficace non vi è forse che l'immaginario.

Detto in altri termini, su che cosa si fonda l'attitudine immaginaria degli individui? *Gli individui, nella loro qualità di sudditi o cittadini, sono convinti di essere riconoscenti verso i loro benefattori, sono convinti di fare rispettare i loro diritti familiari e la fedeltà delle loro donne, l'innocenza delle loro figlie. Sono convinti di obbedire a delle persone onorabili, dunque a sovrani che non sono degli ubriacconi e non passeggiano per la strada con prostitute etc. Tutto ciò può essere perfettamente illusorio. Vi sono persone che sanno che le loro donne li ingannano e lo accettano, vi sono persone che sono perfettamente disoneste e che sanno di stare obbedendo a disonesti e così via. E ciò non impedisce allo Stato di continuare a esistere.*

Ma – Spinoza lo afferma più volte – allorché il sovrano o il principe va direttamente contro queste rappresentazioni, per esempio quando esige che qualcuno torturi se stesso, che qualcuno denunci il proprio benefattore, allorché il Principe passeggia per la strada in stato di ubriachezza in compagnia di prostitute, allorché si discredita moralmente, in quel momento egli suscita l'indignazione dei cittadini e, in certo modo, legittima la rivolta contro di lui.

Ma perché questa rivolta è legittima? Semplicemente perché il sovrano ha soppresso egli stesso le ragioni per le quali i cittadini continuavano a obbedirgli. E sembra che si dia qui una sorta di legittimità fondata sulla passione dell'indignazione che rinvia alla costruzione immaginaria di ciò che è l'individuo, uno strato dell'individualità che è forse ancora più arcaico in ciascuno rispetto a quello anti-politico.

Detto ciò, occorre però attenuare anche questa legittimità, per due ragioni.

Innanzitutto, perché, come Alexandre Matheron fa rilevare da molto tempo, l'indignazione è una passione negativa e vi sono ben poche possibilità di costruirvi sopra una nuova fondazione positiva dello Stato. Dunque, una rivolta fondata sull'indignazione sopprimerà forse un sovrano, ovvero una forma di Stato che ha suscitato indignazione. Ma nulla ci permette di credere che essa saprà fondare uno Stato costruito in modo migliore. A un livello più profondo, non lo farà perché, nella misura in cui la costruzione dello Stato è largamente immaginaria, ciò che il carattere intollerabile del comportamento del principe mette in gioco è più la rappresentazione che la realtà.

Ci si può ben immaginare delle forme di Stato nelle quali il sovrano si mostra ubriaco in pubblico, a condizione che si sia preso la briga, o che sia recepita nella tradizione la possibilità, di costruire una forma di rappresentazione ideologica nella quale, per esempio, l'ubriachezza è un carattere nazionale e una forma del tutto legittima di socialità. Vi è un certo numero di sovrani, nel mondo attuale, che approfitta largamente di questa possibilità.

È forse totalmente impossibile richiedere a qualcuno di denunciarsi da solo o di denunciare i suoi benefattori o i suoi cari? Ma no! La storia lo ha

abbondantemente provato. Forse che la storia ha smentito Spinoza? No, per niente. Spinoza dice che è impossibile farlo direttamente. Ciò implica dunque che sia perfettamente possibile a un sovrano il condurre indirettamente qualcuno a farlo, se si trova una passione che è più forte. Dunque, se il principe, invece di domandare stupidamente a un cittadino di denunciare suo padre o un suo benefattore, mette in gioco una passione che sia, per esempio, la devozione allo Stato o la devozione a una causa comune, che avrà più peso del rispetto verso il padre o del rispetto verso il benefattore, o l'affetto per se stessi, otterrà questi comportamenti in modo del tutto semplice perché gli sarà riuscito di riorganizzare la costruzione immaginaria dell'identità in modo tale che questi comportamenti appaiano più fecondi e più produttivi ai cittadini che il comportamento inverso.

Di conseguenza, anche da un punto di vista spinoziano, occorre ben ammettere che la legittimità fondata sull'indignazione è del tutto relativa. Essa non concerne che gli attacchi più diretti del comportamento del principe contro l'illusione che dà forma all'individualità. Altrimenti detto, in tutti e tre i casi, la prospettiva spinoziana permette sì di pensare ciò che si verifica quando c'è una crisi, ma allo stesso tempo non permette affatto di sperare che, dalla crisi, esca un durevole miglioramento della struttura dello Stato.

In tutti e tre i casi, questa difficoltà rinvia a una ragione che è, credo, la convinzione più profonda di Spinoza, vale a dire l'opacità che per gli uomini hanno le loro stesse azioni e le cause delle loro azioni.

[Traduzione di Francesco Piro]

MEMORIA, CASO E CONFLITTO. MACHIARELLI NEL *TTP**

VITTORIO MORFINO

Nel primo articolo del secolo scorso dedicato all'analisi del rapporto Machiavelli Spinoza, Menzel afferma che nel *Trattato teologico-politico* non vi è «ancora alcuna traccia di Machiavelli». Tale giudizio dipende naturalmente dall'assenza di qualsiasi riferimento esplicito al nome o all'opera del segretario fiorentino, assenza che naturalmente risalta in modo ancor più netto sullo sfondo dei riferimenti chiari presenti nel *Trattato politico*. Durante il secolo, a più riprese, è stata mostrata l'infondatezza della tesi di Menzel, più che attraverso una vera e propria confutazione, attraverso brevi cenni che si possono trovare in celebri studi su Spinoza: in Italia nei lavori di Guzzo, Ravà, Droetto, Gallicet Calveti e Signorile, in Germania di Gebhardt e Strauss, e in Francia di Zac, Balibar, Moreau e Bove¹. La questione tuttavia non è mai stata posta in modo sistematico se non da Carla Gallicet Calveti, la cui interpretazione generale del pensiero di Spinoza pregiudica però ogni reale comprensione del rapporto di questi con Machiavelli.

Non è ovviamente questo il luogo per un'analisi sistematica della silenziosa presenza di Machiavelli nel *Trattato teologico-politico*, poiché ciò si risolverebbe in un pedante elenco di passi adatti più ad un'edizione critica che ad un saggio; mi preme invece mostrare alcuni luoghi strategicamente fondamentali di questa presenza silenziosa, allo scopo di metterne in rilievo l'importanza e l'effetto dirompente che essa ha tanto sulla metafisica spinoziana che sulla stessa teoria politica. Non si cita Machiavelli impunemente! La ripetizione di Machiavelli costringe Spinoza a cambiare di posizione in filosofia. Per far questo prenderò in esame tre passaggi fondamentali in cui Machiavelli gioca un ruolo di enorme importanza:

1) l'ontologia della storia del capitolo III costruita attraverso la ripetizione della coppia concettuale virtù fortuna;

* Sigle utilizzate
P = *Il Principe*

D = *I discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*

G = edizione delle opere di Spinoza di Gebhardt

TO = edizione delle opere di Machiavelli di Martelli

1 Per una bibliografia completa sull'argomento rinvio al mio *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

2) il capitolo VII in cui è rielaborata la concezione machiavelliana di tempo, memoria e occasione in una teoria materialistica della tradizione;

3) il capitolo XVII in cui Spinoza, sull'esempio fornito da Machiavelli nei *Discorsi*, decostruisce l'idea del legislatore onnipotente, mostrando la centralità del conflitto e dei suoi effetti aleatori nella costituzione degli Stati.

1. *Ontologia della storia*

Nel suo progetto di mostrare lo statuto immaginario del concetto di elezione, perno fondamentale della religione ebraica, il capitolo III costituisce uno degli assi essenziali dell'intera opera. Come altrove, Spinoza procede alla definizione dei concetti fondamentali, mettendo in atto con ciò stesso un sovvertimento del terreno immaginario dell'avversario teologico-politico. Si tratta, secondo Spinoza di spiegare il significato dei termini *directio Dei*, *Dei auxilium externum*, *Dei auxilium internum*, *electio Dei* e *fortuna*: dalla rete di relazioni che Spinoza stabilisce tra questi termini trasformandone il significato tradizionale Spinoza fa emergere il suo concetto razionale di elezione. La *directio Dei*, cioè il governo divino, è «l'ordine fisso e immutabile della natura ovvero la concatenazione delle cose naturali [*fixum illum & immutabile naturæ ordo, sive rerum naturalium concatenatio*]»², poiché le leggi universali della natura non sono altro che gli eterni decreti di Dio, che implicano verità e necessità. Posto questo, cioè l'identità della potenza naturale e divina, segue che l'aiuto di Dio interno ed esterno non sono altro che, rispettivamente, il *conatus* dell'uomo proteso alla conservazione del proprio essere e la spontanea offerta di mezzi per questa conservazione da parte della natura:

Perciò tutto ciò che la natura umana può trarre dalla sola sua potenza [*ex sola sua potentia*] al fine di conservare il proprio essere, possiamo a ragione chiamarlo aiuto di Dio interno; e invece, tutto ciò che a proprio vantaggio essa trae dalla potenza delle cause esterne [*ex potentia causarum externarum*], aiuto di Dio esterno³.

La *directio Dei* è dunque un ordine fisso e immutabile che include tanto il *conatus* umano (aiuto interno) che le cause esteriori (aiuto esterno). La fortuna poi non è altro che la stessa *directio Dei* in quanto questa «regola per mezzo delle cause esterne ed impreviste il corso delle umane vicende [*quatenus per causas externas & inopinatas res humanas dirigit*]»⁴. Data la defini-

2 *TTP*, III, in G, Bd. III, pp. 45-46, tr. it. di A. Droetto - E. Giancotti, Torino, Einaudi, 1972, p. 81.

3 *TTP*, III, p. 46, tr. it. cit., p. 81.

4 *TTP*, III, p. 46, tr. it. cit., p. 81.

zione di questi concetti in questi termini, il concetto di elezione subisce evidentemente un forte mutamento rispetto a quello tradizionale:

Infatti poiché nessuno mai fa alcunché se non secondo l'ordine predeterminato della natura [*ex prædeterminato naturæ ordine*], e cioè, secondo l'eterna direttiva del decreto di Dio, ne segue che nessuno si sceglie un tenore di vita o opera alcunché, se non in virtù di una singolare vocazione divina [*ex singulari Dei vocatione*], che lo sceglie a preferenza degli altri al compimento di quell'opera o all'adozione di quel modo di vita⁵.

Partendo da questa definizione generale Spinoza si approssima alla costruzione del concetto di elezione di una società data, costruzione che è allo stesso tempo una genealogia della sua forma religiosa:

[...] a costituire e a conservare una società sono necessari un ingegno e un impegno [*ingenium & vigilantia*] non comuni; e perciò, sarà più sicura, più costante e meno esposta alle alternative della fortuna [*fortunæ obnoxia*], quella società che è fondata e diretta da uomini saggi e attenti [*prudentes & vigilantes*]; mentre quella composta da uomini dall'ingegno rozzo si trova per la massima parte in balia della fortuna ed è meno stabile. E se, tuttavia, si regge per qualche tempo, ciò è dovuto all'altrui direttiva, e non alla sua; e se, anzi, riesce a superare gravi pericoli e a raggiungere una certa prosperità, essa non potrà non ammirare e adorare in ciò la direzione divina [...], poiché nulla le è accaduto se non in maniera del tutto impensata [*præter opinionem*] e inaspettata; il che in verità può perfino essere ritenuto un miracolo⁶.

Vi è dunque un rapporto inversamente proporzionale tra l'*auxilium Dei internum* di un popolo e la possibilità che l'*auxilium Dei externum* ha di influenzarne i destini. Se una società è fondata e diretta da uomini prudenti, sarà meno vulnerabile rispetto ai colpi della fortuna; mentre se essa è costituita da uomini di ingegno rozzo, è abbandonata alle correnti variabili della fortuna come un'imbarcazione senza timone. Tuttavia se queste correnti cospireranno casualmente in modo che questa società superi innumerevoli pericoli e raggiunga un certo grado di benessere materiale, il caso (cioè le «*causæ latentes externæ*») verrà adorato come segno di un'intenzione divina, cioè come elezione. La concezione teologico-politica dell'elezione non è dunque altro che l'effetto immaginario di un ripetuto intervento benefico della fortuna a vantaggio di una società: intervento ripetuto che, per la sua estrema improbabilità, può apparire miracoloso.

5 TTP, III, p. 46, tr. it. cit., p. 81.

6 TTP, III, p. 47, tr. it. cit., pp. 82-83.

Su queste basi Spinoza conclude:

Le nazioni [...] si distinguono tra loro soltanto in rapporto al tipo di società e alle leggi [*ratio societatis & leges*] sotto le quali vivono e sono governate; onde concludiamo che la nazione ebraica fu eletta da Dio tra le altre non riguardo all'intelletto o alla tranquillità dell'animo, ma riguardo all'ordinamento sociale e alla fortuna [*ratio societatis et fortuna*] con la quale conquistò e mantenne per tanti anni un impero⁷.

Il discorso spinoziano procede a una singolare sovversione del significato tradizionale dei termini. Attraverso l'identificazione del concetto ebraico di elezione con quello pagano di fortuna, Spinoza, ad un tempo, produce una neutralizzazione del contenuto immaginario di entrambi, e costruisce un nuovo concetto che gli permette di pensare la storia dei popoli come l'incontro della «*ratio societatis*» e dell'ordine delle cause esterne.

Ora, nel proporre questa operazione concettuale egli fa proprie, mi sembra, alcune mosse teoriche di Machiavelli, in particolare le riflessioni su virtù e fortuna del capitolo XXV del *Principe*:

È non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che gli uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbero iudicare che non fosse da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta più creduta ne' nostri tempi, per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuora di ogni umana coniettura. A che pensando, io, qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato alla opinione loro. Nondimanco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. E assomiglio quella a uno di quei fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano gli alberi e gli edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra, ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstare. E benché sieno così fatti, non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari e argini, in modo che, crescendo poi, o egli andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né sì licenzioso né sì dannoso. Similmente interviene della fortuna: la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle; e quivi volta li sua impeti dove la sa che non sono fatti gli argini e li ripari a tenerla⁸.

Machiavelli ci propone dunque una teoria della storia concettualizzata attraverso la coppia di termini virtù-fortuna, di cui il primo termine, ch'egli

⁷ *TTP*, III, p. 47, tr. it. cit., p. 83.

⁸ *P*, XXV, in TO, p. 295.

denomina «libero arbitrio», non è in realtà null'altro che la necessaria inclinazione dell'agente e il secondo è «una variazione fuori da ogni umana conietura». La potente metafora del fiume rappresenta la fortuna come una forza che talvolta scorre parallela alle vicende umane e talvolta le investe modificandone con violenza la forma, mentre la virtù non è altro che la resistenza di un individuo o di un popolo che si oppone a queste violente irruzioni al fine di mantenere la propria forma: le cose singolari, in una natura acentrica e asistemica, esistono nel conflitto sempre aperto tra la continua variazione dei tempi e lo sforzo che l'individuo oppone a questa variazione per perseverare nel proprio essere.

L'incontro tra questi due ordini rende inutilizzabile per il sapere storico il modello di causalità transitiva: infatti, poiché l'azione umana si esercita su tempi in continua variazione, qualitativamente differenti, e non su una vuota omogeneità, uno stesso comportamento può portare tanto al successo quanto alla rovina e due comportamenti antitetici possono portare entrambi al successo, come scrive Machiavelli nei *Ghiribizzi a Soderini*. La sola regola consiste nel conformare la propria azione «alla qualità dei tempi». La storia dunque è la congiunzione di due necessità: la necessità della virtù e quella dei tempi, che nel loro incessante variare, sono presentati da Machiavelli sotto la forma dell'antica divinità pagana, la fortuna, che tuttavia egli libera da ogni idea di regolarità distributiva.

L'abbozzo spinoziano appare dunque come una traduzione su un piano ontologico dello teoria politica machiavelliana. Ed proprio la traduzione in chiave ontologica di Machiavelli che permette a Spinoza di ripensare il concetto di elezione. E di più! Su questo punto preciso Machiavelli fornisce un preciso modello: nel libro II dei *Discorsi* egli contesta la tesi di Plutarco, esposta nel *De fortuna Romanorum*, secondo cui le vittorie del popolo romano sarebbero dovute piuttosto al favore della fortuna che alla sua virtù, dove per fortuna Plutarco intende una divinità sensibile all'adulazione («avendo quello [il popolo romano] edificati più templi alla Fortuna che ad alcun altro iddio»)⁹. Scrive Machiavelli:

Perché, se non si è trovata mai repubblica che abbi fatti i profitti che Roma, è nato che non si è trovata mai repubblica che sia stata *ordinata a potere acquistare come Roma*. Perché la virtù degli eserciti gli fecero acquistare lo imperio; e l'*ordine del procedere*, ed il modo suo proprio, e trovato dal suo primo latore delle leggi gli fece mantenere lo acquistato¹⁰.

Machiavelli contesta in questo caso preciso una concezione della storia che sovrappone un piano trascendente ai rapporti di forza immanenti di virtù e

⁹ D, II, 1, p. 146.

¹⁰ D, II, 1, p. 146 (corsivo mio).

fortuna; la fortuna non è dunque la divinità personificata che dirige gli eventi mondani, ma è la continua variazione dei tempi nel cui seno si producono sempre nuovi incontri con la virtù e da essi nuove congiunture. Il corollario di questo materialismo della congiuntura è che le nazioni differiscono tra di loro per il loro ordinamento socio-politico e non per un privilegio divino che gli sarebbe stato accordato. Di conseguenza non esiste alcuna gerarchia tra le società che sia definitiva, poiché questa deriva dal rapporto instabile e complesso tra la potenza della costituzione materiale e spirituale d'uno Stato (il suo ordinamento, le sue leggi e i suoi costumi) e la potenza delle cause che gli sono esteriori: affrontando il problema teologico-politico per eccellenza dell'elezione (che in fondo è l'archetipo del concetto di patria), Spinoza ritrova Machiavelli nell'affermazione dell'immanenza assoluta del politico e della sua indipendenza dal campo teologico, cioè da un ordine che, allo stesso tempo, trascenda e ipostatizzi i rapporti di forza.

2. Teoria materialistica della tradizione

Passiamo ora da quella che abbiamo chiamato una fondazione di una ontologia della storia ad una teoria materialistica della tradizione. Anche in questo caso il riferimento fondamentale è a Machiavelli, al celebre capitolo 5 del II libro dei *Discorsi*, in cui troviamo la sua concezione della storia sotto forma di una riflessione sulle memorie del genere umano: «che la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l'accidente de' diluvii e della peste, spegne le memorie delle cose». La teoria della storia proposta in *Discorsi*, II, 5 potrebbe apparire a pieno titolo come una filosofia della storia dell'umanità, se non fosse precisamente l'aperto rifiuto della totalizzazione dei dati della memoria.

L'*incipit* del capitolo è secco, anche se apparentemente difficile da interpretare:

A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato eterno, credo che si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e' sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di più che cinquemila anni; quando e non si vedesse come queste memorie de' tempi per diverse cagioni si spengano: delle quali, parte vengono dagli uomini, parte dal cielo¹¹.

Machiavelli afferma qui attraverso una costruzione sintattica complessa, due tesi filosofiche estremamente semplici:

- 1) il mondo è eterno;
- 2) esistono delle cause che cancellano la memoria delle cose.

¹¹ *D*, II, 5, p. 154.

La potenza filosofica della prima tesi è evidente: essa riprende a chiare lettere la tesi avicenniana e averroista, che dall'illuminismo arabo ha attraversato come un fiume sotterraneo il tardo medioevo e l'umanesimo cristiano, opponendosi ovunque alla filosofia dominante. Si tratta di una tesi che si oppone tanto al platonismo (*Timeo*) che al cristianesimo. La seconda tesi ha gli stessi obiettivi polemici: essa colpisce tanto la teoria platonica della memoria intesa come anamnesi quanto la Sacra Scrittura come memoria della storia dell'umanità dalla sua origine (i 5000 anni che menziona Machiavelli corrispondono precisamente all'antichità del mondo di cui parla la *Genesi*).

La combinazione di queste due tesi conduce ad una nuova concezione della conoscenza storica; essa si presenta non come duplicazione concettuale della totalità storica, ma come frammento risparmiato dalle potenti cause di distruzioni della memoria umana. Questo frammento di memoria non è in alcun modo l'espressione della totalità: nessuna ragione (intesa come Senso) presiede alla sua sopravvivenza; essa non è che ciò che resta degli incontri tra le forze della natura e la società umana e degli incontri tra le differenti società tra loro. Ora, l'errore del platonismo e del cristianesimo, di cui Hegel porterà a compimento una prodigiosa sintesi, consiste precisamente nella proiezione del frammento sulla totalità, errore che finitizza il mondo e instaura la potente alleanza, che è in se stessa fondatrice del grande continente dell'idealismo, tra memoria e verità.

Consideriamo ora la ripartizione machiavelliana delle cause dell'oblio. Machiavelli comincia la sua esposizione da quelle «che vengono dagli uomini», cioè le cause sociali:

Perché, quando e' surge una setta nuova, cioè una religione nuova, il primo studio suo è, per darsi riputazione, estinguere la vecchia; e, quando gli occorre che gli ordinatori della nuova setta siano di lingua diversa, la spengono facilmente. La quale cosa si conosce considerando i modi che ha tenuto la setta Cristiana contro alla Gentile; la quale ha cancellati tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella, e spenta ogni memoria di ogni antica teologia. Vero è che non gli è riuscito spegnere in tutto la notizia delle cose fatte dagli uomini eccellenti di quella: il che è nato per avere mantenuta quella la lingua latina: il che feciono forzatamente, avendo a scrivere questa legge nuova con essa. Perché, se l'avessero potuta scrivere con una nuova lingua, considerato le altre persecuzioni gli feciono, non ci sarebbe ricordo alcuno delle cose passate. E chi legge i modi tenuti da San Gregorio, e dagli altri capi della religione cristiana, vedrà con quanta ostinazione e' perseguitarono tutte le memorie antiche, ardendo le opere de' poeti e degli storici, ruinando le immagini, e guastando ogni altra cosa che rendesse alcun segno della antichità. Talché, se a questa persecuzione egli avessero aggiunto una nuova lingua, si sarebbe veduto in brevissimo tempo ogni cosa dimenticare. È da credere, pertanto, che quello che ha voluto fare la setta Cristiana contro alla setta Gentile, la Gentile abbia fatto contro a quella che era innanzi a lei. E perché queste sette in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcun

segno, si considera come cosa favolosa, e non è prestatò loro fede: come interviene alla istoria di Diodoro Siculo, che, benché e' renda ragione di quaranta o cinquanta-mila anni, nondimeno è riputato, come io credo, che sia cosa mendace¹².

Le tesi enunciate da Machiavelli sono di grande portata filosofica:

1) la religione cristiana non è nient'altro che una «setta» tra le altre¹³;
 2) le sette religiose sono dei dispositivi temporali di potere¹⁴ che tendono per natura all'egemonia (cioè che cercano di distruggere le istituzioni e i riti delle altre sette): la logica dei rapporti tra le sette sulla scena del mondo è dunque una logica di guerra;

3) la memoria della cultura spirituale di un'epoca risiede tutt'intera nella materialità della lingua che l'esprime; la lingua non ha la centralità espressiva d'un soggetto e, dunque, non può essere sottoposta a un controllo assoluto¹⁵; di conseguenza, una lingua può essere interamente distrutta, ma nel caso in cui resista alla distruzione, sfugge ai tentativi di controllo del potere: la sua materialità è la garanzia *de facto* della sua acentricità e della sua asistematicità strutturata.

La combinazione di queste tre proposizioni filosofiche disegna l'abbozzo di una teoria della storia nella quale la memoria, lungi dal costituire lo strumento di conoscenza più potente, è la posta in gioco delle lotte tra le differenti sette: il vincitore tenta di distruggere la memoria del vinto e impone il suo proprio racconto del mondo come il solo vero (tentativo che può riuscire solamente se la memoria del vinto è distrutta sin nelle sue radici materiali, il linguaggio).

Consideriamo adesso il passaggio nel quale Machiavelli espone «le cause che vengono dal cielo», cioè le cause naturali della distruzione della memoria:

Quanto alle cause che vengono dal cielo, sono quelle che spengono la umana generazione, e riducono a pochi gli abitatori di parte del mondo. E questo viene o per peste o per fame o per un'inondazione d'acque: e la più importante è questa ultima, sì perché la è più universale, sì perché quegli che si salvano sono uomini tutti montanari e rozzi, i quali, non avendo notizia di alcuna antichità, non la possono lasciare a' posteri. E se infra loro si salvasse alcuno che ne avessi notizia, per farsi riputazione e nome, la nasconde, e la perverte a suo modo; talché ne resta solo a' successori quanto ei ne ha voluto scrivere, e non altro¹⁶.

12 *D*, II, 5, p. 154.

13 Questa tesi è evidentemente alla base delle argomentazioni usate da Spinoza contro Albert Burgh (cfr. Epistola LXXVI, in *G*, IV, pp. 316-324).

14 Cfr. questo passo della lettera di Spinoza a Burgh: «Ordinem Romanæ Ecclesiæ, quem tantopere laudas, politicum [...] esse fateor» (*G*, IV, p. 322).

15 Cfr. sul *conatus* del linguaggio della *multitudo* come resistenza ai tentativi di distorsione del potere F. Del Lucchese - V. Morfino, *Parole mostruose. Natura umana e politica in Spinoza*, «Forme di vita» 4 (2005), pp. 50-64.

16 *D*, II, 5, p. 154.

Ecco le tesi filosofiche che possono essere tratte da questo passaggio:

1) la storia del genere umano è profondamente radicata nella natura, la cui potenza può brutalmente far scomparire intere civiltà; di conseguenza, la continuità del racconto della memoria non è nient'altro che la continuità di un frammento, di un'isola che emerge sperduta al di sopra del diluvio dell'oblio;

2) la memoria non permea uniformemente la società: v'è una stratificazione della memoria all'interno della società che esclude il modello della causalità espressiva e della *pars totalis*;

3) la memoria è assai più strumento di potere e, dunque, perversione della verità per un fine politico, che conoscenza adeguata del passato.

Per Machiavelli, al contrario di Platone che usa nel *Timeo* a questo scopo i disastri naturali, non v'è alcuna saggezza originaria perduta, ma solamente scomparsa per sempre della memoria o mistificazione politica della memoria.

Machiavelli traccia i contorni di una teoria della storia in cui l'endiadi metafisica Origine-Fine è eliminata, mentre viene affermata l'aleatoria necessità degli incontri, incontri tra virtù e fortuna, sotto forma di potenze materiali molteplici: materialità degli apparati di potere religioso, della guerra, materialità delle lingue, della fame, delle malattie, dei disastri naturali, della stratificazione culturale della società. La memoria di una civiltà non è dunque che un fragile frammento di materia di fronte alla smisurata potenza della natura, che non ha alcun rispetto teleologico verso di essa: può sopravvivere qualche tempo a questa dismisura e immaginarsi eterna, proiettandosi sulla totalità del tempo, ma il suo destino è malgrado tutto l'oblio.

Questo quadro teorico permette di spiegare il reale significato del riferimento machiavelliano alla storia romana, che gioca apparentemente il ruolo dell'origine in una filosofia della storia in cui il cristianesimo costituirebbe il momento della perdita, della crisi, e l'Italia futura il momento della rinascita dell'antica virtù. In realtà, il popolo etrusco, più antico di quello romano, avrebbe potuto anch'esso avere il ruolo di punto di riferimento originario. Ed è proprio per prendere in contropiede questa possibile obiezione (si tratta in realtà dell'opinione di Salutati e Bruni) che Machiavelli evoca gli Etruschi nelle ultime righe del capitolo 4 del II libro dei *Discorsi*, che innescano il capitolo seguente dedicato all'oblio:

E quando la imitazione de' Romani paresse difficile, non dovrebbe parere così quella degli antichi Toscani, massime a' presenti Toscani. Perché, se quelli non poterono, per le cagioni dette, fare uno Imperio simile a quel di Roma, poterono acquistare in Italia quella potenza che quel modo del procedere concesse loro. Il che fu, per un gran tempo, sicuro, con somma gloria d'imperio e d'arme, e massime laude di costumi e di religione. La quale potenza e gloria fu prima diminuita

da' Franciosi, dipoi spenta da' Romani: e fu tanto spenta, che, ancora che, duemila anni fa, la potenza de' Toscani fusse grande, al presente non c'è n'è quasi memoria. La qual cosa mi ha fatto pensare donde nasca questa oblivione delle cose¹⁷.

E alla fine del capitolo sulle cause della distruzione della memoria, Machiavelli aggiunge:

Era dunque, come di sopra è detto, già la Toscana potente, piena di religione e di virtù; aveva i suoi costumi e la sua lingua patria: *il che tutto è suto spento dalla potenza romana*. Talché, come si è detto, di lei ne rimane solo la memoria del nome¹⁸.

Roma dunque non è la *Ursprung* d'una filosofia della storia che pensa la propria memoria in termini di destino (*Schicksal*), ma un frammento materiale del passato che ha resistito alle ingiurie del tempo, che può giocare nel presente il ruolo politico di modello contro il modello cristiano dominante: il modello etrusco avrebbe potuto essere altrettanto valido, ma non resta di quel popolo potente e virtuoso altro che il suo nome.

Ora, a mio avviso l'analisi spinoziana della Scrittura si trova in questo orizzonte teorico. In effetti, Spinoza sulla scorta di Machiavelli, considera la Bibbia non come vera memoria dell'origine e della storia del mondo, ma come il ricordo immaginario¹⁹ della storia reale:

Nella Scrittura infatti sono raccontati come reali e come tali anche erano creduti, molti fatti che tuttavia non furono che semplici rappresentazioni e cose immaginarie [*In Scriptura enim multa, ut realia narrantur, et quæ etiam realia esse credebantur, quæ tamen non nisi repræsentationes, resque imaginariæ fuerunt*]²⁰.

Questa memoria immaginaria, questo passato immaginato attraverso opinioni rudimentali, non è una semplice conoscenza errata della storia; essa invece prende parte alla storia svolgendo un ruolo politico: la memoria è disciplina del corpo attraverso l'obbedienza che i riti inscrivono nella quotidianità delle azioni del popolo. La memoria dei tempi antichi svolge dunque una funzione che è disarticolata dal legame con la verità, ed è invece articolata da una parte con lo spontaneo pregiudizio finalistico dell'immaginazione e

17 *D*, II, 4, p. 154.

18 *D*, II, 5, p. 155 (corsivo mio).

19 Daniela Bostrenghi sottolinea la rarità dell'utilizzo del termine «*imaginarius*» in Spinoza in rapporto alla frequenza di termini come «*imago*», «*imaginatio*», «*immaginari*» (3 volte nell'*Etica* e 6 volte nel *TTP*): «l'aggettivo indica, quindi, una privazione di realtà (immaginario=ciò che non è reale), che non pregiudica, tuttavia una funzione costitutiva e strutturante della stessa *imaginatio* profetica» (D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1997, p. 107, nota 1).

20 *TTP*, VI, pp. 92-93, tr. it. cit., p. 164.

dall'altra con l'iscrizione nel corpo di un codice di comportamento conforme alla vita sociale.

Ma veniamo al capitolo VII, in cui Spinoza espone il suo metodo di lettura della Sacra Scrittura. Qui Spinoza enuncia la regola metodologica che separa à *jama*s la sua lettura dalla tradizione:

Per dirla in breve, il metodo di interpretazione della Scrittura [*methodus interpretandi Scripturam*] non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma concorda in tutto con questo. Come il metodo di interpretazione della natura, infatti, consiste essenzialmente nel descrivere la storia della natura stessa, per ricavarne, come sulla scorta di dati certi, le definizioni delle cose naturali, così, per interpretare la Scrittura è d'uopo ricostruire la storia genuina [*sincera*] della Scrittura stessa, per dedurre poi da questa, come legittima conseguenza di principi e dati certi, il pensiero [*mens*] dei suoi autori²¹.

L'interpretazione della Sacra Scrittura deve dunque fondarsi sulla ricostruzione della sua storia a partire da una conoscenza esatta della natura e delle proprietà della lingua ebraica, da una raccolta degli enunciati di ogni libro e della loro riduzione ai punti principali, così come della annotazione di quelli che sono oscuri, ambigui e contraddittori, e infine dalla raccolta di tutte le informazioni concernenti i libri profetici di cui ci è stata trasmessa la memoria.

È dunque evidente che la questione che si deve porre alla Scrittura non è quella della verità, ma quella del suo senso («De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus»²²). Il senso di questo testo ci si offre come il tessuto complesso di durate multiple, irriducibile al modello lineare del *Logos*. Questo senso è in primo luogo legato alla materialità di una lingua di cui la struttura è, a causa della sua costituzione singolare, fonte d'ambiguità; è ugualmente legato ai costumi e alla struttura singolare di ogni autore, così come alle circostanze della sua scrittura, cioè alle modalità dell'incontro dell'autore con il suo tempo; infine è indissociabile dagli incontri successivi, cui il flusso temporale sottopone i libri scritti, con altre strutture singolari e con gli apparati di potere.

Secondo Spinoza, la ricostruzione di questo senso deve fondarsi sulla memoria materiale della lingua, che il popolo conserva nel suo seno, poiché il significato delle parole è incardinato nell'agire comunicativo quotidiano del popolo: infatti, pretendere che tutto un popolo che attribuisce un determinato significato ad una parola, gliene riconosca un altro del tutto differente, sarebbe del tutto impossibile. Si deve invece diffidare delle tradizioni interpretative come quella dei Farisei o della Chiesa romana, che hanno degli interessi politici a modificare il senso del discorso della Scrittura:

21 TTP, VII, p. 98, tr. it. cit., pp. 186-187.

22 TTP, VII, p. 100.

Abbiamo così il modo di interpretare la Scrittura, e insieme abbiamo dimostrato anche che questa è anche l'unica via da seguirsi nella ricerca del suo vero significato [*verus sensus*]. Ammetto bensì che di questo significato possano essere al corrente coloro (se pur ne esistono) che ne riceverono la certa tradizione e la vera spiegazione dagli stessi profeti, come presumono i Farisei, o che hanno un pontefice che non può sbagliare nell'interpretazione della scrittura, come millantano i Cattolici romani. Ma, siccome non possiamo essere certi né di quella tradizione né dell'autorità di questo pontefice, nemmeno possiamo fondare su questi motivi una certezza: l'una infatti fu negata dai più antichi Cristiani, e l'altra dalle più antiche sette giudaiche; e, se poi, per tacer d'altro, badiamo alla serie degli anni [*ad seriem annorum*] che, secondo il calcolo trasmesso ai Farisei dai loro rabbini, fa risalire questa tradizione fino a Mosè, troviamo che essa è falsa [...]. Onde tale tradizione deve esserci assai sospetta [*Quare talis traditio nobis admodum debet esse suspecta*]; e, sebbene in base al nostro metodo sia d'uopo a noi di supporre a nostra volta la *continuità di una certa tradizione giudaica*, ossia di quella che sta nel significato delle parole della lingua ebraica [*significatio verborum linguæ Hebraicæ*] a noi pervenuto, tuttavia non abbiamo motivo di dubitare di questa, come l'abbiamo invece di quell'altra. Nessuno, infatti, ha mai potuto trarre giovamento dal mutare significato delle parole [*verbi significatio*], non di rado invece dal mutare il senso di un discorso [*sensus orationis*]. In verità è difficilissimo mutare il senso di una parola, perché colui il quale tentasse di farlo, sarebbe costretto contemporaneamente a spiegare secondo l'indole e l'intenzione [*ingenium vel mens*] di ciascuno tutti quanti gli scrittori che scrissero in quella lingua e che usarono quella parola nel senso comunemente accettato; oppure travisarla con estrema cautela. E poi, a conservare la lingua concorre con i dotti anche il volgo, mentre il senso dei discorsi e i libri sono conservati unicamente dai dotti, i quali, come facilmente possiamo comprendere, hanno potuto modificare o alterare il senso di un passo di un libro rarissimo in loro possesso, ma non quello delle parole; senza contare che, chi volesse modificare il significato usuale di una parola, non potrebbe poi senza difficoltà mantenere tale modifica nel parlare e nello scrivere. Questi e altri simili motivi sono sufficienti a convincerci che nessuno può avere pensato di corrompere una lingua, mentre spesso si è potuto travisare il pensiero di uno scrittore, alterandone il discorso o interpretandolo arbitrariamente²³.

La conoscenza del senso della Scrittura passa dunque attraverso la conoscenza della lingua ebraica, conoscenza fondata sulla continuità materiale della lingua e non sulla continuità spirituale della verità, poiché essa è impermeabile al tentativo di modificare il significato delle parole ai fini di un utilizzo politico; tale conoscenza si deve invece guardare dall'autorità di tutte quelle tradizioni interpretative che possono avere un interesse politico a modificare il senso del discorso, come la tradizione farisaica o romana. Questa analisi corri-

23 *TTP*, VII, pp. 105-106, tr. it. cit., pp. 194-195 (corsivo mio).

sponde allo schema fondamentale dell'argomentazione teorica machiavelliana sulla memoria: da una parte, la memoria materiale del linguaggio che appartiene al popolo («Deinde vulgus linguam cum doctis servat») e che sfugge a ogni tentativo di polizia semantica, in cui risiede invece l'utopia hobbesiana, e dall'altra parte l'alterazione e la perversione della memoria a fini politici, che deve in ogni caso fare i conti con questa materialità.

Il metodo di interpretazione della Sacra Scrittura proposto da Spinoza richiede, per chiarire il senso di ciascun libro, una conoscenza perfetta della lingua ebraica e della «*historia casuum omnium librorum Scripturæ*». A proposito della difficoltà di restituire queste storie Spinoza reintroduce un altro tema machiavelliano, quello della distruzione della memoria a causa di eventi naturali e politici. In primo luogo il tempo ha eroso la memoria stessa della lingua:

Una grave difficoltà nasce in primo luogo dal fatto che esso [il metodo] esige una perfetta conoscenza [*integra cognitio*] della lingua ebraica. Ma questa, donde attingerla, ormai? Gli antichi cultori della lingua ebraica non hanno trasmesso alla posterità nessuno dei fondamenti né la dottrina di essa; noi, almeno, non ne abbiamo ricevuto alcuno: non un dizionario, non una grammatica, non una retorica: la nazione ebraica, d'altra parte, ha perduto ogni lustro ed importanza (né la cosa stupisce, dopo tutte le sconfitte e persecuzioni [*clades & persecutiones*] subite) e non ha conservato che pochi frammenti della lingua e della letteratura; quasi tutti i nomi di frutti, di uccelli, di pesci e molti altri perirono per la calamità dei tempi [*temporum injuria*]. Il significato poi di molti nomi e di molti verbi, che ricorrono nella Bibbia, o si ignora del tutto o è oggetto di discussione. Per di più ci manca anche la fraseologia di questa lingua, poiché le sue frasi e locuzioni, peculiari alla nazione ebraica furono quasi completamente cancellate coll'andar del tempo dalla memoria degli uomini [*omnes fere tempus edax ex hominum memoria abolevit*]²⁴.

Il senso del discorso («*orationis sensus*») non potrà dunque essere ricostruito *ex linguæ usu*, e rimarrà perduto per sempre. Le cause di questa perdita, la cui teorizzazione implica la rottura con un dogma fondamentale di ogni filosofia della storia, la credenza nella continuità del senso, del *Logos*, sono al tempo stesso politiche e naturali: da una parte la disintegrazione dell'unità politica (la diaspora), le sconfitte, le persecuzioni, dall'altra le ingiurie del tempo, le calamità naturali. Questi due tipi di causalità sono riassunte in quella straordinaria espressione conclusiva che, portando nuova linfa al mito greco di Cronos, rende visibile con un'immagine icastica la potenza distruttrice del tempo: *tempus edax*, «il tempo che tutto divora», che Droetto sorprendentemente rende con il neutro «andar del tempo»²⁵.

24 TTP, VII, p. 106, tr. it. cit., p. 195.

25 Molto meglio Fergnani, che traduce con «voracità del tempo» (B. Spinoza, *Etica-Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Milano, TEA, 1972, p. 407).

La lingua, dunque, essendo legata alla pratica quotidiana del popolo, costituisce il mezzo di una trasmissione che non può essere assoggettata al controllo politico; tuttavia essa è continuamente erosa dalla potenza divorante del tempo, che si manifesta come distruzione materiale di quella comunità che conserva la lingua, sotto forma di sconfitte, persecuzioni, calamità naturali. Spinoza iscrive il concetto stesso di tradizione in limiti materiali ben precisi: essa sfugge alla logica lineare della serie ed è invece sottoposta alla logica complessa dell'intreccio, della trama che è perdita e trasformazione continua del senso, la cui origine non è nulla più che una genesi materiale, un incontro la cui aleatoria necessità lo libera da ogni significato assiologico.

La seconda difficoltà sollevata dall'interpretazione della Sacra Scrittura, cioè l'ignoranza delle circostanze nelle quali sono stati scritti i testi e chi ne sono gli autori, pone allo stesso modo l'accento sul problema della genesi materiale:

Un'ulteriore difficoltà nasce dal fatto che questo metodo esige la conoscenza di tutte le vicende dei Libri Sacri: che invece noi per massima parte ignoriamo. Di molti libri noi ignoriamo del tutto gli autori, o, se si preferisce, gli scrittori; oppure ne abbiamo una dubbia conoscenza [...]. Inoltre non sappiamo nemmeno in quale occasione né quando [*qua occasione, neque quo tempore*] siano stati scritti questi libri di cui ignoriamo gli scrittori. Non sappiamo in quali mani siano capitati, in quali esemplari siano apparsi le molteplici lezioni [*variæ lectiones*] scoperte, e neppure se ne esistessero altrove parecchie altre. [...] Se leggiamo un libro che contiene cose incredibili o incomprensibili, oppure scritto in termini del tutto oscuri, e non ne conosciamo l'autore, né il tempo, né l'occasione in cui fu scritto, cercheremo invano di intendere il vero significato. Ignorando tutto ciò, infatti, non possiamo sapere che cosa l'autore avesse o potesse avere in mente; mentre, conoscendo bene quelle cose, ordiniamo i nostri pensieri in modo da non sottostare ad alcun pregiudizio, attribuendo all'autore o a colui per il quale l'autore scrisse, più o meno di quel che è giusto, o facendoci idee diverse da quelle che l'autore poté avere in mente ai suoi tempi e nelle sue condizioni²⁶.

La Sacra Scrittura non costituisce dunque la vera memoria del passato, la tradizione come trasmissione di un senso continuo da Dio alle generazioni successive del popolo ebraico (tradizione che si identifica con la totalità stessa della storia), ma la memoria immaginaria di un frammento il cui senso è perduto per sempre con il ricordo della congiuntura che l'ha visto sorgere: non è un caso che Spinoza riprendendo Machiavelli usi a più riprese il termine «occasio»²⁷: proprio su questo concetto machiavelliano fonda una teoria

26 *TTP*, VII, p. 109, tr. it. cit., pp. 198-199.

27 L'indicizzazione informatica del *TTP* ci segnala ben 16 occorrenze del termine «occasio» (cfr. G. Totaro - M. Veneziani, «Indici e concordanze del *Tractatus Theologico-politicus* di Spinoza», «*Lexicon Philosophicum*» 6 (1993), pp. 51-204). Solo nel capitolo VII Spinoza lo usa 5 volte e sempre in coppia con il termine *tempus* (pp. 101, 102, 109, 110).

materialistica della tradizione secondo cui nella storia, per dirla con Althusser, «non parla la voce di un *Logos*, ma l'inaudibile e illeggibile traccia di una struttura di strutture»²⁸.

3. *Decostruzione del legislatore onnipotente e centralità del conflitto*

Veniamo ora alla decostruzione del legislatore onnipotente riflesso speculare sul piano politico del Dio autore della Scrittura sul piano teologico. È ancora Machiavelli il riferimento fondamentale. In questa prospettiva, è necessario prendere in mano le pagine del capitolo 2 del I libro dei *Discorsi* in cui Machiavelli descrive il movimento ciclico che regola lo sviluppo storico di ogni forma di potere. Il capitolo è dedicato a una interrogazione sulla forma particolare della Repubblica romana in rapporto alla tipologia platonico-aristotelico. Machiavelli, dopo aver descritto le sei forme di governo e la dialettica passionale e generazionale (la prima generazione è sempre virtuosa e la seconda è sempre corrotta), che provoca il passaggio da una forma di potere a un'altra, mette in evidenza il carattere astratto di questa successione seriale di forme una volta che esso sia messo in relazione con il piano concreto delle relazioni storiche:

E questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano: ma rade volte ritornano ne' governi medesimi; perché quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piede. *Ma bene interviene che, nel travagliare, una repubblica, mancandole sempre consiglio e forze, diventa suddita d'uno stato propinquo, che sia meglio ordinato di lei:* ma, posto che questo non fusse, sarebbe atta una repubblica a rigirarsi infinito tempo in questi governi²⁹.

La temporalità seriale della successione delle forme di potere appare come un'astrazione dell'immaginazione di fronte alla realtà delle complesse relazioni storico-politiche: non esiste legge di sviluppo delle forme di potere di una società indipendentemente dai rapporti di forza che li oppone e li lega ad altre società. Di conseguenza, l'intersezione delle differenti linearità cicliche produce una temporalità nient'affatto lineare, ma anzi attraversata da rotture e discontinuità.

Ma, la presa di distanza dalla teoria dell'*anacyclosis* è ancor più radicale: Machiavelli infatti non si limita ad una complessificazione del quadro ereditato da Polibio. Nel momento in cui affronta il suo oggetto, la forma specifica

28 L. Althusser, «Du Capital à la philosophie de Marx», in AA.VV., *Lire Le Capital*, Paris, PUF, 1996³, tr. it. a cura di R. Rinaldi e V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 17.

29 *D*, I, 2, p. 80 (corsivo mio).

della Repubblica romana, si disfa di tutti gli strumenti concettuali della teoria dell'*anacyclosis*, per studiarlo nella sua complessità singolare e duratura. È proprio la questione della durata delle Repubbliche che permette a Machiavelli di prendere le distanze da una teoria ciclica della storia:

Dico, adunque, che tutti i detti modi sono pestiferi, per la brevità della vita che è ne' tre buoni, e per la malignità che è ne' tre rei. Talché, avendo quelli che prudentemente ordinano le leggi, conosciuto questo difetto, fuggendo ciascuno di questi modi per se stesso, ne elessero uno che partecipasse di tutti, giudicandolo più fermo e più stabile; perché l'uno guarda l'altro, sendo in una medesima città il Principato, gli Ottimati, e il Governo Popolare³⁰.

Quando si comincia ad analizzare gli oggetti singolari della storia, cioè gli Stati durevoli, la filosofia della storia deve essere abbandonata a vantaggio di uno studio delle leggi e delle istituzioni («leggi e ordini», secondo il linguaggio di Machiavelli), che hanno permesso a uno Stato di regolare e stabilizzare i rapporti di forza tra le componenti della società. Machiavelli ricorda a questo proposito l'esempio di Licurgo, che diede a Sparta una costituzione, assicurandole stabilità politica per ben otto secoli, e il contro-esempio di Solone, le cui leggi hanno stabilito una forma di potere precaria, ben presto trasformatasi in tirannia:

Intra quelli che hanno per simili costituzioni meritato più laude, è Licurgo; il quale ordinò in modo le sue leggi in Sparta, che, dando le parti sue ai Re, agli Ottimati e al Popolo, fece uno stato che durò più che ottocento anni, con somma laude sua e quiete di quella città. Al contrario intervenne a Solone, il quale ordinò le leggi in Atene; che, per ordinarvi solo lo stato popolare, lo fece di sì breve vita, che, avanti morisse, vi vide nata la tirannide di Pisistrato: e benché, dipoi anni quaranta, ne fossero gli eredi suoi cacciati, e ritornasse Atene in libertà, perché la riprese lo stato popolare, secondo gli ordini di Solone, non lo tenne più che cento anni, ancora che per mantenerlo facessi molte costituzioni, per le quali si reprimeva la insolenzia de' grandi e la licenza dell'universale, le quali non furono da Solone considerate: nientedimeno, perché la non le mescolò con la potenza del Principato e con quella degli Ottimati, visse Atene, a rispetto di Sparta brevissimo tempo³¹.

A proposito dei due esempi scelti da Machiavelli devono essere messi in evidenza due conseguenze teoriche, che restano in realtà implicite: da una parte, il carattere mitico del personaggio di Licurgo, che occupa nel testo machiavelliano la funzione esemplare del legislatore «ad uno tratto» (in contrapposizione alle legislazioni effetto del caso) suggerisce che ogni forma di causalità prima non sarebbe in realtà che una forma di mitologia dell'origine (e l'ironia sul precettore di Mosè mi sembra rafforzare quest'ipotesi); d'altra parte,

30 *D*, I, 2, p. 80.

31 *D*, I, 2, pp. 80-81.

la storia ateniese invalida la teoria dell'*anacyclosis*: si passa in effetti da una democrazia a una tirannia, poi di nuovo a una democrazia e infine a una oligarchia dopo la sconfitta inflittagli da Sparta nel 404 a.C.

Così la storia di Roma deve essere analizzata indipendentemente dalla credenza nella onnipotenza di un legislatore come da quella di uno sviluppo storico predeterminato: la storia è il luogo degli incontri aleatori di forze all'interno e all'esterno dello Stato ed è proprio la regolazione continua di queste forze che rende possibile la durata d'uno Stato. La descrizione a grandi linee dell'oggetto singolare della teoria della storia nei *Discorsi* (la storia del popolo romano) appare dunque come una presa di distanza di fronte a due idee fondamentali della filosofia classica: quella del legislatore «ad uno tratto» e quella d'un tempo ciclico, eterno ritorno dell'eguale. Ecco il lungo passaggio che chiude il capitolo:

Ma vegnamo a Roma; la quale, nonostante che non avesse uno Licurgo che la ordinasse in modo, nel principio, che la potesse vivere lungo tempo libera, nondimeno furono tanti gli accidenti che in quella nacquero, *per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fatto uno ordinatore, lo fece il caso*. Perché, se Roma non sortì la prima fortuna, sortì la seconda; perché i primi ordini suoi, se furono difettivi, nondimeno non deviarono dalla diritta via che li potesse condurre alla perfezione. Perché Romolo e tutti gli altri re fecero molte e buone leggi, conformi ancora al vivere libero: ma perché il fine loro fu fondare un regno e non una repubblica, quando quella città rimase libera, vi mancavano molte cose che era necessario ordinare in favore della libertà, le quali non erano state da quelli re ordinate. E avengaché quelli suoi re perdessono l'imperio, per le cagioni e modi discorsi; nondimeno quelli che li cacciarono, ordinandovi subito due Consoli che stessono nel luogo de' Re, vennero a cacciare di Roma il nome, e non la potestà regia: talché, essendo in quella repubblica i Consoli e il Senato, veniva solo a essere mista di due qualità delle tre soprascritte; cioè di Principato e di Ottimati. Restavale solo a dare luogo al governo popolare: onde, sendo diventata la Nobiltà romana insolente per le cagioni che di sotto si diranno, si levò il Popolo contro di quella; talché, per non perdere il tutto, fu costretta concedere al Popolo la sua parte, e, dall'altra parte, il Senato e i Consoli restassono con tanta autorità, che potessono tenere in quella repubblica il grado loro. E così nacque la creazione de' Tribuni della plebe, dopo la quale creazione venne a essere più stabilito lo stato di quella repubblica, avendovi tutte le tre qualità di governo la parte sua³².

La negazione della causa prima incarnata dal legislatore-fondatore, che occupa nello spazio della politica il posto del Dio della cosmologia cristiana porta con sé, con la stessa mossa teorica, la negazione della serie delle cause transitive che ne derivano: il centro ed il motore della politica non è il piano, l'ordine stabilito *ab origine*, ma il conflitto ed i suoi effetti aleatori («furono

32 D, I, 2, p. 81 (corsivo mio).

tanti gli accidenti che in quella nacquero, per la disunione che era intra la Plebe ed il Senato, che quello che non aveva fatto uno ordinatore, lo fece il caso»). Non il conflitto come immane potenza del negativo, la contraddizione di stampo hegel-marxista il cui esito è sempre già deciso in anticipo, ma il conflitto nella sua complessa e aleatoria positività che offre l'occasione per l'emergenza di nuove istituzioni.

L'essenza dello Stato romano non risiede dunque in una forma di potere (la forma mista, che Polibio evocava già a proposito di Roma) imposta a una materia informe, il popolo romano, ma nei rapporti di forze tra gli elementi fondamentali del popolo (il re, i nobili e la plebe), il cui incontro conflittuale ha fornito l'occasione (solamente l'occasione, il cui concetto mi sembra essere la decostruzione implicita di ogni forma di teleologia) di creare nuove istituzioni e nuove leggi, in vista di una regolazione continua senza la quale lo Stato non potrebbe durare. Così lo studio della logica specifica dell'oggetto specifico porta Machiavelli a disfarsi tanto del mito del legislatore «a uno tratto» che istituisce l'ordine per tutto il popolo, quanto della filosofia della storia fondata su un movimento ciclico delle forme di potere. In questo senso Machiavelli elabora una teoria dell'individuo (dell'individualità *in fieri* del popolo romano) come antifilosofia della storia, cioè rifiuta di inscrivere la società romana in un racconto totalizzante.

Questo stesso rifiuto del racconto totalizzante troviamo nella storia spinoziana del popolo ebraico. La negazione d'un senso originario, il *Logos* divino che sarebbe stato trasmesso intatto alle generazioni successive (il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe ecc.) è infatti anche la negazione, sul piano politico, di una prima causa mitica che si presenta con i tratti di un legislatore ispirato da Dio che stabilisce l'eterno ordine di una società (ma anche, e simmetricamente, dell'inefficacia del modello del patto per pensare il complesso intreccio storico che la costituisce). Si tratta, attraverso l'analisi della storia singolare del popolo ebraico, di sbarazzarsi dell'idea di un Dio legislatore: questa storia mette in effetti in evidenza lo statuto immaginario di un Dio che trasmette al popolo le leggi. Dopo l'Esodo, non essendo più sottoposti alle leggi di un'altra nazione, gli ebrei, di nuovo in possesso del loro diritto naturale, ebbero la possibilità di instaurare delle nuove leggi e occupare nuove terre. In queste condizioni, essi optarono per stringere un patto con Dio:

Trovandosi, dunque, in questo stato di natura, essi deliberarono, su consiglio di Mosè nel quale avevano la massima fiducia, di non trasferire ad alcun uomo, ma a Dio soltanto il proprio diritto, e senza indugio promisero tutti ad una voce [*omnes æque uno clamore promiserunt*] di obbedire in modo assoluto a tutti i comandamenti divini e di non riconoscere altro diritto all'infuori di quello che Dio stesso avesse dichiarato tale per mezzo della rivelazione profetica³³.

33 *TTP*, XVII, p. 205, tr. it. cit., p. 417.

Lo Stato degli ebrei aveva dunque la forma di una teocrazia di cui Dio era il monarca unico. Tuttavia Spinoza aggiunge subito dopo che «in verità, però, tutto ciò era piuttosto un'opinione che una realtà di fatto [*Verum enimvero haec omnia opinione magis, quam re constabant*]»³⁴. La trasmissione divina della legge al popolo è dunque altrettanto immaginaria che l'idea di un legislatore «a uno tratto», di cui del resto il patto del popolo con Dio sottoscritto «uno clamore» è la forma speculare. In effetti, nella ricostruzione dello Stato di Israele, Spinoza mostra in che cosa la sua costituzione dopo Mosè sfugge alla tipologia classica:

[...] Mosè [...] lasciò da amministrare ai suoi successori un governo che non poteva dirsi né popolare, né aristocratico, né monarchico, ma teocratico. Il diritto di interpretare le leggi, infatti, e di comunicare i responsi divini spettava ad uno, mentre il diritto e il potere di amministrare la cosa pubblica secondo le leggi già interpretate e i responsi comunicati spettava a un altro³⁵.

Questa costituzione dello Stato non corrisponde al piano iniziale di Mosè, ma è la conseguenza dell'adorazione del vitello d'oro da parte del popolo, che portò Mosè a escludere i primogeniti dal sacro ministero per consegnarlo alla tribù dei Leviti. Il passo biblico mostra come la nuova costituzione lungi dall'essere il frutto di una pianificazione razionale, ebbe origine dall'esercizio di una violenza inaudita che instaurò un nuovo rapporto di forze all'interno della società:

Mosè si pose alla porta dell'accampamento e disse: «chi sta con il signore venga con me!». Gli si raccolsero intorno tutti i figli di Levi. Gridò loro: «Dice il Signore, il Dio d'Israele: Ciascuno di voi tenga la spada al fianco. Passate e ripassate nell'accampamento da una porta all'altra: uccida ognuno il proprio fratello, ognuno il proprio amico, ognuno il proprio parente».

I figli di Levi agirono secondo il comando di Mosè, e in quel giorno perirono circa tremila uomini del popolo. Allora Mosè disse: «ricevete oggi l'investitura del Signore; ciascuno di voi è stato contro suo figlio e contro suo fratello, perché oggi Egli vi accordasse una benedizione»³⁶.

Questa esclusione del popolo dal sacro ministero genererà uno stato di sedizione permanente, che condurrà alla dissoluzione dello Stato reso fragile e incapace di resistere ai colpi della fortuna³⁷. Spinoza decostruisce qui il mito dell'onnipotenza del legislatore, dimostrando che l'azione legislatrice si iscrive nei rapporti di forza di una congiuntura, all'interno di un orizzonte

34 *TTP*, XVII, p. 206.

35 *TTP*, XVII, pp. 207-208, tr. it. cit., p. 421.

36 Esodo, 32, 26-29.

37 *TTP*, XVII, pp. 219-220, tr. it. cit., pp. 436-437.

conflittuale la cui materialità le offre l'occasione e allo stesso tempo la limita. Come già Machiavelli a proposito della storia romana, anche Spinoza, approssimandosi all'oggetto singolare del suo studio, abbandona l'idea di una causa prima da cui sgorga un tempo lineare, per analizzarlo nella sua singolarità, nell'intreccio conflittuale che ha costituito la sua forma politica non «a uno tratto» ma «a caso, ed in più volte, e secondo li accidenti», cioè, attraverso l'assommarsi di provvedimenti parziali determinati dalle circostanze³⁸.

4. Conclusioni

Questa silenziosa ripetizione machiavelliana in alcuni dei punti chiave del *Trattato teologico-politico* non è senza conseguenze dal punto di vista teorico: essa contribuisce a mettere in crisi alcune forme del pensiero spinoziano e ad aprire nuove soluzioni:

1) entra in crisi su un piano ontologico il modello della causalità seriale che dipende da Dio pensato come causa prima, modello ancora del tutto dominante nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto. L'Etica*, introducendo il concetto di causalità immanente, penserà le *res singulares* non come elementi di una *series*, ma come *connexiones*, intrecci. Ed in questo senso lo stesso concetto di legge naturale dovrà essere ripensato attraverso l'immanenza: non potrà essere la trascendente *lex seriei*, ma piuttosto la necessità della complessità dell'intreccio.

2) Su un piano politico entra invece in crisi il modello del patto pensato come effetto di un calcolo dei singoli individui e la democrazia pensata come causa transitiva dello Stato, ancora al centro del capitolo XVI del *Trattato teologico-politico*. Nel *Trattato politico* scomparirà il termine *pactum* (e la sola occorrenza di *contractus* è al plurale, come ha mostrato Cristofolini) e il potere politico si fonderà sulla potenza della *multitudo* che non è soggetto ma trama di relazioni, dunque causalità immanente e non transitiva. E in questo senso, mi pare, debba essere letta la proposta interpretativa di Caporali secondo cui la teoria politica del *Trattato teologico politico* non sarebbe del tutto coerente con la metafisica spinoziana della *causa sui*, con cui sarebbe invece del tutto consonante la teoria del *Trattato politico*³⁹.

Se dunque tra gli utopisti del primo paragrafo del *Trattato politico* può essere classificato Hobbes, come ha acutamente suggerito Matheron, può

38 Per un'analisi comparata del tema del conflitto in Machiavelli e Spinoza cfr. le importanti analisi di F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2004.

39 Cfr. R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium*, Napoli, Liguori, 2000.

forse essere classificato tra di essi anche lo Spinoza del capitolo XVI, secondo cui la società nasce da un calcolo degli individui che prende la forma di un patto. Utopia non tanto del patto, poiché Spinoza già critica il giusnaturalismo vincolando il rispetto del patto all'utilità del singolo, ma come utopia dell'individuo che calcola vantaggi e svantaggi dello stare in società. Potenziando le riflessioni machiavelliane attraverso il suo proprio percorso metafisico, Spinoza pensa la società umana come intreccio di virtù e fortuna, di memoria e oblio, di potere e agire comunicativo, di violenza, conflitti e rapporti di forza che attraversano *sempre-già* l'individuo, concetto che del resto l'*Etica* farà esplodere nel suo significato etimologico. In questo senso la libertà non può essere pensata secondo la tradizione hegel-marxista come duplicazione concettuale della causa transitiva (la democrazia come origine della società, perduta e ritrovata, secondo il celebre movimento di alienazione e disalienazione), ma come tentativo immanente e congiunturale della ragione di trasformare lo scontro delle passioni in libertà politica, tentativo mai garantito nel suo successo e che deve continuamente rinnovarsi, poiché si esaurisce, secondo l'espressione di Althusser, nel vuoto di una distanza presa.

VINCOLI. ESISTE UNA TEORIA SPINOZIANA DELLA RAZIONALITÀ POLITICA?

FRANCESCO PIRO

In buona parte, devo questa revisione a un'osservazione critica a *Ulisse e le sirene* mossa da un amico e da un maestro, lo storico norvegese ormai scomparso Jeans Arup Seip: «In politica le persone non cercano mai di legare se stesse; il loro obiettivo è legare le altre». È un'affermazione eccessivamente drastica, ma la ritengo più vicina alla verità della tesi secondo cui l'essenza del potere costituente sarebbe il vincolare se stessi (Jon Elster, *Ulisse liberato*)

Il *Trattato politico* spinoziano si apre con una dichiarazione di riconoscenza nei riguardi dei «Politici», contrapposti ai «Filosofi». Sono stati i primi, non i secondi, a studiare quelle «arti» con le quali viene prevenuta l'umana «malizia», arti che gli uomini hanno appreso ad usare «guidati dalla paura più che dalla ragione» (*TP*, I, 2). Il *Trattato politico* spinoziano si propone di sistematizzare *teoricamente* queste conoscenze *tecniche* che i «Politici» ci hanno fornito o, come dice Spinoza stesso poco più avanti, di «dimostrare con ragionamento certo ed esente da dubbi» nonché «dedurre dalla stessa condizione della natura umana» quelle cose che «meglio si accordano con la pratica»¹.

Come intendere queste affermazioni di continuità con la tradizione empirico-tecnica dei «Politici», una categoria che include senza dubbio Machiavelli – con il quale però Spinoza ha un rapporto ben più complesso, che certamente non si riduce a questa logica – ma che include anche buona parte di quella che convenzionalmente si chiama la teoria della «Ragion di Stato»? Dobbiamo considerare il *TP* come un'opera che si incrive, almeno in alcune delle sue linee portanti, in questo lungo filone del pensiero politico moderno e, per dir così, ne segna un momento *interno* di transizione? O dobbiamo sottolineare invece il ruolo critico svolto dalla distinzione tra «paura» e «ragio-

1 «Sed tantum ea, quae cum praxi optime conveniunt, certa et indubitata ratione demonstrare, aut ex ipsa humanae naturae conditione deducere...» (*TP*, I, 4). Seguo qui – come in tutti gli altri casi in cui non viene specificato altrimenti – la traduzione offerta da P. Cristofolini in B. Spinoza, *Trattato politico*, Pisa, ETS, 1999 (p. 29).

ne» e il rovesciamento teorico ed epistemologico implicito nello sforzo di «dedurre dalla stessa condizione della natura umana» quello che negli scritti dei Politici è dettato dall'esperienza e dal bisogno di stabilire accorgimenti contro il conflitto e l'instabilità?

Che la seconda risposta sia la più attendibile può apparire addirittura ovvio alla luce di una tradizione di studi che ci ha abituato a guardare al *TP* come prosecuzione sul terreno della politica dell'ontologia rivoluzionaria dell'*Etica*, come pionieristico esperimento di pensiero «moltitudinario» e dunque come alternativa radicale alle dottrine dello Stato come potere costituito. Nondimeno, la domanda ha un senso se teniamo conto di quanto *facilmente, naturalmente*, il *TP* potrebbe essere letto nell'ottica di una generalizzazione dei dati già acquisiti della scienza del governo proto-moderna, addirittura come una sorta di sistematizzazione del paradigma di razionalità che vi soggiace: una razionalità che non cerca di definire l'*optimum* assoluto, ma piuttosto le soluzioni accessibili dati i *limiti* della razionalità stessa. Enumeriamo i passi nei quali Spinoza sembra facilmente leggibile in quest'ottica:

Definizione del problema: la politica come rimedio ai limiti (antropologici) della razionalità. È il tema che definisce il primo capitolo dell'opera con la contrapposizione tra Filosofi e Politici, la denuncia dell'utopia, la puntualizzazione della debolezza della ragione (*TP*, I, 5) la finale enunciazione programmatica che occorre impedire comportamenti politicamente nefasti anche a chi sia guidato dai soli affetti – quasi un'anticipazione del modello kantiano dello «Stato dei diavoli»: «occorre che i pubblici affari siano organizzati in modo tale che gli amministratori, non importa se guidati dalla ragione o dagli affetti, non possano essere indotti a comportamenti infidi o disonesti. E per la sicurezza dello stato non ha rilevanza con quale animo gli uomini siano indotti ad amministrare correttamente, purchè lo facciano...» (*TP*, I, 6: Cristofolini, p. 33).

Costruzione di tutta la teoria degli obblighi politici come vincoli. Il capitolo 2 del *TP* ricostruisce la nozione di obbligo partendo dalla situazione del tenere in proprio potere (*sub potestate*) un altro uomo: «Ha un altro in proprio potere chi lo tiene legato o gli ha tolto le armi e i mezzi per difendersi o scappare o gli ha messo paura o lo ha talmente vincolato a sé con un beneficio (*sibi beneficio ita devinxit*) che questi vorrà comportarsi in modo conforme a lui...» (*TP*, II, 10: Cristofolini, pp. 33-35). Anche quando gli uomini si uniscano (*convenire*) per la comune utilità, la possibilità sempre latente della trasgressione impone che a nessuno sia consentito di vivere *ex suo ingenio* e tutti debbano vivere *ex civitatis instituto* (*TP*, III, 3). Poiché i singoli perseguono sempre il proprio utile, per diritto di natura, e non possono cessare di farlo, gli obblighi stabiliti dalla collet-

tività saranno rispettati soltanto se si daranno condizionamenti concreti che li rendano efficaci.

Il caso dell'autovincolo. La *summa potestas* non può essere vincolata da leggi (*legibus adstricta*), dunque l'unico limite che essa incontra è l'impossibilità fisica di compiere atti irrazionali o dispotici, mantenendo allo stesso tempo il rispetto e l'obbedienza dei cittadini. Ciò non vuol dire che la *summa potestas* non possa vincolare *se stessa* a evitare quei comportamenti che susciterebbero la ribellione dei sudditi. A tale scopo Spinoza introduce una distinzione tra i «decreti eterni» della *summa potestas* (di valore costituzionale, diremmo noi) e i decreti del momento. E qui Spinoza analizza lo stragemma di Ulisse che si lascia legare per non ascoltare le sirene, poi considerato da Jon Elster (indipendentemente da Spinoza) come il caso esemplare di una teoria della razionalità sociale fondata sul modello dell'autovincolo²:

Lo possiamo chiaramente spiegare con l'esempio di Ulisse. I compagni di Ulisse eseguivano i suoi ordini quando, mentre era legato all'albero della nave e rapito dal canto delle sirene, rifiutarono di slegarlo malgrado egli, con varie minacce, comandasse di farlo; e si riconosce che fu saggio, per avere poi ringraziato i compagni che avevano rispettato la sua prima intenzione. Anche i re seguono abitualmente l'esempio di Ulisse quando raccomandano ai giudici di amministrare la giustizia senza riguardo ad alcuno, nemmeno al re, se in qualche singolo caso questi desse ordini contrari al diritto notoriamente stabilito. I re non sono dei ma uomini e spesso si lasciano rapire dal canto delle sirene. Se dunque tutto dipendesse dall'incostante volontà di uno solo, non ci sarebbe niente di stabile. E dunque perché lo stato monarchico sia saldo occorre stabilire che ogni cosa si fa unicamente per decreto regio, ovvero che ogni legge è esplicita volontà del re; ma non che ogni volontà del re sia legge... (*TP*, VII, 1: Cristofolini, p. 112-113).

Le passioni come meccanismi di regolazione dei comportamenti sociali. Un'altra componente del testo spinoziano è la individuazione dei modi in cui determinate passioni possono favorire la stabilità dei regimi politici. Questo elemento compare già nell'analisi del regime monarchico, quando Spinoza spiega che un'ampia partecipazione della popolazione al Consiglio è richiesta dall'umano desiderio di «gloria» pubblica (*TP*, VII, 6 e VII, 10). Ma la sua trattazione più intensiva si trova nel capitolo dedicato al controllo che l'aristocrazia deve esercitare sui propri membri per regolamentarne i comporta-

2 Vedi J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979 e 1984, tr. it. *Ulisse e le sirene*, a cura di P. Garbolino, Bologna, Il Mulino, 1983. Nel successivo *Ulysses Unbound [Ulisse liberato. Razionalità e vincoli]*, a cura di P. Palmiello, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 130n], Elster confessa di avere appreso da Etienne Balibar della presenza già in Spinoza dell'esempio omerico in riferimento ai problemi della razionalità politica.

menti. In questo caso, la terapia giusta *non* è la concessione paternalistica di onori e trionfi ai virtuosi, che scatenerrebbe soltanto l'invidia degli altri nobili, generando forme di competizione per i trionfi che si rivelerebbero dannosi per la stabilità politica. In questo caso, la passione che va incrementata è l'*avidità* (*avaritia*) che appunto funge da vincolo inibitorio rispetto ai «vizi» legati alle lunghe paci:

In conclusione quei vizi comunemente legati alla pace dei quali stiamo parlando, non vanno mai inibiti direttamente, ma indirettamente, fondando cioè lo Stato su basi tali per cui si possa ottenere non che i più si impegnino a vivere saggiamente (il che è impossibile), ma che siano guidati da quegli affetti dai quali deriva maggior vantaggio per la repubblica. Occorr dunque fare di tutto perché i ricchi siano, se non parsimoniosi, almeno avidi (*avari*): è fuor di dubbio che questo affetto dell'avidità (*avaritiae affectus*) che è universale e costante, sarà incrementato dall'ambizione... (*TP*, X, 6: Cristofolini, p. 226).

Uno Stato (*Imperium*) la cui prospettiva si limiti a ottenere che gli uomini siano guidati dalla paura sarà piuttosto esente da vizi che provvisto di virtù. Ma gli uomini vanno guidati in modo tale da dar loro l'impressione di non essere guidati, bensì di vivere a modo proprio e secondo proprie libere scelte: così che la loro condotta sia regolata soltanto dall'amore per la libertà, dal desiderio di aumentare le proprie sostanze e dalla speranza di essere innalzati alle cariche dello stato (*TP*, X, 8: Cristofolini, p. 228).

Sono due passi di estrema nettezza: Spinoza ci dice che l'*Imperium* (in questo caso quello aristocratico) può riuscire a regolare i comportamenti e a scoraggiare i «vizi» soltanto a condizione di potenziare artificialmente determinati affetti già inerenti alla natura umana (l'avidità lo è, secondo Spinoza). In secondo luogo, egli ci dice anche che questa capacità direttiva sarà tanto più efficace quanto più gli uomini crederanno di vivere *ex suo ingenio* ovvero che l'efficacia del processo di regolazione è misurata da questa sorta di *cancellazione della traccia* della regolazione stessa.

Come si vede, da questa veloce ricostruzione sembra emergere un assetto teorico molto preciso. Si parte dall'idea già ovvia – a partire almeno da Hobbes – che gli obblighi giuridici siano essenzialmente vincoli che limitano la possibilità di defezione rispetto alla cooperazione sociale, che è invece da considerare – come dimostra *TP*, II, 15 – come un bene in sé; si dà poi una spiegazione antropologica della possibilità persistente della defezione: gli affetti dai quali siamo trascinati (*TP*, II, 14 e *passim*). Questa diagnosi comporta poi una duplice terapia. Dal momento che l'inibizione degli *affectus* nocivi basata sulla sola punizione (il «timore») non appare adeguata a stabilizzare effettivamente la cooperazione – o almeno ha dei costi –, si propongono in aggiunta strategie premiali selettive, volte a creare *affectus* compatibili

con l'ordine sociale, dunque a risolvere in modi migliori la tensione tra la propensione del singolo a vivere *ex suo ingenio* e la subordinazione alla potenza collettiva. Si tratta di assunti teorici che sembrano facilmente inscrivibili (nonostante alcune differenze locali) nella più generale tendenza del pensiero politico proto-moderno a contrapporre l'«interesse» (fattore stabilizzante) alle «passioni» (fattore destabilizzante). Almeno nel caso dell'aristocrazia in declino, le prescrizioni di Spinoza equivalgono visibilmente a quelle ben ricostruite da Hirschman nel suo saggio sul processo di legittimazione settecentesco del capitalismo³.

In secondo luogo e più decisamente, dal momento che l'instabilità degli *affectus* minaccia anche il personale dirigente – si potrebbe dire: lo minaccia maggiormente proprio perché i compiti che ora gli si attribuiscono sono più complessi – si introduce la possibilità dell'autovincolo come strumento di regolazione *interna* dei meccanismi dell'*Imperium*. È dato per ovvio che ogni *Imperium* è appunto un apparato (nemmeno il re della più assoluta delle monarchie assolute governa realmente da solo) e che l'apparato ha bisogno di controllare se stesso se non vuole perdere la *reverentia* dei sudditi e dunque mettere in discussione la propria stabilità. Dunque, la costituzionalizzazione dell'*Imperium* è una necessità politica: essa non nasce dal riconoscimento di «diritti imprescrittibili» degli individui, ma da semplici esigenze di funzionalità.

Infine, i due processi sembrano non solo convivere ma essere in certo senso distinguibili solo astrattamente, dal momento che gli obiettivi che vengono forniti per la soddisfazione della *cupiditas* individuale sono senz'altro anche modi di distribuzione del potere sociale. Dunque l'autovincolo costituzionale e la canalizzazione degli affetti appaiono come due processi intrecciati, i quali non presuppongono in partenza un soggetto unitario (un'intenzione, una volontà) ma che conducono egualmente a un consenso diffuso (*concordia*) e dunque funzionano *come se* ci fosse un'intelligenza che organizza la società.

Letto a partire da questi passi, dunque, Spinoza sarebbe da considerare essenzialmente come un pensatore che ha sistematizzato una concezione tutta *strategica* della razionalità politica, all'interno della quale si definisce il ragionamento politico come un calcolo basato: (I) sulla previsione dei possibili obiettivi degli attori politici e delle loro strategie; (II) sulla definizione di dispositivi che intervengano su questi obiettivi (o sui comportamenti per conseguirli) scoraggiandone alcuni e premiandone altri; (III) sull'estensione di questo modello di calcolo anche ai comportamenti di quegli attori politici che

3 A. O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton, Princeton Un. Press, 1977 [*Le passioni e gli interessi*, a cura di S. Gorresio, Milano, Feltrinelli, 1979].

detengono la «somma potestà», così da introdurre il caso dell'autovincolo. Il terzo punto distingue certamente Spinoza da Hobbes e, più in generale, dalla letteratura politica del suo tempo, ma – nella misura in cui esso sembra *logicamente* implicato in (I) e (II) – la «novità» di Spinoza sembrerebbe a questo punto abbastanza relativa. Spinoza eleverebbe il modello di razionalità definito dai «Politici» al di là dei suoi limiti storici, ma resterebbe sostanzialmente fedele ad esso e *TP*, I, 1, con la sua contrapposizione tra «Politici» e «Filosofi», sarebbe da interpretare come una sorta di manifesto teorico della contrapposizione ormai usuale tra razionalità «strategica» e razionalità «parametrica».

Ma è così? Qualunque lettore del testo spinoziano osserverà che, certamente, in Spinoza c'è *anche* questo, ma non *solo* questo. Ma rilevare che in un pensatore possono «convivere» linee teoriche diverse o addirittura esservi «contraddizioni» interne è un'osservazione che, di per se, non risolve nulla. Occorre invece sforzarsi di comprendere *a quale titolo* il *TP* faccia questo tipo di ragionamenti e che cosa li renda (per usare un ossimoro) *sistematicamente* ambivalenti. Tenterò a questo proposito due strade. La prima passa per una lettura «contestuale» del *TP* – cioè inteso come intervento *direttamente* politico – e ipotizza che questi passi vadano interpretati alla luce del tentativo spinoziano di parlare un linguaggio accessibile alle classi dirigenti (il che implicherebbe un *consapevole* uso «ideologico» degli assunti che abbiamo analizzato). La seconda strada passa per l'antropologia di Spinoza che, falsificando l'*idea stessa* che gli affetti siano cieche forze impulsuali, ci costringe a una ri-descrizione dell'intero problema in cui l'elemento portante non è più la contrapposizione tra «razionalità» stabilizzante e «affetti» destabilizzanti, ma piuttosto il *fatto* che contro la *cupiditas* degli individui e dei gruppi sociali non si può erigere alcun argine definitivamente «stabile» e che lo spazio di manovra di una politica che non voglia collassare in un sogno da «Filosofi» (o ancor peggio in una teologia occulta) si costituisce proprio a partire da questo fatto.

Il passaggio al secondo livello di lettura parte da una difficile ma indispensabile domanda: *a chi* si rivolge Spinoza quando scrive il *TP*? L'interlocutore, infatti, non sembra essere sempre lo stesso. All'inizio del testo Spinoza, pur rilevando che la ragione non ha forza sufficiente per determinare i comportamenti *né* della «moltitudine» *né* dei pubblici amministratori (*multitudinem, vel qui publicis negotiis distrahuntur*), concentra sintomaticamente la sua attenzione su questi ultimi. Un *Imperium* stabile ha bisogno di amministratori che, qualunque sia il loro animo, siano costretti a amministrare correttamente (*TP*, I, 5 e I, 6). In questo passo, Spinoza sembra rivolgersi proprio alla «moltitudine» e il problema dei vincoli sembra essere posto nei termini delle garanzie contro l'abuso del potere delegato, un classico problema della teoria politica repubblicana o di parte «popolare» (Althusius, per fare un esempio non remotissimo).

Nei capitoli dedicati alla monarchia e all'aristocrazia, gli interlocutori sembrano essere variabili. L'esempio di Ulisse e delle sirene sembrerebbe rivolto proprio al re – più credibilmente: a partigiani della causa monarchica – perché vengano accettate le garanzie costituzionali come vincoli che contribuiscono alla stabilità del regno. Tuttavia, nel seguito, Spinoza spiega anche come i membri delle istituzioni rappresentative (il *Consilium*) dovranno tutelare le loro prerogative e da quali astuzie del monarca dovranno guardarsi, con una sistematica confutazione di tutti gli argomenti a favore dell'assolutismo e degli *arcana imperii* (in particolare da VII, 25 in poi: si veda soprattutto l'invocazione ai consiglieri a non lasciarsi trattare come pecore). Sembra difficile giustificare queste pagine in semplici termini di rigorosa osservanza delle regole ed è dunque evidente che Spinoza è tornato a rivolgersi ai cittadini-sudditi nel *loro* interesse.

Nei capitoli sull'aristocrazia, l'interlocutore sembra essere l'aristocrazia stessa e la regola di analizzare un regime soprattutto dal punto di vista dei dispositivi che ne permettono la stabilità sembra qui osservata con particolare rigore. Ma anche qui le prescrizioni spinoziane hanno elementi di ambivalenza. La preferenza per un regime federato di più città rispetto a un regime aristocratico con una sola città capitale è giustificata dal fatto che, in questo regime, la competizione tra le aristocrazie delle singole città forzerà ognuna di esse a portare dalla propria parte la *multitudo* della propria città e quindi a trattarla meglio (*TP*, IX, 14). Il che sembra un argomento convincente soprattutto per chi non faccia parte dell'aristocrazia stessa.

Dunque, con una certa frequenza, accade che ciò che Spinoza descrive in termini di meccanismi di stabilizzazione e di regolazione interna di un certo regime venga poi ri-descritto in termini di spazi lasciati aperti alla *multitudo* e alla sua capacità di fare pressione sul potere costituito. L'enfasi sui vantaggi stabilizzanti delle formule costituzionali viene dunque ripercorsa a partire da un'altra ottica, quella che – potremmo dire – pone la questione della possibilità di un'adeguata espressione della *potentia multitudinis* in situazioni date, anche se a prima vista sfavorevoli. Dobbiamo dunque considerare tutti i casi in cui Spinoza sembra parlare il linguaggio di *Ulisse e le sirene* come semplici travestimenti?

Decidendo di interpretare il *TP* come un intervento direttamente politico, questa linea di lettura trova elementi di indubbia convalida. Ipotizzando che, dietro un travestimento «costruttivistico», i capitoli sulla monarchia e l'aristocrazia siano proposte di riforma del modello costituzionale della Repubblica delle Province Unite – scritte in un momento in cui la crisi era ancora in corso e queste due soluzioni erano tuttora in gioco – diviene abbastanza ovvio supporre che Spinoza volesse sostanzialmente schizzare gli schemi di un compromesso che riuscisse a salvare gli elementi di «anomalia» presenti nell'esperienza politica olandese. Così alla monarchia viene delegato un

compito di completa de-feudalizzazione e, nel contempo, le si affiancano istituzioni rappresentative. Al contrario, nel caso dell'aristocrazia, il suo vantaggio sta proprio nella molteplicità dei centri di potere, che serve a evitare il rischio costantemente paventato da Spinoza, quello dell'«oligarchia». Ma inoltre Spinoza sembra interessato a fare proseguire la tendenza all'imborghesimento del ceto nobile e si spiega così l'insistenza sulla necessità che i patrizi siano capaci di provvedere da soli al proprio benessere (*TP*, VIII, 47; X, 6). Questa è però anche la via maestra per mantenere aperta la possibilità di una progressiva inclusione di quei *newcomers* o di quei «migranti» – si direbbe oggi – la cui esclusione dal potere civile è il fattore-chiave nella genesi del regime aristocratico stesso (*TP*, VIII, 12).

Ma, anche posto che queste siano le intenzioni di fondo di Spinoza, in quale modo esse incidono sul tessuto *teorico* dell'opera? Dobbiamo pensare che Spinoza adotti il modello del «soggetto politico che si autovincola» come puro *artificio retorico* per parlare un linguaggio accettabile a soggetti politici che – in ultima analisi – restano distanti da lui, proponendo schemi di un compromesso accettabile per gli interessi popolari?

Io credo che si dia un elemento più di fondo che entra in gioco ed è il rapporto che Spinoza cerca di instaurare tra ciò che costituisce il tema centrale del pensiero dei «Politici» – la stabilità del regime, la sua capacità di difendersi dai rischi di dissoluzione – e l'intuizione centrale che si dà politica soltanto quando la *potentia multitudinis* non è strettamente compartimentata e chiusa in una logica omogenea e piramidale di clan. A prima vista, questi due elementi sembrerebbero restare estrinseci l'uno all'altro, così che nel discorso spinoziano sembrerebbero rientrare dalla finestra dei *topoi* del repubblicanesimo classico che non sono giustificati dal contesto del suo discorso. Così si verifica, per esempio, nel celebre passo nel quale l'immagine tacitiana della «desolazione» (*solitudo*) chiamata con il nome di «pace» viene utilizzata contro l'assolutismo:

Nessuno stato ha resistito così a lungo senza mutamenti degni di nota, come quello dei Turchi; e di contro, non ve ne sono stati di meno durevoli di quelli popolari o democratici, e dove si manifestassero tanti movimenti sediziosi. Ma se pace si devono chiamare la schiavitù, la barbarie e la desolazione, non vi è per gli uomini maggiore miseria della pace. È vero che scoppiano più numerosi e più aspri litigi tra genitori e figli, che tra padroni e servi: tuttavia non giova all'economia domestica che il diritto paterno si trasformi in dominio padronale, e che i figli siano ridotti a servi. Giova alla causa della schiavitù, non a quella della pace, che tutto il potere sia trasmesso a uno solo: la pace, come abbiamo già detto, non consiste nella mancanza di guerra, ma nell'unione, ossia nella concordia degli animi (*TP*, VI, 4; Cristofolini, pp. 89-91).

Il passo ha cadenze addirittura aristoteliche: la concordia – la *ὁμόνοια* di Aristotele⁴ – come fine intrinseco della politica, la classificazione dei dispotismi orientali (i Turchi) come casi di *dominium herile*, la definizione della monarchia sulla base della relazione padre-figlio e non su quella padrone-servo. Ma credo che questi passi così classicheggianti non siano un «fuor d'opera» e si leghino organicamente al resto del testo, se si tiene conto dell'enunciazione che guida l'analisi spinoziana della monarchia: nemmeno il più assoluto dei re assoluti governa da solo e, dunque, ogni logica di radicale immunizzazione rispetto alle pressioni popolari ha un prezzo in termini di concessioni palesi o occulte a poteri meno visibili: cortigiani, burocrati, favoriti o favorite (a seconda dei gusti sessuali del monarca), clero, come ci informa *TP*, VI, 5; VI, 8. Ed è questa esatta percezione dei meccanismi oligarchizzanti che vengono innescati dalla ricerca della stabilità che permette a Spinoza di recuperare nel corso della sua analisi il tema anti-dispotico della tradizione politica classica.

Tuttavia, se le cose stanno così, dobbiamo anche concluderne che – almeno nel caso del regime monarchico – il tema della «costituzionalizzazione» ha una costitutiva ambivalenza. Dal punto di vista del monarca, esso viene presentato nei termini monadologici di una procedura di auto-vincolo che procede sempre da un soggetto posto come *il* detentore della *summa potestas*. Ma appena scendiamo nel dettaglio, il re diviene un attore politico che deve stabilire una strategia di alleanze con *altri* soggetti politici già dati o sussistenti almeno allo stato di virtualità, dal momento che nessuno governa effettivamente da solo. Spinoza sembra giocare con quest'ambivalenza senza rimuoverla mai del tutto.

E in effetti, si potrebbe dire, questa ambivalenza rispecchia il tratto più fondamentale dell'ambivalenza del rapporto tra *l'Imperium* e la *potentia multitudinis*. Non appena scendiamo i due termini del rapporto cadiamo in un'illusione. Eppure, questa illusione non è semplicemente un'astrazione giuridica. La contrapposizione tra il sovrano e la moltitudine rispecchia la più generale tendenza dei singoli – dei membri della moltitudine stessa – a cogliersi come individui monadici che scelgono o subiscono: *scelgono* di aderire alla società, ne *subiscono* le regole come vincoli posti da un soggetto esterno ovvero il «sovrano».

Certamente, Spinoza fa molto per sconfiggere quest'illusione. Il linguaggio del «vincolo» è *crudamente* fisico. I «legami» di Ulisse, ma anche degli schiavi di *TP*, II, 10 sono corde o catene nel senso materiale del termine. Il termine usato normalmente da Spinoza per il vincolo legale, la *adstrictio*, fa pen-

4 Cfr. *Ethica Nicomachea*, IX, 6 (1167 a 20 - 1167 b 15): per Aristotele, la *ὁμόνοια* è la forma specificamente politica dell'amicizia (πολιτικὴ φιλία).

sare a una coartazione o almeno a una pressione fisica diretta. Ma ovviamente questo linguaggio crudo *resta* interpretabile, se lo si vuole, nei termini di una teoria hobbesiana, nella quale l'obbligazione razionale alla pace ha bisogno di un *medium* materiale (il sovrano e i suoi armigeri) per diventare efficace *erga omnes*. Per fare capire che la tesi che sta sostenendo è diversa, Spinoza deve sottolineare costantemente l'irrazionalità presente nell'approccio di Hobbes e del contrattualismo in genere: se il vincolo è tale da ingabbiare l'individuo e impedirgli ogni passo ulteriore (eccetto, eventualmente, la fuga), allora gli individui sono stati dei folli a lasciarsi rinchiodare; mentre se esso lascia aperto degli spiragli, allora è del tutto inutile. La prima interpretazione è ovviamente falsa dal punto di vista di Spinoza, dal momento che per lui il «diritto di natura» resta vigente eternamente e che ciascuno può violare qualsiasi patto, quando abbia la potenza per farlo⁵. Resta allora da capire perché poi gli individui restino mediamente fedeli ai patti, ovvero perché la potenza che hanno di fatto corrisponda spesso a quella che il diritto civile gli assegna. Forse la socialità è un bene così prezioso e naturale che la «ragione» ci porta sempre a privilegiarla rispetto a qualsiasi altro bene⁶? Spinoza sembra accettare (almeno argomentativamente) la prima delle due tesi, ma nega con forza la seconda: escludendo i pochissimi «saggi», non è la ragione – la ragione in questo senso parametrico, in questo senso forte – a regolare i comportamenti sociali. Dunque non resta che approdare alla conclusione che sono proprio gli affetti, intesi come modalità attraverso le quali le relazioni inter-individuali divengono motivanti per l'agire individuale, a costituire l'elemento «vincolante». Ma allora l'intera descrizione dell'autovincolo come controllo razionale sugli affetti futuri irrazionali è falsante perché, in realtà, ogni scelta di un dato individuo è un conflitto tra i suoi «affetti» e (al tempo stesso, senza che le due cose siano *realmente* distinguibili) l'elaborazione di

5 *TP*, II, 12 ci dimostra infatti che qualsiasi vincolo pattizio può essere sciolto *ad libitum* in termini di «diritto di natura», tesi chiaramente da collegare alla tesi che il diritto di natura continua a valere anche nello stato di società. Sul senso anti-hobbesiano e anti-contrattualista di questi passi, vi è largo accordo tra gli interpreti.

6 È stato da molti notato che la letteratura politica post-hobbesiana (Cumberland, Pufendorf, Locke) coglie effettive difficoltà interne al modello hobbesiano servendosi per restaurare l'idea di una «natura intrinsecamente sociale» dell'uomo (cfr. per esempio T. Magri, *Contratto e convenzione. Razionalità, obbligo e imparzialità in Hobbes e Hume*, Milano, Feltrinelli, 1994, pp. 48-71). Ma va aggiunto che i nuovi modelli restano ambivalenti e aporetici proprio perché *debbono* ipotizzare una differenza tra il modello di socialità che sussisterebbe *in interiore hominis* e quello effettivamente praticabile e debbono sforzarsi inoltre di giustificarla. Cfr. il mio intervento su questo punto (in riferimento a Leibniz, ma anche a Wolff e a Ch. Thomasius) in M. Fimiani (a cura di), *Philia*, Napoli, La città del sole, 2001, pp. 105-124.

uno schema strategico di alleanze e conflitti con altri soggetti. Il conflitto tra la ragione stabilizzante e gli affetti destabilizzanti non è che un'apparenza con la quale descriviamo il conflitto tra determinati affetti (quelli che interiorizzano l'alleanza con determinati altri attori sociali e ci spingono a mantenere un comportamento prevedibile per essi) e affetti che esprimono altre possibili forme di alleanza⁷. Dunque, non vi è mai un unico soggetto che «si» lega, ma vi è semplicemente un conflitto tra forze plurali che attraversa un dato corpo/mente e che viene vinto da quell'insieme di forze che è capace di *modificare a proprio vantaggio* questo stesso corpo/mente, di *alterarlo* in modi tali da rendere non più ripetibile quello stesso conflitto.

Ma, per l'appunto, ciò è quanto il singolo o il gruppo omogeneo *non* vede di se stesso o, per meglio dire, è ciò che può cogliere soltanto attraverso il filtro deformante del resoconto teleologico: ho posto questi vincoli per tutelare le decisioni prese dal mio «vero Sé» (variante meno enfatica: le decisioni ispirate dalla prudenza, le decisioni prese in un momento di calma in cui non ero preda dei miei impulsi belluini) contro eventuali tentazioni. È da questo punto di vista che è istruttivo confrontare le posizioni di Spinoza con quelle di un attuale sostenitore dell'individualismo metodologico nelle scienze sociali come Elster. Per Elster, la teoria dell'autovincolo riesce effettivamente a spiegare molti comportamenti individuali e di gruppo apparentemente irrazionali (cioè irrazionali dal punto di vista del criterio della massimizzazione dell'utilità) ma non può essere attendibilmente applicato per le regole costituzionali, perché ciò comporterebbe la descrizione dell'intera società come un macro-individuo che si autodetermina. Dunque, Elster prende per buona la

7 Ovviamente, non intendo dire che, per Spinoza, non si dia la «ragione», in un senso forte e impegnativo, o che essa non abbia influenza sugli affetti. Ma, nella logica del discorso di Spinoza, avere la «ragione» è avere idee adeguate e questo è l'unico senso in cui una mente possa essere «attiva» (*Eth* III, pr. 1-4). Pertanto avere la ragione significa avere quel potere effettivo che è la conoscenza del reale e il corrispondente aumentato grado di abilità di coordinare il proprio corpo con quelli altrui. È ovvio che chi ha idee adeguate resiste agli affetti che sono «passioni», semplicemente perché ha affetti più espressivi della sua potenza attiva, come la generosità (*Eth* V, pr. 4-10). Ma tutto ciò significa che chi ha la ragione è adatto alla vita associata, non che le regole che governano la vita associata nascano dalla ragione o che la esprimano o che ne favoriscano lo sviluppo. Il caso della teocrazia ebraica basterebbe già a mostrare che tutte queste ipotesi sono false. La comunicazione e la collaborazione intra-sociali favoriscono sicuramente le potenzialità razionali dell'uomo, ma proprio le regole della vita associata possono essere tanto «cerimoniali» da strangolare in fasce questa potenzialità. Spinoza ci mette in guardia contro queste confusioni in *TP*, II, 21, dove fa entrare in scena *l'optimum Imperium*, cioè quello che tradizionalmente i «Filosofi» chiamavano la *optima Respublica* (su cui vedi anche *TP*, V, 5): ma qui esso serve solo per ricordarci che, sebbene noi abbiamo una propensione (certamente non disprezzabile) a volere un diritto conforme alla ragione, il diritto *non* è fissato dalla ragione.

descrizione usuale dell'individuo umano come il soggetto di stati intrinsecamente intenzionali (credenze, desideri) e capace di gettare riflessivamente lo sguardo su questi stessi stati intenzionali. Egli cerca di fondare su di essa la fedeltà dei singoli agli obblighi sociali, ma poi nega che questo stesso approccio possa essere trasferito a entità sovra-individuali (cioè a quelle che non sono «individui» nel senso di: detentore di un'autocoscienza) perché da ciò deriverebbe il «funzionalismo», ovvero una concezione teleologica del reale⁸. Pertanto, i processi politico-costituzionali non costituiscono dei veri e propri casi di auto-vincolo dal momento che in politica ciascuno cerca di vincolare gli altri e non se stesso e che i padri costituenti non sono certamente «semi-dei che legiferano per bestie»⁹. In questo caso, gli equilibri (eventualmente) raggiunti sembrano semmai l'effetto di quella che un tempo si sarebbe chiamata l'«eterogenesi dei fini».

Alla luce di quanto abbiamo detto, Spinoza sembra non ammettere l'esattezza del modello dell'autovincolo neppure a un livello micro-sociologico, e dà per scontato che esso sia sempre in ultima analisi un'illusione postuma, come lo sono in genere tutti gli stati coscienziali presi in se stessi. Per contro, è notevole che egli ci assicuri che proprio nei processi di deliberazione collettiva si manifesta una sorta di razionalità latente che ci porta talora ad approdare a soluzioni alle quali «nessuno avrebbe mai pensato prima» (*TP*, IX, 14: «de quibus nemo antea cogitasset»). Questa possibilità è evidentemente importante nell'economia del *TP*, ma non è facile interpretarla. Certamente non si tratta dell'operare di una sorta di «mano invisibile» presente nelle contingenze storiche, né del processo di costituzione spontaneo di un organismo superiore alle forze che gli hanno dato vita. L'approccio rigorosamente anti-teleologico di Spinoza vieta entrambe queste soluzioni. Se la seconda sembrerebbe in qualche modo inferibile dal testo a partire dal suo uso della celebre analogia della società come «corpo» – e soprattutto dalla deduzione di una corrispondente «mente» collettiva –, valgono però senz'altro tutte le riserve che Etienne Balibar fa all'iscrizione di Spinoza in una tradizione di pensiero politico «organicista», sottolineando il fatto che la mente collettiva resta

8 Va però notato che, nei suoi scritti ispirati al marxismo, Elster aveva sì aderito a una teoria della costruzione dello Stato basata su procedure di autovincolo degli individui, ma specificando di stare pensando piuttosto ai membri di un gruppo omogeneo (i «capitalisti») piuttosto che agli individui *ut sic*. Questo schema resta (a mio avviso) insoddisfacente, ma è più interessante perché dà una qualche plausibilità al presupposto di un eguale bisogno di cooperare come gruppo e di competere come individui e dunque al processo di «abdicazione» che si verificherebbe nei confronti dello Stato. Cfr. J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (ristampa del 1999: pp. 143-159, 198-199).

9 J. Elster, *Ulisse liberato* cit., p. 244.

costitutivamente in una logica del *veluti* o del *quasi*¹⁰. Eppure le osservazioni di Spinoza sulla razionalità delle decisioni collettive non sono certo riducibili a semplici esempi di «casi felici» e hanno un valore sistematico. L'unica soluzione appropriata mi sembra essere quella di tener conto dell'importanza dei *Discorsi* di Machiavelli nell'economia del *TP* e ipotizzare che Spinoza voglia dire che i conflitti palesi e non occulti, con attori consapevoli e determinati, in certe condizioni producono un'espressione più adeguata della *potentia multitudinis* di quella che sarebbe pensabile a partire dalle intenzioni dei singoli attori. Dobbiamo pensare insomma che Spinoza tenga conto delle capacità adattative di questi attori e della potenza «comunicativa» che per questo motivo hanno i loro conflitti, ma queste condizioni non basterebbero ancora se non si dessero anche ragioni contingenti per cui agli attori non conviene che la società si dissolva o si scinda (di qui la ripresa dell'analogia società-corpo). Anche qui siamo rinviati al problema di come Spinoza riesca a inserire questi fili machiavelliani in una teoria politica che riprende il grande tema classico della «concordia» o della *homonoia*, che mi ostino a vedere come il concetto a partire dal quale risulta intelligibile il tema della *una veluti mens*.

Detto ciò, va però notato che si dà effettivamente un caso nel quale il modello dell'autovincolo sembra assumere una maggiore attendibilità teorica – e senza il quale il nostro confronto resterebbe del tutto estrinseco. È il caso del regime aristocratico. Qui il fatto che il gruppo abbia un interesse dominante – mantenere il monopolio del potere contro la *multitudo* – implica l'esistenza di una sorta di coscienza collettiva. Ma, d'altra parte, permangono forti tratti di competizione *interna* al gruppo stesso. In questo caso, dunque, sembra emergere effettivamente una situazione che rispecchia la logica dell'autovincolo: *tutti* stabiliscono delle regole perché *nessun* membro del gruppo possa definitivamente prevalere sugli altri. Il che giustifica la cura con cui Spinoza, rifacendosi a modelli classici (Roma, Venezia), moltiplica le istituzioni del regime aristocratico, ne distingue i ruoli, ne dosa gli equilibri. Ovviamente, anche qui il testo spinoziano arriva a conclusioni che eccedono la semplice problematica delle formule di garanzia costituzionale. Il *TP* intende dimostrare la necessità della cooptazione dei plebei ricchi nell'aristocrazia per evitare il destino «oligarchico» e, forse ancor più fondamentalmente, intende inibire la propensione del ceto nobiliare per la guerra permanente, tanto da arrivare a ipotizzare meccanismi premiali per le decisioni favorevoli alla pace (*TP*, VIII, 31). Anche qui, dunque, Spinoza pone sul piatto delle scelte politiche le quali, in ultima analisi, implicano un conflitto interno all'ari-

10 Il tema percorre tutto l'ultimo Balibar, ma si veda in particolare il saggio *Potentia multitudinis, quae veluti una mente ducitur*, «Quaderni materialisti» 3/4 (2004/2005), pp. 303-331.

stocrazia e il prevalere di una specifica autodescrizione del ceto nobiliare su altre possibili (e, per Spinoza, meno desiderabili) auto-descrizioni.

Tuttavia, questo caso è sintomatico proprio perché ci impedisce di dare una lettura puramente retorico-pragmatica dei casi in cui Spinoza usa il modello dell'autovincolo. Se egli sceglie di adeguare il suo discorso a questo modello di descrizione degli attori politici è perché vi è un aspetto in cui esso ha un qualche fondamento. Per comprenderne il perché, dobbiamo entrare ancor più all'interno del testo spinoziano.

Una più ambiziosa proposta di interpretazione deve partire dalla parola che apre il *TP*: *affectus*. La teoria politica di Spinoza parte dal presupposto che gli *affectus* umani costituiscano il centro della riflessione specificamente politica. Come abbiamo già osservato, gli affetti non sono per Spinoza cieche forze impulsuali, né sono rappresentazioni di oggetti intenzionali che producono (misteriosamente) una modificazione del corpo. Si tratta essenzialmente di modalità relazionali sussistenti tra i singoli corpi/menti le quali divengono causalmente rilevanti rispetto al *conatus* o all'*appetitus* di un singolo corpo/mente.

Che si tratti di schemi di relazione, ce lo mostra il fatto che – se andiamo al di là di quegli affetti che definiscono semplicemente le varianti tipologiche del rapporto tra il singolo corpo/mente e il suo esterno (cupidità, gioia, tristezza) – tutti gli affetti di cui più specificamente ci parla Spinoza sono relazionali¹¹. Il fatto che egli ci indichi come «invidia» un affetto di odio che si dà non soltanto quando A desidera il bene-x in possesso di B, ma anche quando teme che B gli insidi il bene-x che invece possiede, mostra per esempio che egli sta pensando essenzialmente allo schema relazionale della *rivalità*, piuttosto che al vissuto soggettivo dell'invidia¹². Analogamente la «gloria» è un desiderio di riconoscimento delle proprie virtù da parte degli altri individui che è sotteso a gran parte delle azioni che compiamo e che ci conduce spesso a auto-narrazioni e auto-elogi che ci rendono «molesti» agli altri¹³. Perfino l'avidità, alla

11 Cfr. le pertinenti osservazioni su questo punto in V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, p. 188, che propone di leggere i tre affetti fondamentali (cupidità, gioia, tristezza) come «astrazioni determinate».

12 Propongo così di leggere il plesso di diverse (e apparentemente contrastanti) indicazioni che Spinoza ci dà sull'invidia in *Eth* III, pr. 23 e 24 (e scoli); *Eth* III, sc. pr. 32; *Eth* III, sc. pr. 55 e corollario; *Eth* IV, sch. pr. 58 e poi in *TP*, soprattutto in VIII, 12 in cui l'«invidia» appare come la *maxima difficultas* per evitare la deriva oligarchica di una società in cui siano presenti i *newcomers*, proprio perché sono gli autoctoni a «invidiarli» (ovviamente non nel senso di desiderare di essere al loro posto!).

13 Anche qui si tratta di un plesso tematico che meriterebbe uno studio a se stante, dal momento che Spinoza sembra differenziare la *gloria* (che può essere non solo conforme a

quale Spinoza riconosce un ruolo di affetto individuale pre-sociale, non potrebbe diventare un affetto socialmente rilevante senza un contesto che la colleghi alla gloria.

A partire di qui, la logica soggiacente al *TP* può divenire più chiara, se teniamo conto della scarsa rilevanza che in esso giocano affetti che avevano ben altra decisività nel contesto del *Trattato teologico-politico*, quelli che si potrebbero chiamare gli affetti «verticali»: la *reverentia* (i traduttori preferiscono in genere «rispetto»), la venerazione, la devozione, l'ossequio. Tutti questi affetti – si noti – hanno una radice comune, la *admiratio*, che Spinoza non considera come un affetto che stimola il desiderio di conoscere (come invece la «meraviglia» in Aristotele e del Cartesio delle *Passions de l'âme*), ma piuttosto come un semplice effetto dell'incapacità di conoscere ovvero – meno impietosamente – come la percezione di una data *singularità* da parte di chi non è in grado di connetterla con la comune natura umana, così come è da lui compresa¹⁴. Tuttavia, questo stato psichico paradossale (non è una conoscenza, ma non è nemmeno un affetto...) è sicuramente fecondissimo di affetti di importanza centrale per l'antropologia politica: l'ammirazione congiunta con l'apprezzamento per le capacità dell'altro dà luogo alla venerazione e questa, congiunta con l'amore, dà luogo alla devozione. Per contro, la *reverentia* presuppone la paura e l'ammirazione congiunte¹⁵.

Nel *Trattato teologico-politico*, sono questi affetti a cementare le comunità politico-religiose. Anche in *Etica* ci viene ricordato il loro ruolo decisivo in

natura, ma anche a ragione: *Eth* IV, pr. 58) e l'attività del «gloriarsi» (*Eth* III, sch. pr. 30; *Eth* III, sch. pr. 37; *Eth* III, sch. pr. 55; *Eth* IV, sch. pr. 52). La questione si lega strettamente a quella delle modalità dell'amore di se (*philautia* o *acquiescentia in se ipso*), che può essere anch'esso irrazionale o razionale. Cfr. L. Bove, *Théorie de l'amour propre et de l'orgueil*, «Studia Spinozana» VIII (1992), pp. 69-95.

- 14 *Eth* II, sch. 1 pr. 52: «Haec Mentis affectio, sive rei singularis imaginatio, quatenus sola in Mente versatur, vocatur Admiratio...»; df. Affectuum IV: «Admiratio est res alicuius imaginatio in qua Mens defixa propterea manet, quia haec singularis imaginatio nulla cum reliquis habet connexionem». Nella successiva *explicatio*, Spinoza nega che l'ammirazione sia un affetto – non ha una causa positiva, come la hanno la cupidità, la gioia e la tristezza – ma, nondimeno, Spinoza deve ammetterne la capacità di influire sulle determinazioni specifiche dei tre affetti primari.
- 15 Cfr. *Eth* III, sch. 1 pr. 52 e *Eth* III, sch. pr. 55. L'analisi più dettagliata degli affetti legati all'ammirazione si trova ovviamente nel *TTP*, il cui capitolo XIV ci parla della *fides* come *Dei admiratio*, della *devotio* come affetto misto di ammirazione e amore (in *Etica*: di venerazione e amore), della *reverentia* come affetto misto di ammirazione e paura (*metus*: cap. XVII). In *Etica* Spinoza vi si sofferma meno, ma comunque enumera anche altri affetti di ammirazione (la costernazione, l'orrore), ne deduce il disprezzo e gli affetti che ne derivano come affetti di contrappasso, e sottolinea che l'enumerazione degli affetti che presuppongono causalmente l'ammirazione potrebbe continuare (*Eth* III, sch. pr. 52).

quanto inibitori dell'invidia (*Eth* II, dem. cor. pr. 55). Per contro, essi hanno un ruolo ormai marginale nel *TP*. Non che i regimi monarchico e aristocratico possano farne a meno. Se il monarca va a spasso con le prostitute, viene meno la *reverentia* nei suoi confronti e nasce quella passione pericolosa – si direbbe di contrappasso rispetto alla *reverentia* – che è la *indignatio*. Anche i nobili debbono sollecitare la riverenza altrui differenziandosi fin nel vestire dai plebei, mantenendo cioè il *pathos* della distanza. Ma ciò che colpisce è appunto il carattere *laterale* di queste prescrizioni, che danno per scontato che simili affetti non sono più l'elemento cruciale per lo stabilirsi della «concordia». Si direbbe che questa scelta sia addirittura implicita nella decisione spinoziana di dedicarsi allo studio delle tre forme «classiche» di regime politico (monarchia, aristocrazia, democrazia), mettendo tra parentesi la scoperta della teocrazia come altra forma di regime politico.

Che questa scelta sia comandata dal fatto banale che l'apparire dei profeti non è prevedibile o dal fatto (meno banale) che il *TTP* aveva già segnalato i costi della costituzione teocratica in termini di diffusione del terribile affetto dell'odio – e infatti il *TP* menziona ancora l'odio tra gli affetti politicamente rilevanti, ma non ne discute più organicamente –, questa scelta ha una conseguenza. Nel *TP*, non si danno più affetti che inibiscano in modo sistematico la *cupiditas* dei singoli. Tutti i comportamenti che non sono determinati dal timore delle punizioni mondane, vanno giustificati in termini di speranza di ottenere qualche bene altrettanto mondano. Tutta la problematica della stabilità dei regimi politici è dunque definita nei termini dei beni che vengono resi accessibili ai singoli e dei modi della loro distribuzione. Ma poiché il bene che la politica può attribuire non può essere che quello che essa stessa crea – cioè il potere collettivo –, ecco che le regole che vincolano il comportamento degli attori sociali per mantenere la *cooperazione* vengono a coincidere in modo abbastanza ovvio con le regole che organizzano la *competizione* tra gli attori sociali stessi per il potere. Il che è particolarmente vero per l'aristocrazia e ciò spiega perché in questo caso la descrizione dell'architettura costituzionale in termini di procedure di auto-vincolo risulti particolarmente efficace.

Ma se le cose stanno così, dobbiamo dare un senso più organico alle osservazioni che Spinoza fa sulla necessità del governo degli affetti. Quando Spinoza dice che occorre che gli uomini *credano* di stare agendo secondo il proprio «ingegno» anche quando obbediscono a un comando sociale occulto non sta facendo del machiavellismo deteriore. Sta semplicemente enunciando una necessità inerente ai regimi che sta ora studiando, cioè una condizione indispensabile per la loro stabilità, e che potremmo chiamare: la possibilità di *spostamento* della cupidità dei singoli su terreni neutrali o non pericolosi per la stabilità delle istituzioni. Questo spostamento segue una logica. Esso deve rivolgersi a oggetti che siano *ancora* credibilmente collegati a quello che è l'oggetto di desiderio per eccellenza, cioè il desiderio di un potere che è

ancora connotato «verticalmente», che ha *ancora* connotazioni intrinsecamente *teologiche*, anche se non è più «sacro» in senso letterale. Ma, per contro, esso deve anche rivolgersi a oggetti che non sono scarsi in assoluto, così che l'esito della *competizione* sia al tempo stesso una *distribuzione* abbastanza ampia («equa») di questi beni stessi, in modo da risolvere il problema del consenso.

In Spinoza, il più tipico di questi beni è la *gloria*. Come abbiamo osservato, la gloria per Spinoza può essere anche conforme alla ragione (*Eth* IV, pr. 58). Ma, ovviamente, quando egli afferma che le istituzioni politiche debbano tener conto di questo naturale desiderio umano, non sta pensando a questa possibilità. Egli sta semplicemente rovesciando la logica di Hobbes, che vede la nostra propensione alla «vanagloria» come uno dei pericoli più gravi per la pace sociale. Per Spinoza, questa stessa propensione può essere una fonte di saldezza delle istituzioni, se si permette ai singoli di ottenere la notorietà pubblica attraverso l'accesso alle cariche e la partecipazione alle assemblee rappresentative. Egli sembrerebbe con ciò tornare a quell'ideologia della gloria che era tipica del repubblicanesimo classico: il desiderio di gloria come movente delle grandi azioni compiute per il bene pubblico. Ma non è così, perché il discorso di Spinoza ha un'ambiguità (si potrebbe dire la sua *tipica* ambiguità rispetto al repubblicanesimo classico). Consigliando al monarca di offrire le istituzioni rappresentative come luogo appropriato perché i sudditi soddisfino il proprio desiderio di gloria, egli sta senz'altro legittimando l'istanza di una partecipazione ampia alle decisioni politiche effettive. Ma, d'altra parte, ipotizzando che le istituzioni politiche possano servire da ribalta pubblica, da *medium* comunicativo, da terreno appropriato per lo sfogo di una propensione naturale ma non sempre razionale – cioè di un bisogno in ultima istanza *pre-politico* – egli sta forse iniziando a costruire quella che si potrebbe chiamare una «politica dell'immaginario collettivo» che affianca la politica reale.

Meno evidente è questa potenzialità nel discorso che Spinoza fa sull'altro impulso naturale, quello che egli chiama *avaritia*. Nonostante l'osservazione che il volgo vede nel denaro «il compendio di tutte le cose» (*Eth* IV, cap. 28), è evidente egli non vede nel benessere economico un credibile sostituto della «gloria». L'avidità può diffondersi in modo soddisfacente soltanto se il denaro diviene una *conditio sine qua non* per l'accesso alla partecipazione politica o, potremmo dire, per il riconoscimento sociale. Altrimenti, gli si preferiranno sempre il consumo improduttivo, la costruzione di reti di clientele, la ricerca dei trionfi, la guerra. Ed è proprio per distogliere il ceto nobiliare da questi sport pericolosi, che bisogna renderli avidi. Ecco perché è proprio in questo caso che Spinoza spiega che si deve inibire ai cittadini di vivere *ex proprio ingenio*, cioè disciplinarli. Pur appartenendo senza dubbio a un tipo di mentalità irriducibile a quella degli ideologi del *doux commerce* studiati da

Hirschman, egli condivide almeno uno dei loro problemi di fondo – la domesticazione del ceto nobiliare – e ciò spiega le consonanze di fondo.

Vi è dunque un filo sottile ma preciso che lega lo studio delle istituzioni politiche del *TP* con una problematica di disciplinamento sociale. Nel contesto del *TP*, la *reverentia* nei confronti dei dirigenti dell'*Imperium* non è più un dato scontato. Essa deve essere trasferita sulle istituzioni più che sugli uomini e ciò è possibile soltanto se le istituzioni a loro volta garantiscono l'ambiente opportuno per lo spontaneo dispiegarsi di affetti che con la *reverentia* non hanno nulla a che fare. Tutto il tema dell'ordine politico si costituisce dunque a partire da questa impossibilità di inibire durevolmente la *cupiditas*, di metterle dei freni stabili attraverso l'uso intensivo delle passioni di ammirazione o della paura che – usata intensivamente, in forma di terrore – potrebbe produrre soltanto la *solitudo*, la desolazione sociale.

Eppure queste pagine aprono anche un problema ed è quello della sottile complicità che esiste tra i due poli del problema che Spinoza tratta. La persistenza della *reverentia* nei confronti dei dominanti o delle istituzioni e la ammissione della *cupiditas* nella forma della competizione ben regolata (attraverso precisi canali, con le loro regole di «gara») costituiscono semplicemente un compromesso provvisorio? O tra esse può venire a costituirsi una sorta di meccanismo circuitario, una reciproca riproduzione, dunque – in ultima analisi – una sorta di implosione? Come sappiamo bene, dopo Spinoza, un'ampia socializzazione della sfera «comunicativa» può ben coesistere con la separatezza del potere effettivo, per non parlare poi delle possibilità di sovrapposizione tra potere economico e politico. Resta dunque la curiosità insoddisfattiabile di come sarebbero mai tornate in gioco simili questioni nel contesto della trattazione della democrazia.

Da un lato, infatti, la democrazia sembrerebbe costituire un polo logicamente opposto a quello costituito dalle passioni «verticali». Già in questo caso il discorso è problematico, dal momento che il *TTP* ci offre il precedente della teo-democrazia mosaica. Ma facilitiamoci il discorso ipotizzando che nel *TP* la democrazia sia definita su un piano di assoluta immanenza, come lascia supporre la definizione di essa come *omnino absolutum imperium*.

Ora, sarebbe assurdo associare sistematicamente questo *imperium absolutum* con l'*optimum imperium* di cui ci parlano *TP* II, 21 e *TP* V, 5 e dunque immaginarlo come un insieme di saggi che si fanno reciprocamente utili l'uno all'altro e che amano in prevalenza quei beni di natura intrinsecamente pubblica (come lo sviluppo dell'intelletto umano o il benessere della patria) che sono tipicamente amati dai saggi. Per Spinoza, la democrazia resta un tipico regime politico dobbiamo dunque supporre che i suoi cittadini siano mossi dagli affetti più che dalla ragione. Dobbiamo dunque pensare che anch'essa abbia il problema di stornare la *cupiditas* dei singoli e dobbiamo immaginare che anch'essa abbia il bisogno di costituire aree «neutrali» nelle quali si possa

esercitare una competizione non direttamente politica. Ma, d'altro lato, se la democrazia è un regime effettivamente distinguibile dagli altri, deve esserlo perché è in grado di ritradurre ogni questione socialmente rilevante sul terreno che le è *proprio*, quello di una decisione collettiva che si organizza a partire da conflitti politici espliciti e non mediati in anticipo. Essa dunque dovrebbe strappare l'aura ancora teologica che hanno determinati «fini», ripoliticizzando conseguentemente quelle che abbiamo chiamato le aree «neutrali». Ma come si potrebbe evitare allora una logica di pura *stasis*, di conflitto senza soluzioni possibili?

È difficile stabilire se e come Spinoza avrebbe affrontato questi problemi. E, d'altra parte, esercitarsi a immaginare un testo mai scritto può essere un'operazione divertente, ma scientificamente poco apprezzabile. La questione evidentemente travalica di gran lunga le possibilità dell'analisi testuale e, come talora capita quando si legge un testo filosofico, finisce per mettere in questione il lettore stesso.

L'ENIGMA DELLA «MOLTITUDINE LIBERA»

FRANÇOIS ZOURABICHVILI

1. Il significato di «libera multitud»

Vorrei partire da un'osservazione che Spinoza fa nel *Trattato politico*, concludendo l'esposizione delle basi di uno Stato monarchico capace di conservarsi. Quest'osservazione mi ha sempre colpito:

Basti soltanto avvertire che io qui prendo in considerazione quello stato monarchico che è istituito da una libera moltitudine, il solo che può giovare di questi principi; mentre una moltitudine che si sia abituata a un'altra forma di Stato non potrà, se non con grande pericolo di sovvertimento, sradicare le basi tradizionali dell'intero stato, e cambiarne integralmente la struttura¹.

Quest'osservazione pone un problema già al livello della comprensione letterale. Se «moltitudine libera» si oppone a «moltitudine abituata a un'altra forma di Stato», ne derivano due possibili interpretazioni: o che la moltitudine libera è quella che non ha conosciuto altro regime politico se non la monarchia o che la moltitudine libera è quella che non ha ancora conosciuto lo Stato. Dal momento che gli esempi storici sui quali si poggia la meditazione politica di Spinoza – gli Ebrei, gli Aragonesi – riguardano sempre un'*istaurazione* e non una *restaurazione*, la seconda ipotesi appare più probabile. Ma allora la nozione di «moltitudine libera» designa una sorta di stato incondizionato della moltitudine, un momento originario nel quale la vita di questa non è ancora regolata dalle istituzioni. Non si tratterebbe più in effetti dello stato di natura, ma non ancora dello stato civile, o almeno verrebbe a trattarsi del punto di partenza ancora indeterminato dello Stato civile: l'assemblea costituente degli uomini decisi a vivere insieme e che devono decidere sulle modalità del trasferimento dell'autorità dello Stato o, detto altrimenti, del «genere» di forma politica che desiderano. In altri termini, si tratterebbe di un momento incondizionato che non è un punto di partenza assoluto come lo è, in linea

1 *TP*, VII, 26. D'ora in poi il *Trattato politico* sarà indicato con *TP* [La versione italiana del testo segue, qui come altrove, la traduzione italiana di P. Cristofolini, Pisa, Ets, 1999, pp. 139-141, modificata però, per rispettare la scelta di Zourabichvili, laddove Cristofolini traduce «multitudo» con «popolo» (N.d.T.)].

di principio, il passaggio originario dallo stato di natura allo stato civile (e che ancor meno è astratto, dal momento che viene illustrato per mezzo di esempi presi dalla storia). È da domandarsi se questa connotazione non vada messa in rapporto con il fatto che Spinoza comincia dalla moltitudine e non da individui isolati. Di conseguenza, il problema generale verso il quale l'interpretazione letterale del testo ci orienta è quello delle condizioni – potremmo dire – nelle quali una moltitudine *diviene* libera. In mancanza di questo presupposto, il lavoro teorico di Spinoza sarebbe manifestamente privo di possibilità di applicazione, dal momento che non si darebbe mai un punto di inserimento o di intervento nella storia. E, beninteso, ci si può domandare allora se porre la *condizione di un momento incondizionato* non manifesti una teoria totalmente sconnessa dalle esigenze della congiuntura olandese, sulla quale tuttavia Spinoza desidera intervenire. Forse l'indipendenza olandese – senz'altro abbastanza recente, ma nondimeno anteriore di diverse generazioni rispetto al periodo in cui viene scritto il *Trattato politico* – si configura ai suoi occhi come un evento ancora attuale, ancora in parte incompiuto? In effetti, Spinoza scrive in un momento nel quale il suo paese è occupato dalle truppe francesi. Ma, allo stesso tempo, nulla somiglia di meno all'eroismo di un'assemblea costituente dello spettacolo desolante di una folla che massacrava selvaggiamente i fratelli De Witt per abbandonarsi ciecamente al potere di uno solo, vale a dire per cacciarsi presumibilmente in una notte politica i cui soli nomi sono Solitudine e Barbarie.

D'altro lato, non possiamo fermarci a questa descrizione della «moltitudine libera». Dobbiamo innanzitutto risalire più indietro nel testo, fino alla definizione della «moltitudine libera» proposta al capitolo 5, così da considerare, in una forma più generale come siano posti, nel corso dell'intero trattato, i rapporti tra moltitudine e libertà. Ora, vi è qui qualcosa di molto interessante e che si potrebbe riassumere come segue. Sarebbe del tutto falso, o non filosofico, considerare la nozione di «moltitudine» in generale come un concetto o, almeno, come un concetto completo, di maniera tale che i predicati «libero» e «schiavo» vengano a dividerlo successivamente, vale a dire conseguendo dalla definizione della sovranità come «diritto determinato dalla potenza della moltitudine» (*TP*, II, 17; *TP*, III, 2). L'analisi delle forme politiche monarchica e aristocratica mostra, al contrario, che questa definizione, in pratica – *in praxi*, è il termine impiegato da Spinoza stesso, come vedremo, in un momento critico dell'analisi – non va da sé e che è tormentata, anzi minata dall'interno, dal problema della libertà della moltitudine e che si arriva proprio qui al cuore del problema politico così come lo pone Spinoza. Suggesto dunque di ipotizzare che *il concetto di moltitudine è fin dall'origine in rapporto con la coppia critica libertà/schiavitù* e che, per questa ragione, è l'espressione completa «moltitudine libera» e non soltanto «moltitudine» a meritare pienamente la qualifica di concetto filosofico, per di più dell'ultimo, forse, dei grandi concetti forgiati da Spinoza.

Ci occorrono dunque due linee di indagine molto differenti, due vie che sono necessarie l'una all'altra e altresì complementari, dal momento che la filosofia non è veramente politica che se, nel momento stesso in cui si pone e cerca di risolvere il problema politico, medita sul suo stesso modo di intervento. Anzi, occorre che la posizione stessa del problema sia politica, vale a dire che includa una meditazione sul modo di intervenire.

Ora, beninteso, una tentazione potrebbe essere quella di affermare che la posizione di Spinoza su questo soggetto è espressa in modo molto chiaro. Egli dichiara alla fine dell'introduzione del *Trattato teologico-politico* che egli si rivolge alla gente istruita e nell'ultimo capitolo di questo libro, come anche in molti passaggi del *Trattato politico*, si attende che i cambiamenti dall'alto sono preferibili per lui ai cambiamenti dal basso. Cosicché si ha spesso l'impressione che egli si rivolga agli uomini di Stato per esortarli a riprendere il controllo di sé, a comprendere il loro proprio interesse che è anche, tutto considerato, quello della moltitudine. Ma, in primo luogo, questo schema argomentativo diviene molto meno netto nel caso dell'Aristocrazia, nella quale la questione dell'interesse comune si rivela delicata, e le Province Unite sono uno Stato aristocratico. Inoltre, Spinoza non perde mai occasione per ricordarci che non si può affidare la salvezza dello Stato alla moralità di un uomo, che occorre diffidare degli uomini provvidenziali, e che il compito è, al contrario, di dare una costanza artificiale alla condotta degli uomini di stato attraverso i vincoli delle istituzioni. Per evitare una contraddizione, occorre dunque che Spinoza non si sia limitato all'esortazione, anche se quest'ultima resta presente anche nel *Trattato politico*. Perciò, quando egli dice di indirizzarsi a moltitudini libere, occorre beninteso vedervi il rischio che il pensiero si lasci chiudere in un circolo pratico («la libertà non è promessa che agli uomini liberi, tanto peggio per gli schiavi!»), ma occorre anche domandarsi, più generalmente, se non vi sia lì l'apertura implicita – o l'indizio dell'apertura, di una questione che riguarda la congiuntura, l'occasione, le condizioni dell'intervento politico. E, tornando alla mia allusione iniziale, occorre ben sopporre che queste condizioni abbiano qualcosa a che fare con l'attualità olandese.

In ogni caso, è ben chiaro che, se vi è in Spinoza un concetto che condensa le due facce del problema politico, è proprio quello di «moltitudine libera». E occorrerà dunque non soltanto sviluppare le due linee problematiche indicate, ma anche individuare il loro punto di convergenza.

2. Il desiderio di comunità

Vi è un altro argomento che potrei avanzare a favore dell'idea che il concetto di «moltitudine», in assenza di un rapporto interno alla libertà, non è un concetto completo. Domandiamoci che cosa significhi «moltitudine» per

Spinoza. Se «moltitudine» è uno dei concetti che definiscono la sovranità, esso la precede per diritto; in altri termini, la moltitudine è data prima dello stato civile. Ma che cos'è una moltitudine nello stato di natura? Nel ragionamento contrattualista, il dato di partenza sono gli individui. La «moltitudine» è una sorta di concetto intermedio tra gli individui e la comunità istituita. Non si può tuttavia restare fermi a questo dato, perché, in filosofia, il concetto intermedio presenta sempre il rischio di non essere che una chimera (cioè il sogno di oltrepassare il principio di contraddizione effettuando un semplice miscuglio di determinazioni contraddittorie).

Per quale ragione allora la «moltitudine» non è una semplice chimera concettuale? In virtù della tensione naturale degli individui verso la comunità (cioè del loro comune orrore per la solitudine). Se ne conosce la logica: è quella delle «nozioni comuni». La consistenza del concetto di moltitudine *in generale* non si trova allora se non in questa tensione, che è quella di un desiderio comune. Ed è dunque su questo desiderio comune, come spiega l'inizio del capitolo V, che l'istituzione dello Stato si fonda. In questo senso, l'istituzione civile non è una rottura, o più esattamente «stato di natura» e «stato civile» sono dei concetti relativi l'uno all'altro: lo stato di natura implica un passaggio allo stato civile, mentre lo stato civile implica una minaccia di regressione allo stato di natura. Come si sa, non si è mai puramente nello stato di natura o puramente nello stato civile.

Di qui si coglie bene che non vi è moltitudine che *per* la libertà. Prova *a contrario*: ciò che gli uomini fuggono è la solitudine e la solitudine è precisamente il tema che presiede alla divisione tra «moltitudine libera» e «moltitudine asservita» nel capitolo V (la dipendenza reciproca stato di natura/stato civile ricompare in queste due maniere inverse di pensare una solitudine che non è una: gli uomini nello stato di natura, i quali tendono sempre già alla comunità, e la comunità paradossale dell'assolutismo regio che riduce gli uomini alle loro sole funzioni biologiche). Ora, se vi è un concetto chimerico o, ciò che è lo stesso in Spinoza, il concetto di una cosa chimerica, di una non-cosa, è proprio quello della «moltitudine asservita» – vale a dire di un regime di comunità che avrebbe per nome «solitudine». «Moltitudine asservita», ecco un concetto limite, come il suicidio, e perciò Spinoza descrive il governo tirannico come un comportamento suicida («venir meno a se stessi», *sibi deficere*: TP, IV, 4).

Beninteso, mi si potrebbe obiettare che la «moltitudine» non è dopo tutto che il concetto di un numero, di un numero indeterminato, e non il concetto di una sorta di pre-comunità che la «moltitudine» è un concetto soggettivo, il concetto di un puro aggregato dato arbitrariamente a uno sguardo dall'esterno e del quale non si suppone che abbia una consistenza ontologica propria. L'obiezione può inoltre appoggiarsi sul § 19 del capitolo VIII, che evoca un *coetus multitudinis inordinatae* in opposizione alla moltitudine unita. Ma quest'obiezione, evidentemente, non tiene. Essa trascura quel momento spe-

cifico della tensione contraddittoria nel quale gli uomini convengono in natura pur restando divergenti nei loro *ingenia* individuali, il momento proprio della «moltitudine», nel punto di passaggio tra dissoluzione e formazione.

Allora ciò che mi domando è come Spinoza possa fare della moltitudine un soggetto, se è vero che essa precede radicalmente la nozione di comunità, vale a dire il momento della nozione comune. Ora, lo si vedrà di qui a poco, non vi è affatto bisogno di un'integrazione statutale o politica perché la moltitudine si manifesti come un soggetto, anche se si tratta di uno strano soggetto, per nulla unificato, un soggetto inquietante, spaventoso, che prende allora il nome romano di *plebs* – e si vedrà che la definizione stessa di sovranità si troverà allora in stato di crisi. In breve, un soggetto grammaticale per un'entità informe la quale, nello stesso tempo, aspira alla forma e cospira contro di essa (cfr. l'espressione *in unum conspirare TTP*, XVI; *TP*, III, 9).

Inoltre – altra ragione, e decisiva, per respingere l'obiezione che si abbia a che fare con un concetto soltanto soggettivo – i §§ 13 e 16 del capitolo II, che precedono immediatamente la definizione di sovranità, la preparano per mezzo di una vera e propria genesi del concetto di moltitudine. L'idea è che, se due individui convengono tra loro e uniscono le loro forze, allora il loro diritto nella natura si accresce in modo proporzionale. E, in generale, «*quo plures necessitudines, sic junxerint suas, eo omnes simul plus juris habebunt*» (*TP*, II, 13). Qui la moltitudine viene definita non soltanto attraverso il numero, ma anche, inseparabilmente, attraverso il suo principio intrinseco di unificazione (la convenienza). Ciò che importa è il legame stabilitosi tra *simul* e *jus*. È lecito concluderne che, all'inizio del capitolo VI, la nozione di una moltitudine *naturaliter conveniens* è ridondante: il solo punto di differenziazione è se questa convenienza prevalga o meno sulla discordanza. Aggiungo che, sempre nel capitolo II, il paragrafo 15 sviluppa la tesi del legame tra moltitudine e aumento di diritto, spiegando che il mutuo aiuto è la condizione attraverso la quale gli uomini possono *vitam sustentare & mentem colere*, il che sarà letteralmente, nel capitolo V, ciò che definisce la moltitudine detta «libera». Darò dunque per assodato che la problematica del molteplice non emerge in Spinoza senza un rapporto intrinseco con la questione di un supplemento giuridico, di un sovrappiù di libertà.

3. La moltitudine e la guerra

A questo punto è possibile arrivare alla vera e propria definizione di «moltitudine libera», nel capitolo V. Mi scuserete se procedo così rapidamente, ma vado direttamente a ciò che mi colpisce. Si tratta di due cose. La prima è il modo attraverso il quale Spinoza arriva alla sua definizione: il contesto è quello di una *presenza della guerra in filigrana*. Spinoza inizia a «trattare

del migliore regime per ogni Stato». Questo regime è la Concordia, vale a dire il regno tranquillo del Diritto. Ora, la Concordia non la si ottiene attraverso la violenza – ed ecco comparire in germe la divisione del concetto di moltitudine, a seconda che si tratti di vera pace o di falsa pace. Ora, guardiamo ai due esempi corrispondenti: Annibale, eroe antiromano di Spinoza, vale a dire un successo nel campo della disciplina militare e un popolo (un caso generico, piuttosto che un esempio) che non si rivolta per la sola ragione che è terrorizzato. Presenza della guerra in filigrana, dunque: non diciamo di più, per il momento.

Veniamo alla seconda cosa che mi colpisce. Voi tutti conoscete gli accenti in qualche modo pre-nietzscheani che caratterizzano la divisione del concetto di moltitudine in «moltitudine libera» e «moltitudine asservita» (perché si tratta di una differenziazione qualitativa interna rispetto allo sforzo di conservazione: è già la problematica di ciò che Nietzsche chiamerà «volontà di potenza»). In primo luogo, tutto dipende da quale lato penda la bilancia della speranza e della paura; in seconda istanza, se vi sia cultura della vita o soltanto fuga dalla morte. Ma ciò che è importante o strano è che tutto ciò è inquadrato per mezzo dell'opposizione tra una moltitudine indipendente, che si è istituita essa stessa in Stato, e che per conseguenza appartiene a se stessa, e una moltitudine conquistata e colonizzata nella quale gli uomini sono degli schiavi piuttosto che dei sudditi. Questo dettaglio è molto importante, perché ciò vuol dire che la solitudine dell'assolutismo regio è il caso di un popolo che è governato da uno dei suoi come una colonia straniera e, in aggiunta, si vedrà che, nel contesto dell'analisi della forma aristocratica, la logica delle cose vuole che la moltitudine, divenuta plebe, sia trattata come una massa di stranieri, così che l'aristocrazia è precisamente il caso nel quale il rapporto tra moltitudine e libertà raggiunge la soglia più critica.

Che vi è di così strano in tutto ciò? In primo luogo, vi è la circolarità apparente del discorso: la moltitudine libera è quella che vive sotto un regime politico istituito dalla moltitudine libera. Ma questa circolarità è soltanto, credo, l'indizio o la manifestazione esteriore di un problema più profondo, quello del carattere circolare della fondazione. Cerchiamo di esplicitarlo. Se lo Stato, il cui fine è la concordia, è istituito da una moltitudine libera, ciò vuol dire che si suppone che questa sia libera già da prima, vale a dire che la libertà di questa moltitudine non è effetto dell'istituzione. Il contenuto di tale libertà, lo conosciamo già e sta nel fatto che l'ordine che essa presuppone non deriva da una sottomissione. Ma allora come si può spiegare il fatto che questa moltitudine sia nella necessità di dover fondare uno Stato? Come mai non ne ha già uno? Ma non si troverà allora nello stato di natura? Ma abbiamo appena finito di dire che non vi è, a parlare rigorosamente, alcuno stato di natura... O ancora si deve pensare che la moltitudine abbia deciso di cambiare la forma dello Stato, di trasformare lo Stato, di fare la rivoluzione? Ma in Spinoza non

si verifica mai che la rivoluzione arrivi a trasformare lo Stato: si mozza la testa del tiranno senza infrangere l'*habitus* sociale della tirannia; occorrerebbe un'amnesia collettiva per fare riuscire una rivoluzione (a imitazione del poeta spagnolo di *Ethica* che si trasforma in un altro individuo).

E allora? Allora resta un solo caso possibile: quello di una *moltitudine che si è appena affrancata*. I rari esempi di fondazione riuscita di uno Stato, in Spinoza, riguardano popoli che hanno conquistato la loro indipendenza: ancora una volta gli Ebrei, fuggendo dall'Egitto, nonché gli Aragonesi, quando scuotono il giogo musulmano (il caso degli Olandesi è problematico, dovremo tornarci). Ora, ecco la difficoltà: da dove deriva l'affrancamento, l'*habitus* libero, dal momento che si suppone che la moltitudine abbia vissuto sotto il giogo, sia stata sottomessa, sia stata di conseguenza una «moltitudine asservita»? Quale alchimia è capace di produrre questa metamorfosi?

4. Moltitudine e forme di potere

Prima di rispondere, consideriamo l'altro versante del problema, vale a dire quei rapporti tra moltitudine e libertà che Spinoza incontra nel corso del suo lavoro tendente a istituire veramente la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia: si tratta ogni volta di un tipo di rapporto specifico che attribuisce a ciascuno dei tre «generi» politici il suo proprio problema. Il divenire-libera o schiava della moltitudine è ora interiorizzato: noi non abbiamo più a che fare con il caso di una moltitudine sottoposta a una forza estranea colonizzatrice, *la differenza tra appartenenza e estraneità passa all'interno stesso di uno Stato sovrano*. Allo stesso tempo, questa differenza mette alla prova la definizione stessa di sovranità come potere o diritto «determinato dalla potenza della moltitudine». Se la differenza è interiorizzata, è a causa del raddoppiamento che si opera tra sovrano e moltitudine dopo il trasferimento del potere.

Primo punto da segnalare: il rapporto tra moltitudine e libertà non deve dunque essere ritenuto problematico nel caso della democrazia, nel quale la moltitudine radunata costituisce essa stessa il sovrano. Nondimeno, Spinoza evoca l'incapacità della moltitudine di *inter ipsam convenire* (TP, VII, 5), senza che si sappia molto bene se questa spiegazione del trasferimento del potere al re sia una proposizione di fatto o di diritto². Ci si può domandare se questo dilemma non sia da mettere in rapporto con la primissima occorrenza della parola *multitudo*, allorché Spinoza dichiara che una moltitudine condotta dalla ragione non è che una favola, vale a dire non è un concetto (TP, I,

2 Argomento a favore dell'ipotesi che sia una proposizione di fatto: la sconfitta della Repubblica delle Province Unite proviene dalla debolezza delle sue istituzioni, non dalla lunghezza delle deliberazioni (TP, IX, 14 – è una risposta alla propaganda orangista).

5). In sintesi, la moltitudine non può essere libera se non producendo, attraverso il trasferimento del potere, un'istanza sovrana esterna ad essa, anche se posta in un rapporto interno con essa, dal momento che non vi è altra sovranità di quella determinata dalla moltitudine. Questa tensione propria a una relazione al tempo stesso esterna ed interna è essenziale e deve essere preservata: basta che il rapporto divenga puramente esterno ed eccoci alla servitù.

Come si pone il problema della libertà della moltitudine nel caso della Monarchia? La questione è quella delle condizioni di un «trasferimento libero» (*TP*, VII, 5). Si direbbe che la monarchia è abitualmente minata, resa instabile dall'oscillazione tra due poli che rivendicano ognuno per proprio conto la sovranità assoluta: polo monarchico e polo democratico. Vale a dire che, nel faccia a faccia tra il re e la moltitudine, non si sa mai veramente da quale lato stia la sovranità. O, con più esattezza: in tempo di guerra, l'ago della bilancia pende dalla parte del re; in tempo di pace dalla parte della moltitudine (non si può non pensare qui all'instabilità che inerisce al regime olandese, con la polarità tra Stathouder e Gran Pensionario, anche se l'assemblea dei Reggenti non è certo un'assemblea democratica – ma qui vi è forse un'ambiguità specifica di Spinoza). Detto in altri termini, la moltitudine è *sempre libera senza esserlo mai*. È per questa ragione che Spinoza dice che «il volgo, peraltro, non ha il senso della misura ed è terribile se non viene tenuto nel terrore: non si mischiano infatti facilmente libertà e servaggio» (*TP*, VII, 27)³. La ragione di questa oscillazione ci dà anche la chiave di un regime monarchico equilibrato, vale a dire che la moltitudine, in fondo, ha soltanto bisogno di trasferire il potere di prendere decisioni, in particolare quando ciò che deve essere fatto è urgente. Questo è il criterio del «libero trasferimento».

Ma l'oscillazione tra i due poli ha anche un altro aspetto: la mortalità del re. Quando il re muore, la sovranità ritorna alla moltitudine (VII, 25). Si tratta dunque di un regime che ha una rivoluzione periodica, se non permanente. Vi è dunque una seconda condizione di equilibrio: che il trasferimento si faccia una volta per tutte. Ma, a questo proposito, Spinoza precisa: «*si fieri potest*». La Monarchia resta dunque intrinsecamente fragile.

Infine, bisogna rilevare che Spinoza drammatizza, evidentemente per ragioni di attualità, e fin dall'inizio dell'analisi della Monarchia, l'antagonismo dei due poli: la dualità della «moltitudine serva» e della «moltitudine libera» viene a coprire questo antagonismo, come per mostrare al pubblico olandese che si trova davanti a un'alternativa storica (si vede risorgere lo spettro della solitudine: *TP*, VI, 4). Questo vuol dire che non vi è, per Spinoza, una differenza concettuale tra la vita sotto un monarca sedicente assoluto e la vita di un popolo sottomesso a una potenza straniera. E questo è da mettere in rapporto con la logica suicida invocata nel capitolo IV per descrivere la tiran-

3 Ed. Cristofolini, p. 141 (N.d.T.).

nia: per il sovrano, trattare come straniero il principio della sua propria determinazione è entrare in un rapporto estraneato con se stesso, non riconoscersi più (essere tiranno, secondo le parole stesse di Spinoza, è volere fare mangiare l'erba a una tavola): ma così il trasferimento è tolto e la situazione rientra nel caso del diritto di guerra.

Quando si passa all'analisi dell'aristocrazia, si scopre un contesto del tutto diverso. Non vi è più faccia a faccia tra il sovrano e la moltitudine, soprattutto perché il pericolo del ritorno del potere nelle mani della moltitudine non esiste più, dal momento che – a differenza del re – l'assemblea è eterna. Tuttavia, il pericolo della restituzione del potere alla moltitudine è stato appena tolto che ne sorge già un altro. E questo nuovo pericolo, senza dubbio, non è certamente meno grave, se si pensa che il *Trattato politico* deve la sua origine al massacro dei fratelli De Witt, il quale non è nient'altro se non la concretizzazione di questo pericolo. Innanzitutto vi è la proprietà enunciabile del regime aristocratico che, essendosi effettuato il trasferimento del potere una volta per tutte, esso si avvicina alla sovranità assoluta. Ma Spinoza aggiunge immediatamente (§ 4) che, in pratica (*in praxi*), le cose non vanno così: si delinea uno scarto tra la teoria e la pratica, dunque anche tra il Diritto che è stato instaurato e il Diritto positivo. Qui lo spettro non è più la morte del re, ma il *jus multitudinis* (§ 5) posto a fianco del *jus imperii*. Bisogna misurare ciò che l'espressione *jus multitudinis* ha di impressionante e di mostruoso. Innanzitutto, se è vero che diritto e libertà sono in una relazione di equivalenza, non vi è espressione più vicina a *libera multitudo*. Ma, nello stesso tempo, è come se la moltitudine, sotto il regime aristocratico, non potesse essere libera che lateralmente rispetto allo Stato. Il che costituisce una trasgressione minacciosa del principio di contraddizione: quando Spinoza scrive che la moltitudine conserva una certa libertà «tacita, tacitamente, e non in virtù di una legge espressa», indica una zona giuridicamente confusa di diritti che non lo sono, una indistinzione e un rincorrersi inquietanti di diritto e non diritto.

In sintesi, se apparentemente non vi è più faccia a faccia è semplicemente perché *si è fatta tacere la moltitudine*. In realtà, il faccia a faccia rinasce in un altro modo, perché la moltitudine è diventata muta e tanto più terribile quanto più muta (nel § 4, Spinoza dice: *formidolosa*: spaventosa!). Questa contraddizione originaria del regime aristocratico si esprime ancora in un altro modo, quando Spinoza scrive che la salvezza dell'aristocrazia ha per condizione che la moltitudine non abbia altra libertà che attraverso il *jus imperii*, mentre ciononostante i nobili «conservino il loro proprio diritto» – come diritto appartenente a loro, ai nobili (sempre secondo lo stupefacente § 4)! Il tentativo terribile degli aristocratici è di fare rientrare il diritto paradossale degli ineguali nel Diritto affinché la moltitudine non resti all'esterno dello Stato, affinché non abbia dei diritti che attraverso il

Diritto. Insomma, il Diritto, per mezzo di una costituzione appropriata, deve pervenire a *interiorizzare l'ineguaglianza*.

Dal momento che il problema dei rapporti libertà-moltitudine è posto in termini di esteriorità, deve darsi una soglia critica, un momento più rivelativo, che è quello in cui è in gioco lo stesso *Sé* politico. È l'organizzazione dell'esercito, la difesa, la guerra. Perché, come dice in sostanza il § 17 del capitolo VII, il trasferimento del potere non è mai assoluto, dunque alienante, se non quando si è affidata a qualcun altro la difesa del territorio. Per esempio, nel caso della monarchia chiamata assoluta, l'alternativa è tra un esercito di mercenari (dunque di estranei remunerati) e un esercito nazionale professionale (nel quale i soldati formano una sorta di nobiltà militare) composta di una frazione della moltitudine: nei due casi l'esercito resta esterna alla moltitudine, si ha la solitudine o la schiavitù, uno stato di guerra perpetua (VII, 16-17 e 22). La situazione particolare dell'aristocrazia conduce al ragionamento inverso: conviene integrare la plebe nell'esercito, non ricorrere a mercenari ma integrarla in quanto mercenaria essa stessa! I cittadini debbono essere tenuti per stranieri e, conseguentemente, ingaggiati come *mercenari autoctoni* (il che corrobora *a contrario* l'ipotesi sull'origine del regime aristocratico, vale a dire l'immigrazione seguita da assimilazione: cfr. *TP*, VIII, 12). Non si saprebbe enunciare meglio il fatto che la differenza tra appartenenza e estraneità si è inserita all'interno dello Stato stesso, non più in un modo suicida ma in un modo cinico. Se la riflessione sul regime monarchico conduce a una soluzione che rafforza la comunità (come vedremo di qui a poco), altrettanto, nel caso dell'aristocrazia, la soluzione si direbbe la fuga in avanti di un regime che, fin nel suo principio, mette in pericolo la libertà della moltitudine.

5. La guerra di liberazione

Vengo dunque, per finire, alla questione lasciata in sospenso: quale alchimia è capace di trasformare una «moltitudine serva» in una «moltitudine libera»? La soluzione è evidente anche se inattesa e apparentemente paradossale: la guerra. Spinoza lo dimostra nel passo nel quale rifiuta la dottrina militare dell'assolutismo regio a vantaggio di quella che deriva dalla comprensione piena dell'interesse reciproco sussistente tra re e soggetti:

Ma ai militari, abbiamo detto, non deve essere attribuito stipendio alcuno, poiché la più alta ricompensa per il servizio militare è la libertà. In effetti nello stato di natura ciascuno si sforza più che può di difendersi avendo per unico scopo la libertà, e non si aspetta altra ricompensa al valore nel combattimento, se non l'essere autonomo; ora nello stato di civiltà i cittadini tutti nel loro insieme sono da considerarsi alla stregua di un uomo allo stato di natura, e dunque, allorché tutti prestano servizio militare per tale stato di civiltà, badano a se stessi e per se stes-

si lavorano. Ma i consiglieri, i giudici, i pretori eccetera, lavorano più per gli altri che per se stessi, perciò è giusto che al loro lavoro sia riconosciuta una retribuzione. Si aggiunga che in guerra non vi può essere stimolo alla vittoria più onorevole e più grande dell'immagine della libertà (*libertatis imago*)... (TP, VII, 22)⁴.

Vi sono almeno due rilievi essenziali da fare su questo testo. Il primo è che vi si ritrova, in maniera inattesa, una variante dell'ultima proposizione di *Ethica* («La beatitudine è la virtù stessa, e non la ricompensa della virtù»). Mi si dirà che è vero il contrario, che sto cadendo in un controsenso grossolano. Ma se si legge bene il testo, le due formule del *Trattato politico* – «La più alta ricompensa del servizio militare è la libertà», «non aspettarsi altra ricompensa al valore nel combattimento che l'essere autonomi» – non si oppongono che in apparenza a quella di *Ethica*. Infatti, l'intero passo attesta che si tratta di una ricompensa immanente: non la libertà come risultato ottenuto per mezzo della guerra (l'indipendenza giuridica), ma la libertà come rapporto sociale prodotto nella guerra stessa e attraverso di essa (la libertà come *habitus*). La guerra d'emancipazione riesce là dove la rivoluzione fallisce: essa non lascia intatta la memoria collettiva, produce una redistribuzione delle carte.

Tre indizi giocano a favore di questa interpretazione: 1) virtù e libertà possono essere difficilmente dissociati (ricordiamoci che *Ethica* li identifica: pura omonimia? Ma l'espressione *virtus bellica* ricorda la virtù guerriera celebrata dall'antico Catone come il crogiuolo della Repubblica e della libertà del popolo romano); 2) questo testo è il solo nel quale la metafora della comunità come individuo non sia accompagnata da un *veluti* restrittivo, come avviene nell'espressione *una veluti mente ducitur*; 3) l'evocazione dell'esercito di Annibale come figura esemplare di vera concordia perde di colpo il suo aspetto bizzarro e diviene intelligibile. Allo stesso modo, sarei tentato di sostenere che l'*imago libertatis* che attizza il valore dei combattenti si formi nel cuore stesso della lotta, più che essere già data in partenza. Il suo contenuto è dato a chiare lettere nel testo: «i cittadini, tutti nel loro insieme sono da considerarsi alla stregua di un uomo allo stato di natura». *Tutti come un solo uomo*: questa immagine, prodotta dalla guerra d'indipendenza o di salvezza nazionale, non è uniformazione, ma unione.

La soluzione è dunque la guerra, ma – lo si vede – non una qualunque guerra. Spinoza è come Catone: le sole guerre necessarie sono quelle attraverso le quali una moltitudine conquista o difende la sua indipendenza. E, per comprenderlo, come si è appena visto, noi dobbiamo evitare di confondere due dimensioni della libertà: quella giuridica e quella etica. La politica le implica inseparabilmente entrambe, come nell'espressione antica *leges et mores*. Si può dunque dire: la guerra d'indipendenza non rende possibile l'istituzione di

4 Ed. Cristofolini, pp. 133-135 (N.d.T.).

uno Stato (libero) se non a condizione di produrre da se stessa un *habitus* di libertà nella moltitudine⁵.

Non si creda che si tratti di un'idea triviale. Ciò che è triviale e anche molto ripugnante è l'idea pessimista secondo la quale noi avremmo bisogno di un pericolo, capitato al momento giusto, per risvegliare il nostro sentimento della libertà. Ciò che Spinoza dice è un'altra cosa: la guerra di emancipazione o di conservazione *produce* il desiderio di libertà, che non è, come lo è per l'individuo vero e proprio, un dato originario. La cosa merita di essere notata: abitualmente, gli affetti comuni evocati da Spinoza sono la paura, l'odio o l'indignazione (*TP*, III, 9; *TP*, VI, 1 – nel *Trattato teologico-politico*, l'odio verso lo straniero). Qui si tratta dell'amore per la libertà. Spinoza diceva già la stessa cosa a proposito degli Ebrei nel capitolo XVII del *Trattato teologico-politico* (ed. Gebhardt, 2, p. 199). Vi si trova due volte l'espressione *libertas militum concivium*, «libertà dei soldati concittadini», in rapporto con la *virtus*.

6. Le condizioni storiche di una moltitudine libera

Resta da discutere dell'attualità, della questione del carattere di intervento del testo che avevo posto all'inizio. Quale giudizio Spinoza formula sulla Repubblica delle Province Unite? Nel *Trattato teologico-politico*, capitolo XVIII, l'emersione rivoluzionaria del regime aristocratico olandese veniva spiegata a partire dallo sforzo di conservazione dell'Assemblea degli Stati Generali nei confronti del tentativo del Conte di accaparrarsi la sovranità secondo il modello della monarchia assoluta. Poi, dopo il trionfo orangista del 1672 e la manifestazione letteralmente selvaggia di un improbabile *jus multitudinis* strumentalizzato, Spinoza prosegue l'analisi spie-

5 Ci si domanderà allora quale sia la condizione primaria della possibilità di sollevazione, come nasca una relativa identità comune all'interno della moltitudine che si solleva, facendone una sorta di Stato nello Stato. Sembra che la differenza linguistica sia sufficiente, eventualmente rafforzata da una memoria religiosa. L'analisi ci rinvia qui a quello che si diceva all'inizio sullo statuto della moltitudine in quanto tale: vale a dire il suo momento costitutivo nello stato di natura. Se fossi Alexandre Matheron, oserei proporre uno scenario immaginario che andrebbe più o meno come segue: degli esseri umani vivono fianco a fianco sullo stesso territorio, nello stesso ambiente naturale (al livello minimale, un uomo e una donna, come è precisato in uno scolio di *Ethica*); delle nozioni comuni si formano, in funzione non solamente di una somiglianza biologica, ma di una esperienza comune, dunque di una memoria comune, dunque anche di un sistema comune di segni (la lingua). A partire di qui, o questa moltitudine, resa identificabile nello spazio e nel tempo dalla vita, si dota primitivamente di uno Stato o invece la sua tendenza viene inizialmente fuorviata dall'assoggettamento allo Stato di un'altra moltitudine e la fondazione abbisogna di una guerra. È inutile precisare, anche se i due schemi sono presenti entrambi in Spinoza, quale dei due corrisponda all'attualità. Vi dedicherò le osservazioni conclusive.

gando che gli Olandesi hanno commesso l'errore di non «riformare» (*reformare*) il regime dopo aver depresso il Conte. Si sono contentati di un regime «difforme» (*deformis*). Contrariamente all'apparenza, dunque, è il Principe di Orange che, ripetendo il primo gesto d'usurpazione, trasforma lo Stato, laddove i Reggenti volevano soltanto conservarlo – e, per farlo, avrebbero dovuto riformarlo.

Rileviamo innanzitutto che il regime iniziale assomiglia molto a quello degli Aragonesi. Ma, soprattutto, domandiamoci se, tenendo conto del pessimismo di Spinoza sulla deriva funebre dell'assolutismo regio in generale e tenendo conto inoltre dell'ombra romana che gravita sull'Olanda nel *Trattato politico*, permanga in tale contesto uno spazio per il possibile o per la speranza. In termini un po' pomposi, la filosofia spinoziana della storia è un pessimismo? Ci si potrebbe certamente domandare se un pessimismo siffatto non sia contraddittorio con il sistema di *Ethica*. Ma teniamoci alla situazione: «Poiché, se è vero che, mentre i Romani deliberano Sagunto cade, è vero d'altro canto che, laddove pochi decidono tutto sotto i propri impulsi passionali, cadono la libertà e il bene comune» (*TP*, IX, 14)⁶. Quale senso politico potrebbe avere quest'ultima invocazione di libertà, se i giochi fossero ormai del tutto fatti?

Ricordiamoci: 1) che l'assolutismo regio è un po' come il giogo di una potenza straniera (suicidio e schiavitù); 2) che Spinoza sta scrivendo in un paese *occupato* e che questa occupazione presenta appunto l'ambiguità di occultare all'occupato il regime che gli è appropriato e che, al tempo stesso, è chiamato a prendere la testa della resistenza nazionale (in questo contesto, la smentita opposta alla formula di Tito Livio, proprio prima di evocare l'Olanda, vale come denuncia dell'impostura orangista che, sotto la maschera di resistenza nazionale, partecipa soprattutto del movimento di espansione dell'assolutismo regio in tutta l'Europa); 3) che l'Olanda stessa, il cui Stato iniziale non può più sussistere quale era, si trova di fronte all'alternativa tra *ri-forma* (che non potrebbe essere compiuta che da una moltitudine libera) e *trasformazione* (alla quale non acconsente e non partecipa che una moltitudine divenuta schiava).

Si può suggerire allora un'ipotesi, sicuramente piena di lacune ma, spero, non priva di effetti chiarificatori. Abbiamo visto che le condizioni necessarie per una vera fondazione, vale a dire quelle della creazione di un *habitus* libero nella moltitudine, o ancora di un'amnesia della vita servile⁷, sono quelle di una lotta da condurre per la conquista o la salvaguardia dell'indipendenza nazionale. *Queste condizioni, nell'Olanda invasa da Luigi XIV, sono attual-*

6 Ed. Cristofolini, p. 217 (N.d.T.).

7 Il che non significa una trasformazione del popolo stesso, dal momento che questa vita servile era, per riprendere una metafora del *Breve Trattato*, una vita impossibile posta in un elemento estraneo, in breve un'alienazione di sé.

mente date. Forse è la guerra di difesa nazionale, più che una riscossa del partito sconfitto dei Reggenti del quale si può ormai soltanto rimpiangere che al momento giusto non abbia saputo aprirsi a una parte più ampia della moltitudine (*TP*, IX, 14), a costituire agli occhi di Spinoza la sola vera possibilità di salvare l'*habitus* della libertà? Termino con questo interrogativo, ma domandandomi se non era anche quello di Spinoza.

ARCHIVIO

CHAOS SIVE NATURA L'INCONTRO DI NIETZSCHE CON LA FILOSOFIA DI SPINOZA*

MASSIMILIANO BISCUSO

Non è mia intenzione tentare una ricostruzione esaustiva dell'interpretazione nietzscheana¹ di Spinoza²; più semplicemente cercherò di gettare luce sugli effetti che l'incontro con la filosofia di Spinoza ha prodotto in Nietzsche in un momento cruciale del suo pensiero (quello in cui elabora la teoria dell'eterno ritorno e la nozione di *amor fati* e progetta *Così parlò Zarathustra*), che da allora in poi assumerà una connotazione definitiva, commentando un appunto postumo di quel periodo, commento che svilupperà un percorso all'interno dei testi nietzscheani credo non privo di interesse³.

* Il testo è la rielaborazione della conferenza tenuta il 2 maggio 2005 presso la Fondazione Corrente in Milano. Ringrazio Fulvio Papi e Vittorio Morfino, rispettivamente direttore della Fondazione Corrente e organizzatore del ciclo di seminari spinoziani che lì si è tenuto, per avermi offerto l'occasione di ritornare sul tema con cui inagurai i miei studi filosofici. Dedico questo lavoro alla memoria di Marco Maria Olivetti, che per primo mi guidò in quegli studi.

1 Le opere di Nietzsche sono citate da *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin, De Gruyter, 1967 sgg. (d'ora in poi *WFN*, seguito dall'indicazione del volume e del tomo); tr. it. *Opere di Friedrich Nietzsche*, edizione italiana diretta da G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 sgg. (d'ora in poi *OFN*, seguito dall'indicazione del volume e del tomo). Considerata la perfetta omogeneità tra l'edizione tedesca e quella italiana quanto a numero di volumi e di tomi (eccetto per *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, *WFN* V, 2 e *Frammenti postumi (1881-1882)*, *OFN* V, 2, dove l'edizione tedesca, apparsa successivamente, corregge la numerazione dei frammenti postumi di quella italiana), citerò per brevità la sola edizione italiana; si intende comunque che tutte le traduzioni sono state riviste sull'originale tedesco.

2 Le opere di Spinoza sono citate da *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1975² (1925); in particolare: *Tractatus de intellectus emendatione* II, pp. 1-40; *Ethica* II, pp. 41-308. Mi sono avvalso della traduzione e delle note di E. Giancotti dell'*Etica*, Roma, Editori Riuniti, 1995² (1988).

3 Gli studi sul rapporto Nietzsche-Spinoza non sono molti, anche se negli ultimi quindici anni il tema è stato affrontato con maggior frequenza rispetto al passato. Come spesso accade per la letteratura critica nietzscheana, si tratta di lavori di modesto livello, fatta salva qualche eccezione, organizzati secondo la struttura «per somiglianze e differenze» (ma accentuanti per lo più le affinità) e/o secondo l'ambigua categoria di «precorrimento». È questo innanzi tutto il caso dell'unica monografia dedicata all'argomento, quella di W.S. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, Hain, 1975 (su cui cfr. M. Biscuso, *Spinoza e Nietzsche in un recente libro di W.S. Wurzer*, «Il Cannocchiale» (1978) [ma in realtà (1981)], 3, pp. 27-32), che cerca, anche a costo di indebite forzature dei testi, di istituire un perfetto parallelismo fra Nietzsche e Spinoza; si tratta tuttavia di

1. L'incontro

1.1. Una solitudine a due

Il 26 agosto 1881, a Sils Maria, come si legge in calce al frammento, Nietzsche progettò un'opera in quattro libri, che avrebbe dovuto intitolarsi *Lineamenti di un nuovo modo di vivere*. Qui leggiamo:

PRIMO LIBRO, nello stile del primo tempo della nona sinfonia. *Chaos sive natura*: «Della disumanizzazione della natura». Prometeo viene incatenato sul Caucaso. Scrivere con la crudeltà del Κράτος, «della potenza»⁴.

un utile punto di partenza per la sistematicità con cui sono raccolti i materiali (tra l'altro nella *Einleitung* sono citati e brevemente menzionati i pochi contributi della prima metà del Novecento). Cfr. inoltre Y. Yovel, *Spinoza and other heretics*, Princeton (N.Y.), Princeton University Press, 1989, tr. fr. *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991 (cap. «Spinoza et Nietzsche. *Amor dei, amor fati*», pp. 399-434; sull'importante libro di Yovel cfr. M. Biscuso, *Spinozismo e modernità (Y. Yovel, Spinoza et autres hérétiques)*, «Il Cannocchiale» (1992), 3, pp. 85-96, spec. pp. 94-95, dove mostro meriti e limiti dell'interpretazione del rapporto Nietzsche-Spinoza avanzata da Yovel, evidenti questi ultimi soprattutto nel trascurare il ruolo dello spinozismo nella storia del nichilismo); A.G. Biuso, *Nietzsche e Spinoza*, «Archivio di Storia della Cultura» 4 (1991), pp. 93-140 (Spinoza «precursore» dell'*amor fati*); G. Whitlock, *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: the untold story*, «Nietzsche-Studien» 25 (1996), pp. 200-220 (Spinoza e Boscovich sono gli autori che hanno maggiormente influenzato il maturo pensiero di Nietzsche; cfr. inoltre nota 36); H.R. Mora Calvo, *De Spinoza a Nietzsche: breves consideraciones sobre la libertad de la voluntad, el orden moral del mundo y el amor al destino*, «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica» 37 (1999), pp. 123-134 (l'*amor Dei* e il *conatus* ricordano l'*amor fati* e la volontà di potenza); R. Schacht, *The Spinoza-Nietzsche Problem*, in *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ed. by Y. Yovel, New York, Little Room Press, 1999, pp. 211-232 (differenze e soprattutto affinità nelle rispettive teorie degli affetti e tra i concetti di *conatus* e di volontà di potenza); E. Kiss, «... die Erkenntnis zum mächtigsten Affekt zu mache...». *Baruch Spinoza als Vorbild von Friedrich Nietzsches Zarathustra*, «Prima Philosophia» 13 (2000), 2, pp. 99-124 (Spinoza come modello del profeta Zarathustra); H.-J. Gawoll, *Nietzsche und der Geist Spinozas. Die existenzielle Umwandlung einer affirmativen Ontologie*, «Nietzsche-Studien» 30 (2001), pp. 44-61 (si sottolinea, senza spiegarne sufficientemente le ragioni, la netta differenza tra la «liquidazione» operata negli scritti editi dell'idealismo ascetico di Spinoza e l'affinità che si riscontra negli inediti nel pensare una «ontologia affermativa»); B. Look, «*Becoming who on is*» in *Spinoza and Nietzsche*, «Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly» 50 (2001), pp. 327-338 (oltre le diverse *commonalities* tra Spinoza e Nietzsche menzionate da quest'ultimo nella lettera a Overbeck, bisogna aggiungere l'idea nietzschiana di «diventare ciò che si è», riscontrabile dopo un'attenta analisi anche nell'*Etica*); R. Look, *Spinoza menschliche Knechtschaft – Nietzsches Ressentiment*, in *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, hrsg. v. A. Engstler u. R. Schnepf, Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 2002, pp. 279-296 (affinità e differenze fra i due diversi concetti). Come è noto, Spinoza e Nietzsche sono due autori di Deleuze: un'esplicita relazione tra i due pensatori era stata posta nel cap. 2 «Sur la difference de l'*Ethique* avec une Moral» di *Spinoza: philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, (1970) 1981², pp. 27-43 (Deleuze nota «trois

L'espressione «Chaos sive natura» è indubbiamente il calco della celeberrima espressione spinoziana «Deus sive Natura». Il frammento è contenuto in un ampio quaderno⁵, che raccoglie numerose riflessioni stese tra l'estate e l'autunno del 1881 e solo in parte utilizzate per *La gaia scienza* e *Al di là del bene e del male*. In questo quaderno sono contenute, poco prima e poco dopo il passo sopra riportato, ampie annotazioni su Spinoza. Ma non sono le prime tracce dell'incontro di Nietzsche con Spinoza; il 30 luglio, cioè neppure un mese prima, Nietzsche aveva scritto all'amico Franz Overbeck:

Sono veramente sbalordito ed incantato! Ho un *precursore* e quale precursore! Non conoscevo quasi Spinoza: che adesso abbia desiderato di leggerlo è stato un «atto istintivo». Non solo la tendenza generale della sua filosofia è uguale alla mia – fare della conoscenza l'*affetto più potente* – io mi ritrovo ancora in cinque punti capitali della sua dottrina; questo pensatore, il più abnorme e solitario che sia esistito, è appunto il più vicino a me in queste cinque cose: egli nega il libero arbitrio; gli scopi; l'ordine morale del mondo; il disinteresse; il male. Se, certo, anche le differenze sono enormi, queste sono da attribuire soprattutto alla differenza dei tempi, della cultura, della scienza. *In summa*: la mia solitudine [*Einsamkeit*] – che, come accade in alta montagna, spesso mi toglieva il fiato e mi faceva trasudare sangue dai pori – è ora, per lo meno, una solitudine a due [*Zweisamkeit*]. Meraviglioso!⁶

Dobbiamo tuttavia diffidare dal prendere alla lettera quanto scrive Nietzsche: innanzi tutto non è vero che abbia letto Spinoza; Nietzsche non lesse mai alcuna opera del filosofo nederlandese, lesse invece il secondo volume della storia della filosofia moderna di Kuno Fischer, dedicato a vita,

grandes ressemblances» tra Spinoza e Nietzsche: la denuncia della coscienza, dei valori di bene e male e delle «passioni tristi»); prende le mosse da Deleuze, per mostrare come Spinoza e Nietzsche si incontrino sul «piano dell'immanenza», J. Philippe, *Nietzsche and Spinoza: new personae in a new plane of thought*, in J. Khalfa (ed.), *Introduction to the philosophy of G. Deleuze*, New York, London, Continuum, 2002, pp. 50-63. Non ho potuto prendere visione di E. Curley, *Behind the geometrical method: a reading of Spinozas Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 126-135; né di P. Zaoui, *La «grande identité» Nietzsche-Spinoza, quelle identité?*, «Philosophie» 47 (1995), pp. 64-84.

4 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882* (d'ora innanzi *NF 1881-1882*), *WFN*, V, 2, 11 [197], *Frammenti postumi (1881-1882)* (d'ora innanzi *FP 1881-1882*), 11 [330], in *OFN*, V, 2, p. 388.

5 Sul quaderno denominato M III 1, cfr. la nota dei curatori di *FP 1881-1882* cit., pp. 526-527.

6 F. Nietzsche a F. Overbeck, 30 luglio 1881, in *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (d'ora in poi *BFN*), hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, III, 1, *Briefe von Nietzsche Januar 1880-Dezember 1884*, Berlin, De Gruyter, 1981, p. 111.

opere e dottrina di Spinoza⁷, che aveva chiesto proprio a Overbeck poche settimane prima⁸. E neppure le entusiastiche parole dedicate alla concordanza tra i due sistemi di pensiero possono essere accettate senza riserve: possiamo subito constatare, pur senza tentare un commento dettagliato della lettera, che ci porterebbe troppo distanti dal percorso che intendiamo seguire, come esse non corrispondano pienamente a quanto in quegli stessi giorni Nietzsche va scrivendo di Spinoza. Nel frammento 11 [193] Nietzsche riporta diversi passi dell'opera di Fischer, nei quali si citano alcuni capisaldi dell'etica spinoziana, per poi opporre ad essi il proprio punto di vista. Così, ad esempio, alla affermazione per cui «la nostra ragione è la nostra più grande potenza», perché permette l'accordo tra gli uomini mentre le passioni li dividono⁹, Nietzsche obietta che «tutto ciò è PREGIUDIZIO. Una ragione di questo tipo non *esiste* affatto, e *senza* lotta e passione tutto diventa *debole*, l'uomo e la società»; oppure alla affermazione che il primo e unico fondamento della virtù è l'aspirazione all'autoconservazione¹⁰, Nietzsche contrappone la tesi: «l'egoismo *primitivo*, l'istinto gregario, sono più antichi della 'volontà di autoconservazione'»¹¹.

Occorre piuttosto concentrare l'attenzione sull'espressione che apre la lettera, e che va indagata per cogliere le opposte esigenze in essa celate: «precursore». Cosa significa per Nietzsche avere un precursore? La risposta più immediata è che per il «solitario» Nietzsche non ci possono essere precursori: se «solitudine» significa scelta di una propria filosofia, che rigetta aristocraticamente ogni affinità e comunanza con altre filosofie, se la filosofia coincide insomma con uno stile di pensiero che si vuole irripetibile, allora sarà possibile al massimo una corrispondenza «monumentale»¹², che non supera la solitu-

7 K. Fischer, *Geschichte der Philosophie*, II, *Descartes' Schule. Spinozas Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909⁵ (1854). Nietzsche lesse quest'opera nella terza edizione, apparsa nel 1880 (cfr. *BFN*, III, 7/1, *Nachbericht zur dritten Abteilung, Briefe von und an Friedrich Nietzsche Januar 1880-Dezember 1884*, hrsg. von N. Miller, 2003, p. 118).

8 F. Nietzsche a F. Overbeck, 8 luglio 1881, in *BFN*, III, 1 cit., p. 101.

9 Cfr. K. Fischer, *Spinozas Leben, Werke und Lehre* cit., p. 518, che espone Spinoza, *Ethica*, IV, §§ 32-37.

10 Ivi, p. 517, che rimanda a Spinoza, *Ethica*, IV, pr. 18 sc., § 20 d., § 22 c.

11 *NF 1881-1882*, 11 [193], *FP 1881-1882*, 11 [325], p. 386. Testimonianza della lettura della monografia di Kuno Fischer è anche il frammento 11 [194] (ed. it. 11 [326], p. 387), dove si cita dal primo capitolo dell'opera dedicato alla «scuola cartesiana», che discute brevemente il pensiero di Geulinx e Malebranche. Da notare che l'edizione tedesca apporta una correzione essenziale al frammento 11 [343] (ed. it. 11 [336]): esso è rivolto «Gegen Spencer» (*NF 1881-1882*, p. 472) e non «Contro Spinoza», come erroneamente riportato in *FP 1881-1882*, p. 389.

12 Nella seconda delle *Considerazioni inattuali*, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Nietzsche aveva definito *monumentale* quella storia che «occorre innanzi tutto all'attivo e al potente, a colui che combatte una grande battaglia, che ha bisogno di modelli, maestri

dine in una forma di comunità, ma al massimo moltiplica se stessa rispecchiandosi nell'altro: una *Zweisamkeit*, «una solitudine a due», appunto.

E, tuttavia, l'espressione «precursore» non è affatto innocente; essa evoca, necessariamente, un processo storico nel quale una posizione è preceduta genealogicamente da un'altra. È quanto ammette d'altronde lo stesso Nietzsche pochi anni più tardi: «Se penso alla mia genealogia filosofica, mi sento connesso al movimento antiteleologico, cioè spinoziano della nostra epoca»¹³ – dove, si noti adesso per inciso, il tratto peculiare dello spinozismo è individuato non nel fare dell'intelletto la passione più poderosa, come nella lettera a Overbeck, bensì nella negazione del finalismo.

Ebbene, l'incontro di Nietzsche con la filosofia di Spinoza avverrà, per un verso, all'interno di una *scena* segnata dal confronto, sempre agonistico, con un pensatore rispetto al quale Nietzsche può trovare, positivamente, uno spirito che gli corrisponde, oppure, negativamente, una figura che rappresenta il tipo «malriuscito» del filosofo; per un altro verso, entro un *processo* cultura-

e consolatori, e che non può trovarli tra i suoi compagni e nel presente». La considerazione monumentale della storia, secondo la quale i grandi individui del passato formano «lungo i millenni la cresta montuosa dell'umanità», serve all'uomo d'oggi affinché egli ne deduca «che la grandezza, la quale un giorno esistette, fu comunque una volta *possibile*, e perciò anche sarà possibile un'altra volta; egli percorre più coraggiosamente la sua strada, perché ora il dubbio che lo assale nelle ore di debolezza, di volere forse l'impossibile, è spazzato via», in *OFN*, III, 1, pp. 272, 273, 275. Come si può notare, per Nietzsche non si tratta affatto di ricercare una comunione con altri pensatori giudicati affini per interessi e concezioni, ma solo di riconoscere la grandezza altrui, pur nella diversità di prospettive e d'intenti, come mezzo per guadagnare fiducia nel proprio pensiero. Da questo punto di vista la storia monumentale può essere accostata all'«amicizia stellare» di cui parla Nietzsche nel celebre, e bellissimo, aforisma 279 de *La gaia scienza*, un'amicizia «possibile soltanto come *coincidenza parziale dei percorsi di due spiriti* incamminati ciascuno su una strada propria» (F. Gallo, *Nietzsche e l'emancipazione estetica*, Roma, Manifestolibri, 2004, p. 175). Sicché ciascuno resta essenzialmente solo dinanzi al compito della propria vita. Colgo qui l'occasione per segnalare l'importanza di questo libro, che, con finezza e lucidità, coglie nel pensiero nietzscheano «una strategia di emancipazione complessa e contraddittoria»; per il nostro lavoro è particolarmente importante aver attirato l'attenzione sul «fallimento di una *fondazione intersoggettiva* dell'emancipazione». In esso Gallo individua «la ragione principale» per cui Nietzsche cade nell'opposto di ogni prospettiva emancipativa collettiva, nella «barbarie qualunquistica», nello sprezzo «nei confronti delle differenze» (ivi, p. 9). Cfr. spec. il cap. 4, «Vita come arte: l'intersoggettività e l'amicizia», pp. 155-192.

13 *Frammenti postumi* (1884) (d'ora innanzi *FP* 1884), 26 [432], in *OFN*, VII, 2, p. 243. Karl Löwith ha affermato che «la critica radicale di Spinoza alla concezione finalistica fu ripresa solo due secoli più tardi da Nietzsche». *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, tr. it. di O. Franceschelli, Roma, Donzelli, 2000, p. 169; un giudizio che non appare condivisibile, perché trascura le correnti materialistiche sette-ottocentesche coerentemente antifinalistiche e ispirate in varia misura dal pensiero di Spinoza.

le (la morte di Dio, il nichilismo) nel quale Spinoza giuoca un ruolo decisivo, e di cui Nietzsche si vuole supremo interprete e insieme superatore.

Ora, fin dal tempo della propria giovanile formazione, Goethe e Schopenhauer avevano suggerito a Nietzsche rispettivamente lo spazio e il tempo in cui sarebbe potuto avvenire l'incontro con Spinoza. Quando l'incontro si realizzerà, tramite la lettura del volume di Kuno Fischer, di gran lunga la più importante fonte di conoscenza della filosofia spinoziana¹⁴, lo spazio e il tempo nei quali esso si iscrive saranno quindi già determinati.

1.2. Goethe o dello spazio

Come ogni buon studente tedesco, Nietzsche conosceva fin da giovane le opere di Goethe e quindi anche le opinioni del grande poeta intorno alla filosofia di Spinoza. L'immagine goethiana di Spinoza si allontanava significativamente da quella dell'«ateo di sistema» che si era imposta nella cultura tedesca fin dalla diffusione dell'articolo *Spinoza* del *Dictionnaire* di Bayle e che aveva trovato un'ultima e solida sintesi nelle *Lettere sulla dottrina di Spinoza* di Jacobi; non solo Goethe riteneva spinozismo e ateismo «due cose diverse»¹⁵, ma desiderava lodare e poter chiamare Spinoza «*theissimum* ed anzi *christianissimum*»¹⁶. Infatti, da un lato Goethe rovesciava l'argomento bayleano dell'«ateo virtuoso», ritenendo che un uomo «tranquillo, meditativo, studioso» come Spinoza non potesse essere ateo, perché una vita grata a Dio e agli uomini non può sorgere da principi rovinosi¹⁷. Dall'altro, Goethe dava un'interpretazione ilozoista dello spinozismo, secondo la quale la natura è un tutto vivente e la divinità ne è l'intimo principio animatore, per cui essa va ricercata in tutte le cose, anche nelle più umili, *in herbis et lapidibus*¹⁸.

Tuttavia Nietzsche non riprende l'immagine neospinoziana della natura offertagli da Goethe; piuttosto Goethe rappresenta per Nietzsche un modello esemplare di appropriazione di Spinoza, di traduzione del geometrismo

14 Un plausibile elenco delle letture nietzscheane concernenti il pensiero di Spinoza in W.S. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza* cit., pp. 126-138.

15 J.W. Goethe a F.H. Jacobi, 21 ottobre 1785, J.W. Goethe, *Briefe 1764-1786, Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, XVIII, Zürich, Artemis, 1965, p. 880.

16 J.W. Goethe a F.H. Jacobi, 9 giugno 1785, ivi, p. 851.

17 J.W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit, Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, X, Zürich, Artemis, 1965, p. 731. Giustamente Franco Gallo sottolinea l'importanza di *Dichtung und Wahrheit*, «il modello essenziale di qualsiasi autobiografia per lo scrittore di lingua tedesca e, per Nietzsche, l'antecedente significativo di un'esperienza eccezionale di isolamento e di estraneità rispetto al proprio tempo che si trasforma in esemplare vicenda di *Selbstbildung*» (*Ecce homo: scrittura di sé, monumentalizzazione e narrazione dell'identità. Autobiografia e destinazione postuma della filosofia in Nietzsche tra Goethe, il decadentismo e Leopardi*, in corso di pubblicazione nei *Quaderni del «Magazzino di Filosofia»*, Milano, Franco Angeli).

18 J.W. Goethe a F.H. Jacobi, 9 giugno 1785, J.W. Goethe, *Briefe 1764-1786* cit., p. 852.

morale nel proprio orizzonte vitale. Rievocando in un passo di *Poesia e verità* il giovanile incontro con la filosofia di Spinoza, Goethe scriveva:

La quiete di Spinoza che tutto appiana, si opponeva al mio continuo anelare ed aspirare, che non lascia nulla in pace; il suo metodo matematico era il corrispettivo del mio modo poetico di pensare, e proprio quella regolare trattazione che si voleva trovare non adeguata ad argomenti morali, faceva di me il suo appassionato discepolo e il suo più deciso ammiratore¹⁹.

Le ansie e le aspirazioni *stürmisch* si acquietavano nell'irenismo matematicizzante spinoziano, e Spinoza poteva rappresentare il modello che avrebbe guidato Goethe alla ricerca della olimpica serenità della vecchiaia. Tenendo presenti queste pagine, Nietzsche scrive nel *Crepuscolo degli idoli*:

Goethe – non un avvenimento tedesco, ma europeo: un grandioso tentativo di superare il XVIII secolo con un ritorno alla natura, con uno spingersi *in alto*, alla naturalità del Rinascimento, una specie di autosuperamento da parte di questo secolo. – Di esso egli portava in sé gli istinti più forti: la sentimentalità, l'idolatria per la natura, l'elemento antistorico, quello idealistico, quello non realistico e rivoluzionario [...]. Prese in aiuto la storia, la scienza naturale, l'arte antica, *pure Spinoza* [cors. M.B.], e soprattutto l'attività pratica; si circondò soltanto di chiusi orizzonti; non si distaccò dalla vita, ma ci si mise dentro; non era privo di coraggio e prese tutto quanto era possibile sopra di sé, addosso a sé, in sé. Quel che lui voleva era *totalità*; combatté la scissione tra ragione, sensibilità, sentimento, volontà [...]; si impose una disciplina per la totalità, creò se stesso... [...] Un tale spirito *divenuto libero* sta al centro del tutto con un fatalismo gioioso e fiducioso, nella *fede* che sia biasimevole soltanto quel che se ne sta separato, che ogni cosa si redima e si affermi nel tutto – *egli non nega più*... Ma una fede siffatta è la più alta di tutte le fedi possibili: l'ho battezzata con il nome di *Dioniso*²⁰.

Lo studio di Spinoza diviene, nella riflessione nietzscheana, una delle esperienze fondamentali che hanno fatto maturare in Goethe quel «fatalismo gioioso e fiducioso» che porta alla fede nella totalità, cioè a non negare più, a *dire di sì* alla vita nella sua interezza. Significato analogo assumerà per Nietzsche la «scoperta» di Spinoza annunciata nella lettera a Overbeck: un pensatore che, al di là dei punti di concordia e di differenza, lo induce a dire di sì alla vita, a dare forma teorica all'affermazione dell'esistenza per mezzo delle nozioni di eterno ritorno ed *amor fati*.

19 J.W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit* cit., p. 685.

20 OFN, VI, 3, pp. 150-151.

1.3. Schopenhauer (e Fischer, Jacobi, Feuerbach e altri ancora) o del tempo

Una ben diversa modalità di leggere Spinoza, o meglio il rapporto della filosofia di Spinoza con la propria, era invece suggerito al giovane Nietzsche da Schopenhauer. Discutendo nel capitolo finale dei *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione* della propria filosofia, Schopenhauer precisa che essa si distingue dal panteismo (cioè dal pensiero degli eleati, di Scoto Eriugena, Bruno, Spinoza e Schelling) non per l'«*εἶν καὶ παν*»²¹, cioè per il riconoscimento che l'«essere di tutte le cose sia assolutamente uno e medesimo», ma per il *πανθεος*: come potrebbe il mondo, si chiede Schopenhauer, essere una teofania se «questo concetto deve essere assegnato anche ai fenomeni terribili ed orribili»? Inoltre il dio dei panteisti è un'incognita, mentre la volontà è la cosa a noi più nota; ed ancora, mentre nel sistema schopenhaueriano si lascia spazio al rinnegamento della volontà, cioè al riconoscimento del carattere negativo del principio metafisico, nel panteismo questo non è possibile: «Panteismo è essenzialmente ottimismo: se però il mondo è il meglio», in quanto manifestazione di dio, allora l'uomo «ha da accontentarsene»²².

In particolare, il carattere della filosofia postkantiana è una forma di panteismo, anzi, più propriamente di spinozismo, che di esso conserva i difetti fondamentali, la divinizzazione del mondo e l'ottimismo:

Siccome in seguito alla critica kantiana di ogni teologia speculativa, i filosofi in Germania si riversarono quasi tutti su Spinoza, ne è risultato che l'intera serie di tentativi falliti, nota sotto il nome di filosofia postkantiana, non è che *spinozismo* acconciato senza gusto, rivestito di ogni sorta di discorsi incomprensibili e per giunta anche deformato; quindi io voglio, dopo aver esposto la relazione della mia dottrina con il panteismo in generale, indicare anche quella nella quale essa sta con lo *spinozismo* in modo speciale. Essa dunque sta a questo come il Nuovo Testamento sta al Vecchio. Ciò che il Vecchio Testamento ha in comune col Nuovo è lo stesso Dio-Creatore. Analogamente a ciò, presso di me, come presso Spinoza, il mondo esiste per interna forza e da se stesso. Solo che in Spinoza la sua *substantia aeterna*, l'interno essere del mondo, che egli stesso chiama *Deus*, anche per il suo carattere morale e per il suo valore, non è che Jehova, il Dio-Creatore, che applaude la sua creazione e trova che tutto è riuscito benissimo, *παντα καλα λιαν*. Spinoza non gli ha tolto altro che la personalità. Anche presso di lui, dunque, il mondo, e tutto quello che vi è, è eccellente e quale dev'essere: perciò l'uomo non ha altro da fare che *vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamentum proprium utile quaerendi* (*Eth IV*, pr. 67): egli deve quindi rallegrarsi della sua vita, finché dura; proprio secondo il Kohelet, IX, 7-10. In breve, è ottimismo: perciò il lato etico è debole, come nel Vecchio Testamento; anzi, è perfino falso ed in parte rivoltante²³.

21 Cito il greco secondo l'uso di Schopenhauer, cioè senza accenti.

22 A. Schopenhauer, *Supplementi al «Mondo come volontà e rappresentazione»*, tr. it. di G. De Lorenzo, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 664-666.

23 Ivi, pp. 666-667.

Il paragone Spinoza-Vecchio Testamento = Schopenhauer-Nuovo Testamento (che l'anno precedente anche Feuerbach nei *Principi di una filosofia dell'avvenire* aveva utilizzato per illustrare il rapporto tra il proprio pensiero e quello di Spinoza) mostra chiaramente come per il pensatore tedesco la filosofia spinoziana sia una forma ancora immatura, ma in parte corretta (la comprensione dell'unità del tutto, la negazione del carattere personale del principio metafisico della realtà), di filosofia. Si tratta di una interpretazione che Nietzsche incontra anche in altri testi, come nella *Storia del materialismo* di Lange, il quale parla degli spinozisti tedeschi del Settecento come dell'«estrema sinistra» dello schieramento che combatte la scolastica e l'ortodossia, che si avvicina al materialismo «quanto possono permetterlo gli elementi mistico-panteisti della dottrina di Spinoza»²⁴; oppure in *Pensiero e realtà* di Spir, il quale colloca il pensiero di Spinoza in una posizione intermedia tra l'acosmismo eleatico e il puro ateismo²⁵.

Molti anni dopo, Nietzsche ritrova questo tipo di interpretazione nelle considerazioni conclusive che Kuno Fischer dedica alla «Caratteristica e critica della dottrina di Spinoza». Paragonando le opposte interpretazioni di Jacobi e Feuerbach, Fischer mette in luce in carattere ancipite del pensiero di Spinoza, a metà strada tra affermazione e negazione della teologia:

Secondo Jacobi il baricentro della dottrina di Spinoza sta nella formula «Deus sive natura»: esso è la divinità concettualizzata, naturalizzata, negata, ovvero ateismo. Per Feuerbach il baricentro della dottrina di Spinoza sta nella formula «Natura sive Deus»: esso è la natura concettualizzata, universalizzata, trasformata in un'essenza sovrasensibile, negata, ovvero teologia. Qui vediamo chiaramente come in entrambi la stessa visione della filosofia di Spinoza stia alla base del medesimo riconoscimento e del medesimo rigetto in giudizi opposti. Infatti precisamente nel medesimo riguardo il primo interpreta questo sistema come ateismo, il secondo come teologia²⁶.

In queste pagine Kuno Fischer offriva a Nietzsche un'immagine del ruolo storico di Spinoza ben diversa dall'impostazione hegeliana che pure ispirava lo storico della filosofia, secondo la quale Spinoza avrebbe rappresentato l'anello intermedio tra Cartesio e Leibniz: un pensatore a metà strada tra teologia e ateismo, sovrannaturalismo e naturalismo. Forse, tra i «signori metafisici» e Nietzsche stesso...

24 F.A. Lange, *Storia del materialismo*, tr. it. di A. Treves, Milano, Monanni, 1932, p. 325.

25 A. Spir, *Denken und Wirklichkeit. Versuch der Erneuerung der kritischen Philosophie*, Leipzig, 1876² (1873), pp. 361-362.

26 K. Fischer, *Spinozas Leben, Werke und Lehre* cit., p. 567.

2. *Il tempo dell'incontro*

2.1. *Morte di Dio e caos*

Leggiamo di nuovo il frammento che stiamo commentando: «Chaos sive natura: Della disumanizzazione della natura. Prometeo viene incatenato sul Caucaso». Le domande che dobbiamo porci sono tre: 1) perché «Chaos sive natura» in luogo di «Deus sive Natura»? 2) cosa significa il sottotitolo del primo libro della progettata opera *Lineamenti di un nuovo modo di vivere*, cioè «Della disumanizzazione della natura»? 3) cosa significa l'enigmatica espressione «Prometeo viene incatenato sul Caucaso»?

Per rispondere alla prima questione, e insieme avviare la risposta alle altre due che con la prima sono intimamente intrecciate, dobbiamo tener presente la nozione di «morte di Dio». Essa è l'argomento centrale del terzo libro de *La gaia scienza* (che, pubblicato nel 1882, si basa soprattutto sulle riflessioni del 1881): annunciata nel celeberrimo aforisma 125, «L'uomo folle», come fine nella fede in un sistema di senso già dato e venerato per secoli, in punti di riferimento stabili e certi, la morte di Dio apre il terzo libro: «Dio è morto – si legge nell'aforisma 108 –: ma stando alla natura degli uomini ci saranno forse ancora per millenni caverne nelle quali si additerà la sua ombra», cioè suoi sostituti (la Stabilità, l'Ordine, la Regolarità, il Progresso, l'Umanità ecc.) in cui credere e capaci di dare senso all'esistenza. Bisogna perciò stare all'erta per non prestar fede, dopo la morte di Dio, alle sue ombre. È quanto ammonisce l'aforisma successivo, il 109, che vale la pena riportare per intero:

Stiamo all'erta. Guardiamoci dal pensare che il mondo sia un essere vivente. In che senso dovrebbe estendersi? Di che vorrebbe nutrirsi? Come potrebbe crescere e aumentare? Sappiamo già a un dipresso che cos'è l'organico: e dovremmo interpretare quel che è indicibilmente derivato, tardivo, raro, casuale, percepito da noi soltanto sulla crosta terrestre, come un essere sostanziale, universale, eterno, come fanno coloro che chiamano l'universo un organismo? Di fronte a ciò sento disgusto. Guardiamoci bene dal credere che l'universo sia una macchina: gli rendiamo un troppo alto onore con la parola «macchina». Guardiamoci dal supporre esistente universalmente e in ogni luogo qualcosa di così formalmente compiuto come i movimenti ciclici delle stelle nostre vicine: basta uno sguardo alla via lattea per domandarci se non esistano movimenti molto più imperfetti e più contraddittori, come pure stelle con eterne traiettorie rettilinee di caduta o altre cose del genere. L'ordine astrale in cui viviamo è un'eccezione; quest'ordine e la considerevole durata, di cui è la condizione, hanno reso nuovamente possibile l'eccezione delle eccezioni: la formazione dell'organico. *Il carattere complessivo del mondo è invece caos per tutta l'eternità, non nel senso di un difetto di necessità, ma di un difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza e di tutto quanto sia espressione delle nostre estetiche nature umane* [cors. M.B.]. A giudicare dal punto di vista della nostra ragione, i colpi mancati sono di gran lunga la regola, le eccezioni non sono la meta segreta e l'intero congegno sonoro ripete eternamente il suo motivo che non potrà mai dirsi una melodia: e, infine, anche la stessa espressione

«colpo mancato» è un'umanizzazione che include in se stessa un biasimo. Ma come potremmo biasimare o lodare il tutto? Guardiamoci dall'attribuirgli assenza di sensibilità e di ragione, ovvero l'opposto di essa: l'universo non è perfetto, né bello, né nobile e non vuol diventare nulla di tutto questo, non mira assolutamente ad imitare l'uomo! Non è assolutamente toccato da nessuno dei nostri giudizi estetici e morali! Non ha neppure un istinto d'autoconservazione e tanto meno istinti in generale: non conosce neppure leggi. Guardiamoci dal dire che esistono leggi della natura. Non vi sono che necessità: e allora non c'è nessuno che comanda, nessuno che presta obbedienza, nessuno che trasgredisce. Se sapete che non esistono scopi, sapete anche che non esiste il caso: perché soltanto accanto ad un mondo di scopi la parola «caso» ha un senso. Guardiamoci dal dire che morte sarebbe quel che si contrappone alla vita. Il vivente è soltanto una varietà dell'inanimato e una varietà alquanto rara. Guardiamoci dal pensare che il mondo crei eternamente qualcosa di nuovo. Non esistono sostanze eternamente durature: la materia è un errore, né più né meno del dio degli Eleati. Ma quando la finiremo di star circospetti e in guardia! Quando sarà che tutte queste ombre d'Iddio non ci offuscheranno più? Quando avremo del tutto sdivinizzato la natura! Quando potremo iniziare a *naturalizzare* noi uomini, insieme alla pura natura, nuovamente ritrovata, nuovamente redenta!

Porsi nell'ottica della morte di Dio significa negare tutto quanto è prodotto «dalle nostre estetiche nature umane», cioè «ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza»: l'ente viene messo in forma, e quindi ordinato, secondo un principio, che, ipostatizzato, si identifica con Dio o con le sue proiezioni («ombre»). Così intorno a Dio tutto diviene «mondo»²⁷. La negazione di Dio è

27 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 150, in *OFN*, VI, 2, p. 79. L'aforisma recita: «Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco; e intorno a Dio tutto diventa – che cosa? 'mondo' forse?». La domanda conclusiva e le virgolette a racchiudere la parola «mondo» hanno lo scopo, a mio avviso, di accentuare la connessione tra Dio e mondo, inteso come cosmo, cioè realtà ordinata da Dio; analogamente paragonare il rapporto fra Dio e mondo a quello tra eroe e tragedia ha lo scopo di evidenziare il carattere di rappresentazione dei secondi termini di paragone: alle figure eroe-semidio-Dio corrispondono così le rappresentazioni che si creano intorno a loro: tragedia-dramma satiresco-mondo. In questo modo Nietzsche intende distinguere il concetto di mondo da quello di natura, il primo opera dell'arte divina, secondo una concezione che affonda le sue radici in Platone e che poi è stata assunta dal pensiero creazionistico cristiano e da tanta parte della filosofia moderna (sulla storia dell'«artificialismo», cioè del rapporto tra Dio artefice e mondo, cfr. adesso la limpida sintesi di S. Landucci, *I filosofi e Dio*, Roma-Bari, Laterza, 2005, che prende in esame anche l'altro modello di relazione tra Dio e cosmo, quello tra Dio motore e natura, proprio del naturalismo aristotelico), la seconda ordine autosufficiente rispetto a Dio, e quindi non coinvolta nella morte di Dio, ma da ripensarsi alla luce di questa morte. Analogo rispetto all'aforisma di *Al di là del bene e del male* è perciò il significato del rapporto tra Dio e il mondo nel frammento 10 [90]: «Allontaniamo dal concetto di Dio la somma bontà: essa è indegna di un Dio. Allontaniamone parimenti la somma sapienza: è la vanità dei filosofi che ha colpa di questa stravaganza di un Dio come mostro di sapienza. Doveva apparire il più possibile uguale a loro. No! Dio, la somma potenza – questo basta! Da essa segue tutto, da essa segue – 'il mondo'!», *Frammenti postumi (1887-1888)*

quindi, al tempo stesso, negazione del mondo: il mondo si rivela caos, ossia mancanza di forma, divenire puro. Sinteticamente, si può sostenere che caos significhi tanto *disordine* quanto *apertura*²⁸: designando come caos «il carattere complessivo del mondo» Nietzsche ha inteso da un lato negare ogni stabilità e ordine, dall'altro sottolineare l'apertura a nuove interpretazioni dell'esistente, legittimate proprio dall'assenza di un qualsiasi principio di ordine precostituito. Anzi, il prospettivismo, la rivendicazione di una pluralità ten-

(d'ora innanzi *FP 1887-1888*), in *OFN*, VIII, 2, p. 153. Analogo ma non uguale, perché qui si negano i caratteri più scopertamente antropomorfici del Dio giudaico-cristiano, per affermare un concetto di Dio spinoziano, l'unico ammissibile se fosse possibile affermare Dio (ma non è possibile): la parola «mondo» è anche qui racchiusa tra virgolette a significare, di nuovo, che in quanto divina, cioè prodotta dalle nostre estetiche nature umane, quella potenza non poteva che generare un cosmo ordinato. Spinoza aveva affermato chiaramente che l'essenza di Dio coincide con la sua potenza (cfr. *Ethica*, I, pr. 34: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia»), proposizione che Fischer riporta (*Spinozas Leben, Werke und Lehre* cit., p. 361), per scrivere poche pagine dopo: «Se Dio non agisce volontariamente, allora neanche il mondo è opera del volere divino, quindi non c'è creazione. Se nell'essenza di Dio non si trova alcuna attività finalistica, allora il mondo [...] è la conseguenza necessaria e perciò eterna della causazione divina. Perciò l'ordine del mondo [*Weltordnung*] deve essere concepito soltanto come nesso causale delle cose e Dio come causa prima, unica, immanente e libera di queste [...]. La potenza di Dio è perciò uguale alla natura naturante, e siccome l'essenza di Dio è uguale alla sua potenza, allora ne consegue quella equivalenza tra natura e Dio, che Spinoza esprime nella formula 'Deus sive natura'» (ivi, p. 371). Che il concetto di Dio come somma potenza sia tipico degli spinoziani lo aveva ribadito Leibniz nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*: essi «lasciano a Dio solo una potenza infinita senza riconoscergli né saggezza né perfezione» (in *Scritti filosofici*, II, a cura di D.O. Bianca, Torino, Utet, 1967, p. 194). Il passo è richiamato anche da K. Löwith, *Dio, uomo e mondo* cit., p. 178. In questa nota opera Löwith sostiene la tesi secondo la quale il declino della fede in Dio e dell'antropoteologia permette di rivalutare il mondo naturale per quello che è. Dovrebbe allora apparire chiara la distanza di chi scrive dall'analisi di Löwith, in quanto il filosofo tedesco non distingue a mio avviso con sufficiente rigore tra mondo e natura e quindi interpreta i passi da me discussi nella presente nota e nel corrispondente testo non come negazione dell'ordine artificiale creato dagli uomini (insieme a Dio viene negato anche il mondo), ma come affermazione del mondo naturale finalmente riguadagnato dall'uomo. Il lavoro di Löwith è comunque importante sia per l'eccezionale rilievo accordato a Spinoza – che, non lasciandosi «inquadrare nella storia della filosofia da Cartesio a Nietzsche», in quanto postosi «al di fuori della tradizione antropo-teologica di ascendenza biblica» (ivi, pp. 157-158), chiude il processo di mondanizzazione della filosofia ed è quindi preso in considerazione *dopo* Nietzsche –, sia per qualche interessante rilievo intorno al rapporto tra Nietzsche e Spinoza (cfr. ivi, oltre alla già citata p. 169, le pp. 151-152, 172-173, 182); sull'interpretazione löwithiana del rapporto Nietzsche-Spinoza, cfr. O. Franceschelli, *Eclissi di Dio e ritorno alla natura*, prefazione a K. Löwith, *Dio, uomo e mondo*, cit., pp. VII-XXXVIII, in particolare pp. XXV-XXVII.

- 28 Questo punto mi sembra ben colto da Heidegger che, concependo il caos «in stretta connessione con l'originaria interpretazione dell'essenza dell'*ἀλήθεια*», cioè – traducendo il «gergo dell'autenticità» in italiano – in connessione con la *Teogonia* di Esiodo, scrive: «Caos, *χάος*, *χαίω* significa lo spalancarsi, ciò che si spalanca, la voragine [...] l'abisso che si apre (*den sich öffnenden Abgrund*)», *Nietzsche*, I, Pfullingen, Neske, 1961, p. 350; cfr. anche pp. 562-570.

denzialmente illimitata di possibili interpretazioni dell'esistenza, che Nietzsche ascrive alla propria filosofia quale suo carattere essenziale, è legittimato proprio dalla morte di Dio e delle sue ombre:

In realtà, noi filosofi e «spiriti liberi», alla notizia che il vecchio Dio è morto, ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza, di meraviglia, di presentimento, d'attesa – finalmente l'orizzonte torna ad apparirci libero, anche ammettendo che non è sereno, – finalmente possiamo di nuovo sciogliere le vele alle nostre navi, muovere incontro a ogni pericolo; ogni rischio dell'uomo della conoscenza è di nuovo permesso; il mare, il *nostro* mare, ci sta ancora aperto dinnanzi, forse non vi è ancora mai stato un mare così «aperto»²⁹.

Ora, si badi bene perché il punto è dirimente, la «messa in forma» del caos è criticata solo in quanto strategia per rendere pensabile l'essere da parte della specie. Si tratta, asserisce Nietzsche, di «errori» dimostratisi «utili e adatti alla conservazione della specie», quali «che esistano cose durevoli, che esistano cose uguali, che esistano oggetti, materie, corpi, che una cosa sia quel che essa appare, che il nostro volere sia libero, che quanto è per me bene, lo sia anche in sé e per sé»³⁰. Questi errori, profondamente incorporati e quindi funzionali alla vita, possono essere «smascherati» come errori solo affermando la verità, che il mondo è caos, che non esistono né sostanze durature né libertà del volere. Ma per poter parlare di conflitto tra «conoscenza» ed «errori utili alla conservazione dell'esistenza» bisognerebbe rinunciare proprio all'assoluto pluralismo delle interpretazioni. Che oggi il conflitto si sviluppi nel singolo pensatore, che il problema sia comprendere «fino a che punto la verità sopporti di essere incorporata», come ribadisce Nietzsche in chiusura dell'aforisma, non cambia minimamente i termini del problema. Ma appunto in Nietzsche il conflitto non assume la forma della contraddizione fra errori utili alla conservazione e conoscenza, con la conseguente negazione della validità conoscitiva dell'errore, bensì quella della «vitalistica» «battaglia» tra «frammenti» diversi ed ostili «della vita stessa», essendo gli errori nati dal bisogno di rendersi pensabile e prevedibile il divenire/caos da parte della specie, e la conoscenza sorta dal bisogno di singoli pensatori, che prima desiderarono la «quiete» o il «dominio», poi elaborarono una raffinata scempi e nuovi principi, quali «estrinsecazioni di un intellettuale istinto del giuoco,

29 *La gaia scienza*, § 343, in *OFN*, V, 2, p. 205. Si noti che l'aforisma «Quel che significa per la nostra serenità», di cui si è riportata la conclusione, apre il quinto libro, aggiunto in seconda edizione nel 1887.

30 Le citazioni sono tratte dall'aforisma 110 de *La gaia scienza*, «Origine della conoscenza»; cfr. anche i due aforismi successivi, «Origine del logico» e «Causa ed effetto», che costituiscono, con il 109 sopra riportato nel testo, un complesso solidale.

innocenti e felici come tutti i giuochi». Sicché la differenza fra errore e verità non riesce a istituirsi, con la inevitabile conclusione che il conflitto tra errori utili alla conservazione dell'esistenza e conoscenza si traduce nella delegittimazione delle strategie conoscitive della specie (= errori) e nel riconoscimento della sola validità delle conoscenze e dei giudizi di valore dei singoli.

Così il mondo apparirà a Nietzsche né un ordine dotato in sé di senso, perché Dio glielo ha conferito o perché è in esso intrinseco, né l'effetto della natura «estetica» della specie, ma soltanto qualcosa che il singolo crea. Annunciando il superuomo nell'episodio *Sulle isole beate*, Zarathustra afferma che «pensare un Dio» significa «volontà di verità: che tutto sia trasformato sì da poter essere pensato, visto e sentito dall'uomo», significa negare il divenire insegnando le menzogne dell'Uno e dell'Imperituro, e soprattutto negare la libera creatività che sola può redimere dalla sofferenza («che cosa mai resterebbe da creare se gli dei esistessero!»), sicché «ciò che avete chiamato mondo, deve ancora essere da voi creato». Per gli uomini che ascoltano l'annuncio di Zarathustra, e che potrebbero diventare, se non superuomini, almeno «i padri e gli antenati del superuomo», il mondo non è dunque qualcosa di già dato, sia pure come «ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza» creati dalla natura estetica della specie, ma piuttosto «deve diventare la vostra ragione, la vostra immagine, la vostra volontà, il vostro amore!»³¹.

Ora, e passiamo al secondo punto dell'analisi, se la sdivinizzazione della natura coincide con la negazione di «ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza», ciò implica, conseguentemente, la naturalizzazione dell'uomo. Sdivinizzare il mondo significa disumanizzare la natura e quindi riconoscere nell'uomo un essere naturale. «Il mio compito: la disumanizzazione della natura e poi la naturalizzazione dell'uomo, una volta che egli sia giunto al puro concetto di 'natura'»³².

Certo, bisogna intendersi sul significato di natura e di naturalismo. In nessun modo *natura* può significare in Nietzsche l'ordine necessario e causale della realtà materiale, e *naturalismo* il riconoscimento dell'appartenenza dell'uomo a quest'ordine o il principio filosofico che induce a comprendere ogni fenomeno in quest'ordine. Natura è esattamente l'opposto: è caos, è «difetto di ordine, articolazione, forma, bellezza, sapienza», e naturalismo è riconoscimento di tale realtà. Una formula più tarda di tale attitudine filosofica è «pessimismo della forza», e forse la migliore descrizione di esso è un ampio frammento intitolato *Religione*, risalente all'autunno 1887 e poi rielaborato nell'estate 1888 in vista del suo inserimento nella *Volontà di potenza*. Qui Nietzsche abbozza una genealogia della religione e la sua trasformazione nel

31 Così parlò Zarathustra, in *OFN*, VI, 1, pp. 100-103, cors. M.B.

32 *NF 1881-1882*, 11 [211], *FP 1881-1882* 11 [307], p. 379.

pessimismo della forza: l'uomo primitivo, nel quale predomina la paura del male inteso come «il caso, l'incerto, il primitivo», si sottomette ad esso cercando in questo modo di alleviare la sua paura. «Ora tutta la storia della cultura rappresenta una diminuzione di quella *paura del caso*, dell'*incerto*, dell'*improvviso*. Cultura significa appunto imparare a *calcolare*, imparare a pensare secondo la causalità, imparare a prevenire, imparare a credere alla necessità». Lo stadio ultimo di questa evoluzione sarà allora rappresentato dal «*pessimismo della forza*», il quale ha una tale sicurezza di sé, una tale forza, che prende piacere proprio dal caso, dall'incerto, dall'improvviso; non ha più bisogno di giustificare il male, «trova che il *male insensato* è il più interessante. Se prima ha avuto bisogno di un Dio, ora lo delizia un *disordine cosmico senza Dio* [cors. M.B.], un mondo del caso, in cui il terribile, l'ambiguo, il seducente, appartiene all'essenza...». Spogliato così il mondo di quanto lo rendeva prevedibile e sensato, anche l'immagine dell'uomo cambia agli occhi del pessimista della forza: «L'animalità ora non suscita più orrore; un'intelligente e felice tracotanza a favore dell'animale nell'uomo è in tali tempi la forma trionfante della spiritualità»³³.

Disumanizzazione della natura significa dunque affermazione del disordine cosmico, negazione dell'ordine e della regolarità attribuiti dalle nostre estetiche nature umane al divenire casuale, incerto e imprevedibile, infine, riconoscimento dell'animalità dell'uomo.

Rimane da chiarire, infine, l'enigmatica espressione «Prometeo viene incatenato sul Caucaso». L'aforisma 109 della *Gaia scienza* si chiudeva con un'esclamazione: «Prometeo non si è ancora liberato del suo avvoltoio!», poi eliminata in *bozze*³⁴. Ora, sappiamo che l'aforisma ha come tema principale le «ombre di Dio», ossia i prodotti delle nostre estetiche nature umane: ebbene, queste sono l'avvoltoio che tormenta Prometeo, sono le catene che lo legano al Caucaso, sono il pegno che Prometeo deve pagare per l'impresa di aver rivelato le arti necessarie alla civilizzazione agli uomini. In effetti Nietzsche scrive nell'aforisma 300 de *La gaia scienza*, «Preludi della scienza», che, come le scienze non sarebbero nate e progredite, se non le avessero precedute maghi, alchimisti e astrologi, così un giorno la religione sarà forse sentita come un esercizio preparatorio affinché «*singoli uomini* possano godere l'intero autoappagamento di un dio» (cors. M.B.). E conclude:

È lecito chiedersi se, senza quella scuola e quella preistoria religiosa, l'uomo avrebbe imparato a sentir fame e sete *di se stesso* e a saziarsi e a colmarsi di sé. Non dovette Prometeo in un primo momento *supporre erroneamente* d'aver

33 *Frammenti postumi (1885-1887)* (d'ora innanzi *FP 1885-1887*), 10 [21], in *OFN VIII*, 1, pp. 116-118.

34 Note a *OFN V*, 2, p. 543.

rubato la luce e pagarne il fio, per giungere infine a scoprire che era stato lui *nella sua brama di luce* a creare la luce, e che non soltanto l'uomo, ma anche il *dio* era stata opera delle *sue* mani e argilla nelle sue mani? Che ogni altra cosa era soltanto immagine del plasmatore di immagini? Così come l'illusione, il furto, il Caucaso, l'avvoltoio e l'intera tragica *Prometheia* di ogni uomo della conoscenza?

Insomma: Prometeo come simbolo della natura estetica dell'umanità, che crea forme per ritrovarsi in esse. È un passo dal sapore feuerbachiano³⁵: si deve creare dio per poi sentire se stessi come un dio. Prometeo incatenato sul Caucaso e non ancora liberato dal suo avvoltoio è «l'uomo della conoscenza» che ha già rubato il fuoco a Zeus ma non ha ancora compreso di esserne lui l'inventore, è il filosofo che ha ridotto dio alla natura, ma ancora pensa che la natura sia divina. Ma, al contrario di Feuerbach, la riappropriazione di quanto alienato in dio, non è a vantaggio del genere, ma del singolo, dell'uomo della conoscenza.

Dovrebbe essere chiaro ormai il motivo per cui secondo Nietzsche Spinoza non ha compiuto fino in fondo la strada della sdivinizzazione della natura e della naturalizzazione dell'uomo. La filosofia spinoziana, che afferma una sostanza unica ed eterna, un ordine necessario e immutabile, che identifica dio e natura, e concepisce l'uomo come essere naturale, supera solo parzialmente la paura dell'umanità primitiva, crede ancora nelle «ombre di Dio»: non sono sufficienti la negazione della teleologia, della personalità di Dio e della eccezionalità dell'uomo rispetto alle altre creature per lasciarsi del tutto alle spalle Dio e avventurarsi nel mare aperto del «nuovo infinito».

35 «*Il mio compito*: farmi restituire, come *proprietà e prodotto dell'uomo*, come il suo ornamento più bello e la sua più bella apologia, tutta la bellezza e sublimità che abbiamo conferito alle cose e alle immaginazioni. L'uomo come poeta, pensatore, dio, potenza, compassione. Con quale liberalità da re egli ha colmato di doni le cose per *immiserirsi e sentirsi povero* a sua volta! Questo è il suo più grande 'altruismo'; come egli ammira e prega, e non sa, e non vuol sapere, che ha *creato* ciò che ammira. Sono *poesie e dipinti* dell'umanità primitiva, queste scene della natura 'reali': allora non si sapeva poetare e dipingere, se non vedendo qualcosa dentro le cose. E noi abbiamo ricevuto *questa eredità*. Questa linea sublime, questo sentimento di tragica grandezza, questo sentimento di mare mosso – tutto è stato *inventato* dai nostri antenati. E in generale questo *vedere* le cose ferme e determinate!» (*NF 1881-1882*, 12 [34], *FP 1881-1882*, 12 [200], p. 418; cfr. anche ivi, 12 [26], ed. it. 12 [208], pp. 419-420). Questo frammento, dal tono ancor più decisamente feuerbachiano, al contrario dell'aforisma 300 della *Gaia scienza*, sembra valorizzare per la specie e non per «singoli uomini» quello che la specie (i «nostri antenati») ha prodotto e ci ha lasciato in «eredità», senza giudicare negativamente, al contrario dell'aforisma 109, i prodotti delle «nostre estetiche nature umane», neppure il «vedere le cose ferme e determinate». Forse proprio per questi motivi è stato escluso dalla pubblicazione. Si noti che anche il frammento 11 [211], ed. it. 11 [307], sopra citato, si apriva con le medesime parole: «Il mio compito».

Qualche anno più tardi, ma dalla medesima prospettiva ermeneutica e avendo sempre presente quel passo della monografia di Kuno Fischer in cui si attribuiva a Feuerbach l'interpretazione dello spinozismo come natura trasformata in un'essenza sovransensibile («Natura sive Deus»), Nietzsche ritorna sull'incapacità di Spinoza di portare fino in fondo la sdivinizzazione della natura. Vi sono pensatori che, pur negando Dio e la finalità, continuano a pensare ad un mondo capace di eterna novità, cioè ad attribuire ad una

forza finita, determinata, di grandezza immutabilmente uguale, come è «il mondo», la capacità miracolosa di un *infinito* riplasmare le sue forme e situazioni [...]. Si tratta ancora del vecchio modo religioso di pensare e di desiderare, una specie di bisogno nostalgico di credere che *in qualche cosa* il mondo sia tuttavia uguale all'antico, amato, infinito e illimitatamente creativo Dio; che in qualche cosa tuttavia «l'antico Dio viva ancora» – quel bisogno nostalgico di Spinoza che si esprime nelle parole «*deus sive natura*» (egli sentiva addirittura «*natura sive deus*»)³⁶.

2.2. La storia del nichilismo europeo

Qual è, invece, il ruolo svolto dallo spinozismo nella morte di Dio? Solo negli ultimi anni della sua attività, lavorando al problema del nichilismo europeo, Nietzsche si porrà esplicitamente questa domanda. Ne uscirà confermata la convinzione del carattere ancipite dello spinozismo: filosofia che giuoca un ruolo fondamentale nella «crisi della coscienza europea», per citare la celebre formula di Paul Hazard, ma che è incapace di superare tale crisi, a causa della sua inconseguenza, della nostalgia verso Dio che ancora la nutre.

Secondo il frammento 2 [127], contenuto in un manoscritto databile tra l'autunno 1885 e l'autunno 1886, il nichilismo, «il più sinistro fra tutti gli ospiti», si genera dal «tramonto del cristianesimo» e, più in generale, dell'«interpretazione *morale* del mondo». In questo processo di autodissoluzione del cristianesimo, innescato dal senso della veracità «altamente sviluppato nel cristianesimo» che «prova *disgusto* per la falsità e mendacità di tutta l'interpretazione cristiana del mondo», si producono alcuni «tentativi filosofici di superare il 'Dio morale'»: Nietzsche cita in particolare Hegel e «il panteismo», senza ulteriori specificazioni. E accenna poco dopo al carattere nichilistico della scienza moderna, che spoglia di senso e scopo il mondo, aggiungendo l'enigmatica espressione: «Critica dello spinozismo»³⁷.

36 *Frammenti postumi (1884-1885)* (d'ora innanzi *FP 1884-1885*), in *OFN VII*, 3, 36 [15]; il frammento è del giugno-luglio 1885. Whitlock sostiene che la ripresa delle teorie di Boscovich, il quale afferma una forza finita e nega la materia, ha consentito a Nietzsche di rovesciare il panteismo spinoziano: l'infinita potenza di Dio, infatti, «implica infinita novità, creazione *ex nihilo*, infinita estensione e altri avanzi di teologia» (G. Whitlock, *Roger Boscovich, Benedict de Spinoza and Friedrich Nietzsche: The Untold Story* cit., p. 207).

37 *FP 1885-1887*, 2 [127], pp. 112-114.

L'espressione però riceve un senso ben preciso da un ampio frammento di poco successivo, in cui Nietzsche, dopo aver delineato la storia del nichilismo in dieci punti, si sofferma sull'«enorme influsso» esercitato in questo processo dallo spinozismo:

Lo spinozismo ha esercitato un enorme influsso:

- 1) tentativo di accontentarsi del mondo *così com'è*.
- 2) Felicità e conoscenza resi ingenuamente *interdipendenti* (ciò esprime una volontà di ottimismo, in cui si tradisce un individuo profondamente sofferente).
- 3) Tentativo di sbarazzarsi dell'ordine morale del mondo, per conservare «Dio», *un mondo sussistente PRIMA della ragione...*

«Se l'uomo non si ritiene più cattivo cessa di esserlo». Bene e male sono solo interpretazioni e in nessun modo un fatto, un in sé. È possibile oggi riconoscere l'origine di questo tipo di interpretazione; si può fare il tentativo di liberarsi così lentamente dalla radicata costrizione a interpretare moralmente³⁸.

Il passo sottolinea in modo assai chiaro come alcuni dei tratti peculiari della modernità, scopertamente nichilistici, siano il risultato dello spinozismo, e in particolare non ricercare un senso dell'esistenza oltre questo mondo, credere che la conoscenza porti la felicità e ritenere che bene e male siano solo interpretazioni e non 'fatti'. Da questo punto di vista si può affermare che lo spinozismo è la filosofia della rivoluzione scientifica, in cui il causalismo e il meccanicismo concludono nella mancanza di senso dell'esistenza, mentre all'affermazione di leggi naturali si affida il compito di mantenere l'ordine e la regolarità propri del vecchio cosmo teologico («ombre di Dio»). Lo spinozismo innescava perciò un processo che fatalmente deve rimanere incompiuto, perché non si rinuncia a divinizzare il mondo e quindi a conservare Dio, almeno nella forma della credenza nei prodotti delle «nostre estetiche nature umane»³⁹.

Tra maggio e giugno 1887 Nietzsche riprende la monografia di Fischer⁴⁰ in vista della stesura di un capitolo della *Volontà di potenza* che doveva essere dedicato a *I metafisici*. Le considerazioni sulla filosofia di Spinoza sono ampie (occupano ben quattro pagine⁴¹) e cercano di coglierne gli aspetti più caratteristici. In generale Nietzsche ritiene che la filosofia di Spinoza si basi su «un'e-

38 Ivi, 2 [131], pp. 118-119.

39 «Le conseguenze nichilistiche dell'attuale scienza naturale [...]. Dal coltivarla segue infine un autodisgregamento, un rivolgersi contro di sé, un'antiscientificità. Da Copernico in poi l'uomo scivola dal centro verso una x» (ivi, 2 [127], p. 114); «Tendenza nichilistica delle scienze naturali ('mancanza di senso'). Causalismo, meccanicismo. La 'conformità a leggi' è un intermezzo, un avanzo» (ivi, 2 [131], p. 117).

40 Cfr. ivi, p. 354, dove si parla di letture «nella biblioteca di Coira» avvenute tra metà maggio e inizio giugno 1887.

41 Ivi, 7 [4], pp. 248-251.

sperienza psicologica, *interpretata* in maniera erronea e generale»⁴². Erronea, perché, muovendo da un punto di vista edonistico, secondo il quale bisogna cercare la gioia duratura in ciò che non è né individuale né caduco, e insieme da un punto di vista naturale-egoistico, per cui virtù e potenza sono la stessa cosa, Spinoza fa della conoscenza l'affetto più potente, la «signora di tutti gli altri affetti»⁴³. L'assunzione della matematica come norma di verità serve a Spinoza a sconfiggere gli errori e i pregiudizi, e perciò a conseguire una gioia eterna, che deriva dal rivolgersi a un bene schietto e non caduco: «come se – commenta Nietzsche – la durezza di una cosa garantisse la durezza della mia affezione per essa!»⁴⁴. Generica, in quanto si tratta della generalizzazione delle peculiarità e delle idiosincrasie dell'individuo Spinoza, il quale «è un logico *che divinizza il suo istinto*»; dalla credenza di aver conosciuto tutto assolutamente, trae «il più grande sentimento di potenza» e «una specie di 'amor di Dio', una gioia per l'esistenza, qualunque sia, per *ogni* esistenza»; dalla abnorme valutazione del ragionar chiaro, deriva al contrario lo «sprezzante rifiuto di tutti i beni della vita», la «costante svalutazione di tutto»⁴⁵.

E tuttavia i risultati sono notevoli, considerati alla luce della storia del nichilismo: se la filosofia antica e la teologia cristiana davano un senso all'esistenza ricercandone un fine⁴⁶, la filosofia di Spinoza nega risolutamente che Dio agisca in vista di un fine. Il che significa, di fatto, negare l'esistenza del male e quindi non richiedere più che il mondo venga riscattato dal raggiungimento del fine.

Se tutto in fondo accade per opera della potenza divina, tutto è nel suo genere perfetto, nessun male esiste nella natura delle cose; se è vero che l'uomo è totalmente non libero, è anche vero che non c'è malvagità nella natura della volontà umana; le disgrazie e il male non sono nelle cose, ma solo nell'immaginazione dell'uomo⁴⁷.

Il risultato sembra quindi una posizione di pensiero non più nichilistica, in quanto afferma il valore autonomo di ogni esistenza. Ma sembra soltanto; in effetti, la gioia per ogni esistenza deriva solo dal vedere l'esistenza non nella sua natura effimera, ma dal punto di vista logico, come effetto della natura divina.

Nel famoso frammento di Lenzer Heide intitolato *Il nichilismo europeo* e datato 10 giugno 1887, Nietzsche ritorna sul significato della filosofia di Spinoza all'interno della storia del nichilismo per chiedersi – e qui sta la novi-

42 Ivi, p. 251.

43 Ivi, pp. 248-249.

44 Ivi, p. 250.

45 Ivi, pp. 250-251.

46 «La filosofia antica guardava all'uomo come al fine della natura. La teologia cristiana pensava la redenzione dell'uomo come fine della provvidenza divina» (ivi, p. 249).

47 Ivi, p. 250.

tà rispetto agli altri testi che abbiamo adesso discusso – che rapporto abbia l'affermazione panteistica dell'esistenza alla luce della dottrina dell'eterno ritorno. Questo appare, da un lato, «la forma estrema del nichilismo», perché afferma la eterna mancanza di senso: «la vita, così com'è, senza senso e scopo, ma inevitabilmente ritornante, senza un finale nel nulla»; ma, dall'altro, esso è oggetto di una credenza che nasce dall'«energia del sapere e della forza»⁴⁸. Insomma, l'eterno ritorno è tanto la forma estrema del nichilismo quanto il mezzo del suo superamento, perché la vita quale si rivela nell'eterno ritorno è sopportabile e desiderabile solo per gli uomini «più forti» e «sicuri della loro potenza», di cui parla la fine del frammento⁴⁹.

Ora, però, si apre dinanzi a Nietzsche una prospettiva paradossale: se abbracciare la teoria dell'eterno ritorno significa affermare l'esistenza per quello che è, senza desiderare null'altro, è anche vero che «'il tutto perfetto, divino, eterno' costringe *del pari a credere all'eterno ritorno*». Tanto il pessimismo della forza quanto il panteismo sembrano giungere alle medesime conclusioni. Ma questa non può essere in alcun modo una prospettiva accettabile per Nietzsche, che al contrario «aspira a una antitesi del panteismo»:

Domanda: assieme alla morale viene resa impossibile anche questa posizione affermativa panteistica rispetto a tutte le cose? In fondo solo il Dio morale è infatti superato. Ha un senso pensare a un Dio «al di là del bene e del male»? Sarebbe un panteismo in *questo* senso possibile? Togliamo dal processo la rappresentazione del fine e affermiamo, *ciononostante*, il processo? – Così sarebbe se qualcosa entro questo processo venisse *raggiunto* in ogni momento di esso – e sempre lo stesso.

Spinoza pervenne a una tale posizione affermativa in quanto ogni momento ha una necessità *logica*; e trionfò, con il suo fondamentale istinto logico, rispetto a una *tale* struttura del mondo⁵⁰.

Il panteismo si configura come superamento del Dio morale, ossia come affermazione della necessaria causazione del mondo (= processo), che ha il suo senso in sé e non lo riceve dal fine che dovrebbe raggiungere (se il mondo fosse creato da un Dio morale); da questo punto di vista, dunque, il panteismo converge con la teoria dell'eterno ritorno nel negare il fine del processo. Se ne distingue, però, sotto tre aspetti: a) il panteismo afferma l'eterna produzione del mondo da parte di Dio, mentre la teoria dell'eterno ritorno nega appunto tale infinita produzione, perché se l'esistenza avesse un traguardo finale, «esso sarebbe già stato raggiunto»; b) per il panteismo il mondo ha un senso in se stesso, l'eterno ritorno afferma esattamente il contrario, la mancanza di senso eterna; c) infine per Nietzsche si giunge all'affermazione dell'eterno

⁴⁸ Ivi, 5 [71], pp. 201-202.

⁴⁹ Ivi, p. 206.

⁵⁰ Ivi, p. 202.

ritorno non tanto perché è la più logica delle teorie (sebbene, sia detto per inciso, l'eterno ritorno continui ad apparire a Nietzsche anche «la più scientifica di tutte le ipotesi possibili») ⁵¹, ma grazie all'«energia del sapere e della forza», mentre Spinoza afferma la necessità di ogni esistenza solo grazie al suo «istinto logico».

Insomma, conclude Nietzsche, «il suo caso è solo un caso singolo» ⁵². Come dire: non ha una vera rilevanza, è segno di una tendenza minoritaria o addirittura insignificante nella storia del nichilismo europeo: altro che l'«enorme influsso» dello spinozismo! Ennesima metamorfosi dell'esorcismo nei confronti dello spettro di Spinoza...

3. Lo spazio dell'incontro

3.1. L'esperienza nietzscheana dell'eternità

È tempo ormai, dopo questo ampio ma necessario esame del ruolo dello spinozismo nel nichilismo europeo, di tornare al frammento postumo dell'estate 1881 che stiamo commentando. Ho già ricordato come il titolo dell'opera, di cui *Chaos sive Natura* avrebbe dovuto costituire il primo libro, fosse *Lineamenti di un nuovo modo di vivere [Entwurf einer neuen Art zu Leben]*. È evidente che questo nuovo modo di vivere è legato all'affermazione dell'e-

51 *Ibidem*. Nietzsche cercò di offrire in numerosi frammenti, mai però pubblicati, evidentemente perché ritenuti insoddisfacenti, una dimostrazione scientifica dell'eterno ritorno dell'uguale. Poiché il tempo è infinito e la quantità di forza, a cui si riduce in ultimo l'universo, finita, tale forza può estrinsecarsi solo in numero finito, per quanto grande, di fenomeni che, in quanto iscritti in un tempo infinito, non possono che ripetersi nel medesimo ordine (causale?) in cui si sono già prodotti una volta. Cfr., tra i molti altri possibili frammenti, almeno *NF 1881-1882*, 11 [148], *FP 1881-1882*, 11 [235], che è versione preparatoria dell'aforisma 341 de *La gaia scienza*, «Il peso più grande», in cui Nietzsche comunica per la prima volta il suo «pensiero più abissale». Dal raffronto tra i due testi balza subito all'occhio il fatto che Nietzsche nel testo dato alle stampe abbia rinunciato alla fondazione «fisica» dell'eterno ritorno («Quale che sia lo stato che questo mondo può raggiungere, deve averlo già raggiunto, e non una ma infinite volte») per proporlo come ipotesi non necessariamente verificabile ma comunque plausibile («Che accadrebbe se...»). Sugli studi fisici in vista della fondazione scientifica dell'eterno ritorno, cfr. Antimo Negri, *Interminati spazi ed eterno ritorno. Nietzsche e Leopardi*, Firenze, Le Lettere, 1994, pp. 194-211. In generale si può affermare – sebbene la complessità dell'argomento richiederebbe ben altro spazio – che Nietzsche da un lato è portato a dare una fondazione fisico-ontologica all'eterno ritorno, dall'altro a rifiutare ogni possibile fondazione ontologica, in quanto confliggente con il prospettivismo e lo sperimentalismo che esige dalla propria filosofia. In questo caso Nietzsche risolve la difficoltà presentando l'eterno ritorno come possibilità (ne *La gaia scienza*) o come esoterico insegnamento in un libro «per tutti e per nessuno» (nello *Zarathustra*).

52 *FP 1885-1887*, 5 [71], p. 202.

terno ritorno, un'intuizione che si era presentata alla mente di Nietzsche proprio in quello stesso mese d'agosto⁵³, e che doveva essere l'argomento del quarto e ultimo libro dei *Lineamenti*, il cui contenuto è così sintetizzato: «'Annulus aeternitatis'. Desiderio di rivivere tutto infinite volte»⁵⁴.

Ora, dobbiamo chiederci quale legame si debba ipotizzare tra le suggestioni spinoziane, tratte dalla lettura del lavoro di Kuno Fischer, e l'intuizione dell'eterno ritorno, tra l'*amor dei intellectualis* e l'*amor fati*, cioè tra l'affermazione panteistica e quella dionisiaca dell'esistenza. Più di una volta è stata notata non solo la continguità temporale tra la «scoperta» di Spinoza e l'intuizione dell'eterno ritorno dell'uguale⁵⁵, ma anche l'affinità fra l'affermazione spinoziana dell'essere e quella nietzscheana dell'esistenza⁵⁶. In effetti Nietzsche sembra presentare la dottrina dell'eterno ritorno come riconoscimento dell'eternità, della perfezione e della necessità della vita, che va accettata per quello che è, senza ricercare al di là di essa un principio metafisico-religioso che la giustifichi. Ma questo non significa affatto, come pure è stato sostenuto, che Spinoza rappresenti una posizione filosofica «precorritrice» di quella nietzscheana.

Se infatti Nietzsche confessa la propria ammirazione per la *bejahende Stellung* di Spinoza, in modo da evocarla come pietra di paragone e di imitazione monumentale (una volta, ma una volta sola, l'eterno ritorno è potuto sembrare a Nietzsche la ripresa della visione spinoziana dell'essere *sub specie aeternitatis*⁵⁷), tuttavia l'atteggiamento prevalente è quello non dell'accomunamento, ma dell'*agone*, nel quale la filosofia spinoziana è svalutata, ridotta a sintomo di *ressentiment* e di spirito di vendetta, così da far risaltare l'eccezionalità del proprio pensiero. Sicché l'*amor fati* appare non riaffermazione ma *replica* all'*amor dei intellectualis*⁵⁸, e *l'incontro si rivela una sfida*.

Un primo esempio può essere tratto dallo stesso titolo *Lineamenti di un nuovo modo di vivere*: si può ipotizzare che esso sia stato suggerito dalla lettura di un passo del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, parafrasato da

53 Cfr. *NF 1881-1882*, 11 [141], *FP 1881-1882*, 11 [219], p. 352; cfr. anche lettera a H. Köselitz (P. Gast) del 14 agosto 1881, *BFN*, III, 1, cit., p. 112, ed *Ecce homo*, «Così parlò Zarathustra», § 1, in *OFN*, VI, 3, p. 344.

54 *NF 1881-1882*, 11 [197], *FP 1881-1882*, 11 [330], p. 389.

55 Cfr., per citare a mò d'esempio testi molto noti in Italia, F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Bologna, il Mulino, 1978, pp. 217-218; G. Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, Laterza, 1985, pp. 83-84.

56 Cfr. nota 3.

57 «Che qualcosa come l'*amor dei* di Spinoza abbia potuto esser *vissuto* di nuovo, è il suo grande evento» (*FP 1884*, 26 [416], p. 240).

58 Ha giustamente scritto Y. Yovel che l'*amor fati* «è chiaramente una trasformazione *polemica* dell'*amor dei intellectualis* che rigetta il primato dell'intelletto e prende come oggetto d'amore il *fatum* in luogo del Dio-natura» (*Spinoza et autres hérétiques* cit., p. 399; cors. M.B.).

Fischer (che Nietzsche annota durante la seconda lettura)⁵⁹, in cui Spinoza parla di un «nuovo modo di vivere» indotto dal pensiero della nullità delle cose caduche. Analogamente, ma in opposizione a Spinoza, Nietzsche pensa a un nuovo modo di vivere, sia del singolo uomo sia dell'intera umanità nichilistica europea, indotto dal pensiero dell'eterno ritorno, che attribuisce il massimo valore proprio alla nostra vita caduca. L'opera progettata da Nietzsche appare quindi come un *Anti-trattato sull'emendazione dell'intelletto*, una sfida agonistica a colui che solo pochi giorni prima era stato definito «precursore».

Infatti, l'eterno ritorno dell'uguale non vuole essere la semplice affermazione dell'unica e necessaria sostanza, bensì la rivendicazione del valore del finito e del transeunte. «Contro il valore di ciò che rimane in eterno uguale a se stesso (vedi l'ingenuità di *Spinoza*, come pure di *Descartes*) c'è il valore di ciò che è più breve e fugace, il seducente scintillio dorato sul ventre del serpente vita»⁶⁰. L'eterno ritorno (il serpente vita) conferisce valore a ciò che è transeunte, ai modi finiti, eternandoli. Tuttavia una tale interpretazione dello spinozismo appare singolarmente subalterna a quella di scuola hegeliana, «acosmista»: come se in Spinoza non si desse un'ontologia dei modi finiti e questi fossero soltanto mere parvenze dileguanti nella sostanza.

In effetti appare chiara la difficoltà di Nietzsche a tener ferma la distinzione tra affermazione panteistica dell'esistenza e affermazione della vita indotta dall'eterno ritorno: entrambe hanno come esito il «dire di sì», sicché il momento critico-negativo appare difficilmente giustificabile, in ogni caso subordinato, in entrambe le prospettive. Ciò appare manifesto nella dottrina dell'*amor fati*, che è strettamente intrecciata all'eterno ritorno già dal titolo del celebre aforisma che apre il quarto libro de *La gaia scienza*, «Per l'anno

59 «Benché io mi rendessi chiaramente conto della nullità dei beni del mondo, non riuscivo a liberarmi del tutto dall'avidità, dalla sensualità e dall'ambizione. Ma sperimentavo una cosa: *finché era assorbito in quella contemplazione*, il mio spirito RIMANEVA SOTTRATTO A QUESTE BRAME – e ciò mi procurava grande conforto. Perché vedevo così che quei mali non erano incurabili. Da principio la nuova vita, rari, brevi momenti» (*FP 1885-1887*, 7 [4], p. 251, che cita, non del tutto alla lettera nel finale e aggiungendovi corsivi e maiuscoletti, da K. Fischer, *Spinozas Leben, Werke und Lehre* cit., p. 290, il quale a sua volta parafrasa le prime pagine del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*). Da notare appunto l'espressione «Da principio la nuova vita [*Anfangs das neue Leben*]», che riassume «mein Geist [...] war [...] versenkt in die Gedanken einer neuen Lebensweise», il quale a sua volta riprende «mens [...] serio de novo cogitabat instituto» del *Tractatus de intellectus emendatione* cit., p. 7.

60 *FP 1887-1888*, 9 [26], p. 11; il frammento è dell'autunno 1887. La «ingenuità» consiste nel credere che la durezza di una cosa garantisca la durezza della affezione per essa: «Dice Cartesio: 'ho ritenuto *vere* molte cose di cui vedo ora la falsità'. Spinoza: 'ho ritenuto *buone* molte cose di cui vedo ora che erano vane e prive di valore'. 'Se esiste un bene schietto e non caduco, la soddisfazione che esso dà è allo stesso modo durevole e indistruttibile, la mia gioia è eterna. *Errore psicologico*: come se la durezza di una cosa garantisse la durezza della mia affezione per essa!» (*FP 1885-1887*, 7 [4], p. 250).

nuovo»: l'«anno nuovo» altro non è, infatti, che la nuova prospettiva di vita aperta dall'*annulus aeternitatis*, dall'eterno ritorno.

Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*. Oggi ognuno si permette di esprimere il suo augurio e il suo più caro pensiero: ebbene, voglio dire anch'io che cosa oggi mi sono augurato da me stesso e quale pensiero quest'anno, per la prima volta, m'è venuto in cuore – quale pensiero deve essere per me fondamento, garanzia, dolcezza di tutta la vita futura! Voglio imparare sempre di più a vedere il necessario nelle cose come fosse quel che v'è di bello in loro: così sarò uno di quelli che rendono belle le cose. *Amor fati*: sia questo d'ora innanzi il mio amore! Non voglio muovere guerra contro il brutto. Non voglio accusare, non voglio neppure accusare gli accusatori. *Guardare altrove* sia la mia unica negazione! E, insomma: quando che sia, voglio soltanto essere, d'ora in poi, uno che dice sì!⁶¹

Ma se qui la negazione sembra ridursi al «guardare altrove», a una semplice e insignificante eccedenza rispetto all'affermazione del «necessario delle cose», in effetti l'*amor fati* impone che si ami tutto, tutto essendo necessario, anche quello che guardare non si vorrebbe. Perciò Nietzsche sarà portato in seguito a pensare l'*amor fati* come il compimento di un cammino che prende le mosse proprio dalla negazione, dal «dire di no», per poter poi giungere alla «posizione dionisiaca verso l'esistenza»:

Una filosofia sperimentale come quella che io vivo, anticipa a mò di prova anche la possibilità del nichilismo sistematico, senza che sia perciò detto che essa si fermi a un «no», a una negazione, a una volontà di «no». Essa vuole anzi giungere, attraverso un tale cammino, al suo opposto – a un'affermazione dionisiaca del mondo così com'è, senza detrarre, eccipire o trascogliere – vuole il circolo eterno: le stesse cose, la stessa logica e illogicità dei nodi. Lo stato più alto che un filosofo possa raggiungere è la posizione dionisiaca verso l'esistenza: la mia formula per ciò è *amor fati*...⁶²

61 *La gaia scienza*, § 276, in *OFN*, V, 2, p. 159. Che la nozione di *amor fati* nasca nella tempeste dell'incontro con Spinoza nell'estate del 1881 lo dimostrano i frammenti in cui essa compare le prime volte: nella versione preparatoria, contenuta nel taccuino N V 7, che Nietzsche «ha avuto tra le mani almeno fin dall'autunno 1881» (ivi, p. 527), ma nulla vieta di pensare fin dall'estate, l'aforisma 276 iniziava così: «Prima di tutto il necessario – e questo il più buono e il più bello che sia possibile! Amalo – così facendo ti innalzi al di sopra del fato, altrimenti ne sei lo schiavo» (ivi, p. 548); strettamente legato a questo il frammento 15 [20], (ed. it. 13 [20], p. 434); cfr. anche 16 [22] (ed. it. 15 [20], p. 457). È necessario sottolineare come sia l'amore, cioè la piena adesione di sé al fato e l'incorporazione del fato in sé, a trasformare in gioiosa affermazione dell'accadere la sua supina accettazione, designata nell'aforisma 61 de *Il viandante e la sua ombra*, «fatalismo turco»: contro di esso vale la riflessione secondo cui «ogni uomo è egli stesso una parte di fato» (interessante ricordare come una simile subalterna accettazione del destino sia denominata in Leibniz «fato maomettano o destino alla turca»: cfr. *Teodicea*, a cura di V. Mathieu, Bologna, Zanichelli, 1973, p. 72).

62 *Frammenti postumi (1888-1889)* (d'ora innanzi *FP 1888-1889*), in *OFN*, VIII, 3, 16 [32].

Ma, ancor più radicalmente, si deve affermare che volere «il circolo eterno», porsi cioè nella prospettiva dell'eterno ritorno significa non poter guardare altrove, significa cioè non solo accettare il cammino che dalla negazione porta alla affermazione, ma volere anche tutto quello che è accaduto: l'affermazione dei valori contrari alla vita, il cristianesimo, la metafisica, il nichilismo...

È appunto questo che Nietzsche non potrà mai accettare. Ad onta di tante sue dichiarazioni, egli non farà mai veramente propria l'«affermazione dionisiaca del mondo così com'è»: essa può essere solo una formula retorica della sua personalissima posizione verso l'esistenza o, meglio, una tentazione – come l'incantesimo panico del meriggio, in cui la natura si addormenta «con un'espressione d'eternità sul volto» e «tutto è avvolto in una rete di luce e per così dire sepolto in essa»: è «una morte ad occhi aperti» che coglie l'«uomo attivo»; ma poi «si leva il vento tra gli alberi, mezzogiorno è passato, la *vita* lo strappa di nuovo a sé»⁶³ –. L'eternità è infatti nient'altro che la morte, la «quiete dell'inorganico», e volere l'eternità non sarà altro che volere la morte. E solo nell'immobilità della morte il mondo può apparire perfetto e il compito del filosofo può sembrare quello di benedire l'eternità⁶⁴.

Come da un sogno, Nietzsche si risveglia: ed abbandona l'affermazione del mondo «così com'è» per il suo opposto, per la lotta e la critica, addirittura per la maledizione (e *Maledizione del cristianesimo* suonerà il sottotitolo de *L'anticristo*, l'opera «conclusiva» di Nietzsche, in cui si compendia il ben più ampio progetto de *La volontà di potenza*). Una pagina dello *Zarathustra*, nella sua polemica implicita ma trasparente contro Spinoza e Leibniz, sembra annunciare la definitiva posizione di Nietzsche:

63 *Il viandante e la sua ombra*, § 308. Cfr. anche il capitolo della quarta parte dello *Zarathustra*, intitolato appunto «Mezzogiorno»: il profeta si addormenta (anche qui con gli occhi aperti) e «il mondo» gli appare «perfetto»; ma si tratta di una «straniante ebbrezza», come si legge alla fine dell'episodio, in cui l'anima di Zarathustra ha rischiato di essere assorbita dalla natura, appellata «scaturigine dell'eternità! ilare orrido baratro meridiano!» (*Così parlò Zarathustra* cit., pp. 334-337). Ha richiamato l'attenzione sul passo, all'interno di una più ampia discussione sul rapporto tra vita, morte ed eternità, F. Gallo, *Nietzsche e l'emancipazione estetica* cit., pp. 116-122, che correttamente sottolinea la supremazia della scepsi sull'esperienza panico-materiale (p. 121; cfr. anche ivi, p. 143, dove si parla della preminenza «della critica e dello smascheramento» sulle forme mistiche di esperienza conoscitiva, con significativo richiamo all'*amor dei intellectualis*). Sulla metafora del *Mittag*, da intendersi tanto come esperienza panica quanto come momento supremo in cui l'umanità si libera dalla favola del «mondo vero» (*Crepuscolo degli idoli* cit., p. 76) e supera il nichilismo (*Ecce homo* cit., p. 340), mi sembra ancora utile la monografia di K. Schlechta, *Nietzsches grosser Mittag*, Frankfurt a.M., 1954, tr. it. di U. Ugazio, Napoli, Guida, 1981, che ne mette in evidenza la tensione fra i due diversi significati. Non posso infine non menzionare la prossimità con l'aforisma nietzscheano di *Le Cimetière Marin* di Paul Valéry, dove l'esperienza del «Midi sans mouvement» si chiude col celebre verso: «Le vent se lève!... Il faut tenter de vivre!».

64 Cfr. *Così parlò Zarathustra*, «I sette sigilli», e la poesia *Gloria e eternità*.

In verità, io non posso soffrire nemmeno coloro per i quali ogni cosa è buona e questo è addirittura il migliore dei mondi. Io chiamo costoro i contenti di tutto.

L'essere contenti di tutto, in modo da avere gusto per tutte le cose: non è il migliore dei gusti! Io onoro le lingue e gli stomaci ritrosi e schifiltosi, che hanno imparato a dire «io» e «sì» e «no».

Ma masticare e digerire tutto – questo è davvero da maiali! Dire sempre di «sì» – questo solo l'asino l'ha imparato, e chi ha uno spirito come il suo!

Il giallo profondo e l'ardente rosso: così vuole il *mio* gusto, – a tutti i colori esso mescola il sangue. Ma chi dà il bianco alla sua casa, mi tradisce un'anima imbiancata.

Gli uni innamorati di mummie, gli altri di spettri; ambedue nemici in eguale misura di tutto quanto sia carne e sangue – oh, come sono ambedue contrari al mio gusto! Io, infatti, amo il sangue⁶⁵.

Dunque, l'eterno ritorno è la formula personalissima che Nietzsche propone come cifra della sua esperienza di accettazione del «mondo così com'è», che non si cura di coniugarsi contraddittoriamente con la sua critica e il suo rifiuto. Come incontrarsi e dialogare con Nietzsche-Zarathustra? Come poteva Nietzsche incontrare un altro? «Questa, insomma, è la *mia* strada, – dov'è la vostra?»⁶⁶.

3.2. *Un'amicizia stellare?*

Appare allora chiaro che l'*amor fati* è «lo stato più alto che un filosofo possa raggiungere»⁶⁷ solo in quanto è «la *mia* formula per la grandezza dell'uomo»⁶⁸, e che la grandezza dell'uomo sia la grandezza dell'uomo Nietzsche è ribadito con la medesima formula in due scritti testamentali, quali sono *Ecce homo* e *Nietzsche contra Wagner*: «*amor fati* è la *mia* più intima natura»⁶⁹.

In questo modo, se pure l'*amor fati* nasce dall'incontro con la filosofia di Spinoza, viene subito vissuto come rovesciamento polemico dell'*amor dei* spinoziano, che è ripetutamente «smascherato» nei suoi presupposti psicologici «viziosi», quale forma di *ressentiment* contro la vita e di spirito di vendetta di un «infermo solitario»⁷⁰ – in una sequela di accuse, del cui sedi-

65 *Così parlò Zarathustra* cit., p. 237. Il riferimento alla dottrina leibniziana del migliore dei mondi possibili è chiaro; l'«anemicità» è una caratteristica dei metafisici, tra cui Spinoza: cfr. nota 71.

66 Ivi, p. 239.

67 *FP 1888-1889*, 16 [32].

68 *Ecce homo* cit., p. 306; cors. M.B.

69 Cfr. *OFN*, VI, 3, rispettivamente pp. 374 e 411.

70 L'espressione è in *Al di là del bene e del male*, § 5, dove la forma matematica avrebbe la funzione di proteggere la filosofia di Spinoza dagli attacchi degli avversari, e quindi tradirebbe «timidezza e vulnerabilità». Che lo spirito di vendetta sia alla radice del pensiero di Spinoza è affermato anche nella poesia *A Spinoza*, dell'autunno 1884, dal tono antisemita: «Rivolto con affetto all'uno in tutto, / un *amor dei* beato, che vien dall'intelletto – / via le scarpe! che paese tre volte santo! / Ma sotto questo amore covava vorace / un incendio di vendetta, sinistramen-

cente acume Nietzsche si compiace, ma che in effetti riescono imbarazzanti per la loro superficialità⁷¹.

A Nietzsche non solo sfugge completamente come in Spinoza la conoscenza di terzo genere sia il segno del massimo potenziamento del corpo e della mente dell'uomo, ma anche la dimensione collettiva dell'*amor dei*, che è esplicitamente ribadita nello scolio alla proposizione 40 della quinta parte dell'*Etica*: «la nostra Mente, in quanto intende, è un eterno modo del pensare che è determinato da un altro eterno modo del pensare, e questo a sua volta da un altro e così all'infinito; così che *tutti insieme* costituiscono l'eterno e infinito intelletto di Dio»⁷². Ora, se

te: / – l'odio ebraico rodeva il dio ebraico! – / – Solitario, ti ho riconosciuto?», in *Ditirambi di Dioniso e Poesie postume (1882-1888)*, OFN VI, 4, p. 119; e poi in *Al di là del bene e del male*, § 25: «Questi ripudiati dalla società, questi lungamente perseguitati, – ed anche gli eremiti per forza, gli Spinoza o i Giordano Bruno – finiscono sempre per diventare, sia pure sotto i più spirituali camuffamenti, e forse a loro stessa insaputa, degli assetati di vendetta e dei raffinati avvelenatori (si dissotterri una buona volta il fondamento dell'etica e della teologia spinozista!)».

71 Mi riferisco a tutti quei luoghi degli ultimi scritti di Nietzsche in cui il Dio di Spinoza non è più la Natura divinizzata, ma un'astrazione metafisica: cfr. *La gaia scienza* § 372, dove la filosofia di Spinoza è considerata una forma di desensualizzazione e di idealismo estremi, «una specie di vampirismo»; oppure *FP 1887-1888*, 11 [138], in cui Spinoza è il rappresentante dell'«ideale *anemico*». Particolarmente interessante un passo dell'*Anticristo*, in cui si tratteggia la decadenza del Dio giudaico-cristiano, comunque legato alla fede popolare, nel Dio dei filosofi: «Persino i più esangui tra gli esangui signoreggiarono su di lui [su Dio], i signori metafisici, gli albi del concetto. Tesserono le loro trame intorno a lui che, ipnotizzato dai loro movimenti, divenne lui stesso un ragno, un metafisico. Tornò allora a tessere il mondo traendolo da se stesso – *sub specie Spinozae* – ormai si trasfigurava in qualcosa di sempre più sottile ed esangue, divenne 'ideale', divenne 'puro spirito', divenne '*absolutum*', divenne 'cosa in sé'... *Decadimento di un Dio*: Dio divenne 'cosa in sé'» (p. 185). È da notare che nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche chiama «malati tessitori di ragnatele» i filosofi che pongono come principio una vuota astrazione, Dio come *causa sui* ed *ens realissimum* (p. 71); e paragona la filosofia di Spinoza a una ragnatela: «Niente è meno greco dell'intesata ragna concettuale di un solitario, *amor intellectualis Dei* nello stile di Spinoza» (p. 123). Il paragone del Dio di Spinoza con un ragno che tesse da sé il mondo ha una lunga storia: mi limito a ricordare la *remarque A* dell'articolo *Spinoza* del *Dizionario storico e critico*, dove Bayle approva l'opinione di Bernier, secondo il quale lo spinozismo è riconducibile a quella filosofia indiana che afferma che il mondo è prodotto «alla maniera di un ragno che fa la tela traendola dal proprio ombelico» (P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (1697), nouvelle édition, Paris 1820-24, Genève, Slatkine Reprints, 1969, vol. XIII, p. 424). Difficile stabilire se Nietzsche abbia letto la voce «Spinoza» di Bayle: comunque ne aveva avuto notizia almeno dalla lettura di *Poesia e verità* di Goethe e dalla monografia di Fischer, che la cita a proposito della vita del filosofo (*Spinozas Leben, Werke und Lehre* cit., pp. 100-102).

72 B. Spinoza, *Etica*, tr. it. cit., p. 316; cors. M.B. Sulla dimensione inter- (o trans-) individuale del terzo genere di conoscenza e dell'*amor dei*, e sulla possibilità di intendere la pratica della democrazia come scienza intuitiva, hanno richiamato l'attenzione molti importanti interpreti della filosofia spinoziana; per brevità rimando solo alla efficace e più recente sintesi della questione: F. Del Lucchese, *Democrazia, multitudo e terzo genere di conoscenza*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. Del Lucchese e V. Morfino, Milano, Ghibli, 2003, pp. 95-127.

è vero che Fischer non cita espressamente tale scolio, tuttavia, menzionando l'*Epistola 64*, ricorda che «l'insieme di tutte le idee è l'intelletto assolutamente infinito»⁷³, appunto il modo infinito dello scolio, e quindi ne riconosce la dimensione comunitaria.

Ma non sono, questi, spunti che potessero interessare il pensatore aristocratico, che disdegnava ogni commercio con il gregge umano. Anzi, come già ricordato, Nietzsche, respingendo la proposta spinoziana di vedere nella ragione, che ci unisce agli altri uomini, «la nostra più grande potenza»⁷⁴, non aveva saputo cogliere nelle proposizioni 32-37 della quarta parte dell'*Etica* nulla più che un errore di prospettiva⁷⁵.

Come sia possibile, poi, giudicare erronea una prospettiva diversa da un'altra tenendo fermo un rigoroso prospettivismo, senza ritornare a una qualche forma di ontologia, è difficoltà cui ho già accennato. E allora l'incontro con la filosofia di Spinoza che altro è stato se non l'incantesimo di un meriggio estivo, il sogno di una impossibile «amicizia stellare»?⁷⁶.

73 K. Fischer, *Spinozas Leben, Werke und Lehre* cit., p. 406.

74 Ivi, p. 518.

75 Cfr. nota 9 e testo corrispondente.

76 *La gaia scienza* § 279.

IMMANENZA E MATERIALISMO STORICO NEI QUADERNI DEL CARCERE DI GRAMSCI

FABIO FROSINI

1. *Dallo storicismo all'immanenza*

Prendiamo le mosse da un fatto noto: Gramsci non ebbe mai un buon rapporto con il materialismo, e anzi giunse a sostenere, nei *Quaderni del carcere*, che, nell'ambito del materialismo storico, della «espressione 'materialismo storico' si è dato il maggior peso al primo membro, mentre dovrebbe esser dato al secondo: Marx è essenzialmente uno 'storicista' ecc.» (Q 4, 11, 433)¹. In questo stesso testo che porta il titolo impegnativo di *Problemi fondamentali del marxismo*, nelle righe immediatamente precedenti quelle citate, Gramsci fa, in polemica con Bukharin, una riflessione sulla nozione di «immanenza» in relazione al materialismo storico: «Quando si dice che Marx adopera l'espressione 'immanenza' in senso metaforico [questo fa appunto Bukharin], non si dice nulla: in realtà Marx dà al termine 'immanenza' un significato proprio, egli cioè non è un 'panteista' nel senso metafisico tradizionale, ma è un 'marxista' o un 'materialista storico'» (*ibidem*). Dunque, secondo Gramsci, *un'adeguata interpretazione della nozione di «materialismo storico» comporta la sua traduzione nei termini dell'immanenza*. Non nella tradizione materialistica si può trovare un qualche «precedente» del marxismo, ma semmai in quella della moderna filosofia dell'immanenza, sia pure profondamente ripensata e depurata della sua metafisica².

Tutto questo pensiero viene sintetizzato da Gramsci nell'espressione «Marx è essenzialmente uno 'storicista' ecc.». È un'espressione ellittica, che occorre leggere con attenzione. Gramsci infatti scrive «storicista» tra virgolette, e conclude la definizione con un «eccetera». Egli riprende il termine, ma ci segnala che occorre intenderlo secondo un significato nuovo. Nella seconda stesura di questo testo, compresa dentro Q 11, 27, l'espressione «storicista»

1 Citerò i *Quaderni del carcere* secondo l'edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1977² (1975), nella forma seguente: Q numero di quaderno, numero di paragrafo, numero di pagina dell'edizione critica, A, B, o C, cioè rispettivamente testo di prima stesura, di stesura unica o di seconda stesura; o, in alternativa, con Q seguito da virgola e numero di pagina dell'edizione critica.

2 Sul nesso immanenza-filosofia della praxis mi permetto di rinviare al mio *L'immanenza nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, «Isonomia» 2004 (www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/index.htm)

viene sostituita da una definizione più articolata: «Si è dimenticato in una espressione molto comune [*scil.* ‘materialismo storico’] che occorreva posare l’accento sul secondo termine ‘storico’ e non sul primo di origine metafisica. La filosofia della praxis è lo ‘storicismo’ assoluto, la mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, un umanesimo assoluto della storia. In questa linea è da scavare il filone della nuova concezione del mondo» (Q, 1437).

Notiamo intanto che anche in questa seconda versione il compito *rimane da svolgere* (Gramsci scrive: «in questa linea occorre scavare»), e che la definizione di storicismo è fatta nei termini della *filosofia dell’immanenza e dell’umanesimo: mondanizzazione e terrestrità assoluta del pensiero, umanesimo assoluto della storia* – sono espressioni che ci dicono qualcosa riguardo alla «linea» in cui «occorre scavare», la linea che conduce a interrogarsi sulla *natura del pensiero*, a ridefinirlo in termini di «mondanizzazione e terrestrità»; ed a ripensare ruolo e natura dell’uomo all’interno di questo contesto. *Si potrebbe addirittura dire che lo «storicismo assoluto» di Gramsci non ha nessun significato, al di fuori di quelli strettamente e organicamente connessi alla concezione della «mondanità» e «terrestrità» del pensiero*, cioè alla negazione della sua spiritualistica autonomia e della sua idealistica indipendenza.

È allora possibile, io credo, tornare a parlare del «materialismo» di Gramsci; certo, in termini diversi da quelli di Bukharin e anche (ma meno nettamente) di Lenin (almeno del Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo*). Il materialismo di Gramsci – tentiamo questa prima definizione – va visto come uno *sviluppo della filosofia dell’immanenza, cioè come una forma di «nuovo naturalismo» e, allo stesso tempo, di «nuovo umanesimo»*. Questo è senz’altro – non intendo affatto negarlo – un bel paradosso. Ma è anche la sfida di cui dobbiamo essere all’altezza, se vogliamo capire la *posizione filosofica* rappresentata nei *Quaderni*; e per *filosofia*, si badi, Gramsci intende *il materialismo storico stesso*, non qualcosa che sia da esso separabile. È la sfida che dobbiamo affrontare, se vogliamo capire come, in mezzo a tanti detriti – rappresentati principalmente dallo storicismo idealistico di Croce e dallo storicismo materialistico del marxismo della Terza Internazionale dopo la «normalizzazione» stalinista delle «eterodossie» dei primi anni Venti, entrambi meccanicistici e metafisici – Gramsci sia riuscito a *inventare* una posizione filosofica (la «filosofia della praxis») che, pur conservando molti residui di terminologia tradizionale, si svincola però, nella sua direzione fondamentale, da quelle premesse. All’idea che esistono *una storia e un tempo* unitario, e che questo tempo unitario possiede una propria logica di sviluppo attorno alla quale e grazie alla quale *tutti* gli eventi acquistano il proprio significato, Gramsci sostituisce il primato dello *spazio* e delle *differenze materiali*³; all’idea della neutralità e dell’obiettività del *pro-*

3 Su questo punto ha soprattutto insistito G. Baratta, di cui cfr. *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2003.

cesso storico, egli sostituisce l'unità di filosofia e politica, cioè l'idea della funzione *politica* del pensiero e del suo carattere sempre *parziale, finito, ideologico*; all'idea della «necessità storica» egli sostituisce una concezione «ipotetica» della necessità, che la identifica con una data struttura dei rapporti di potere e quindi la smaschera nella sua presunta obbiettività. Ma Gramsci fa tutto questo, si noti, senza rinunciare all'idea di storia e di storicità (come accade invece nell'ideologia post-moderna), cioè mantenendo aperta la prospettiva della «innovazione» politica e quindi la prospettiva di una rottura rivoluzionaria.

2. Dalla necessità economica alla praxis

Fatte queste premesse generali, passo ora a un'illustrazione del modo in cui Gramsci ridefinisce il materialismo storico nei termini dell'immanenza, spostandone il significato.

Cominciamo da un luogo, in cui possiamo rinvenire una traccia, sia pure debole e in parte resa irriconoscibile, di questo spostamento. È noto che nella seconda metà del 1930 Gramsci condusse nel carcere di Turi un ciclo di conversazioni teorico-politiche con i compagni comunisti incarcerati, e che queste conversazioni dovettero essere interrotte quasi subito per i forti dissensi suscitati dalle sue posizioni. Nel 1946 un testimone di quelle discussioni, Mario Garuglieri, pubblicò sulla rivista comunista *Società* un «Ricordo di Gramsci», in cui così riporta le tesi del compagno di prigionia:

Per romperla con coloro che accusavano il marxismo di meccanicismo, di fatalismo, di determinismo economico, di economicismo, [Gramsci] invitava a non parlare più di «struttura» e «sovrastuttura» ecc., ma solo di *processo storico*, nel quale tutti i fattori prendono parte; solo la prevalenza di quel processo era economica⁴.

Questo spostamento dalla coppia struttura/sovrastuttura al «processo storico», posto così, è un semplice *indebolimento* del materialismo storico. Inoltre l'idea di «fattori storici» non appartiene a Gramsci, che nei *Quaderni* polemizza a lungo contro l'«economismo storico», e in un luogo gli contrappone l'idea che la filosofia della praxis (cioè il materialismo storico) ha a proprio oggetto non i tanti «fattori storici» (economia, razza, religione), ma «il più profondo processo storico», e che per questa ragione esso non è, come voleva Croce, «un semplice canone di ricerca storica» (che si limita a richiamare l'attenzione sull'importanza del fattore economico, accanto ad altri), ma

4 M. Garuglieri, *Ricordo di Gramsci*, «Società» 7-8 (1946), pp. 691-701, qui 697 (cors. mio). Su questo punto cfr. G. Cospito, «Struttura-superstruttura», in F. Frosini e G. Liguori (a cura di), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*, Roma, Carocci, 2004, pp. 227-46 (la citaz. è a p. 244).

«una filosofia, una ‘antropologia’» (Q 17, 12, 1917). Quello che sembra un indebolimento del materialismo storico è in realtà il suo spostamento dal terreno della determinazione economica «obiettiva» a quello della *praxis*, cioè delle forme dell’agire *inscritte nei rapporti sociali*, dunque dei *rapporti di potere*, anche sul piano *ideologico*⁵.

Garuglieri aveva però bene afferrato un punto, quello essenziale: il fatto che Gramsci non poteva accettare il tradizionale dualismo di struttura e sovrastruttura, da cui derivavano il determinismo economico e il fatalismo storico, cioè l’idea della natura secondaria e inessenziale delle ideologie; e che per lui la «storia» andava intesa *unitariamente*, come un *processo immanente*, nel senso che in ogni singolo «fatto» si risolve *tutta* la storia e non una qualche graduazione di «cause» con prevalenza di quelle di tipo economico. Ma questo equivale a rompere con qualsiasi concezione del materialismo storico come teoria della successione dei modi di produzione attraverso la determinazione in ultima istanza della struttura economica, perché quella «determinazione» diventa *efficace*, produttrice di «storia» e quindi «reale», solamente nelle *ideologie*, cioè nei *rapporti di potere* a tutti i livelli – dalle varie forme della subordinazione materiale a quelle della subordinazione ideologica, linguistica, sessuale ecc. Ma le ideologie, in quanto rapporti di potere, sono forme della *praxis*. Ecco allora il carattere «ipotetico» della necessità storica: nella storia, si può parlare di «necessità» solamente nell’efficacia del concreto esercizio di una strategia di potere. *La necessità storica è interna e non esterna alla praxis.*

Questo punto viene reso esplicito là dove (Q 8, 128, 1018) Gramsci definisce il concetto di «mercato determinato» come un «‘determinato rapporto di forze sociali in una determinata struttura dell’apparato di produzione’ garantito da una determinata superstruttura giuridica». Su questa base, egli passa quindi a ridefinire il concetto di «necessità storica» come equivalente al sorgere di forze storiche «relativamente ‘permanenti’» (*ibid.*), riconducendola così completamente al terreno della *praxis*. In seguito (Q 11, 52, 1479), questa concezione viene definita come «il particolare modo di concepire l’‘immanenza’» proprio di Marx. Il «significato proprio» che Marx dà all’immanenza, di cui leggevamo nel testo citato sopra (Q 4, 11, 433), viene dunque precisato nei termini di una ridefinizione della «necessità» storica nei termini della «regolarità pratica» e della *praxis* politicamente organizzata. Questo è, secondo Gramsci, il nocciolo del materialismo storico.

5 Colgono molto bene questo spostamento L. Razeto Migliaro e P. Misuraca, *Sociologia e marxismo nella critica di Gramsci. Dalla critica delle sociologie alla scienza della storia e della politica*, Bari, De Donato, 1978.

3. Da Labriola a Lenin

Faccio a questo punto una piccola deviazione. La teoria dell'efficacia politica delle ideologie, come la troviamo in Gramsci, è manifestamente debitrice del materialismo storico di Antonio Labriola. Era stato Labriola, infatti, nel saggio *Del materialismo storico. Delucidazione preliminare*, a criticare la teoria dei «fattori»⁶, ad affermare «l'immanenza e costanza del processo nei fatti storici»⁷, a valorizzare il terreno delle ideologie come luogo effettivo della trasformazione storica⁸. Ma Labriola non si era spinto fino a mettere in questione l'idea di una «necessità storica», che per lui rimaneva, ed era riconducibile in ultima istanza al variare dei rapporti tra forze produttive e rapporti di produzione, variazione che, a sua volta, rimaneva condizionata da quella degli strumenti produttivi, cioè da «il processo ed il progresso della tecnica»⁹. Ebbene, Gramsci su questo punto va oltre Labriola, perché mette in questione anche questa idea di necessità. Per lui, il «progresso» dello strumento tecnico, in quanto tale, non spiega nulla. È vero, lo strumento tecnico e il suo progresso sono la questione che l'umanità deve sempre risolvere *per primo*, perché è quello da cui dipende la sua sopravvivenza materiale. Ed è anche vero che nei periodi di passaggio da un modo di produzione ad un altro la questione della struttura produttiva deve essere affrontata e risolta. Ma tutto questo è un *compito della politica* (cioè delle varie forme che la politica assume nelle diverse epoche).

Prendiamo la situazione di Gramsci. Egli aveva dinnanzi agli occhi la strategia adottata da Lenin dopo la guerra civile, una strategia che tendeva appunto ad esplicitare il carattere politico del contrasto di potere insediato nei rapporti di lavoro, attraverso lo spostamento del confronto sul terreno della discussione pubblica. In una serie martellante di scritti, tra il 1921 e il 1923 Lenin elabora una nuova intuizione politica (e Gramsci sottolinea che, in quanto è una nuova intuizione politica, è *anche* una nuova intuizione filosofica): per le sorti della rivoluzione, è decisivo il confronto ideologico a *tutti* i livelli della società, perché è su questo terreno che si può ottenere una reale trasformazione dei rapporti sociali. La «rivoluzione culturale» diventa il terreno su cui realmente avviene la «rivoluzione economica».

Ecco, si può dire che tutto il pensiero filosofico di Gramsci nei *Quaderni* ruota attorno a questa domanda: *cosa vuole dire quell'avverbio, «realmente»?* Dare una risposta a questa domanda significa affrontare questioni filosofiche,

6 A. Labriola, *Del materialismo storico. Delucidazione preliminare* [1896], in *Id.*, *La concezione materialistica della storia*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1965, p. 88 e sgg.

7 *Ivi*, pp. 100 e 125.

8 *Ivi*, p. 124 e sgg.

9 *Ivi*, p. 125.

come lo statuto dell'oggettività, della verità, della realtà, della necessità, della storia. Le ideologie (al plurale) prendono il posto della cultura (al singolare), spezzandone la falsa universalità. Ma al contempo le ideologie diventano il terreno sul quale avviene ogni possibile *produzione di universalità, di verità, di oggettività*, che vanno intese tutte come fatti *politici*, cioè corrispondenti ai rapporti di potere e ai loro cambiamenti. «Realtà» significa allora per Gramsci *unità della teoria e della pratica*, cioè spostamento di tutti i «concetti» su di un diverso terreno, quello delle ideologie, dell'egemonia, in cui sono chiamati a rendere conto della loro produttività politica, a rendere conto del modo in cui spostano o consolidano i rapporti di potere esistenti. Solo alla luce di questa teoria *che equipara la verità e la realtà all'efficacia politica*, è possibile capire il significato di una frase come la seguente: «Non il 'pensiero', ma *ciò che realmente si pensa* unisce o differenzia gli uomini» (Q 7, 35, 885; cors. mio).

4. Dalla dicotomia struttura/soustruttura ai rapporti di forze

Grazie all'esempio di Lenin, Gramsci aveva capito che il cambiamento politico, il cambiamento ideologico e il cambiamento economico hanno ritmi differenti, e che il compito della politica organizzata, del partito, stava nel *tradurre politicamente*, a livello di massa, ciascun piano in tutti gli altri. Nei *Quaderni* questa concezione dà luogo a due spezzoni di teoria politica. Da una parte, l'idea del partito come «moderno principe» che si faccia banditore di una «riforma intellettuale e morale», idea da vedersi nel contesto di una più generale teoria degli intellettuali come funzione che adegua la funzione pratica di una classe a quella ideologica, cioè ha il compito di «determinare e organizzare la riforma intellettuale e morale» (Q 11, 16, C; e cfr. Q 8, 171, A: «rivoluzione culturale»). In secondo luogo, una teoria dei «rapporti di forze» nella quale vengono ritradotte e risolte le tradizionali categorie di struttura e superstruttura. Prendiamo questo passo dei *Quaderni*:

Esiste una crisi, che si prolunga talvolta per decine di anni. Ciò significa che nella struttura si sono rivelate contraddizioni insanabili, che le forze politiche operanti [...] alla conservazione della struttura [...] si sforzano [...] di sanare [...]; questi sforzi incessanti e perseveranti [...] formano il terreno [...] sul quale si organizzano le forze che «cercano» dimostrare (coi fatti in ultima analisi, cioè col proprio trionfo, ma immediatamente con la polemica ideologica, religiosa, filosofica, politica, giuridica ecc.) che «esistono già le condizioni necessarie e sufficienti perché determinati compiti possano e quindi debbano essere risolti storicamente» (Q 4, 38, 455 s.).

È evidente che qui Gramsci sta utilizzando e consapevolmente *mescolando* due testi di Marx, le *Tesi su Feuerbach*, del 1845, e la *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, del 1859. Il concetto di «crisi» è, nel testo di

Gramsci, la traduzione in termini politici e ideologici di ciò che Marx nella *Prefazione* definisce «epoca di rivoluzione sociale». I due criteri enunciati nella *Prefazione* – 1) una formazione sociale non perisce prima di aver sviluppato tutte le forze produttive a cui può dare luogo, 2) nuovi rapporti di produzione non sorgono, prima che all'interno della vecchia società siano sorte le loro condizioni materiali –, che nel testo di Marx subordinano e riconducono il passaggio di epoca alla dinamica dell'intreccio di rapporti di produzione e forze produttive, secondo una visione evolutiva in base alla quale non è possibile «saltare» delle «tappe», vengono da Gramsci ribaltati sul piano della praxis politica, dello scontro tra due «forze» che mettono in campo delle complesse strategie ideologiche, religiose filosofiche, politiche, giuridiche ecc. (citazione della *Prefazione*), la cui «verità» (e qui interviene un trasparente riferimento alla seconda delle *Tesi su Feuerbach*) sta tutta nella loro capacità di imporsi e di trionfare.

Più esplicitamente ancora, nella seconda stesura di questo passo, Gramsci precisa: «[...] ma immediatamente si svolge in una serie di polemiche ideologiche, religiose, filosofiche, politiche, giuridiche ecc., la cui concretezza è valutabile dalla misura in cui riescono convincenti e spostano il preesistente schieramento delle forze sociali» (Q 13, 17, 1580). Il modo in cui di fatto si «verificano» le ideologie sta nella loro capacità di convincere e spostare le forze sociali, cioè di imprimere loro una direzione politica determinata. Dunque la «verità» delle dispute religiose, filosofiche, politiche, giuridiche, ecc. consiste nel loro «tradurre» i conflitti materiali nei linguaggi speciali delle varie ideologie, facendo diventare così «reali» quei conflitti e i condizionamenti che da essi provengono.

Dunque *la volontà organizzata, la politica*, è la chiave di volta che ci permette di comprendere la storia e la sua dinamica. Ma questo non esclude affatto il riconoscimento di «vincoli». Gramsci distingue (Q 4, 38) tre livelli di rapporti di forze: quello direttamente economico, espressione diretta dei rapporti sociali, quello politico e quello militare. Il rapporto delle forze direttamente economico è, rispetto agli altri due, il meno modificabile, nel senso che varia molto lentamente (perché esprime il rapporto che di volta in volta si stabilisce tra forze produttive e rapporti di produzione, e «l'insieme delle forze materiali di produzione è l'elemento *meno variabile* nello sviluppo storico, [...] quello che volta per volta può essere misurato con esattezza matematica» [Q 4, 25, 444], appunto perché varia più lentamente). Non si può «modificare» politicamente in modo immediato, *per decreto*, il numero di industrie di un paese, il tipo di tecnologia utilizzata, il livello del commercio interno ed estero, la quantità e qualità di materia prime disponibili ecc. Tutti questi «dati» però non sono neutri, perché esprimono *già* un rapporto di potere, una dinamica di assoggettamento di una classe sociale ad opera di un'altra, e anche un'egemonia di classi dominanti di alcuni Stati sulle classi dominanti di altri Stati; e pos-

sono essere modificati *solo* se vengono rielaborati politicamente. Il secondo livello dei rapporti di forza, quello in cui le classi si costituiscono in gruppi organizzati, portatori di confliggenti progetti egemonici, è il luogo in qui questa elaborazione avviene, rendendo «reali» – cioè «efficaci» verso l'innovazione o verso la conservazione – quei condizionamenti economici.

5. Dalla dicotomia essere/coscienza all'ideologia

Prendiamo l'idea, espressa da Marx nella *Prefazione* del 1859, che *non si giudica un'epoca storica dall'immagine che essa ha di se stessa*. Questa presa di posizione viene da Marx strettamente legata alla valutazione critica delle ideologie. Egli afferma infatti che, nello studio di un'epoca di rivoluzione sociale, le ideologie vanno sempre distinte dal cambiamento materiale della base economica, e che tutto ciò è riassumibile nel principio che un'epoca non si giudica dalla coscienza che essa ha di sé stessa, ma piuttosto si deve spiegare questa coscienza dalle contraddizioni della vita materiale, cioè dal conflitto tra le forze produttive sociali e i rapporti di produzione¹⁰.

Il «taglio» epistemologico tra essere e coscienza, tra rapporti materiali e ideologie è netto, e delimita il campo di esercizio della storiografia scientifica all'intreccio, di volta in volta dato, di rapporti di produzione e forze produttive, e alla deduzione delle forme di coscienza da questo intreccio. La considerazione delle forme di coscienza, come anche della funzione svolta dalle sovrastrutture giuridica, politica ecc., è dunque accessoria e secondaria. Non da essa può venire la *comprensione* delle dinamiche storico-epocali realmente in atto; piuttosto, viceversa, la comprensione di quelle dinamiche «spiega» il senso dei conflitti sul terreno delle forme di coscienza, come anche il vario trasformarsi delle sovrastrutture.

L'interesse di Gramsci per questo passaggio, in particolare per la parte relativa al modo di «giudicare» un individuo, risale al Quaderno 1, quando ancora egli non lo aveva tradotto (nel Quaderno 7) e lo ricordava perciò a memoria¹¹. In Q 1, 113 egli nota che questa concezione storiografica può essere derivata dalla rivoluzione nel diritto penale, che ha condotto a rifiutare la tortura come mezzo di estorsione della confessione, e a dirigere tutta l'attenzione sulle prove oggettive. L'annotazione torna più volte in seguito. In Q 8, 207 viene accostata all'altra immagine, parimenti presente nella *Prefazione*, dell'economia come anatomia

10 Cfr. K. Marx, *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, nella traduzione di Gramsci (Q, 2359).

11 La *Prefazione* era infatti stata utilizzata da Gramsci nel 1925, nella prima dispensa della «Scuola interna di partito». Essa è ora ripubblicata in A. Gramsci, *Il rivoluzionario qualificato. Scritti 1916-1925*, a cura e con una introduzione di C. Morgia, Roma, Delotti editore, 1988.

della società civile. Gramsci nota che la conoscenza della «origine della metafora usata per indicare un concetto nuovamente scoperto, aiuta a comprendere meglio il concetto stesso, che viene riportato al mondo culturale e storicamente determinato in cui è sorto» (Q 8, 207, 1065). Nel testo precedente (Q 8, 206, 1065), dedicato a *La storia del materialismo del Lange*, aveva osservato:

Si potrà così vedere come la terminologia ha la sua importanza nel determinare errori e deviazioni, quando si dimentichi che la terminologia è convenzionale e che occorre sempre risalire alle fonti culturali per identificarne il valore esatto, poiché sotto una stessa formula convenzionale possono annidarsi contenuti differenti.

E proprio *Quistioni di terminologia* si intitola Q 8, 207, in cui dunque viene già, implicitamente, espresso un giudizio che delimita fortemente la portata propriamente «teorica» di entrambe le affermazioni. Ricondurle al clima linguistico in cui nacquero significa infatti restituire loro il *valore di posizione* originario. Nel caso della metafora anatomica, quel valore di posizione sta nel legame con il linguaggio delle scienze naturali ai tempi di Marx, con la loro funzione culturalmente progressiva e con l'idea forte di «verità» ad esse legata, come viene esplicitato nel testo C, Q 11, 50, 1473 s. (*Storia della terminologia e delle metafore*), dove Gramsci precisa che

la metafora era giustificata anche dalla sua «popolarità», cioè dal fatto che offriva anche a un pubblico non intellettualmente raffinato, uno schema di facile comprensione (di questo fatto non si tiene quasi mai il conto debito: che la filosofia della prassi, proponendosi di riformare intellettualmente e moralmente strati sociali culturalmente arretrati, ricorre a metafore talvolta «grossolane e violente» nella loro popolarità) (Q 11, 50, 1474),

e che pertanto occorre sempre «precisare il limite della metafora stessa» per «impedire che essa si materializzi e si meccanicizzi» (Q 11, 50, 1474), finendo per indicare qualcosa presente nell'immagine iniziale solo come accessorio polemico (contro la storiografia spiritualistica)¹². Invece

sarà da notare come il Marx sempre eviti di chiamare «materialistica» la sua concezione e come ogni volta che parla di filosofie materialistiche le critichi o affermi che sono criticabili. Marx poi non adopera mai la formula «dialettica materialistica» ma «razionale» in contrapposto a «mistica», ciò che dà al termine «razionale» un significato ben preciso (Q 8, 206, 1065).

12 Cfr. 10 II, 41.XII, 1321: in cui viene anche ricordato il passo della *Prefazione* di derivazione «processuale»: «Bisognerebbe studiare contro quali correnti storiografiche la filosofia della praxis ha reagito nel momento della sua fondazione e quali erano le opinioni più diffuse in quel tempo anche riguardo alle altre scienze. Le stesse immagini e metafore cui ricorrono spesso i fondatori della filosofia della praxis danno indizi in proposito».

Ma lo studio della terminologia non ha solo la funzione, negativa, di limitare la portata teorica di una determinata espressione, riattivando contenuti e intenti andati persi di un determinato «linguaggio» (in questo caso, il marxismo). Esso serve molto di più a mettere in luce il valore pratico-politico – e *dunque veritativo* – dei diversi linguaggi, ovvero ideologie. Così, nel testo successivo (Q 8, 208), intitolato *Traducibilità [reciproca] delle culture nazionali*, Gramsci torna su di un tema già toccato in precedenza¹³, proseguendo la meditazione sul modo nel quale le diverse lingue nazionali francese e tedesca, autocoscienze nazionali, hanno «incorporato» gli interessi delle rispettive borghesie, indirizzandole, per vie diverse e anzi opposte, verso un comune obiettivo «rivoluzionario». In questo caso, la «comprensione» del valore originario delle metafore usate ne riattiva la potenza produttiva, emancipando il linguaggio dai confini semantici delle immagini «nazionali» predominanti, e, cogliendone il carattere generalmente politico, ne fa emergere la natura di «praxis», e dunque il suo legame con la verità.

Esiste dunque, per Gramsci, *una verità delle ideologie*, ed è per questa ragione che egli non può fare proprio il taglio epistemologico tra essere e coscienza che trova nella *Prefazione*: quel taglio impedisce infatti di cogliere il fatto che «ciò che gli uomini dicono di sé», le ideologie, hanno *immediatamente* un valore pratico, ed è appunto questo «valore» che lo storico deve individuare. È possibile, certamente, che il significato reale sia diverso da quello letterale, o anche ad esso opposto, ma solo cogliendo la «coscienza» per così dire «all'opera» sarà possibile allo storico individuare lo scarto semantico tra senso letterale e senso reale, e in quale direzione esso conduce.

«Ciò che gli uomini dicono di sé», insomma, non va inteso in senso *individuale* (questo è il limite della metafora, il punto in cui essa diventa inservibile), ma collettivo. Non le ideologie individuali, «private», sono qui in gioco, ma quelle collettive e «pubbliche», che sono quindi «forze storiche», credenze capaci di muovere all'azione, di modificare il «senso comune». Il significato di queste ideologie-forze storiche è negli «effetti» da esse prodotti: che sono effetti pratici, ideologico-politici anch'essi. Il materialista storico non ha bisogno di porsi al di fuori della politica-ideologia per comprendere il significato delle ideologie storicamente in gioco. La «coscienza» dello storico non è posta su di un livello diverso da quella del proprio oggetto, se non per la distanza storica e la conseguente possibilità di cogliere *gli effetti* di certe azioni e il loro intreccio complessivo. D'altra parte, la rete di «interessi pratici» dentro cui è presa la «coscienza» degli individui coinvolti nelle vicende studiate si prolunga fino al presente: dunque, *anche* l'intervento dello storico è un gesto pratico, ha un valore politico, è un «linguaggio» che avrà un valore

13 In Q 1, 150-2, 132-5, su cui mi permetto di rinviare al mio *Sulla «traducibilità» nei Quaderni di Gramsci*, «Critica Marxista» 6 (2003), pp. 29-38, qui 35-37.

letterale e uno risultante dalla sua «traduzione». Anche da questo lato, non si esce dalla praxis. La verità dello storico, come quella di chiunque altro, rimane una verità politica.

6. Morfologia e traduzione

È dunque impossibile isolare un momento propriamente «teorico»? Tutto è ridotto a ideologia e a politica? La risposta non può che venire dal ricorso alla seconda delle *Tesi su Feuerbach*, in cui la verità del pensiero viene equiparata alla sua «realtà», al suo «potere», al suo «carattere terreno». Ecco dunque che terrestrità (ma *Diesseitigkeit* significa letteralmente immanenza!), potere, realtà e verità del pensiero vengono da Marx equiparati, e Gramsci non fa altro che sviluppare questa posizione filosofica. Questo non significa evidentemente eliminare il concetto di verità. Significa invece, ben diversamente, *afferrare il modo specifico nel quale le ideologie producono politicamente degli effetti di verità*. Questa capacità di individuare la produzione di effetti di verità nella politica è ciò che Gramsci chiama «principio della traducibilità reciproca», subito aggiungendo che esso «è un elemento 'critico' inerente al materialismo storico» (Q 7, 1, 851). «Critico» significa che questo principio non è a sua volta un'ideologia, ma è ciò che permette di formulare una teoria dell'ideologia. Ora, all'interno di una concezione che riduce il pensiero a praxis, a politica, una «teoria» non ideologica potrà solamente essere, senza immediatamente produrre una contraddizione performativa, quella il cui contenuto consiste nell'enunciazione di un'unica tesi: che la verità di un'ideologia va individuata nei suoi effetti, e che questo principio vale *anche* per il materialismo storico.

Il «principio della traducibilità reciproca» consiste dunque *nel tenere aperto il rapporto tra il pensiero e la sua verità*, cioè nel non arrestarsi mai alla formulazione *letterale* di una teoria, e nel tentare invece di individuarne il significato ideologico, produttore di effetti politici. A questo scopo, Gramsci si è servito di un principio della teoria linguistica. Si veda il passo seguente: «Trovare la reale identità sotto l'apparente differenziazione e contraddizione e trovare la sostanziale diversità sotto l'apparente identità, ecco la più essenziale qualità del critico delle idee e dello storico dello sviluppo sociale» (Q 1, 43, 33 s.)¹⁴. Questo passaggio, che contiene una formulazione del principio

14 Cfr. anche, in questa direzione, Q 7, 81, 913 s.: «*Riviste-tipo. Collaborazione straniera*. Non si può fare a meno di collaboratori stranieri, ma anche la collaborazione straniera deve essere organica e non antologica e sporadica o casuale. Perché sia organica è necessario che i collaboratori stranieri, oltre a conoscere le correnti culturali del loro paese siano capaci di 'confrontarle' con quelle del paese in cui la rivista è pubblicata, cioè conoscano le correnti culturali anche di questo e ne comprendano il 'linguaggio' nazionale. [...]

della traducibilità, si organizza attorno a una distinzione, che è la stessa che passa tra il livello fonetico e quello fonologico nella linguistica. La distinzione tra apparente e reale, tra empirico e vero, viene restituita al materialista storico non da una scienza della totalità, che organizza i fatti empirici secondo una logica inaccessibile ai soggetti in essi coinvolti, ma da una scienza che, come la linguistica (almeno la linguistica al modo in cui la intende Gramsci), ricava i tratti differenziali che considera pertinenti e quindi significativi esclusivamente *dalla praxis linguistica dei parlanti*, senza nulla presupporre, neanche la loro capacità di pensare. Nella linguistica l'efficacia della «forma» è, si potrebbe dire, un'efficacia ipotetica, nel senso che si identifica con la praxis linguistica e solo in essa trova la propria realtà; ed è precisamente questa nozione di «forma» che è all'opera nella teoria gramsciana della traducibilità.

Se quanto precede è vero, non dovrebbe stupire la singolare somiglianza – che non vuole dire legame diretto, ma affinità di impostazione – tra il passo dei *Quaderni* appena citato e la conclusione del cap. 1 della *Morfologia della fiaba* di Vladimir Propp:

Lo storico poco esperto di questioni morfologiche non scorgerà la somiglianza là dove essa sussiste effettivamente, e si lascerà sfuggire senza averle individuate delle corrispondenze per lui importanti, mentre invece là dove egli scopre un'affinità, il morfologo potrà dimostrare che i fenomeni messi a raffronto sono assolutamente eterogenei¹⁵.

dal punto di vista pratico di promuovere la cultura, è [...] importante il tipo di collaboratore [...] che sa tradurre un mondo culturale nel linguaggio di un altro mondo culturale, perché sa trovare le somiglianze anche dove esse pare non esistano e sa trovare le differenze anche dove pare ci siano solo somiglianze ecc.».

15 V.J. Propp, *Morfologia della fiaba*, tr. it. di G.L. Bravo, Torino, Einaudi, 1966, p. 24.

LA TRADIZIONE EPICUREA E LUCREZIANA NELLA FILOSOFIA DI GIAMBATTISTA VICO

PIERRE GIRARD

Questo saggio intende approfondire l'influenza esercitata dalla tradizione epicurea sulla costituzione progressiva del sistema vichiano di una scienza nuova, cioè determinare nella prospettiva della storia delle idee quali siano le linee di accordo, di confronto, ciò che Vico ha preso in prestito dal pensiero epicureo. In altri termini, questo studio intende mettere in rilievo non soltanto le influenze, i legami fra due pensieri, ma soprattutto i meccanismi con i quali Vico riprende alcuni concetti dalla tradizione epicurea pur modificandone lo statuto epistemologico. Sono pochissimi i contributi dedicati in modo esplicito e diretto al confronto fra Vico e l'epicureismo¹. Di solito, gli studi critici si limitano a ricordare o a negare l'importanza di Epicuro in Vico, ma sempre in modo assai rapido. Vogliamo al contrario approfondire questa influenza sottolineandone le linee direttrici e problematiche nella misura in cui, a nostro parere, l'importanza di questa tradizione filosofica, e più in generale di quella materialista, ci consente di avvicinarci ai meccanismi con i quali Vico stabilisce la sua nuova scienza. È quindi nostra intenzione, in queste pagine, non soltanto descrivere ciò che Vico prende in prestito dalla tradizione epicurea, ma più precisamente distinguere quale sia il ruolo costitutivo di questa tradizione nell'elaborazione della *Scienza nuova*. Questo studio intende dunque interrogarsi sull'importanza della tradizione e dei concetti materialisti all'interno della filosofia di Vico.

1. *Presenza e rigetto della tradizione epicurea: «Una morale [...] di sfaccendati chiusi ne' loro orticelli»*²

Nella storia delle idee il Seicento italiano sembra attraversato da due grandi tradizioni filosofiche più concorrenti che avversarie, cioè la tradizione galileiana, dominante nella prima parte del secolo, e il cartesianesimo, sempre

1 Fa eccezione a questo riguardo il bello, ma ormai vecchio studio di E. Paci, *Ingens Sylva*, Milano, Bompiani, 1994 [1949].

2 G.B. Vico, *Vita*, in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, p. 15.

più diffuso a partire dalla seconda metà del secolo³. Si tratta di considerazioni assai generali, ma che caratterizzano abbastanza bene il quadro all'interno del quale si diffonde un'altra tradizione, più nascosta, quella del materialismo⁴. Il materialismo, ed in particolare le figure di Epicuro e di Lucrezio, costituiscono delle costanti nella storia delle idee in Italia, come viene dimostrato negli studi di Eugenio Garin⁵ o più di recente nell'approccio di Susanna

-
- 3 Naturalmente non mancano i rapporti fra Galileo e Cartesio, più precisamente fra queste due tradizioni, filosofiche. È nota l'ostilità galileiana nei confronti di Cartesio, com'è nota la volontà di Cartesio di far finta che Galileo non esistesse. Questa diffidenza reciproca appare anche nelle rispettive fortune di entrambi gli autori. Basti ricordare Torricelli, discepolo di Galileo, che rifiutò a lungo la lettura dei testi cartesiani. Si potrebbe anche fare riferimento agli studi critici, e ricordare per esempio lo studio, ormai superato, di Berthé de Besaucèle (*Les Cartésiens d'Italie. Recherches sur l'influence de la philosophie de Descartes dans l'évolution de la pensée italienne aux XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris, Auguste Picard, 1920) nel quale Galileo viene presentato come una mente confusionaria, incapace di elaborare un vero pensiero metafisico, e nel quale il cartesianesimo appare come l'unico autentico momento di modernità filosofica e scientifica in Italia. Naturalmente, sarebbe riduttivo fermarsi a questa ostilità rinnovata attraverso i discepoli ed i secoli: non manca un pensiero metafisico in Galileo, in particolare quello che rende conto della struttura matematica della natura. Allo stesso modo si potrebbe ricordare che il pensiero di Cartesio viene accolto in Italia soprattutto nella sua dimensione scientifica (cfr. su questo punto gli studi di G. Micheli, *Le «Discours de la méthode» et la science cartésienne chez les scientifiques italiens du XVII^e siècle*, di L. Pepe, *La réception de la «Géométrie» en Italie (1637-1748)* e di E. Giancotti, *Philosophie et méthode de la philosophie dans les polémiques sur Descartes entre le XVII^e et le XVIII^e siècle*, in *Problématique et réception du «Discours de la méthode» et des «Essais»*, textes réunis par H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1988, rispettivamente pp. 153-169, pp. 171-178 e pp. 283-299). Sono gli scienziati a vedere per primi nel cartesianesimo un pensiero innovatore, prima di tutto nel campo della fisica e della biologia, ad esempio M. Fardella, T. Cornelio – personaggio interessantissimo anche dal punto di vista di un'indagine sul materialismo – fondatore nel 1663 a Napoli dell'Accademia degli Investiganti. La metafisica cartesiana viene di solito rigettata, sia da una prospettiva teorica, perché si considera un fallimento il tentativo cartesiano di distinguere due sostanze, la *res cogitans* dalla *res extensa*, sia perché, più semplicemente, l'impresa del dubbio metodico viene sottovalutata nella sua radicalità ontologica e metodologica. Su questi temi la bibliografia è assai ampia: cfr., ad esempio, la sintesi di C. Manzoni, *I cartesiani italiani (1660-1760)*, Udine, La Nuova Base, 1984, o, più recente, ed in una prospettiva più problematica, il saggio di A.M. Damiani, *Giambattista Vico: la ciencia anticartesiana*, Buenos Aires, Almagesto, 2000. Per una ricostruzione circostanziata della scienza napoletana nel Seicento, è di notevole rilevanza N. Badaloni, *Introduzione a G.B. Vico*, Milano, Feltrinelli, 1961. Si può anche consultare la raccolta di studi *Dalla scienza mirabile alla «Scienza nuova»*. Napoli e Cartesio, Napoli, Biblioteca Nazionale di Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1997.
- 4 Su questo aspetto, cfr. G. Maugain, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie de 1657 à 1750 environ*, Paris, Hachette, 1909, p. 123 sgg.
- 5 Cfr. E. Garin, *Dal Rinascimento all'illuminismo*, Firenze, Le Lettere, 1993 [1970], in particolare il cap. III.

Gambino Longo⁶. La cosa più importante da sottolineare è che Epicuro e Lucrezio non sono mai stati dimenticati e hanno avuto sempre una discreta fortuna. Il meccanismo è sempre lo stesso: un movimento filosofico non scompare mai, ma viene ogni tanto «riscoperto» nella misura in cui permette di rispondere a nuove domande⁷. In altri termini, la tradizione epicurea nel Seicento viene riattualizzata perché, in particolare nel campo scientifico, è considerata valida per pensare la modernità. La tradizione epicurea conosce un grande successo alla fine del Seicento perché offre alcuni modelli epistemologici che si diffondono sempre più nelle differenti accademie scientifiche napoletane. Diversi elementi caratterizzano tale tradizione.

Nell'umanesimo la tradizione epicurea è attualizzata soprattutto come modello etico, mentre nell'attualizzazione di fine Seicento è innanzitutto la fisica che è mantenuta e posta in primo piano. Il modello materialista e atomistico risponde perfettamente alle esigenze epistemologiche di Galileo e offre un nesso possibile con il pensiero cartesiano. Questo aspetto è da sottolineare nella misura in cui ci offre un bellissimo esempio dei meccanismi tipici della storia delle idee: la tradizione epicurea non viene riattualizzata perché si adottano i criteri materialistici dell'antichità, cioè in una valutazione retrospettiva, ma perché viene stimata valida per rispondere a domande e problemi attuali. Ciò spiega il gran successo di tale tradizione a Napoli. Ma è forse il prisma di Gassendi che deve più richiamare la nostra attenzione. La figura di Gassendi è centrale nel pensiero napoletano di fine Seicento. Bisogna insistere su questo aspetto perché permette di intendere in buona parte il modo con il quale Vico recepisce e modifica la propria ricezione di Epicuro e Lucrezio⁸. Prima di tutto, occorre ricordare che Gassendi e Galileo erano in contatto diretto, ciò che contrasta ovviamente con il disprezzo col quale viene accolto Cartesio. Gassendi, che considera Galileo come un «génie incomparable», progettava anche di fare un viaggio in Italia. Ma il motivo principale della fortuna del pensiero di Gassendi è che quest'ultimo permette di rendere teologicamente accettabile – e così epistemologicamente utilizzabile – la tradizione materialista, quella di Epicuro, Democrito o

6 Cfr. S. Gambino Longo, *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrèce et Épicure à la Renaissance italienne*, Paris, Honoré Champion, 2004; Id., *Corriger Aristote par Lucrèce. La physique épicurienne à travers l'aristotélisme renaissant*, «Cahiers Philosophiques» 83 (2000), pp. 33-49; Id., *Alberti lettore di Lucrezio. Motivi lucreziani nel «Theogenius»*, «Albertiana» 4 (2001), pp. 69-84.

7 Su questo meccanismo, cfr. E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis, 1983; P.-F. Moreau (éd.), *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique: Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1999; Id., *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 2001; P.-F. Moreau et A. Deneys-Tunney (éds), *L'épicurisme des Lumières*, numéro spécial de la «Revue Dix-Huitième Siècle», Paris, 2003.

8 Sul rapporto fra Vico e Gassendi, cfr. il bell'articolo di G. Paganini, *Vico et Gassendi: de la prudence à la politique*, in *Gassendi et l'Europe*, études réunies par S. Murr, Paris, Vrin, 1997, pp. 347-367.

Lucrezio. Gassendi intende dunque rispondere alla doppia esigenza di religiosità e di scientificità. Naturalmente, questo schermo gassendista viene fin dall'inizio denunciato dalla Chiesa, che ne sottolinea il rischio di ateismo. Questo rischio è tanto reale che arriva fino all'orecchio di Arnauld:

Je ne m'étonne pas de ce que l'on me mande de Naples, que de jeunes fous sont devenus Athées et Épicuriens par la lecture des Œuvres de Gassendi. C'est ce qu'on en devoit attendre, sur tout si on considère ce qu'il a écrit contre la métaphysique de M. Descartes, où il a employé tout ce qu'il avoit d'esprit à détruire tout ce que M. Descartes avoit trouvé de plus fort pour prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de notre ame⁹.

Questa fortuna della tradizione epicurea attraverso la figura di Gassendi¹⁰ è sottolineata da Vico stesso nell'autobiografia:

Or, per sapere ordinatamente i progressi del Vico nelle filosofie, fa qui bisogno ritornare alquanto indietro: che, nel tempo nel quale egli partì da Napoli, si era cominciata a coltivare la filosofia d'Epicuro sopra Pier Gassendi, e due anni doppo ebbe novella che la gioventù a tutta voga si era data a celebrarla; onde in lui si destò voglia d'intenderla sopra Lucrezio¹¹.

Tale è l'influenza esercitata dall'atomismo e dalla tradizione epicurea a Napoli che la Chiesa intenterà un processo contro i cosiddetti «ateisti» napoletani¹². Determinare quale fu la posizione vichiana di fronte a questo ambien-

9 *Lettre d'Antoine Arnaud à M. de Vaucel* (1691), in *Lettres de Messire Antoine Arnaud, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne. Tome troisième*. À Paris, MDCCLXXV, pp. 395-396, citato da G. Maugain, in *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie* cit., p. 132.

10 Si trova un'eco di questa fortuna di Gassendi a Napoli tra l'altro nei testi di P. Giannone, per esempio nella sua *Istoria Civile del Regno di Napoli*: «Aveano in Francia le *Opere* di Pietro Gassendo acquistata grandissima fama, così per la sua molta erudizione, ed eloquenza, come per aver fatta risorgere la Filosofia d'Epicuro, la quale al paragone di quella d'Aristotele, e specialmente di quella insegnata nelle Scuole, era reputata la più soda, e la più vera. Si procurò farle venire in Napoli, e quando furono lette, fu incredibile l'amor de' giovani verso questo Scrittore, presi non men dalla sua dottrina, che dalla grande, e varia letteratura; onde in breve tempo si fecero tutti Gassendisti; e questa filosofia era da' nuovi filosofanti professata; ed ancorchè Gassendo vestisse la filosofia d'Epicuro con abiti conformi alla religion cattolica, che professava, nulladimeno, poiché il maggior sostenitore di quella era Tito Lucrezio Caro, si diede con ciò occasione a molti di studiar questo Poeta infin a que' tempi incognito, e sol a pochi noto», t. IV, Palmyra, MDCCLXIII, pp. 120-121, citato da G. Maugain, in *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie* cit., p. 131.

11 G.B. Vico, *Vita* cit., pp. 18-19.

12 Cfr. L. Osbat, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti (1688-1697)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1974. Si trova una presentazione sintetica dell'ambiente napoletano nello studio di S. Mastellone, *Pensiero politico e vita culturale a Napoli nella seconda metà del Seicento*, Messina-Firenze, D'Anna, 1965.

te è assai difficile per vari motivi. Innanzitutto, Vico ha un atteggiamento ambiguo riguardo alla fortuna della tradizione materialista. In particolare, risulta difficile sapere se ci sia stata una vera crisi materialista nel pensiero del giovane Vico o se si tratti soltanto di una ricostruzione artificiale sviluppata dalla letteratura critica. I testi vichiani sembrano indicare due aspetti: da una parte, Vico sembra conoscere assai bene le opere di questa tradizione, d'altra parte, questi testi sono criticati ogni volta in modo molto chiaro. Lo studio dei testi epicurei non provoca l'entusiasmo del giovane Vico. Per esempio, nella sua autobiografia, Vico cerca di criticare ogni aspetto di questa tradizione. Il pensiero che Epicuro e Lucrezio propongono è una «filosofia da soddisfare le menti corte de' fanciulli e le deboli delle donnicciuole»¹³. Allo stesso modo, l'etica materialista viene presentata come «una morale del piacere, buona per uomini che debbon vivere in solitudine»¹⁴. Ogni dimensione della tradizione epicurea viene non soltanto discussa ma rifiutata con un certo disprezzo. A parere del Vico, è soprattutto la sterilità che caratterizza tale tradizione. L'approccio di Lucrezio e di Epicuro serve soltanto a riavvicinare Vico a Platone («Onde questo solo servì a lui di gran motivo di confermarsi vie più ne' dogmi di Platone»¹⁵). La tradizione epicurea viene ogni volta respinta non per la sua presunta pericolosità nei confronti della religione, ma per la sua scarsa efficienza nei campi nei quali la si ritiene efficiente. La critica vichiana è soprattutto tecnica, e ciò gli permette al tempo stesso di accettare alcune tesi tratte da questa tradizione:

[...] e, per fargli [Epicuro] il suo merito, con quanto diletto il Vico vedeva spiegarsi da quello le forme della natura corporea, con altrettanto o riso o compatimento il vedeva posto nella dura necessità di dare in mille inezie e sciocchezze per ispiegare le guise come operi la mente umana¹⁶.

Ad una prima lettura, si potrebbe interpretare tale discorso vichiano come una critica oggettiva da parte di chi ha già trovato la propria filosofia e se ne serve per giudicare quelle degli altri filosofi. Tuttavia, una siffatta interpretazione non terrebbe conto del livello retorico dell'autobiografia vichiana e dell'ambiguità delle posizioni che Vico sembra adottare retrospettivamente. In altri termini, non si deve dimenticare che la ricostruzione autobiografica

13 G.B. Vico, *Vita cit.*, p. 19.

14 *Ibidem.*

15 *Ibidem.*

16 *Ibidem.* Si possono trovare altri brani nei quali si dà una valutazione della tradizione epicurea, per esempio nel *De antiquissima italorum sapientia*: «Elegantia duum horum verborum *animus et anima*, quod *anima vivamus, animo sentiamus*, tam scita est, ut T. Lucretius eam veluti in Epicuri hortulo natam vindicet suam» (G.B. Vico, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1971, p. 105).

vichiana è spesso elaborata a partire dal senno di poi, e ciò impedisce una lettura univoca di questo brano dedicato alla tradizione epicurea. Sembra che Vico si sia riappropriato di una storia personale cancellandone ogni forma di crisi, spostandola dal campo dell'esperienza autobiografica, per definizione imprevedibile, per darle il valore di una critica filosofica ed epistemologica lineare e serena. Naturalmente, non possiamo in queste pagine individuare l'insieme dei brani nei quali Vico manifesta una reazione più complessa nei confronti della tradizione epicurea¹⁷. Basti ad esempio citare gli *Affetti di un disperato*, produzione poetica nella quale il giovane Vico manifesta un pessimismo assoluto, una visione della morte d'ispirazione lucreziana. È anche significativo sottolineare che Vico non dà un'esposizione di questo testo nella sua autobiografia – mentre dà una rappresentazione assai fedele della sua formazione intellettuale – a cui si riferisce soltanto in modo allusivo, parlando delle «debolezze ed errori» della sua «prima giovinezza»¹⁸.

Senza entrare nel dettaglio delle interpretazioni di questo testo poetico, occorre sottolinearne la grande peculiarità. Per Fausto Nicolini, si tratta soltanto di una crisi di giovinezza che vede Vico avvicinarsi ad alcuni imputati del cosiddetto processo agli ateisti¹⁹. Per Antonio Corsano, invece, questa crisi avrebbe avuto conseguenze molto importanti nella costituzione del sistema vichiano e più in generale nell'orientare poi la sua filosofia. La lettura di Epicuro e di Lucrezio sarebbe stata, secondo Corsano, determinante per Vico. L'interesse per l'atomismo e per il pensiero di Gassendi avrebbe causato un tale disagio al giovane Vico da allontanarlo, a poco a poco, dalla filosofia per spingerlo verso gli studi umanistici²⁰. Un'altra interpretazione viene offerta dalla lettura Straussiana di Vaughan²¹ per il quale Vico sarebbe innanzitutto un materialista, sulla scia di Epicuro, Lucrezio ed Hobbes. A parere del Vaughan, soltanto dei motivi di prudenza avrebbero spinto Vico ad esporre in modo ambiguo e nascosto, nella dissimulazione di una scrittura complessa, le proprie convinzioni e concezioni materialiste.

La prima deduzione da trarre da queste letture tanto diverse è che un approccio soltanto autobiografico (o biografico) non consente di determinare

17 Su questo aspetto, si vedano le osservazioni sempre utili di F. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992 [1932], p. 65 e sgg.

18 Cfr. G.B. Vico, Lettera al padre Giacomo del 12 ottobre 1720 in *Epistole con aggiunte le epistole dei suoi corrispondenti*, a cura di M. Sanna, Napoli, Morano, 1992, p. 89.

19 F. Nicolini, *La giovinezza di Giambattista Vico* cit.

20 Cfr. A. Corsano, *Umanesimo e religione in G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1935; Id., *G.B. Vico*, Bari, Laterza, 1956.

21 Cfr. F. Vaughan, *The Political Philosophy of Giambattista Vico. An Introduction to «La Scienza nuova»*, The Hague, M. Nijhoff, 1972.

in modo chiaro l'influenza esercitata dall'epicureismo su Vico²². Ciò detto, si potrebbe proporre un altro schema interpretativo che rinvierebbe non alle dichiarazioni esplicite o nascoste di Vico, ma, in modo più meccanico, alle strategie vichiane che si manifestano nell'uso del tutto particolare con il quale Vico si riferisce a tale autore o a tale tradizione. I riferimenti vichiani (tanto quelli positivi quanto quelli negativi) non sono mai neutri, ma sono sempre la manifestazione di una strategia, di un lavoro di rielaborazione attraverso il quale questi autori, queste tradizioni vengono utilizzati in una prospettiva nuova.

In altri termini, il problema principale non è tanto di sapere quali siano le fonti obbiettive di Vico quanto di individuare il modo con il quale Vico utilizza queste fonti. Prima di tutto va detto che Vico, a parte poche eccezioni, fra le quali Cartesio, non si riferisce mai ad un singolo autore, ma ad una lista d'autori, ad una tradizione che spesso riunisce autori molto diversi fra di loro. I nomi che compongono queste liste possono anche cambiare caso per caso. Così, Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Cartesio, Bayle vengono spesso associati come se le loro dottrine fossero identiche. Non è dunque veramente proficuo studiare tale o tale influenza nella misura in cui Vico si oppone ad una lista di autori, di dottrine «contratte» in una sola tradizione²³. Per esempio Epicuro, Machiavelli, Hobbes, Bayle vengono «contratti» nel loro rifiuto di prendere in considerazione la provvidenza. In questa prospettiva va segnalato che una semplice individuazione storica-filologica non pare sufficiente per determinare il valore dei riferimenti vichiani. Una delle caratteristiche più significative di Vico è la sua capacità di contrarre parecchie tradizioni filosofiche e inserirle nel suo pensiero spostandone il significato iniziale ed originario²⁴. In altri termini, la questione non è di determinare se Vico sia un lettore

22 Sul problema dell'autobiografia, cfr. A. Battistini, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna, Il Mulino, 1990; Id., «I topoi autobiografici della Vita di Vico», in *La sapienza retorica di Giambattista Vico*, Milano, Guerini e Associati, 1995, pp. 39-62. Cfr. anche il bellissimo studio di J. Trabant, *Ingegno e paternità*, in S. Gensini e A. Martone (a cura di) *Ingenium propria hominis natura*, Napoli, Liguori, 2002, pp. 265-279.

23 Sul meccanismo di «contrazione», cfr. E. Nuzzo, *Vico e «l'Aristotele pratico»: la meditazione sulle forme «civili» nelle «pratiche» della «Scienza nuova prima»*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» 14-15 (1984-1985), p. 65. Cfr. anche l'approccio di E. Paci: «l'atteggiamento sincretistico-universalistico del pensiero vichiano rende certo assai difficile lo studio delle correnti di pensiero e delle filosofie che hanno direttamente influenzato la filosofia di Vico. La struttura del suo pensiero e della sua mentalità è tale che egli da una modesta espressione di una filosofia ricostruisce e ripete quella filosofia, a volte abbandonandosi al suo geniale confusionismo, altre ripetendo in sé posizioni di pensiero che già si erano presentate nella storia dell'umanità e ciò senza che l'influenza di quelle posizioni abbia, in realtà, direttamente agito su di lui» (E. Paci, *Ingens sylva* cit., pp. 25-26).

24 Abbiamo cercato di mostrare questo meccanismo di contrazione all'opera di fronte all'umanesimo e al cartesianesimo, cfr. P. Girard, *La difficulté de la philologie dans la pensée de Vico*, in S. Caianiello e A. Viana (a cura di), *Vico nella storia della filologia*, Napoli, Guida, 2004, pp. 117-138.

fedele o scrupoloso delle altre dottrine filosofiche, ma di distinguere quale sia l'utilizzazione che ne fa, pur modificandole, in seno al proprio sistema.

In questo senso, l'attenzione non va posta sulle dottrine stesse, ma sui meccanismi di contrazione che Vico impone ai suoi riferimenti. Ogni forma di valutazione o di rigetto deve allora essere valutata in modo problematico. Quando Vico accetta esplicitamente una dottrina, può farlo cambiandone i principi più importanti. Allo stesso modo, può rigettare una filosofia, pur utilizzandone alcuni concetti caratterizzanti. Per esempio, Vico sottolinea a diverse riprese l'importanza dei suoi «quattro autori», cioè Platone, Tacito, Grozio, Bacone²⁵. Ma, pur riconoscendo l'influenza esercitata da Grozio e Platone, Vico può essere anche molto critico nei confronti di queste dottrine. Entrambe sono accusate di aver trascurato il ruolo della provvidenza, e questa è anche la critica principale rivolta per esempio alle filosofie di Epicuro, Machiavelli o Spinoza. In modo analogo, pur criticando queste ultime filosofie, Vico riprende alcuni loro concetti specifici. Sarebbe in particolare interessante confrontare la virtù machiavelliana con l'eroismo vichiano, determinare l'importanza del pensiero materialista nell'elaborazione della nozione di «utilità» in Vico, o, più semplicemente, accostare la «nuova arte critica» vichiana, l'importanza della filologia, il lavoro sulla figura di Omero, alle nuove prospettive spinoziane relativamente ai testi sacri, in particolare relativamente al Pentateuco nel *Trattato teologico-politico*. Questa strategia dei riferimenti in Vico impedisce ogni forma di valutazione univoca. Bisogna al contrario distinguere quali siano i riferimenti impliciti, sottostanti. Questo lavoro filologico-filosofico di individuazione è tanto più importante nella misura in cui spesso le filosofie che vengono respinte da Vico hanno, nel suo pensiero, un ruolo più determinante di quelle alle quali Vico fa in apparenza un riferimento esplicito. A nostro parere, questo meccanismo è ovvio per quanto riguarda il rapporto fra il pensiero vichiano e la tradizione epicurea.

2. «Rovesciarsi nella feccia di Romolo»²⁶

Nelle pagine che seguono, vorremmo mettere in risalto un doppio meccanismo. Il primo rinvia alla logica dei riferimenti fatti da Vico: si tratta per noi di distinguere quali siano i riferimenti, espliciti o no alla tradizione materialista. Il secondo meccanismo è la conseguenza diretta del primo: si tratta di vedere in che misura questi prestiti dal pensiero materialista sottendano il progetto scientifico vichiano e quali siano i concetti che entrano nell'economia e nella struttura della *Scienza nuova*²⁷.

25 G.B. Vico, *Vita cit.*, pp. 29-30, 44-45.

26 G.B. Vico, *Scienza nuova del 1744*, § 131 d'ora in avanti soltanto *Sn44*.

27 Questo approccio si inserisce nella riflessione e nelle diverse discussioni che ho avuto con André Tosel, Jean Salem e Paolo Cristofolini su questo punto.

Come si è appena detto, è sempre difficile valutare lo statuto dei riferimenti vichiani, e solo uno studio critico consente di stimare l'apporto e il contributo reale di questi riferimenti al progetto vichiano. Ciò detto, è sempre interessante individuare i motivi che spingono Vico a respingere o ad accettare certe dottrine. In questa prospettiva, il confronto col pensiero epicureo messo in parallelo con quello platonico è assai interessante. Ciò che è apprezzato nel pensiero platonico, e inversamente criticato in quello di Epicuro (nonché degli stoici), è la capacità del primo, a differenza degli altri due, di offrire un pensiero politico:

Questa Dignità allontana dalla scuola di questa Scienza gli stoici, i quali vogliono l'ammortimento de' sensi, e gli epicurei, che ne fanno regola, ed entrambi negano la provvidenza, quelli facendosi strascinare dal fato, questi abbandonandosi al caso, e i secondi oppinando che muoiano l'anime umane coi corpi, i quali entrambi si dovrebbero dire «filosofi monastici o solitari». E vi ammette i filosofi politici, e principalmente i platonici, i quali convengono con tutti i legislatori in questi tre principali punti: che si dia provvidenza divina, che si debbano moderare l'umane passioni e farne umane virtù, e che l'anime umane sien immortali. E, 'n conseguenza, questa Dignità ne darà gli tre principii di questa Scienza²⁸.

In questa significativa dignità Vico sottolinea uno dei criteri del prisma attraverso il quale recepirà le altre dottrine, cioè la *politicalità* di queste dottrine. La critica rivolta al pensiero epicureo (che sarà in modo significativo, come vedremo più in avanti, la stessa per la tradizione stoica) è sempre la stessa: Epicuro va criticato perché il suo pensiero propone una «morale [...] di sfaccendati chiusi ne' loro orticelli»²⁹. È interessante notare che Epicuro non viene criticato in quanto pensatore immorale, ma per la sua incapacità di proporre una filosofia politica. Analogamente sono criticati gli stoici, «perché di meditanti che studiavano non sentir passione»³⁰. Entrambe le dottrine sono respinte per la loro scarsa politicalità rispetto alle filosofie di Cicerone, di Aristotele o di Platone «tutte lavorate in ordine a ben regolare l'uomo nella civile società»³¹. Va sottolineato questo nuovo criterio della politicalità in quanto consente a Vico di collegare in prospettive del tutto nuove filosofie di solito opposte le une alle altre. Ma, come si è già detto, le valutazioni vichiane sono sempre complesse e bisogna ogni volta integrare le varie sfumature. Nel caso della valutazione in apparenza positiva di Platone, abbiamo un ottimo esempio di questo meccanismo complesso. In effetti,

28 *Sn44*, § 130.

29 G.B. Vico, *Vita* cit., p. 15.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

subito dopo aver valutato positivamente la filosofia «politica» di Platone, Vico sembra sfumare il suo giudizio:

La filosofia considera l'uomo quale dev'essere, e si non può fruttare ch'a pochissimi, che vogliono vivere nella repubblica di Platone, non rovesciarsi nella feccia di Romolo³².

L'espressione «feccia di Romolo» costituisce il limite della politicità del pensiero politico di Platone. Evitare di «fruttare ch'a pochissimi», cioè «giovar al gener umano»³³ nel suo complesso, suppone un superamento delle prospettive platoniche. Molto chiara, a questo proposito la necessità del «rovesciarsi nella feccia di Romolo». La raccomandazione politica prende il valore di un'esigenza epistemologica. Platone è superiore a Epicuro perché è politico, ma non lo è abbastanza. Secondo questa sfumatura, il limite raggiunto dalla politica di Platone consente a Vico di riprendere, di utilizzare, anche in modo sotterraneo, i modelli materialisti offerti dalla tradizione epicurea. L'epicureismo è respinto perché praticato in un giardino fuori città, nell'isolamento artificiale dalla *polis*. Ma questa valutazione negativa è come compensata da certi concetti epicurei, in particolare da quello di «utilità». Così Vico riesce a fare una sintesi del tutto nuova di due tradizioni filosofiche, collegando la politicità essenziale del platonismo alla necessaria attenzione alle utilità materiali dell'epicureismo. «La feccia di Romolo» è in questo senso il simbolo della necessità di orientarsi, per un'azione politica che sia al tempo stesso comune ed efficace, alla dimensione meno nobile della materia, ma forse la più determinante, cioè al corpo.

La gravidanza, la presenza dell'epicureismo non si limita all'attenzione necessaria ai corpi e alle loro «utilità», ma si estende all'insieme dell'economia della *Scienza nuova*, come se fosse una specie di orizzonte epistemologico e politico che fa da guida nella progressione del capolavoro vichiano. La necessità di pensare in mezzo alla «feccia di Romolo» significa pensare l'umanità nella sua dimensione collettiva, ma anche nelle sue determinazioni più concrete. Il modello politico materialista diventa una prospettiva per la definizione dei nuovi «mezzi» epistemologici messi a punto nella *Scienza nuova*. Ogni occasione viene sfruttata da Vico per affermare e ribadire la necessità di attingere alla dimensione più concreta, creativa, in termini vichiani, «poetica», del fare umano. Contro le Idee platoniche, Vico accentua l'importanza delle idee primitive degli uomini, questo campo di studio del tutto nuovo delle sterminate antichità, quel mondo dei «primi uomini», che «dovevano pensare a forti spinte di violentissime passioni, ch'è il pensare da bestie»³⁴.

32 *Sn44*, § 131.

33 *Sn44*, § 129.

34 *Sn44*, § 340.

Il «rovesciarsi nella feccia di Romolo», della tradizione materialista, diventa così un vero requisito epistemologico per la nuova scienza, contro la falsa trasparenza del mondo cartesiano, mera finzione, questo mondo artificiale «il quale fossesi composto di linee di numeri, e di spezie algebriche»³⁵. La tradizione materialista offre a Vico un sostrato epistemologico e politico. Il rischio diventa l'astrazione artificiale, appunto questa «sapienza riposta» che può sempre cadere nella «barbarie della riflessione», stadio ultimo della corruzione delle società umane. La «barbarie del senso», quella dei corpi, conserva invece una «fierezza generosa», quella della «primiera semplicità del primo mondo de' popoli»³⁶. Il fascino che esercita su Vico questo mondo degli «autori delle nazioni» con le loro produzioni poetiche potrebbe in questa prospettiva essere considerato come il risultato dei presupposti materialisti.

Appare chiaro, ancora una volta, lo straordinario lavoro di sintesi di fronte a diverse tradizioni filosofiche che Vico integra nella propria filosofia, pur spostandone i significati originari. In questo caso, Vico sembra contrarre due tradizioni diverse, riunendole in una sintesi del tutto nuova. Non possiamo descrivere nei dettagli questi meccanismi di contrazione, ma è interessante metterne in rilievo gli aspetti più visibili. Di Platone, Vico mantiene l'importanza di una filosofia politica e collettiva, conservando il modello greco della *polis*, ma critica un pensiero politico il cui rischio è quello di essere astratto e di dimenticare così il campo dell'azione politica efficace, quello cioè che è collocato in mezzo alla «feccia di Romolo». Nei confronti di Epicuro, la lettura vichiana è più radicale. Da una parte, critica i principi materialisti dell'epicureismo che rendono inutile ogni forma di filosofia politica. In effetti, facendo riferimento al criterio epicureo della verità, il quale «conduce di leggieri allo scetticismo»³⁷, Vico scrive:

Ma lo scetticismo mettendo in dubbio la verità, la qual unisce gli huomini, li dispone ad ogni motivo di proprio piacere, o di propria utilità, che sieguano il senso proprio: e sì dalle comunanze Civili li richiama allo Stato della solitudine, nonché dagli animali mansueti, c'hanno pur talento d'unitamente vivere ne greggi, e negli armenti, ma di fieri, ed' immani, che vivono tutti divisi, e soli nelle lor tane, e covili³⁸.

I principi epicurei, fondandosi sulle diverse singolarità, rompono il legame sociale fra gli uomini e quindi si dimostrano pericolosi nel campo politico. Ma la critica vichiana è soltanto parziale. Certo, ritroviamo le stesse critiche, quella dell'apoliticità epicurea, quella indirizzata alla solitudine politica creata dai «filosofi solitari», che trascurano il senso comune. Ma se Vico critica la «pro-

35 Lettera di G.B. Vico a Francesco Saverio Estevan del 12 gennaio 1729, *Epistole* cit., p. 146.

36 *Sn44*, § 1106.

37 Lettera di G.B. Vico a Francesco Saverio Estevan del 12 gennaio 1729, *Epistole* cit., p. 147.

38 Ivi, p. 144.

pia utilità», conserva l' «utilità». Non è il corpo da rifiutare, ma un corpo centrato su se stesso, che non vede più gli altri corpi, trasformando la comunità politica in una «folla de' corpi», cioè una società definita da una «somma solitudine d'animi»³⁹. Le «utilità» dei primi uomini sono «utilità» corporee che manifestano la forza del movimento umanizzatore. Nelle sterminate antichità, gli autori delle nazioni «prima sentono il necessario»⁴⁰, cioè ciò che è utile direttamente ai loro corpi. La soddisfazione delle utilità corporee non si oppone allo sviluppo della ragione, ma ne è la condizione di possibilità. Per esempio, «l'educazione de' corpi», grazie alle «lavande sagre» permette di «menar [gli uomini] fuori dalle corporature gigantesche» e così di dare ai «lor figliuoli la giusta forma corporea umana»⁴¹. L'umanità degli uomini non si fonda mai sull'eliminazione dei corpi, ma piuttosto sulla loro padronanza⁴². La padronanza dei corpi, il «conato» che consente di addomesticarli⁴³, significa un'attenzione alle utilità corporee ed una conoscenza particolareggiata. Vico si serve di questa attenzione, pur spostandola nel campo politico, cioè proprio nel campo di cui aveva riconosciuto l'importanza nel pensiero platonico⁴⁴.

Vico collega nella stessa sintesi la politicità platonica e l'attenzione alle utilità corporee epicuree. Ogni dottrina viene stimata e valutata per la sua capacità di sostenere il modello scientifico che Vico sta costruendo nel suo progetto di *Scienza nuova*. Al di là del chiaro esempio di «contrazione» delle dottrine, questo meccanismo mostra in modo significativo il ruolo della tradizione materialista nell'elaborazione della nuova scienza vichiana.

3. Lucrezio e il modello dinamico dell'«umanità»

La nozione di «umanità», centrale nell'economia della *Scienza nuova*, è forse quella che manifesta maggiormente l'influenza esercitata dalla tradizione epicurea su Vico, ed in particolare dal quinto libro del *De rerum natura* di Lucrezio.

39 *Sn44*, § 1106.

40 *Sn44*, § 241.

41 *Sn44*, § 524. Si veda anche il § 692.

42 Questa attenzione vichiana al corpo, alla padronanza delle passioni, è qui assai vicina al modello epicureo dell'*atarassia* che si fonda sulla tranquillità dell'anima, tranquillità resa possibile da una padronanza assoluta dei desideri e delle passioni corporee. Si veda ad esempio la *Lettera a Meneceo*.

43 *Sn44*, § 340.

44 Si potrebbe completare questo meccanismo di sintesi nel pensiero vichiano, mostrando per esempio il modo con il quale Vico si oppone al modello cartesiano, al criterio di verità del «chiaro» e del «distinto», pur conservando l'esigenza, più volte ribadita nel corso della *Scienza nuova*, di scientificità.

Per Vico, il significato principale del processo di umanizzazione è l'interruzione del «bestiale divagamento». Questo «divagamento ferino»⁴⁵ significa un mondo senza memoria, senza identità. Gli uomini vanno «errando da fiere per la gran selva della terra»⁴⁶, in una specie di eternità molto analoga a quella descritta da Lucrezio nel *De rerum natura*. Questi primi uomini, significativamente chiamati «bestioni» da Vico, crescono «senza udir voce umana nonché apprendere umano costume»⁴⁷. Le relazioni sessuali si fanno a caso, con «concupiscenze incerte» e rendono ogni rapporto di filiazione impossibile. I figli sono «incerti». Gli uomini non praticano la «venere umana»⁴⁸, appunto quella che permetterebbe a loro relazioni «certe», ma sono sommessi alla «libidine bestiale»⁴⁹. Il modello di Vico è ovviamente quello lucreziano:

Necdum res igni scibant tractare, neque uti
pellibus et spoliis corpus uestire ferarum,
sed nemora atque cauos montis siluasque colebant,
et frutices inter condebant squalida membra,
uerbera uentorum uitare imbrisque coacti.
Nec commune bonum poterant spectare, neque ullis
moribus inter se scibant nec legibus uti.
Quod cuique obtulerat praedae fortuna, ferebat
sponte sua sibi quisque ualere et uiuere doctus.
Et Venus in siluis iungebat corpora amantum;
conciliabat enim uel mutua quamque cupido,
uel violenta uiri uis atque inpensa libido,
uel pretium, glandes atque arbita uel pira lecta⁵⁰.

Allo stesso modo, Vico prende a prestito da Lucrezio l'elemento che rompe l'eternità del «divagamento ferino», cioè il fulmine. Questo prestito è tanto più significativo nella misura in cui permette a Vico di rigettare le cause finali, e con esse ogni visione teleologica della storia. Il fulmine in Lucrezio⁵¹ e in Vico non ha mai il valore di un intervento divino, ma si riduce alle semplici cause naturali. Questo aspetto è ovvio in Lucrezio. Il fulmine è soltanto un'occasione:

Illud in his rebus tacitus ne forte requiras,
fulmen detulit in terram mortalibus ignem
primitus, inde omnis flammaram diditur ardor.

45 *Sn44*, § 13.

46 *Sn44*, § 504.

47 *Sn44*, § 369.

48 *Sn44*, § 504.

49 *Sn44*, § 504.

50 *De rerum natura*, V, 953-965.

51 *De rerum natura*, V, 1091 e sgg.; VI, 219 e sgg., 379 e sgg.

Multa uidemus enim caelestibus insita flammis
 fulgere, cum caeli donauit plaga uapore.
 Et ramosa tamen cum uentis pulsa uacillans
 aestuat in ramos incumbens arboris arbor,
 exprimitur ualidis extritus uiribus ignis,
 et micat interdum flammai feruidus ardor,
 mutua dum inter se rami stirpesque teruntur.
 Quorum utrumque dedisse potest mortalibus ignem⁵².

Ma anche in Vico:

Con tali nature si dovettero ritrovare i primi autori dell'umanità gentilesca quando – dugento anni dopo il diluvio per lo resto del mondo e cento nella Mesopotamia, come si è detto in un postulato (perché tanto di tempo v'abbisognò per ridursi la terra nello stato che, disseccata dall'umidità dell'universale innondazione, mandasse esalazioni secche, o sieno materie ignite, nell'aria ad ingenerarvisi i fulmini) – il cielo finalmente folgorò, tuonò con folgori e tuoni spaventosissimi, come dovette avvenire per introdursi nell'aria la prima volta un'impressione sì violenta⁵³.

Il sostrato materialista sembra epistemologicamente ed ontologicamente sufficiente per dar conto del processo di umanizzazione. Questo aspetto, ovvio in Lucrezio, è presente anche in Vico. Non possiamo soffermarci a lungo, in queste pagine, sul problema dello statuto della provvidenza vichiana, ma va sottolineato che questa provvidenza sembra problematica, come se fosse assente o secondaria nel processo di umanizzazione degli uomini. L'umanità rinvia ad un controllo delle passioni, ad un processo di padronanza del corpo. Umanizzarsi non consiste nel ricevere una provvidenza trascendente, ma nel mettere le passioni «in conato». Si è parlato delle «sagre lavande». Il punto di partenza è dunque un corpo da addomesticare. In questa prospettiva, i giganti vichiani⁵⁴ rinviano ai primi uomini descritti nel poema lucreziano:

At genus humanum multo fuit illud in aruis
 durius, ut decuit, tellus quod dura creasset,
 et maioribus et solidis magis ossibus intus
 fundatum, ualidis aptum per uiscera neruis,
 nec facile ex aestu nec frigore quod caperetur
 nec nouitate cibi nec labe corporis ulla.
 Multaque per caelum solis uoluentia lustra
 uolgiuago uitam tractabant more ferarum⁵⁵.

52 *De rerum natura*, V, 1091-1101.

53 *Sn44*, § 377.

54 *Sn44*, §§ 170, 195, 369.

55 *De rerum natura*, V, 925-932.

Naturalmente, si potrebbero moltiplicare gli elementi che illustrano la presenza del modello materialista in Vico, per esempio l'importanza della sepoltura dei morti⁵⁶ o del lavoro nel processo di umanizzazione⁵⁷, in particolare attraverso la figura di Ercole⁵⁸. Ciò che è messo sempre in rilievo è il rapporto diretto con gli aspetti più materiali delle attività degli uomini. In Vico, i bestioni si umanizzano man mano in un rapporto diretto, anche di conflitto, con la «gran selva della terra»:

onde si trovano gli Ercoli fondatori delle prime nazioni gentili [...], perché tali Ercoli domarono le prime terre del mondo e le ridussero alla coltura⁵⁹.

Il confronto diretto con la terra è significativo perché permette ai primi uomini di integrare il processo di umanizzazione. Questi primi uomini sono in senso proprio i «figliuoli della terra» che lavorano e nella quale sono seppelliti i loro «discendenti»⁶⁰. La terra, l'aspetto più materiale delle attività umane, dà ai bestioni carattere umano ed un'identità, quella della memoria delle «seppulture degli antenati»⁶¹. In questa prospettiva, va sottolineato il verbo «ridurre», utilizzato da Vico anche per designare il processo di umanizzazione. In altri termini, i primi uomini si possono «ridurre all'umanità»⁶², riducendo le terre a coltura. C'è pertanto un'identità fra il movimento che permette di «ridurre gli uomini da bestie fiere all'umanità»⁶³ e quello che permette di «ridurre i campi a coltura»⁶⁴. Il confronto con la materia attraverso il processo di lavoro è dunque condizione di possibilità dell'umanità degli uomini. Questo processo di riduzione è innanzitutto un movimento di padronanza. Addomesticando la terra, lavorando i campi, i primi uomini riescono a «domare» la gran selva della terra, a diventare sedentari, ad avere «concubi e figli certi», e così a «porre in conato» le proprie passioni e a «ridursi all'umanità». Questo modello dell'umanità rinvia a Lucrezio:

56 *Sn44*, §§ 333, 337.

57 Sull'importanza del lavoro nel pensiero vichiano, si vedano le bellissime analisi di Ernesto Grassi, in *Humanismus und Marxismus. Zur Kritik der Verselbständigung von Wissenschaft*, Hamburg, Rowohlt, 1973 (cap. V).

58 *Sn44*, § 14. Cfr. A. Pons, *Vico, Hercule et le «principe héroïque» de l'histoire*, «Les Études Philosophiques» 4 (1994), pp. 489-505.

59 *Sn44*, § 14.

60 *Sn44*, § 13.

61 *Sn44*, § 13.

62 Questa espressione è ricorrente nelle diverse versioni della *Scienza nuova*. Per esempio, nella versione del 1725, «ridussero le fiere all'umanità» (*Sn25*, § 122). Si vedano anche i paragrafi 377, 487, 488. Allo stesso modo, nella versione del 1744, Vico allude a «quest'Orfeo, che riduce le fiere di Grecia all'umanità» (*Sn44*, § 79).

63 *Sn44*, § 80.

64 *Sn25*, §§ 332, 344, 421; *Sn44*, §§ 3, 4, 14, 17, 248, 486, 539, 734.

Inde casas postquam ac pellis ignemque pararunt,
 et mulier coniuncta uiro concessit in unum
 cognita sunt, prolemque ex se uidere creatam,
 tum genus humanum primum mollescere coepit.
 Ignis enim curauit ut alsia corpora frigus
 non ita iam possent caeli sub tegmine ferre,
 et Venus imminuit uiris, puerique parentum
 blanditiis facile ingenium fregere superbum.
 Tunc et amicitiam coeperunt iungere auentes
 finitimi inter se nec laedere nec uiolari,
 et pueros commendarunt muliebrique saeculum,
 uocibus et gestu cum balbe significarent
 imbecillorum esse aecum misererier omnis.
 Nec tamen omnimodis poterat concordia gigni,
 sed bona magnaue pars seruabat foedera caste;
 aut genus humanum iam tum foret omne peremptum,
 nec potuisset adhuc perducere saecula propago⁶⁵.

È proprio in questo rapporto primitivo e originario con la materia che gli uomini sviluppano la parte più feconda della loro umanità. I «bestioni» si staccano dalla materia esterna, dalla loro corporeità, non dimenticandole, ma riducendole e addomesticandole. L'intreccio fra questo rapporto originario viene descritto a lungo nelle attività «poetiche» degli «autori delle nazioni» nelle quali il sostrato materialista della tradizione epicurea e lucreziana è ovvio. Ma è forse nell'origine e nello sviluppo delle lingue che questo modello è più attivo e presente. L'affermazione vichiana secondo la quale i primi uomini furono poeti «per natura»⁶⁶ rinvia direttamente a questa tradizione. È impossibile esporre la varietà delle prospettive dell'attività poetica dei primi uomini in queste pagine, ma conviene sottolineare la dimensione materiale, anzi corporea, delle lingue originarie:

onde tal prima lingua ne' primi tempi mutoli delle nazioni [...] dovette cominciare con cenni o atti o corpi ch'avessero naturali rapporti all'idee⁶⁷.

Il corpo non soltanto è un modello, ma la materia attraverso la quale man mano si formano le diverse lingue primitive:

Quello è degno d'osservazione: che 'n tutte le lingue la maggior parte dell'espressioni d'intorno a cose inanimate sono fatte con trasporti del corpo umano e delle sue parti e degli umani sensi e dell'umane passioni⁶⁸.

65 *De rerum natura*, V, 1011-1027.

66 *Sn44*, § 214: «i primi poeti furono per natura».

67 *Sn44*, § 401. Si veda anche il paragrafo 225.

68 *Sn44*, § 405.

Il linguaggio nasce dunque in un rapporto materiale con i corpi, quelli della natura esterna, ma anche con il proprio corpo. L'imitazione immediata, quasi istintiva, meccanica dei corpi, espressione di questo rapporto corpo a corpo fra i primi uomini e la materia, diventa un laboratorio⁶⁹ nel quale nascono le diverse «lingue natie»:

Ed esso Giove fu da' latini, dal fragor del tuono, detto dapprima «Ious»; dal fischio del fulmine da' greci fu detto Ζευς; dal suono che dà il fuoco ove brucia, dagli orientali dovet'essere detto «Ur», onde venne «Urim», la potenza del fuoco; dalla quale stessa origine dovet' a' greci venir detto οὐρανός il cielo, ed a' latini il verbo «uro», «bruciare»; a' quali, dallo stesso fischio del fulmine, dovette venire «cel», uno de' monosillabi d'Ausonio, ma con prononziarlo con la «ç» degli spagnuoli, perché costi l'argutezza del medesimo Ausonio, ove di Venere così bisquitata: *Nata salo, suscepta solo, patre edita coelo*⁷⁰.

A guardar bene, ci sono due indicazioni importanti in questo brano. Da una parte, Vico mostra che se «dovettero i primi poeti dar i nomi alle cose dall'idee più particolari e sensibili»⁷¹, ciò significa che questo rapporto sensibile, particolareggiato, con la materia sensibile è all'origine del linguaggio. Il «fischio» del fulmine, il «suono» del fuoco sono materialmente le prime parole imitate, semplici onomatopее dei primi uomini. La seconda indicazione contenuta in questo testo è la diversità delle situazioni in seno alle quali nasce il linguaggio. Vico distingue queste situazioni, elaborando un primo schema tipologico nel quale ogni nazione (latina, greca, spagnola) viene presentata con un rapporto proprio e singolare al linguaggio. La diversità delle lingue si fonda pertanto sulla diversità dei rapporti materiali che ogni nazione ha avuto con il mondo naturale nel quale si sviluppa e si origina. Questo doppio aspetto rinvia direttamente alle teorie del linguaggio sviluppate all'interno della tradizione materialista, in particolare da Epicuro e da Lucrezio⁷². Epicuro, nella sua *Lettera a Erodoto*, stabilisce un legame stretto fra la singolarità dell'esperienza di un popolo particolare e la singolarità della lingua che nasce da questa esperienza unica. In un certo modo, Epicuro riesce a superare il problema della molteplicità delle lingue, della loro diversità, ponendo questa diversità *fin dall'inizio*, nella diversità materiale delle esperienze linguistiche. È appunto perché ogni popolo ha un'esperienza originaria materiale irriducibile alle altre esperienze

69 Cfr. J. Trabant, *La scienza nuova dei segni antichi. La sematologia di Vico*, tr. it. di D. Di Cesare, Roma-Bari, Laterza, 1996, in particolare il cap. III.

70 *Sn44*, § 447.

71 *Sn44*, § 406.

72 Sul problema del linguaggio, si veda lo studio di G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 304-318. Si trovano anche bellissime pagine sul rapporto fra il linguaggio e il diritto in Lucrezio nel saggio di J. Salem, «*La mort n'est rien pour nous*». *Lucrece et l'éthique*, Paris, Vrin, 1990, pp. 206-215.

che, fin dall'inizio, la sua lingua è diversa e singolare. Il rapporto con la materia è determinante e dà un'identità ad ogni lingua⁷³. Il sostrato materiale del nascere delle lingue è ovvio anche nel poema di Lucrezio. Ancora una volta, questi versi famosi offrono un modello diretto a Vico: è «l'utilità», che spinge gli uomini ad articolare le prime parole. Questo fenomeno è evidente nel *De rerum natura*, a proposito dei bambini che cominciano a parlare:

At uarios linguae sonitus natura subegit
mittere, et utilitas expressit nomina rerum,
non alia longe ratione atque ipsa uidetur
protrahere ad gestum pueros infantia linguae,
cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent⁷⁴.

e in modo analogo in Vico:

I fanciulli vagliono potentemente nell'imitare, perché osserviamo per lo più trastullarsi in assemblare ciò che son capaci d'apprendere. Questa Dignità dimostra che 'l mondo fanciullo fu di nazioni poetiche, non essendo altro la poesia che imitazione. E questa Dignità daranne il principio di ciò: che tutte l'arti del necessario, utile, comodo e 'n buona parte anco dell'umano piacere si ritruovarono ne' secoli poetici innanzi di venir i filosofi, perché l'arti non sono altro ch'imitazioni della natura e poesie in un certo modo reali⁷⁵.

Si potrebbero facilmente moltiplicare i testi di Vico che si riferiscono al poema di Lucrezio. Ciò detto, è anche importante sottolineare che questi riferimenti vichiani si danno secondo quella certa logica a cui abbiamo fatto riferimento poco fa. Il fatto di citare Lucrezio non significa che Vico condivida automaticamente gli schemi lucreziani e che ne accetti i principi epistemologici e metafisici. Per Vico, la valutazione di una filosofia dipende dalla sua capacità di rispondere ai problemi che vengono esposti nell'elaborazione della scienza. Il modello materialista, anche se presente nell'economia della *Scienza nuova*, è proficuo fino ad un certo punto. Il limite non è quello della morale, cioè quello della critica tradizionale indirizzata a questa stessa tradizione, ma quello della scarsa efficienza epistemologica dei principi materialisti nel progetto di una scienza nuova. È appunto nel campo epistemologico, che Vico si oppone maggiormente a questo modello, pur utilizzandolo in un'altra prospettiva secondo i meccanismi di «contrazione» che ci sono noti.

73 Cfr. *Lettera ad Erodoto*, 75.

74 *De rerum natura*, V, 1028-1032.

75 *Sn44*, §§ 215-217. Si ritrova spesso in Vico questo modello fecondo dell'infanzia per capire il mondo dei «fanciulli del nascente gener umano» (*Sn44*, § 4). Si vedano ad esempio nella *Sn44* i paragrafi 206, 211, 212, 231, 413.

4. La logica dei prestiti: la dialettica tra il «caso» e il «fato»

Come si è detto, l'epicureismo per Vico non è moralmente condannabile, ma epistemologicamente inefficace. Spostando il campo della critica, Vico affronta la tradizione materialista a partire da un punto di vista del tutto nuovo e originale. Questo metodo consente a volte a Vico di riprendere alcuni concetti direttamente dalla tradizione materialista, come ad esempio la «stato ferino», molto vicino, come si detto, allo stato descritto da Lucrezio nel quinto libro del *De rerum natura*, e che permette a Vico di dar conto del processo di umanizzazione senza far riferimento ai testi sacri. Lo vede benissimo la Chiesa, che concentra la sua critica su quest'aspetto del pensiero vichiano. Lo si vede assai bene nel testo di Gian Francesco Finetti: *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G.B. Vico. Dissertazione del 1768*⁷⁶, che comincia con un'«Apologia del genere umano accusato di essere stato una volta bestia»⁷⁷. Anche alcune letture cattoliche di Vico considerano – a volte in modo molto discutibile – questo «stato ferino» come una semplice assurdità, riducendolo ad una «pura fantasia» da mettere da parte⁷⁸. Ciò detto, se leggiamo la critica di Finetti nei particolari, bisogna ammettere che essa non è priva di fondamenti precisi⁷⁹ e che il modello materialista struttura in modo profondo l'insieme dell'economia della *Scienza nuova* e delle sue ipotesi epistemologiche.

Ma questa logica dei prestiti appare in modo molto significativo nella dialettica che Vico stabilisce fra i due concetti di «caso» e di «fato», che gli permette al tempo stesso di avvicinare le tradizioni epicurea e stoica stabilendo un rapporto del tutto originale e di elaborare un modello politico nuovo. Riassumendo, per il filosofo napoletano, il «caso» simboleggia la tradizione epicurea e il «fato» quella stoica⁸⁰. Di fronte a questa doppia tradizione, Vico offre una sintesi delle due dottrine pur integrandole nella sua scienza. Lo scopo di questo lavoro di «contrazione» è di costruire uno schema interpretativo che possa evitare i pericoli del caso e del fato.

76 G.F. Finetti, *Difesa dell'autorità della Sacra Scrittura contro G. B. Vico. Dissertazione del 1768*, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1936.

77 Ivi, p. 1.

78 Per esempio, Emilio Chiochetti scrive: «Non ci attardiamo a confutarne oltre il concetto [quello di «stato ferino»], a dissipare l'immagine fantastica – poiché si tratta di pura fantasia – basti averne affermato l'assurdità», (E. Chiochetti, *La filosofia di G. B. Vico. Saggi*, Milano, Vita e pensiero, 1935, pp. 170-171).

79 G. De Miranda e P. Scaramella hanno mostrato di recente l'ostilità della Chiesa nei confronti delle tesi vichiane. Si veda a proposito il bellissimo resoconto di queste ricerche scritto da De Miranda: «*Nihil decisum fuit*». *Il Sant'Ufficio e la Scienza nuova di Vico: un'irrealizzata edizione patavina tra l'imprimatur del 1725 e quello del 1730*, «Bollettino del Centro di Studi Vichiani» 28-29 (1998-1999), pp. 5-70.

80 *Sn25*, § 12; *Sn44*, §§ 5, 130, 335, 342, 345, 630, 1109.

Il «caso» è inaccettabile per Vico perché significa che la vita sociale e civile degli uomini non può avere un senso. In effetti, ammettere che il caso possa «reggere ciecamente le cose umane»⁸¹ significa riconoscere che il corpo, le passioni, le «utilità» e «necessità» umane sono la «regola del giusto» e che la comunità degli uomini si fonda su elementi contingenti. Accettare «l'utilità» epicurea, «la quale ad ogni ora si cangia»⁸², come principio significherebbe riconoscere l'impossibilità di un'azione politica efficace. In effetti, «gli epicurei, con la loro sempre variante utilità, rovinano il primo e principal fondamento di questa scienza, che è l'immutabilità del diritto naturale delle genti»⁸³. Ma limitarsi al «fato» è tanto pericoloso quanto accettare il solo criterio del «caso». Gli stoici, «perché decretano che una fatale necessità trascini tutto, anche l'umano arbitrio»⁸⁴, chiudono l'umanità in una «ferrea severità» e rendono vana ogni forma di azione politica. In apparenza, la doppia critica di Vico nei confronti di entrambe le dottrine sembra seguire uno schema classico. Da una parte, si tratta di opporsi al semplice «concorso cieco d'atomi»⁸⁵, cioè ad un modello che nega ogni possibilità di una morale fondata. D'altra parte, conviene opporsi ad un sistema che riduce «l'umano arbitrio» ad una «fatale necessità», e che pertanto rende vana ogni morale perché «riducono alla disperazione gli uomini di poter praticare la loro virtù con quella loro massima assai più dura che ferro»⁸⁶.

Ma se esaminiamo nei particolari la critica di Vico, si nota che, scartando entrambe le dottrine, cioè il «caso» ed il «fato», il filosofo napoletano non si oppone in realtà a sistemi che rovinano la morale o la rendono inutile, ma critica soprattutto due filosofie che falliscono dal punto epistemologico nella loro interpretazione del processo di socializzazione degli uomini. In altri termini, ancora una volta, la critica vichiana è di tipo epistemologico e non morale. Il problema non è di sapere se queste due filosofie siano moralmente condannabili ma di sottolineare le loro debolezze scientifiche ed epistemologiche. Questa prospettiva epistemologica appare con chiarezza nella critica principale che Vico indirizza ai due sistemi, cioè aver trascurato l'idea di provvidenza:

Perciò questa Scienza, per uno de' suoi principali aspetti, dev'essere una teologia civile ragionata della provvidenza divina. La quale sembra aver mancato finora, perché i filosofi o l'hanno sconosciuta affatto, come gli stoici e gli epicurei, de' quali questi dicono che un concorso cieco d'atomi agita, quelli che una sorda catena di cagioni e d'effetti strascina le faccende degli uomini⁸⁷.

81 *Sn25*, § 12.

82 *Sn25*, § 12.

83 *Sn25*, § 12.

84 *Sn25*, § 12.

85 *Sn44*, § 342.

86 *Sn25*, § 12.

87 *Sn44*, § 342.

È appunto perché falliscono nel dare principi scientifici efficienti che questi sistemi vanno criticati, a differenza dei nuovi principi esposti nella *Scienza nuova* che danno al «leggitore [...] un divin piacere»⁸⁸:

Or qui, per quelle pruove divine ch'avvisammo sopra nel *Metodo*, si rifletta, col meditarvi sopra, alla semplicità e naturalezza con che la provvidenza ordinò queste cose degli uomini, che, per falsi sensi, gli uomini dicevano con verità che tutte facessero i dèi; – e col combinarvi sopra l'immenso numero degli effetti civili, che tutti richiamerannosi a queste quattro loro cagioni, che, come per tutta quest'opera si osserverà, sono quasi quattro elementi di quest'universo civile: cioè religioni, matrimoni, asili, e la prima legge agraria che sopra si è ragionata; – e poi, tra tutti i possibili umani, si vada in ricerca se tante, sì varie e diverse cose abbian in altra guisa potuto aver incominciamenti più semplici e più naturali tra quelli stessi uomini ch'Epicuro dice usciti dal caso e Zenone scoppiati dalla necessità, che né 'l caso gli divertì né 'l fato gli strascinò fuori di quest'ordine naturale⁸⁹.

Il fondamento epistemologico che fonda la critica vichiana è chiaro. La *Scienza nuova* è superiore alle dottrine del «caso» e del «fato» perché, utilizzando il concetto metodologico di provvidenza, permette con «semplicità e naturalezza» «mille pruove». Le due tradizioni epicurea e stoica sono riunite nella loro debolezza euristica, nella loro incapacità di pensare in modo teorico il mondo primitivo degli uomini, ed in modo pratico – perché dottrine per «filosofi solitari o monastici» – di offrire un modello efficace per l'azione politica.

Ciò che però va sottolineato è che Vico, pur criticando entrambe le dottrine del «caso» e del «fato», le riutilizza nel proprio sistema, «contraendole» e dando loro un nuovo significato epistemologico. In altri termini, non sono tanto il «caso» o il «fato» che vengono criticati da Vico quanto la pretesa di queste dottrine di essere esclusive. Tuttavia, contraendole in una sintesi nuova, queste dottrine, false nella loro esclusività, sviluppano un nuovo potere metodologico, in grado di spiegare il corso «che fanno le nazioni». Del caso, Vico rifiuta il potere metodologico, che contraddice i requisiti della ragione. La ragione ha bisogno di un filo conduttore nella sua lettura del corso delle nazioni. Ma del caso Vico mantiene la potenza esplicativa materialista, in particolare il ruolo delle passioni, delle «utilità e necessità» umane:

Ma gli uomini, per la loro corrotta natura, essendo tiranneggiati dall'amor proprio, per lo quale non sieguono principalmente che la propria utilità; onde eglino, volendo tutto l'utile per sé e niuna parte per lo compagno, non posson essi porre in conato le passioni per indirizzarle a giustizia. Quindi stabiliamo: che l'uomo nello stato bestiale ama solamente la sua salvezza; presa moglie e fatti figliuoli,

88 *Sn44*, § 345.

89 *Sn44*, § 630.

ama la sua salvezza con la salvezza delle famiglie; venuto a vita civile, ama la sua salvezza con la salvezza delle città; distesi gl'imperi sopra più popoli, ama la sua salvezza con la salvezza delle nazioni; unite le nazioni in guerre, paci, alleanze, commerci, ama la sua salvezza con la salvezza di tutto il gener umano: l'uomo in tutte queste circostanze ama principalmente l'utilità propria⁹⁰.

Pur rifiutando i principi materialisti, Vico conserva la loro potenza esplicativa. Il caso non può essere ritenuto il fondamento dell'umanità, ma costituisce un ottimo modello epistemologico dinamico – una volta integrato nel sistema vichiano – che può rendere conto del corso delle nazioni. Analogamente è affrontata la dottrina stoica. Da una parte, Vico respinge l'idea di un ordine assoluto che neghi la libertà umana, che sopprima il ruolo positivo delle passioni. D'altra parte, Vico conserva però l'idea di un ordine, di un progresso razionale, di una finalità, anche se adesso questa finalità non è più quella reale degli stoici, ma una semplice cornice cognitiva, quella epistemologica dello scienziato impegnato a capire la dinamica del corso delle nazioni.

Di fronte a queste dottrine, Vico utilizza lo stesso schema di «contrazione». La tradizione epicurea è interessante nella misura in cui consente di mostrare l'importanza delle passioni, delle «utilità» umane nel corso della storia. In modo analogo, Kant cercherà di sottolineare il ruolo del conflitto e della discordia nel processo di costituzione di un ordine regolato dalla legge nell'*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*. Ma la tradizione stoica è interessante, nella lettura che ne fa Vico, anche nella misura in cui permette di controllare queste utilità e di mostrare che seguono un corso determinato. Queste due dottrine, inserite nel progetto vichiano di una scienza nuova, si controllano a vicenda. Vico, confrontando queste due filosofie, ne offre una sintesi del tutto nuova, epistemologicamente efficace. Le due tradizioni confluiscono in un nuovo schema, quello problematico della «storia ideale eterna».

Di solito, si parla della tradizione epicurea in Vico perché non se ne può fare a meno, ma sempre negandole ogni vera influenza sul suo pensiero. Ritengo al contrario che questa tradizione sia centrale nella costituzione dei modelli epistemologici che man mano vengono definiti nelle diverse versioni della *Scienza nuova*. Vico non si contenta di recepire in modo passivo questa tradizione, ma la «contrae» assimilandola al proprio sistema filosofico. Il rapporto con questa tradizione è dinamico, in particolare con Lucrezio che gli offre modelli politici e retorici. In questa prospettiva, se non possiamo soltanto ridurre il pensiero vichiano a questa tradizione, in particolare per le modificazioni che apporta alle dottrine materialiste che riprende, bisogna tuttavia riconoscere che la *Scienza nuova* è forse un'eco fondamentale di questa tradizione nella modernità del pensiero politico.

⁹⁰ *Sn44*, § 341.

LA DEVIAZIONE E L'ALEATORIO

JOÃO QUARTIM DE MORAES

1. L'argomento

Sulla base di una lunga tradizione, che risale a Lucrezio e a Cicerone e nella quale sono da includersi tanto i critici quanto una buona parte degli epigoni antichi e moderni di Epicuro, la maggior parte degli studiosi contemporanei della sua opera gli attribuiscono l'argomento secondo cui, spostandosi parallelamente e con la stessa velocità nel vuoto immenso, per forza del loro stesso peso, gli atomi non si incontrerebbero mai, né potrebbero pertanto agglomerarsi formando mondi, se non deviassero *spontaneamente* dalla linea retta. Questa *deviazione o declinazione* è più comunemente designata col termine latino *clinamen*, il cui referente greco, παρέγκλισις¹, non figura, tuttavia, in nessuno degli scritti di Epicuro giunti fino a noi. Occorre notare che i sostantivi *clinamen* e παρέγκλισις derivano dal verbo *clino*, *clinare* (in greco κλίνω, κλίνειν), che significa inclinare. *Inclinare* e *declinare*, composti di *clinare*, così come παρεγκλίνω, composto di κλίνω, presentano la connotazione di inclinar-si verso un lato². *Clinamen* e παρέγκλισις significano dunque, in latino e in greco, inclinazione verso un lato. La preferenza della posterità, soprattutto dei commentatori contemporanei, per il termine *clinamen* si deve probabilmente al fatto che, per la sua rarità, si presta maggiormente di *declinazione o inclinazione* a denotare la deviazione *spontanea* soggiacente alla libertà della volontà. In effetti, questa nozione è decisiva: Epicuro, ovviamente, ammette le deviazioni nella traiettoria degli atomi provocate dai suoi urti. Non ammette, come cercheremo di mostrare, che essi devino dalla traiettoria rettilinea per iniziativa propria.

-
- 1 Il *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. 6, Paris, Firmin Didot, 1842-1847, riporta per la voce παρέγκλισις i significati: «Defluxio et inclinatio in latus», impiegato da Galeno in anatomia (per esempio, «vulvae ad latus inclinatio») e «Declinatio», aggiungendo: «De atomis Epicuri». Soltanto che (come farà, con la stessa voce, anche A. Bailly nel suo *Dictionnaire Grec-Français*), definisce παρέγκλισις come «inclinaison de côté», riportando due esempi, attribuiti entrambi a Epicuro, ma tratti da due dossografi che sono vissuti rispettivamente circa trecentocinquanta e settecentocinquanta anni dopo il maestro del Giardino: Plutarco (*Moralia*, 883a ecc.) e Stobeo (*Eclogarum physicarum et ethicarum libri II*, 1, 346).
 - 2 Il verbo latino *clino*, nella pratica, non è impiegato allo stato puro, ma solamente attraverso i suoi composti (oltre ai due a cui abbiamo fatto riferimento, anche *acclino* e *reclino*).

Neanche nelle *Lettere a Erodoto e a Pitocle*, in cui Epicuro sintetizza il suo pensiero cosmologico, né in nessun altro suo testo, incontriamo alcun riferimento al problema di cui l'argomento del *clinamen* dovrebbe essere la soluzione. Lacuna significativa, poiché non sembra ragionevole supporre che il filosofo del Giardino abbia ritenuto superfluo (o si sia dimenticato di) esporre un punto così fondamentale. È senza dubbio assai più probabile che non lo abbia esposto perché non lo ha concepito. Non incontriamo nei testi di Epicuro neanche l'affermazione secondo cui gli atomi si spostano parallelamente nello spazio vuoto.

Le troviamo soltanto due secoli più tardi, nel libro II, versi 216-224 del celebre *De rerum natura* di Lucrezio: gli atomi sono spinti verso il basso (*deorsum*) in linea retta (*rectum*) dal loro peso (*ponderibus propriis*), ma in un tempo e in un luogo incerti (*incerto tempore ferme, incertisque locis*), si allontanano un poco nello spazio (*spatio decedere paulum*)³. L'indeterminazione quanto al tempo e al luogo, enfatizzata dalla ripetizione dell'aggettivo «incertus», rimanda al carattere *spontaneo* della deviazione. In effetti, questa è una connotazione decisiva, perché la sola forza corporea che determini il movimento degli atomi nel vuoto è il loro peso. Epicuro ammette che gli atomi devino dalla loro traiettoria rettilinea, ma per forza degli urti e non per iniziativa propria. La prova che gli atomi debbono necessariamente deviare dalla caduta in linea retta segue subito dopo, nella forma di un ragionamento per assurdo: «perché se i corpi elementari, dirigendosi verso il basso, come gocce di pioggia, non fossero soliti declinare, cadrebbero nel vuoto profondo, non incontrandosi, né urtandosi e, perciò nessuna natura sarebbe stata creata»⁴.

Salta agli occhi il carattere ad hoc di questo argomento teleologico, che reintroduce, se non l'idea di provvidenza cosmica, perlomeno quella di un logos immanente. A rigori, l'unica interpretazione materialista possibile della deviazione spontanea sarebbe quella che la consideri un'*aberrazione*, nel

3 L'esposizione completa, come vedremo più avanti, occupa i versi 216-293 del *De rerum natura*, II.

4 Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur, 217

Ponderibus propriis, incerto tempore ferme,

Incertisque locis, spatio decedere paulum,

Tantum quod momen mutatum dicere possis

Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum, 221

Imbris guttae, cadere per inane profundum,

Nec foret offensus natus, nec plaga creata

Principiis: ita nil unquam natura creasset. 224

(*De rerum natura*, 217-224). Notiamo che *deorsum* appare nei versi 217 e 221 e che *cadere per inane profundum* (v. 222) rinforza la descrizione della traiettoria degli atomi liberi come diretta verso il «fondo» del vuoto.

senso astronomico del termine. Ma neanche questa ipotesi indica la causa della quale la deviazione sarebbe l'effetto. L'aberrazione dei pianeti o raggi luminosi ha invece una spiegazione fisica.

L'unico punto fermo di questo argomento per assurdo è l'evidenza dell'esistenza di corpi e nature, a cominciare dalla nostra. Ma anche l'artistotelismo, sostenendo che non c'è nulla nell'intelligenza che non sia passato prima attraverso i sensi, riconosce nella natura il fondamento delle cose e il punto di partenza della conoscenza. Indubbiamente, in quanto considera eterne le sostanze naturali, la scuola del Liceo non affronta il problema della *formazione* dei cosmi. Questo problema è proprio della fisica epicurea. Non proviene in effetti dalla tesi secondo cui il tutto si compone di atomi e di vuoto (posizione già sostenuta da Leucippo e Democrito), ma dalla principale innovazione introdotta da Epicuro nella cosmologia atomista: il peso è la causa fondamentale del movimento. Cercheremo di mostrare più avanti che questa innovazione (che tiene conto delle critiche di Aristotele ai primi atomisti) non conduce necessariamente alla aporia della caduta parallela quale è formulata da Lucrezio. Ma prima occorre considerare i principali argomenti in senso contrario.

Notiamo inizialmente che, dal punto di vista del metodo della *storia* della filosofia, per la quale il riferimento ai testi è irrinunciabile, l'«onus probandi» spetta a coloro che attribuiscono a Epicuro la dottrina della deviazione spontanea. In effetti, lasciando da parte i commentatori dogmatici che si contentano di ascrivere automaticamente al maestro tutto ciò che ha scritto il discepolo, è a loro che tocca provare l'ipotesi secondo la quale la nozione di παρέγκλισις, o un termine equivalente, figuravano in quella grande parte del *corpus* epicureo che le tempeste della Storia hanno distrutto. È a loro che tocca inoltre, per quanto riguarda l'aspetto logico-filosofico della questione, dimostrare che la deviazione spontanea costituisce una risorsa indispensabile (perché senza di essa gli atomi, non s'incontrando mai, non potrebbero formare i mondi) e, quindi, che i testi di Epicuro a nostra disposizione non offrono un'altra soluzione.

2. La critica di Cicerone

Significativamente, la testimonianza pioniera intorno all'aporia della caduta parallela risale allo stesso contesto storico-culturale in cui fu elaborato il *De rerum natura*. In effetti, nel *De finibus*, Cicerone sostiene che il *clinamen* deve essere considerato un rimedio peggiore dello stesso male: affrontando la difficoltà di spiegare in che modo gli atomi, cadendo con la stessa velocità in linea retta verso il basso per la forza del loro peso («*corpora ferri deorsum suo*

pondere ad lineam»), potrebbero incontrarsi nell'infinito, Epicuro avrebbe fatto ricorso alla declinazione spontanea degli atomi. Ricorso «puerile», fulmina Cicerone, oltre che gratuito («ad libidinem fingitur»). «Nulla di più turpe per un fisico di sostenere che qualcosa si genera senza causa»⁵. In effetti, sembra evidente l'inconseguenza di un argomento che, introducendo nella *physiologia* un effetto senza causa, apriva la strada a quelle spiegazioni fantasiose che appunto l'epicureismo intendeva combattere.

Ciò che sorprende è che, tra i numerosi commentatori della dottrina del *clinamen* nel corso degli ultimi duemila anni, ben pochi abbiano discusso seriamente queste critiche contundenti. In generale, ciò per cui dimostrano più interesse di questo testo del *De finibus* è il fatto che esso attribuisca a Epicuro (anziché far riferimento a Lucrezio) la paternità di quella dottrina. Tuttavia, è noto che l'esigenza di riferire con precisione i testi in cui si trovano le idee attribuite a un autore è moderna. I commentatori antichi non avevano questa preoccupazione. Ciò non dequalifica la testimonianza di Cicerone, ma suggerisce che essa deve essere accolta con riserva. Sintomaticamente, gli stessi che si valgono di questa testimonianza per attribuire la dottrina del *clinamen* a Epicuro screditano la cultura e il ragionamento filosofico del grande pubblicista romano nella misura in cui non tengono nella debita considerazione la sua critica. Indubbiamente, essa non soddisfa i criteri metodologici che oggi consideriamo indispensabili per lo studio oggettivo della storia da filosofia. Egli ricorre tanto ad argomenti che sono per noi pienamente accettabili (perché tengono conto della logica interna del pensiero epicureo), quanto ad obiezioni fondate su principi che Epicuro respinge radicalmente. Così, dopo avere osservato in modo appropriato che l'ipotesi della deviazione senza causa fisica è incompatibile col principio fisico per il quale non vi sono effetti senza cause, egli aggiunge che l'urto caotico degli atomi declinanti con quelli che procedono secondo una rotta sempre rettilinea non potrebbe produrre il bell'ordine del mondo («hunc mundi ornatum efficere non poterit»). È inutile insistere sul fatto che questo argomento finalistico, luogo comune delle prove teologiche dell'esistenza di Dio, si basa su dei presupposti estranei all'epicureismo.

Quando non la ignorano, gli storici della filosofia riproducono approvandola la critica ciceroniana a Epicuro. L'esempio più rilevante, anche per l'importanza dell'autore, è quello offerto da Émile Bréhier nel capitolo della sua *Storia della filosofia* dedicato all'epicureismo. Senza nessuna giustificazione, riprende la critica degli avversari di Epicuro nell'antichità, che non risparmiarono sarcasmi contro la pretesa «spintarella» (*coup de pouce*) del «fisico

5 Cfr. Cicerone, *De finibus* I, 6, 18-19. Egli impiega anche «deorsum», ma scrive «ad lineam» anziché «rectum».

imbarazzato perché i fatti non si inquadrano nella sua teoria», ricordando inoltre l'osservazione di Sant'Agostino in *Contro gli Accademici*, secondo cui introdurre nel cosmo un fenomeno senza causa (la deviazione o declinazione degli atomi) implicava l'abbandono dell'eredità determinista di Democrito, per cui il movimento degli atomi, e conseguentemente quello di tutto il resto, obbedisce a una necessità inesorabile⁶. Attribuire a Epicuro una dottrina che è documentata soltanto in testi di epigoni successivi di almeno due secoli alla sua morte rappresenta un'attitudine particolarmente inappropriata per uno storico della filosofia. Indubbiamente, Bréhier si riferisce globalmente all'epicureismo e non ad Epicuro in particolare. Ma ciò che stiamo contestando è appunto questa mescolanza delle tesi di Epicuro con quelle dei suoi seguaci. Come minimo, lo storico francese avrebbe dovuto concedere al Maestro il beneficio del dubbio: non si può, in effetti, escludere a priori la possibilità che, se Epicuro non fa riferimento alla deviazione spontanea, è perché la sua *physiologia* respinge questa ipotesi.

In se stesso, tuttavia, l'argomento *fisico* di Cicerone presenta un'importanza incontestabile, soprattutto nella misura in cui si pone, sebbene con obiettivi meramente polemici, dal punto di vista della conoscenza obbiettiva della natura, condizione necessaria, secondo Epicuro, per la tranquillità dell'anima e la serenità della vita. Questo principio fondamentale è ripetuto specialmente nelle *Massime Capitali*. Così, la *Massima XII* pone in risalto che soltanto la conoscenza della natura emancipa gli esseri umani dai timori relativi alle questioni più importanti; senza questa conoscenza, non possiamo eliminare i motivi che provocano angoscia di fronte alle questioni più importanti, né, quindi, godere dei piaceri puri. Del resto, lo stesso «quadrifarmaco» (*tetrapharmakos*), pietra angolare delle *Massime*, condiziona l'effetto liberatore della sapienza etica all'acquisizione dei lumi della *physiologia*. In effetti, lo sforzo costante di Epicuro di riformulare l'atomismo in funzione delle critiche che Leucippo e Democrito avevano ricevuto da Platone e, soprattutto, da Aristotele (che li accusa, specialmente, di non indicare la causa del movimento degli atomi) sarebbe stato vano, se supponessimo che, per rispondere ad esse, avesse inventato un movimento fisico privo di una causa.

Lo stesso Lucrezio, del resto, si mostra preoccupato di attenuare le conseguenze perturbatrici di un'eccessiva libertà degli atomi, insistendo sul fatto che la deviazione sarebbe la più piccola possibile. Il verbo «decedere» (allontanarsi, andarsene da), il primo, in ordine di esposizione, a denotare la deviazione, è modificato dall'aggettivo neutro in funzione avverbiale «paulum» (un

6 É. Bréhier, *Histoire de la philosophie. Tome premier. L'antiquité et le moyen âge. II période hellénistique et romaine*, Paris, Felix Alcan, 1934, pp. 346-347.

poco) (v. 219). Tutto il verso successivo, *Tantum quod momen mutatum dicere possis* («ciò che basta soltanto perché tu possa dire che il movimento è mutato»), mette in rilievo il fatto che gli atomi deviano dalla verticale appena il minimo indispensabile per permettere gli incontri. È chiaro che se gli atomi abusassero della libertà di declinare, provocherebbero incertezze tali da poter turbare i saggi più sereni. Tuttavia, soltanto una causa finale immanente a tutti gli atomi potrebbe costituire una garanzia contro il fatto che essi non abusino di questa facoltà di mutar di direzione, e che essi agiscano sempre con moderazione. Ciononostante, anche una deviazione minima, per il fatto stesso di corrispondere a un'iniziativa fisicamente indeterminata, introdurrebbe nel cosmo un potere occulto oltremodo simile a quello che la teologia astrale conferiva ai grandi corpi siderali.

Ma fiducioso indubbiamente nel fatto che gli atomi declinino disciplinatamente, il poeta si occupa nell'ordine (versi II, 225-250), di respingere le obiezioni suscitate dalla discordanza della sua ipotesi con il criterio della sensazione. Già nei versi II, 184-215 (subito prima, dunque, d'iniziare l'esposizione del *clinamen*) preoccupato di provare, contro gli aristotelici e gli stoici, che i corpi (composti) leggeri non tendono naturalmente verso l'alto, egli argomenta che la fiamma non si eleva per se stessa ma perché si trova sotto la pressione dell'aria. Se non ci fosse questa pressione, essa cadrebbe verso il basso, «dal momento che tutti i corpi pesanti, per se stessi, si dirigono verso il basso» (verso 190). Il problema è che «verso il basso» designa soltanto una direzione univoca all'interno di un mondo costituito: gli atomi isolati non cadono nel vuoto profondo come gocce d'acqua sulla superficie terrestre. Cadere all'interno di un agglomerato siderale non ha lo stesso significato di cadere nel vuoto, dal momento che nel vuoto nessuna direzione è predeterminata. Ovviamente, non si può sottoporre questa differenza al criterio della sensazione, al quale sfuggono, in quanto invisibili, gli atomi isolati.

Osserviamo allora (a) che i corpi cadono sulla superficie terrestre verticalmente, senza deviare dalla linea retta, e (b) che i più pesanti cadono più rapidamente dei più leggeri, potendo dunque collidere gli uni con gli altri. La confutazione consiste nel fatto di notare (a) che la deviazione, in quanto minima, sfugge ai nostri sensi e (b) che la differenza di velocità è provocata dalla resistenza offerta dall'aria e, quindi, che essa non sopraggiunge nel vuoto infinito nel quale si spostano gli atomi isolati. In (a) Lucrezio applica al *clinamen* soltanto la spiegazione di cui Epicuro si era servito a proposito della invisibilità degli atomi: l'esperienza ci mostra soltanto corpi composti, quindi divisibili. Ma se tutti i corpi fossero divisibili all'infinito, essi si diluirebbero nel non-essere. Analogamente, Lucrezio sostiene che, sebbene non possiamo vedere le deviazioni atomiche, è necessario presupporle affinché abbiano

luogo degli incontri. In (b) Lucrezio riprende anche la risposta di Epicuro alle critiche rivolte contro la sua fisica dalla scuola del Liceo: il Maestro aveva riconosciuto che, nel vuoto, gli atomi se spostano con la stessa velocità. Le due confutazioni sono dunque conformi alla fisica di Epicuro. Sono altre, tuttavia, come vedremo più avanti, le ragioni che non soltanto contraddicono la necessità del *clinamen*, ma mostrano anche che, in una filosofia materialista, esso rappresenta un corpo estraneo.

3. La libertà della volontà

Nel *De fato* (X, 22) e nel *De natura deorum* (I, 25), Cicerone rivolge la sua critica contro l'argomento secondo cui la declinazione degli atomi è necessaria per sfuggire al determinismo universale. Nel *De fato* dichiara che «Epicuro ha introdotto questa spiegazione temendo che se gli atomi fossero trascinati dal loro peso naturale e necessario, non ci sarebbe nulla di libero in noi, giacché il movimento dell'anima risulterebbe dal movimento degli atomi» e, nel *De natura deorum*, che «se gli atomi fossero trascinati verso il basso dal loro stesso peso (*in locum inferiorem suopte pondere*), nulla sarebbe in nostro potere». Saremmo sottoposti, come tutto il resto, alla ferrea necessità del movimento atomico. Per evitare tale conseguenza, Epicuro avrebbe attribuito agli atomi la facoltà «di declinare un pochino (*declinare paululum*)» relativamente al movimento verso il basso (*deorsum*). E perora, irritato: «È più turpe (*turpius*) propugnare tale argomento che riconoscere di non disporre di nessun argomento!»⁷. Non gli si presentò alla mente l'ipotesi che non tutto ciò che ha scritto Lucrezio può essere imputato al filosofo del Giardino, né, ancor meno, che questi non avesse bisogno di nessun argomento per risolvere un problema estraneo al suo pensiero!

Ma questa critica sarebbe poco appropriata anche per Lucrezio. Egli non dice, in effetti, nei versi 251-293⁸, dedicati all'autonomia della volontà, che

7 Occorre notare che *declinare paululum* corrisponde a *decedere paulum* di *De rerum natura*, II, 217.

8 L'esposizione di questo secondo blocco va fino al verso 293. Commentiamo qui soltanto la formulazione iniziale della questione, versi II, 251-260:

Denique si semper motus conecitur omnis
Ex vetere exoritur semper novus ordine certo,
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne causam causa sequatur,
Libera per terras unde haec animantibus exstat,
Unde est haec, inquam, fati avolsa voluptas,

essa è l'effetto diretto della deviazione spontanea degli atomi, ma sostiene, in sintesi, che se imperasse nella natura un concatenamento ineluttabile di tutti i movimenti, se nulla potesse rompere i nessi meccanici dell'urto degli atomi (versi 251-252: *si semper motus conectitur omnis; ex vetere exoritur semper novus ordine certo*), non potremmo spiegare la libertà di movimento che constatiamo in tutti i viventi. Da dove verrebbe, in effetti, questo piacere strappato al concatenamento dei fatti (*fatis avolsa voluptas*⁹), se non ammettiamo che noi stessi decliniamo, non secondo un tempo e un luogo prestabiliti, ma dove la nostra stessa mente ci conduce? (*Declinamus item motus, nec tempore certo, nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens* (versi 259-260).

In questa nuova funzione, differentemente da quella che esercita quando è garanzia dell'incontro degli atomi, il *clinamen* può essere confermato dalla sensazione. In una filosofia per la quale la fonte e il criterio fondamentale di ogni conoscenza sono gli «eidola» (le immagini irradiate dai corpi, le quali, in quanto tali, non ci ingannano mai) è evidente l'importanza della dimostrazione di un'esperienza della deviazione. Essa non può essere offerta dalle deviazioni cosmogoniche, che si trovano, come gli stessi atomi, al di sotto del limite della sensazione. Ma si verifica nei movimenti in cui, per *incontrare* l'oggetto del piacere, rompiamo l'inerzia dei nostri corpi. La forza del desiderio (*vim cupidam*)¹⁰ conferisce ai viventi (*animantibus*)¹¹ l'impulso che rompe il concatenamento meccanico dei movimenti.

Questo impulso non sarebbe, tuttavia, la mera pulsione di una carenza organica, quindi il mero effetto di un movimento anteriore? In che senso, in effetti, la soddisfazione di un desiderio può configurare un atto libero? Osservando che si decide di agire o di astenersi dall'azione, interrompere l'azione o l'inazione, in funzione di un quadro di circostanze configuratrici della situazione o in funzione di una riflessione più matura, Maurice Solovine si chiede che cosa potrebbe significare, in una qualsiasi di queste ipotesi, il preteso intervento o per lo meno condizionamento del *clinamen*. «Se è esso che

Per quam progredimur quo ducit quemque voluntas?

Declinamus item motus, nec tempore certo,

Nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens.

Non è irrilevante il fatto che la parola *clinamen* appaia soltanto alla fine di questa esposizione (verso 292). Il grande poeta romano utilizza quindi molto meno questo termine (preferito dai moderni) delle forme verbali *decedere* (v. 219), *declinare* (v. 221), *inclinare* (v. 243), *declinare* (v. 250), *declinando* (v. 253), *declinamus* (v. 259).

9 È lunga la polemica intorno a questa espressione. Alcuni editori hanno optato per *potestas*, altri per *voluntas*; diremo tra poco perché abbiamo mantenuto *voluptas*.

10 Questa espressione si trova al verso II, 265.

11 Cfr. verso II, 256.

svolge un ruolo decisivo nella mia determinazione, la mia riflessione è inutile e non sono libero. Ma se la mia condotta è determinata da motivi seri, non si riesce a capire bene a che cosa serva il *clinamen*»¹². L'obiezione è di buon senso, ma un po' anacronistica: essa presuppone che la questione dell'autonomia della volontà nel poeta romano coincida con la questione moderna del libero arbitrio. Non condividendo questo presupposto, Mayotte Bollack giustifica, nel suo minuzioso commentario di *De rerum natura*, II, 184-293, la tesi secondo cui «la *voluptas* è detta libera perché essa si costituisce non soltanto contro le pressioni esterne, ma contro il corpo e la sua inerzia»¹³. Sulla base di questa tesi, difende, nella polemica che da secoli divide gli editori di Lucrezio a proposito della parola chiave di II, 257, l'opzione per *fatis avolsa voluptas*. Contro coloro che, mossi dalla radicata convinzione («les habitudes de pensée») per cui la volontà si affermerebbe in contrapposizione al destino, preferiscono leggere *voluntas* (o *potestas*), argomenta in modo convincente che l'idea di una «libera...*voluptas*» (versi 256-257) lascia perplessi perché «il piacere, nella coscienza moderna, è cupo e asservisce». Per gli epicurei, però, «gli atti della volontà sono determinati dal piacere, ma questo piacere è libero»; «andando dove ci guida la volontà, seguiamo sempre il cammino del piacere»¹⁴.

Questa interpretazione è rinforzata dalla bellissima invocazione a Venere che apre il poema con la celebrazione di un pansessualismo cosmogonico (I, 1-44). La personificazione della *voluptas* da parte della dea dell'amore suggerisce che l'atomo *desidera* l'incontro per generare mondi, così come il maschio desidera la femmina per generare figli. Intesa in senso forte, secondo il paradigma matematico ($a/b = c/d$), l'analogia traspone per i corpi costituiti, più esattamente, per i viventi dotati di sensibilità e di movimento proprio, la deviazione che permette l'incontro degli atomi nel vuoto infinito. Lucrezio, però, va ancora più lontano. Senza stabilire una relazione di causa ed effetto tra la rottura spontanea della traiettoria rettilinea degli atomi e l'autodeterminazione della volontà (anche perché si tratta appunto di rompere la catena di nessi meccanici), Lucrezio

12 Maurice Solovine, «Note sur le clinamen», in *Épicure. Doctrines et maximes*, Paris, Hermann, 1965, pp. 182-183. Egli aggiunge che, essendo l'anima per Epicuro, composta di un genere particolare di atomi e divisa in anima irrazionale, sparsa per l'intero corpo, e anima razionale, situata nel petto, «gli atti istintivi e automatici, dovuti alla prima, si distinguono nitidamente dagli atti riflessi, dovuti a quest'ultima» (ivi, p. 183).

13 M. Bollack, «*Momen mutatum*» (*La déviation et le plaisir, Lucrèce, II, 184-293*), seguito da un'appendice dell'autrice e di J. Bollack e da *Histoire d'un problème* di H. Wismann, «Cahiers de Philologie» 1 (1976), «Études sur l'épicurisme antique», Université de Lille III, p. 176.

14 Ivi, pp. 176 e 178.

stabilisce nei versi II, 253-254, una relazione di condizionante e condizionato tra gli atomi (*primordia*) che, *declinando*, danno origine a un movimento che rompe i patti del destino (*fati foedera*) e la deviazione che va in direzione dell'oggetto del desiderio. Senza la deviazione atomica non sarebbe possibile l'impulso del piacere.

Francis Wolff sviluppa la stessa interpretazione di Mayotte Bollack (l'atto libero è il movimento deviante che produce e accompagna la sensazione piacevole), ma ponendo l'accento sull'*esperienza* della deviazione:

Sentiamo chiaramente che gli incontri (coiti) si giustificano per una tendenza (*inclinatio*) che dipende dalla nostra volontà; quello che si chiama piacere e che sperimentiamo a partire da un movimento generatore del quale siamo la causa. Se i corpi animali non traessero piacere da ciò, non copulerebbero mai, non nascerebbe mai alcun corpo animale. Sperimentiamo in noi questa forza che dirige il nostro movimento e che ci permette di avanzare (*progredimur*, 258; *procedere*, 270) secondo la nostra volontà (257-271); lanciarci (*adire*) per queste molteplici vie «dove ci conduce la stessa guida della vita, il divino piacere» (II, 171-172)¹⁵.

L'identificazione degli incontri coi coiti può sembrare forzata («pour épater le bourgeois», come si dice in Francia) ma non è arbitraria. Il termine latino *coitus* viene dal verbo *coeo* (il cui supino è *coitum*) che significa unir-si, congiungere, stare congiunto. *Coitus* designa unione, congiunzione, in particolare la congiunzione sessuale. Se l'atto libero fosse un mero analogo della deviazione degli atomi, potremmo dire che il maschio si unisce alla femmina come l'atomo declinante si unisce all'altro atomo, ma considerando la funzione condizionante dell'unione primordiale relativamente all'unione sessuale, dobbiamo intendere che la deviazione che conduce al coito atomico rende possibile la deviazione amorosa.

Questa apoteosi della libido è simpatica e suggestiva, ci allontana tuttavia non soltanto dalla fisica materialista di Epicuro, ma anche dalla sobrietà della sua etica, che considera con circospezione gli amplessi erotici (piaceri naturali ma non necessari). Inoltre, occorre notare che egli non ritenne necessario ricorrere alla deviazione spontanea degli atomi per respingere perentoriamente, nella *Lettera a Meneceo* (§ 133-134), la tesi di Democrito secondo cui tutto si produce per la necessità («πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι»)¹⁶ e per dichiarare che la nostra volontà (letteralmente: «ciò che è relativo a noi») non ha padrone (τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον). In effetti, per Epicuro, la mente è costituita di due parti, entrambe composte di atomi sottilissimi. Una parte, corrispondente alle funzioni sensoriali e psicosomatiche elementari, è

15 F. Wolff, *Logique de l'élément. Clinamen*, Paris, PUF, 1982, p. 178.

16 D.L., IX, 45.

coestensiva all'involucro corporeo¹⁷, e lo percorre in modo simile alla respirazione e al calore. L'altra parte, localizzata nel tronco, assume le funzioni del pensiero. Ad essa affluiscono le sensazioni e le emozioni e da essa partono le deliberazioni e le decisioni. Il movimento vibratorio di questi sottilissimi atomi pensanti, chiusi nella cassa toracica, opera secondo una dinamica propria, nella quale s'incrociano sensazioni e stimoli recenti, esperienze consolidate nella forma di prenozioni, abiti acquisiti come quello di comparare gli effetti probabili di ogni azione ecc. Non è affatto necessario supporre che in questo complesso psichico, la possibilità di deliberare con autonomia dipenda da una deviazione di rotta degli atomi nel vuoto infinito. Sotto questo rispetto, quindi, il Maestro del Giardino è più prossimo alla nozione moderna di libero arbitrio del suo discepolo romano.

4. L'incontro secondo Epicuro

Non soltanto il termine *παρέγκλισις*, referente greco di *clinamen*, è assente dagli scritti di Epicuro che ci sono rimasti, ma in tutti i passaggi in cui egli avrebbe logicamente fatto riferimento alla deviazione, in particolare nella *Lettera a Erodoto*, in cui espone i principi della sua cosmologia, troviamo invece argomenti che chiaramente la escludono. I tre più importanti sono:

1 – Per provare che il numero di atomi è infinito, Epicuro argomenta (*Lettera a Erodoto*, §§ 41-42) che se il vuoto fosse infinito e i corpi limitati, questi, mancando dell'appoggio e dei contraccolpi offerti dalle collisioni, si disperderebbero per l'immensità dell'*ápeiron*. In questa ipotesi, non ci sarebbe composizione di atomi, né, quindi, nessun mondo. L'assurdo di una tale conclusione prova non soltanto la tesi secondo cui gli atomi sono infiniti di numero, ma anche che la condizione *sufficiente* perché abbiano luogo degli incontri, delle collisioni e degli agglomerati è che la quantità di atomi sia infinita. Resta implicita, ma inequivocabilmente esclusa, come assurda, l'ipotesi (sulla quale si basano i difensori del *clinamen*) che atomi in numero infinito possano *non* incontrarsi.

2 – Poco più avanti (§§ 43-44), Epicuro descrive il movimento degli atomi, i loro incontri, scontri e i loro agglomerati, spiegando che la solidità dell'atomo lo fa rimbalzare dopo ogni collisione con un altro atomo: ἢ τε στερεότης ἢ ὑπάρχουσα αὐταῖς κατὰ τὴν σύγκρουσιν τὸν ἀποπαλμὸν ποιεῖ e chiarendo che il rimbalzo ha luogo anche quando l'atomo è circondato da altri (in questo caso percorre una breve distanza, e il suo movimento diventa un vai-e-vieni

17 Non dimentichiamoci che anche l'anima è corporea. Per distinguerla da ciò che abitualmente chiamiamo corpo, ci serviamo del termine «involucro».

vibratorio). Aggiunge immediatamente che «essi non hanno avuto inizio, poiché gli atomi e il vuoto esistono per tutta l'eternità (ἀρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν, αἰδῶν τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενού). Traduciamo concisamente con «essi» il pronome τούτων, il cui antecedente ovvio sono i movimenti e gli urti descritti nella frase precedente. Essi non hanno avuto inizio, quindi si stanno incontrando da sempre. Così lo avevano inteso alcuni tra i più importanti studiosi e traduttori di Epicuro, in particolare Friedrich Lange, che ha tradotto: «The atoms are in constant motion, in part widely removed from each other, while in part they approach each other and combine. But of this there was never a beginning»¹⁸. È evidente che «of this» si riferisce a *tutta* la frase precedente, come anche «they approach each other and combine». Da tutta l'eternità, ci sono stati incontri e combinazioni di atomi. R.D. Hicks è ancora più esplicito, quando traduce τούτων con «of all this»¹⁹. Infine, Maurice Solovine, a cui dobbiamo la critica più sistematica della dottrina del *clinamen*, ha tradotto con «ces processus», mettendo l'accento sul fatto che questa formula include gli incontri e le combinazioni degli atomi²⁰.

Contraria l'interpretazione di Ettore Bignone, uno dei pochi difensori del *clinamen* che discutano seriamente questo brano, traduce τούτων con «questi movimenti»²¹, intendendo dunque che esso attribuisce eternità ai movimenti degli atomi, ma non ai loro urti reciproci. Ciononostante, egli riconosce che l'assenza di una qualsiasi allusione alla declinazione degli atomi negli altri testi del Maestro del Giardino che ci sono rimasti è filosoficamente motivata, dal momento che la *Lettera a Erodoto*, che si propone esplicitamente e enfaticamente di esporre al discepolo le «dottrine fondamentali della fisica» (§ 35 sgg.), spiega il movimento degli atomi senza fare alcun riferimento alla declinazione, e che neanche nei frammenti del *Sulla natura* trovati ad Ercolano risulta una qualsivoglia allusione a una deviazione spontanea degli atomi nel vuoto. Da questa constatazione egli non inferisce però l'estraneità del principio della declinazione spontanea al pensiero di Epicuro, ma sostiene invece che si tratta di un'elaborazione tarda, posteriore agli altri testi che abbiamo di

18 L'opera originale *Geschichte des Materialismus*, è del 1865. Abbiamo utilizzato la traduzione inglese, F. Lange, *The History of Materialism*, Londres, The International Library, 1950, p. 105.

19 R.D.Hicks, *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, volume II, con il testo originale e la traduzione inglese, Harvard, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1925, p. 575.

20 M. Solovine, «Note sur le clinamen» cit., p. 179.

21 E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, di cui abbiamo consultato la seconda edizione, (postuma; la prima edizione è del 1936), Firenze, La Nuova Italia, 1973, vol. II, p. 416, nello studio dedicato alla «dottrina epicurea del *clinamen*», raccolto in appendice (vol. II, pp. 409-456).

Epicuro, il cui intento è di rispondere alle critiche degli accademici e dei peripatetici. Come tutte le interpretazioni «evoluzionistiche», anche questa si sostiene su di un argomento di solido buon senso: nessuna filosofia nasce già bell'e fatta nel cervello di un pensatore. Ma il buon senso è assai spesso una soluzione di comodo. Nel caso specifico, pretende di risolvere delle difficoltà ermeneutiche dissolvendole nel flusso del tempo. Inoltre, non è incoerente ammettere, da una parte, che Epicuro avrebbe adottato la dottrina della deviazione spontanea soltanto dopo avere scritto la *Lettera a Erodoto* e, d'altra parte, che in quella *Lettera* avrebbe già voluto dire che tou/twn si riferisce solamente a «questi movimenti», evitando di affermare che gli atomi s'incontrano da tutta l'eternità, come se stesse indovinando che più tardi avrebbe cambiato opinione, per aderire, come pretende Bignone, alla dottrina della deviazione spontanea? Non c'è ragione di accettare questa ipotesi non documentata, che è filosoficamente inutile e forza il senso del testo.

3 – Seguendo Lucrezio, la maggior parte dei traduttori e commentatori moderni ha ritenuto, traducendo *deorsum* e *cadere* (con «caduta», «chute», «fall», «queda» ecc.), che gli atomi isolati si dirigano verticalmente verso il «fondo» del vuoto e da ciò hanno inferito che, senza il *clinamen*, essi non s'incontrerebbero mai. Hanno semplicemente omesso di considerare che l'infinito non ha né fondo né cima, né «il» punto più alto, né «il» punto più basso, come dichiara enfaticamente la *Lettera a Erodoto* (§ 60): «non si deve predicare l'alto e il basso per quanto riguarda l'infinito (οὐ δεῖ τοῦ ἀπείρου ὡς μὲν ἀνωτάτω καὶ κατώτατω οὐ δεῖ κατεγορεῖν τὸ ἄνω ἢ κάτω), come se in esso ci fosse un punto assolutamente più alto (ἀνωτάτω) e un punto assolutamente più basso (κατώτατω)». In effetti, non ha senso parlare di posizioni assolute nell'infinito. La traiettoria (φορά) degli atomi isolati nel vuoto non può, dunque, ricevere tali predicati.

Tuttavia, subito di seguito (*Lettera a Erodoto*, § 61), dopo aver notato che la velocità degli atomi nel vuoto è la stessa per quelli più e per quelli meno pesanti (giacché essi non incontrano nessun ostacolo che li trattenga), Epicuro aggiunge: «anche il movimento verso l'alto o in obliquo, provocato dagli urti, non è diverso dal movimento verso il basso causato dallo stesso peso» (ἢ κάτω διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν). Che cosa significa un movimento verso il basso in un tutto universale senza alto né basso? La nostra ipotesi è che Epicuro riservi questa designazione al movimento fondamentale degli atomi, determinato dal peso specifico²², per distinguerlo dal movimento obliquo o

22 È opportuno ricordare che se gli atomi non avessero peso, o se il peso che avessero fosse irrilevante a determinarne il movimento, fluttuerebbero nel vuoto, come congetturavano Leucippo e Democrito, costretti a ricorrere all'ipotesi di vortici cosmici per spiegare la genesi dei mondi.

verso l'alto, risultante dall'urto con altri atomi. Questo movimento fondamentale è coestensivo all'atomo e tanto assoluto quanto esso. Non è tuttavia solamente per il fatto di avere peso ma, principalmente, per il fatto di essere impenetrabili, inalterabilmente compatti, che gli atomi rimbalzano, quando non si agganciano gli uni agli altri. I rimbalzi risultano dall'effetto composto di due forze (δύναμεις): il peso (che spinge costantemente gli atomi verso il «basso» in linea retta) e l'impenetrabilità, che li spinge, quando essi entrano in collisione senza unirsi, nella direzione determinata dall'angolo dell'urto. La seconda forza si sovrappone alla prima, senza che i loro effetti si confondano. Il peso specifico continua a spingere «verso il basso», ma adesso questa locuzione avverbiale giustifica pienamente le virgolette: siccome l'urto dirige gli atomi verso l'alto o verso i lati, «verso il basso» diventa sinonimo di «in avanti», cioè l'atomo «cade» nella direzione verso la quale l'urto lo ha proiettato²³.

Gli atomi stanno, dunque, sempre «cadendo», se con «caduta» intendiamo *l'effetto del peso nel vuoto*. Perciò, quelli che rimbalzano verso l'alto «cadono» tanto quanto quelli che rimbalzano verso il basso o verso i lati. «Cadere» significa quindi andare avanti fino all'urto successivo. Gli urti tra atomi isolati si verificano frequentemente, ma per definizione sono istantanei e aleatori.

23 Howard Jones, *The Epicurean tradition*, London e New York, Routledge, 1992, fornisce un'analisi accurata, ma fondamentalmente errata, del carattere «composto» del movimento atomico provocato dall'urto. Sostiene in effetti che «what happens to particular atoms after this deflection», (cioè quella «determined by the angle at which the two atoms meet») «can vary. Some atoms will experience in their new trajectory no further immediate contact with other atoms. In these cases, when the directional impulse which they have received as a result of the blow diminishes, the effect of their weight supervenes and they begin gradually to resume their former path downwards through the void». Il ragionamento che abbiamo messo in corsivo è sintomatico. Perché il «directional impulse» dovrebbe diminuire? Epicuro afferma chiaramente, nella *Lettera a Erodoto*, § 61, che nel vuoto gli atomi si muovono, sia verticalmente che obliquamente, con la velocità del pensiero, poiché non incontrano nessuna resistenza. In se stessa l'espressione «impulso direzionale» conduce all'errore. L'urto non costituisce un «impulso», ma meramente una *deviazione di traiettoria*. La forza che trasmette l'impulso è sempre il peso intrinseco dell'atomo, al quale si associa, negli urti, la sua assoluta impenetrabilità. L'urto modifica la direzione della traiettoria, ma non l'«impulso» in quanto tale. Affinché potesse verificarsi una qualche «diminuzione di impulso», sarebbe necessario che ci fosse nel vuoto un'altra forza oltre al peso, per esempio una forza gravitazionale che attraesse l'atomo verso il «fondo» del vuoto. Per Epicuro una «forza» del genere semplicemente non esiste (Isaac Newton avrebbe pubblicato le sue scoperte soltanto duemila anni dopo). L'unico effetto del peso è la caduta verticale nella direzione determinata dall'urto, o, più esattamente, come scrive lo stesso Jones, dall'«angolo d'incontro» degli atomi. Seguace, anch'egli, dell'interpretazione dominante, secondo la quale l'urto è condizionato dalla παρέγκλισις, Jones attribuisce all'atomo di Epicuro una forza che esso non ha (quella che lo farebbe declinare spontaneamente) e un effetto che esso non soffre (quello che gli farebbe perdere velocità in linea obliqua).

Quanto agli atomi incapsulati in un agglomerato, per esempio i fluidi nel corpo, i neuroni nel cervello ecc., essi urtano contro i limiti del corpo che li contiene, in modo tale che il movimento fondamentale di «caduta in avanti», combinato con rimbalzi incessanti, consiste in una corta traiettoria di vai-e-vieni, come una vibrazione sempre ripetuta.

5. La dialettica contro il materialismo

Ricordando che, per Epicuro, gli atomi «have no qualities except size, figure and weight», Friedrich Lange trasse la conclusione filosofica secondo cui:

This proposition, which formally denies the existence of intrinsic qualities as opposed to external motions and combinations, forms one of the characteristic features of all Materialism. With the assumption of intrinsic qualities, the atom has already become a monad, and we pass on into Idealism or pantheistic Naturalism²⁴.

Storico metodico, Lange non discute la deviazione in questo contesto, dal momento che Epicuro non la menziona, ma nel capitolo dedicato al poema di Lucrezio, in cui qualifica come «very singular» l'espedito adottato dal poeta. Non si vede, in effetti, come si originino le aberrazioni della traiettoria degli atomi. Ma «Lucrezio risolve la sciarada («riddle»), o piuttosto taglia la questione alla radice, facendo ricorso ai movimenti volontari dell'uomo e degli animali»²⁵. Sembra evidente che questa soluzione comporta l'attribuzione di stati interni all'atomo, che lo trasformano in monade²⁶. Una monade meno spirituale di quella di Leibniz, dal momento che (a) ha come paradigma lo spermatozoo e l'ovulo, (b) esaurisce la sua componente teleologica col minimo movimento possibile (o «decedere paulum» cosmogonico) e (c) la sua facoltà di deviare, per quanto intrinseca, corrisponde alla necessità *estrinseca* che ci siano incontri.

È notevole che l'unica spiegazione logica del *clinamen* e, perciò stesso, assolutamente idealistica, sia proprio quella fornita dall'interpretazione monadologica, e che essa sia stata formulata, nella sua prima gioventù, da parte di un dottorando in filosofia chiamato Karl Marx. Secondo il più puro

24 F. Lange, *The History of Materialism* cit., p. 105.

25 Ivi, p. 141.

26 Ivi, pp. 141-142, nota 68: «we here find a serious inconsistency with the physical theory, which lends no support whatever to a theory of moral responsibility. On the contrary, we might almost regard the unconscious arbitrariness with which the soul-atoms decide this way or that, to determine the direction and operation of the will, as a satire upon the *equilibrium arbitrii*».

spirito hegeliano, egli mostra che le determinazioni dell'atomo si originano le une dalle altre attraverso il movimento costitutivo della negazione. Occorre esaminare più da vicino questa dimostrazione.

Anche ammettendo, già nei quaderni preparatori della sua tesi sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*²⁷, che la dottrina del *clinamen* si trova chiaramente attestata solo nel poeta romano, Marx ritiene che non abbia «alcuna importanza» che egli l'abbia presa da Epicuro oppure no²⁸. L'amalgama tra il Maestro del Giardino e il suo illustre epigono è quindi esplicitamente ammesso. Ciò che gli importa è giustificare la sua interpretazione dell'epicureismo come l'espressione più coerente della tendenza delle filosofie ellenistiche all'affermazione dell'auto-coscienza del saggio di fronte al cosmo disincantato e alla conseguente liberazione degli spiriti sottomessi dal timore ancestrale suscitato dalla furia delle forze naturali che essi concepivano, certo, non come naturali ma come una manifestazione delle passioni divine.

Come conseguenza, Marx legge Epicuro con le lenti di Lucrezio. Lo legge soprattutto con le lenti del suo tempo e della scuola filosofica con la quale ancora s'identificava. Per ciò stesso, conferisce la più grande importanza al tema del *clinamen*, dedicandogli il primo capitolo «Die Declination des Atoms von der geraden Linie» della seconda parte («Über die Differenz [...] im Einzelnen») della sua tesi. Sostiene, sulla base del dossografo Stobeo, che ci sono, secondo Epicuro, tre movimenti dell'atomo nel vuoto: la caduta in linea retta, la deviazione («abweicht») rispetto alla linea retta e la repulsione («Repulsion») di molti atomi. Il primo e l'ultimo sono ammessi anche da Democrito; il secondo, cioè la «Declination des Atoms von der geraden Linie» soltanto da Epicuro²⁹. In assenza di qualsiasi testo dello stesso Epicuro a sostegno di questa interpretazione di Stobeo, Marx si rifà alla versione lucreziana dell'epicureismo. La difende dalla critica mossa da Cicerone e da Pierre Bayle che «attribuiscono ad Epicuro dei moventi dei quali l'uno annulla l'al-

27 Il testo originale, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*, si trova in MEGA I, 1, Berlin, Dietz Verlag, 1975, tr. it. di M. Cingoli in K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, vol. I (1835-1843), a cura di M. Cingoli e N. Merker, 1980, pp. 19-103.

28 Il brano citato appartiene al primo quaderno preparatorio su Epicuro, datato inverno 1839, Berlino, cfr. K. Marx - F. Engels, *Opere complete*, vol. I cit., p. 440.

29 Questa affermazione trova il sostegno del brano di Stobeo già citato in nota 1: «Ἐπίκουρος... κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄτομα μὲν κατὰ στάθμην, τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ ὑπὸ παλμόν. I riferimenti del testo di Stobeo indicati da Marx, MEGA I, pp. 40 e 33, tr. it. cit., pp. 52 e 37, non coincidono con quelli del *Thesaurus Graecae Linguae*.

tro», ammettendo la declinazione degli atomi ora per spiegare l'urto (*die Repulsion*), ora per spiegare la libertà. «Questa interpretazione, tanto superficiale e incoerente («so äusserlich und zusammenhangloss»)»³⁰, lascia da parte l'essenziale, cioè:

Gli atomi sono corpi del tutto autonomi, o piuttosto sono il corpo pensato in assoluta autonomia, come i corpi celesti. Essi perciò, come quest'ultimi, si muovono non in linee rette, bensì oblique. *Il movimento della caduta è il movimento della non-autonomia*³¹. Se dunque con il movimento dell'atomo in linea retta Epicuro ne rappresenta la materialità, con la declinazione dalla linea retta egli ne ha realizzato la determinazione formale: e queste opposte determinazioni vengono rappresentate come movimenti immediatamente opposti. *Lucrezio* ha dunque ragione di affermare che la declinazione infrange i *fati foedera*; e, poiché egli applica subito ciò alla coscienza, si può dire dell'atomo che la declinazione è quel qualcosa nel suo petto che può opporsi e resistere³².

Determinazione intrinseca all'atomo, la declinazione può essere compresa soltanto come passaggio dallo stato di alienazione (in cui esso si muove secondo la linea retta per forza del proprio peso e non per decisione propria) a uno stato di autonomia (esso declina per affermarsi negando la retta). Non c'è materialismo che resista a questa dialettica.

Lo stesso Marx segnala, del resto, nel capitolo finale della tesi (II parte, capitolo V, «Le meteore»), il limite di pertinenza del confronto tra atomi e corpi celesti, cioè la critica di Epicuro alla teologia astrale:

la teoria di *Epicuro* intorno ai corpi celesti ed ai processi ad essi connessi, ovvero intorno alle meteore [...] sta in contrasto non solo con le opinioni di Democrito, ma con quelle dell'intera filosofia greca. La venerazione dei corpi celesti è un culto celebrato da tutti i filosofi greci. Il sistema dei corpi celesti è la prima forma di esistenza, ingenua e determinata in modo naturale, della ragione reale. La stessa posizione ha, nell'ambito dello spirito, l'autocoscienza greca. Essa è il sistema solare dello spirito. I filosofi greci, perciò, adoravano nei corpi celesti il loro stesso spirito³³.

Questo è un punto essenziale dell'etica epicurea, e perciò non sono tanto

30 MEGA I, 1, pp. 34-35, tr. it. cit., p. 43.

31 In corsivo nell'originale.

32 Ivi, p. 36, tr. it. cit., p. 44. Il movimento «della non-autonomia» («Unselbstständigkeit») deve essere negato («zu negiren hat») affinché l'atomo possa affermare la sua «pura autonomia». Se ci fosse per Epicuro qualcosa di simile alla gravitazione universale, allora un'affermazione del genere avrebbe un senso: precipitando in linea retta l'atomo starebbe obbedendo a un principio estrinseco, e quindi eteronomo. Ma non è così. Quindi, anche cadendo in linea retta, esso obbedisce soltanto alle sue determinazioni: impenetrabilità, peso e figura.

33 MEGA I, 1, p. 51, tr. it. cit., p. 62.

importanti le digressioni idealistiche del giovane Marx sul *clinamen* quanto il riconoscimento, che si trova ormai nelle ultime righe della sua tesi, secondo cui

Epicuro è quindi il più grande illuminista greco, e merita la lode di Lucrezio: «Quando palesemente la vita umana in modo turpe giaceva schiacciata ovunque in terra sotto la pesante superstizione, / che dalle regioni celesti sporgeva il capo / incumbendo sui mortali con orribile aspetto, / fu un uomo greco che per primo alzarle contro / osò gli occhi mortali, e per primo resisterle»³⁴.

Gli storici marxisti della filosofia antica del XX secolo, senza chiedersi se il Marx della tesi di dottorato possa essere considerato marxista, hanno difeso la dottrina del *clinamen* con la stessa convinzione con cui avrebbero difeso la tesi secondo cui il capitale non è una cosa, ma una relazione sociale. Nonostante segnali che la declinazione, «violentemente attaccata nell'antichità, in particolare da Cicerone», «sia omessa nella *Lettera a Erodoto*», Paul Nizan sostiene che essa costituisca un elemento essenziale della dottrina che non si trovava nella fisica democritea [...]. La declinazione è un'ipotesi fisica destinata a spiegare l'incontro degli atomi. D'altra parte, essa è una legge etica: l'atomo è in un suo significato il modello dell'individuo autonomo. Così come gli dèi epicurei si definiscono in base alla maggiore libertà e il saggio si definisce in base alla liberazione assoluta, allo stesso modo l'atomo si definirà in base alla sua capacità interna di determinazione³⁵.

Non è possibile accettare con più chiarezza la tesi secondo cui l'atomo è una monade. Alla stessa conclusione è letteralmente giunto Jean-Marc Gabaude nel suo saggio sul giovane Marx e il materialismo antico. Legando il caso (*hasard*) alla declinazione, egli distingue due livelli, la declinazione e la collisione degli atomi, quest'ultima derivata dalla prima, e due stadi, «il caso nella genesi di un mondo e il caso intra-mondano in un mondo costituito»³⁶. Lucrezio non dice esattamente questo, ma piuttosto che se gli atomi non *fossero soliti* declinare («nisi declinari solerent», II, 221) non ci sarebbero incontri e non sarebbe stata creata nessuna natura. Non ci sembra che il fatto che essi siano soliti declinare possa essere considerato un caso. Secondo Epicuro – insistiamo su questo punto –, il caso che genera i mondi è l'incontro di atomi di forme differenti e perciò stesso complementari. Ma secondo Gabaude, «le hasard [...] naturalise, physicalise le libre arbitre, de même che

34 Ivi, pp. 57-58, tr. it. cit., p. 69. Marx cita dieci celebri versi del *De rerum natura* (I, 63-70 e 79-80). La nota 27 di MEGA (ivi, p. 87, tr. it. cit., p. 98) si riferisce a I, 63-80, lasciando intendere che Marx citi diciotto versi, quando in realtà egli cita soltanto i dieci che abbiamo indicato. Abbiamo tradotto nel corpo del testo i primi cinque versi.

35 P. Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, Paris, Éditions Sociales, 1938, pp. 96-97, nota 1.

36 J.-M. Gabaude, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Toulouse, Privat, 1970, pp. 85-86.

Leibniz attribuera spontan  t   et contingence    toute monade»³⁷. Come dicono gli spagnoli, «m  s claro, agua!».

Tentando di criticare la solida argomentazione di Solovine contro l'attribuzione del *clinamen* a Epicuro, Gabaude offre un esempio di difesa dogmatica dell'interpretazione monadologica. Riprende il logoro argomento della «faible proportion des textes sauv  s» (al quale, tuttavia, n   il giovane Marx n   Nizan avevano fatto ricorso), dimenticando che la cosa fondamentale non    la quantit   ma piuttosto la qualit   dei testi. L'argomento principale    ancora pi   debole:

  picure [...] a voulu rendre plus logique la conception d  mocrit  enne et répondre    la critique d'Aristote reprochant    l'atomisme d'admettre le mouvement sans expliquer ses causes.   picure décompose donc le mouvement désordonné de Démocrite en un mouvement rectilign  aire d      la pesanteur et en un mouvement de déclinaison: les mouvements d  mocrit  ens sont ainsi conservés, mais expliqués. [...] Le propre du physicien est toujours de découvrir les éléments simples (chute verticale et d  clinaison) sous la complexit   apparente (le mouvement d  sordonn   de D  mocrite)³⁸.

L'argomento maltratta il pensiero in generale, e non soltanto quello di Epicuro. Come si pu   pretendere che la declinazione, movimento interno spontaneo degli atomi-monadi, possa offrire una spiegazione «propre du physicien»?

6. Dalla pioggia di Lucrezio a quella di Althusser.

In *Le courant souterrain du m  t  rialisme de la rencontre*, testo che, com'   noto, costituisce, sia per il contenuto filosofico sia per la data in cui    stato scritto (1982)³⁹, un testo-chiave del suo testamento intellettuale, Louis Althusser identifica in Epicuro e nella dottrina del *clinamen* il punto di partenza nella storia della filosofia della lunga tradizione sotterranea del «materialismo» «della pioggia, della deviazione, dell'incontro [rencontre] e della presa [prise]»⁴⁰. Tutte queste espressioni, di cui alcune sono evidentemente metaforiche, illustrano la sua tesi fondamentale:

37 Ivi, pp. 87-88.

38 Ivi, pp. 86-87, nota 54.

39 Pubblicato postumo in L. Althusser *  crits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/Imec, tome I, 1994, pp. 539-576, tr. it. di V. Morfino e L. Pinzolo in L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, Milano, Unicopli, 2000, pp. 55-115.

40 Ivi, pp. 539-540, tr. it. cit. p. 56.    bella e di forza lapidaria l'evocazione con cui si apre il saggio: «Il pleut. Que ce livre soit donc d'abord un livre sur la simple pluie» (p. 539, tr. it. cit. p. 55).

Che l'origine di ogni mondo, dunque di ogni realtà e di ogni senso sia dovuta ad una deviazione, che la Deviazione e non la Ragione o la Causa sia l'origine del Mondo, offre un'idea dell'audacia della tesi di Epicuro [...]. Si può esprimere tutto questo in un altro linguaggio. Il mondo può essere detto il *fatto compiuto* [...], puro effetto della contingenza, poiché è sospeso all'incontro aleatorio degli atomi dovuto alla deviazione del *clinamen* [...]. Esso non è più enunciato della Ragione e dell'Origine delle cose, ma teoria della loro contingenza e riconoscimento del fatto, del fatto della contingenza, del fatto della sottomissione della necessità alla contingenza⁴¹.

Poco importa che qui Althusser abbia impropriamente attribuito ad Epicuro la dottrina della deviazione spontanea. Come tanti altri prima di lui – compreso e principalmente il Marx della tesi di dottorato –, interpreta l'epicureismo a partire da Lucrezio. Tuttavia, diversamente dal giovane Marx, che vedeva nell'epicureismo l'apoteosi dell'autonomia del saggio di fronte al mondo, egli rifiuta preliminarmente, nell'esposizione del suo «matérialisme de la rencontre», l'interpretazione repressiva e deformatrice secondo cui la «tradizione filosofica» avrebbe assoggettato questo materialismo della contingenza radicale per presentarlo nella forma di un «idealismo della libertà»⁴². La critica si applica al giovane Marx, ma certamente non a Epicuro. Può sembrare un esercizio inutile di pedantismo accademico argomentare che la «semplice pioggia» di Lucrezio (che Althusser oppone preliminarmente alla pioggia di Malebranche, «provvidenziale o controprovvidenziale») serva soprattutto da motivo ispiratore e da paradigma poetico per Althusser. Occorre però osservare che, sebbene sia lasciata «agli specialisti la questione di sapere chi ne ha introdotto il concetto» (di *clinamen*), egli dichiara, subito dopo, che questo concetto è indispensabile alla «logica» delle tesi di Epicuro⁴³. Il principio di questa «logica» sarebbe il riconoscimento del carattere *aleatorio* di ogni incontro costitutivo, «di ogni realtà e di ogni senso». Non è esattamente ciò che Epicuro pensava della sua «logica». Criticando le dottrine fataliste (secondo le quali tutto è retto dal Destino), in un brano già citato della *Lettera a Meneceo* (§§ 133-134), egli distingue «ciò che accade necessariamente, ciò che risulta dal caso (ἀπὸ τύχης) ed infine, ciò che corrisponde alla nostra iniziativa». Il movimento degli atomi nel vuoto obbedisce alla necessità. Già i mondi sono frutto del caso: si formano quando atomi si agganciano in numero sufficiente per formare ciò che oggi chiameremmo la «massa critica» di un agglomerato cosmico. Gli atti liberi, infine, risultano dalla deliberazione intorno a condotte opposte. La prova del fatto che possia-

41 Ivi, pp. 541-542, tr. it. cit. pp. 59-60.

42 Ivi, p. 540, tr. it. cit. p. 56.

43 Ivi, p. 541, tr. it. cit. p. 58.

mo deliberare ci è data ad ogni passo dall'esperienza etica, che ci insegna a scegliere i piaceri propizi e a sopportare le sofferenze inevitabili.

Ben lungi dal potere essere interpretato nei termini del nulla radicale soggiacente a «l'origine de tout monde, donc de toute réalité»⁴⁴, l'ἀπὸ τύχης è circoscritto da una parte dal necessario e dall'altra dall'atto libero. La sua importanza resta, evidentemente, decisiva: i mondi si formano a caso. Ma sostenendo che l'incontro è aleatorio *perché* risulta da una deviazione, Althusser non vede che, secondo Epicuro, gli atomi non hanno bisogno di deviazioni per incontrarsi, perché, muovendosi in linea retta *in tutte le direzioni*, si urtano da sempre ciecamente e casualmente.

Appare comunque paradossale che, per disseppellire una tradizione sotterranea della storia della filosofia, soffocata dalla tradizione ufficiale, Althusser faccia ricorso a una nozione il cui prestigio è stato alimentato da un idealismo sotterraneo, cioè l'interpretazione monadologica del movimento atomico. Abbiamo visto – è vero – che egli respinge la metamorfosi del *clinamen* in un «idealismo della libertà». Ma ciò conferma che per lui la deviazione ha una funzione opposta a quella che Lucrezio attribuisce al *clinamen*. Questo è *necessario* per rendere *possibile* l'incontro, nella misura in cui la deviazione aleatoria presuppone la *possibilità* che l'incontro non sia accaduto. Occorre notare che Lucrezio applica alla deviazione cosmogonica soltanto le formule restrittive «decedere paulum» (II, 221) e «*exiguum* clinamen principiorum» (II, 292). Non si serve di esse a proposito del movimento piacevole, i cui amplessi, di fatto, non hanno l'abitudine di accontentarsi dei «minimi possibili».

Nel corso del suo saggio, Althusser insiste sul fatto che tutte le configurazioni del divenire materiale e storico risultano da incontri radicalmente aleatori e che anche gli incontri che «fanno presa», formando agglomerati relativamente stabili sono contingenti. «Jamais une rencontre réussie et qui ne soit pas brève mais dure, ne garantit pas qu'elle durera encore demain au lieu de se défaire [...]. En un autre langage rien ne vient jamais garantir que la *réalité du fait accompli* soit la *garantie de sa pérennité*»⁴⁵. Ma l'enfasi posta sulla precarietà dei «fatti che hanno avuto luogo» relega in secondo piano l'esame delle condizioni della «presa». Perché certi incontri «danno luogo a fatti» e altri no? Nel materialismo di Epicuro, «fanno presa», «si apprendono» (mantenendo le metafore culinarie così francesi di Althusser) gli atomi le cui *differenze* di grandezza e di forma sono complementari. Due atomi simili, per esempio, di forma sferica, tendono a respingersi quando si urtano. La forma di due atomi che s'incontrano è evidentemente aleatoria, e lo è quindi anche il risultato dell'incontro (essi si respingono se sono simili, formano un agglomerato se le loro differenze l'incatenano l'uno all'altro).

44 *Ibidem*, tr. it. cit., p. 59.

45 *Ivi*, pp. 546-547, tr. it. cit. p. 67. I corsivi sono dell'originale.

Althusser forse non ha tenuto in conto questa soluzione tanto semplice e tanto fedele ai testi di Epicuro, considerandola di quel tipo puramente meccanicistico ispiratore delle metafisiche materialiste del XVII e XVIII secolo, che consideravano l'universo secondo il paradigma del tavolo da biliardo, in cui la posizione di ogni palla è determinabile rigorosamente in base alla forza degli urti che ha ricevuto. Se questa ipotesi è corretta, dobbiamo concludere che la filosofia althusseriana della contingenza radicale sopravvaluta l'aspetto aleatorio dei fenomeni naturali e storici al punto da allontanarsi da qualsiasi posizione materialista, comunque la si possa intendere. Perciò dobbiamo accogliere letteralmente il chiarimento secondo cui il «materialismo dell'incontro» è materialista soltanto a titolo provvisorio («par provision»)⁴⁶.

[Traduzione dal portoghese di Marco Vanzulli]

46 Ivi, p. 562, tr. it. cit., p. 94.

SULL'IDEA DI RIVOLUZIONE IN LENIN

JEAN SALEM

Per quanto riguarda l'idea di rivoluzione in Lenin, *cinque* tesi principali ci sembrano emergere da un esame sistematico delle opere di Lenin¹.

1. *La rivoluzione è una guerra; e, in senso generale, la politica è paragonabile all'arte militare*

Lenin cita e fa propria di buon grado la dichiarazione di Kautsky, che aveva scritto nel 1909 nel libretto intitolato *Il cammino del potere*: «l'era delle rivoluzioni comincia»². Infatti, dal momento che la guerra civile ha cominciato ad infiammare il mondo, solo la rivoluzione sociale del proletariato potrà aprire il cammino della pace e della libertà delle nazioni³. Poche settimane soltanto dopo la rivolta dei marinai della corazzata Potëmkin, nel 1905, lo stesso Lenin aveva del resto annunciato la fine del «lungo periodo di reazione politica quasi ininterrotta» che aveva dominato in Europa dopo la Comune di Parigi. Scriveva: «Noi siamo indubbiamente entrati oggi in una nuova epoca, si è iniziato un periodo di sconvolgimenti politici e rivoluzionari»⁴.

All'indomani della rivoluzione «borghese» del febbraio 1917, le previsioni dei socialisti che non si erano lasciati «inebriare dalla mentalità bellicista, selvaggia e bestiale» si trovarono in effetti giustificate. Il Manifesto adottato nel 1912 alla conferenza socialista di Basilea si era esplicitamente richiamato al precedente della Comune di Parigi, ossia la trasformazione di una guerra tra i governi in guerra civile⁵. Ora, la guerra imperialista, cioè la guerra per la spar-

1 Cfr. V.I. Lenin, *Opere complete*, Roma, Edizioni Rinascita - Editori Riuniti, 1954-1970, 45 voll. D'ora innanzi OC.

2 *Stato e rivoluzione* [agosto-settembre 1917], in OC XXV, giugno-settembre 1917, 1967, tr. it. di F. Platone e R. Platone, cap. VI, 2, p. 453.

3 *Progetto di risoluzione della sinistra di Zimmerwald* [1915, pubblicato per la prima volta nel 1930], in OC XXI, agosto 1914 - dicembre 1915, 1966, tr. it. di R. Platone, pp. 317-318.

4 *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* [luglio 1905], in OC IX, giugno-novembre 1905, 1960, tr. it. di E. Frisia, p. 24.

5 *Il socialismo e la guerra (l'atteggiamento del POSDR verso la guerra)* [luglio-agosto 1915], in OC XXI cit., cap. I, pp. 286-287.

tizione del bottino tra capitalisti, lo strangolamento dei popoli deboli, aveva davvero cominciato a trasformarsi in una guerra civile, cioè «nella guerra degli operai contro i capitalisti, nella guerra dei lavoratori e degli oppressi contro i loro oppressori, contro gli zar e i re, contro i grandi proprietari fondiari e i capitalisti per la completa emancipazione dell'umanità dalle guerre, dalla miseria delle masse, dall'oppressione dell'uomo sull'uomo! Agli operai russi sono toccati l'onore e la fortuna di iniziare *per primi* la rivoluzione, cioè la grande guerra degli oppressi contro gli oppressori, l'unica guerra legittima e giusta»⁶.

C'è infatti «guerra e guerra». Se abbiamo condannato la guerra *imperialista*, precisa Lenin, «non rifiutavamo la guerra in generale»⁷. Certo, i socialisti hanno sempre condannato le guerre tra i popoli come un evento barbaro e bestiale⁸. La storia, tuttavia, ha conosciuto diverse guerre che, malgrado gli orrori, le atrocità, le calamità e le sofferenze che inevitabilmente comportano, sono state «progressive», utili cioè allo sviluppo dell'umanità, poiché possono contribuire a «distruggere istituzioni particolarmente nocive e reazionarie (per esempio l'autocrazia o la servitù della gleba), i più barbari dispotismi dell'Europa (quello turco e quello russo)»⁹. Riconosciamo perfettamente, continua Lenin, «la legittimità», «il carattere progressivo e la necessità delle guerre civili, cioè delle guerre della classe oppressa contro quella che opprime, degli schiavi contro i padroni di schiavi, dei servi della gleba contro i proprietari fondiari, degli operai salariati contro la borghesia»¹⁰. E naturalmente una guerra rivoluzionaria «è una guerra, è una cosa altrettanto penosa, sanguinosa e dolorosa»¹¹.

Comunque sia, gli avversari della rivoluzione non mancheranno di competere in materia di *pietà selettiva*: «La borghesia imperialistica internazionale ha fatto sterminare dieci milioni di uomini e ne ha resi invalidi altri venti milioni nella 'sua' guerra, in una guerra scatenata per decidere a chi spetti il dominio mondiale, ai predoni inglesi o invece ai predoni tedeschi. Se la

6 *La rivoluzione in Russia e i compiti degli operai di tutti i paesi* [12 (25) marzo 1917, pubblicato per la prima volta nel 1924], in *OC XXIII*, agosto 1916 - marzo 1917, 1965, tr. it. di I. Ambrogio, p. 347. Per quanto riguarda le date degli articoli citati, scegliamo di indicarli *all'antica*, cioè secondo il calendario giuliano, che la Russia non abbandonò nel XVI secolo. Questa datazione *all'antica* sarà seguita, tra parentesi, dalla data corrispondente *nel modo moderno*. E così come la rivoluzione d'«ottobre» avvenne, com'è noto... in novembre, così l'articolo citato è apparso, secondo il *nostro* calendario (gregoriano), tredici giorni più tardi del 12 marzo, cioè il 25 marzo 1917.

7 *VIII Congresso del PCR(B) (18-23 marzo 1919)* [*Pravda*, marzo-aprile 1919], in *OC XXIX*, marzo - agosto 1919, 1967, tr. it. di R. Platone, p. 136.

8 *Il socialismo e la guerra (l'atteggiamento del POSDR verso la guerra)* cit., cap. I, p. 273.

9 *Ibidem*.

10 *Ibidem*.

11 *I Congresso per l'istruzione extrascolastica. «Come si inganna il popolo con le parole d'ordine di libertà e di uguaglianza»* [19 maggio 1919], in *OC XXIX* cit., p. 312.

nostra guerra, se la guerra degli oppressi e degli sfruttati contro gli oppressori e gli sfruttatori, causerà mezzo milione o un milione di vittime in tutto il mondo, la borghesia comincerà a dire che i primi sacrifici erano legittimi e i secondi sono invece delittuosi»¹².

La guerra è la continuazione, con mezzi violenti, della politica condotta dalle classi dominanti delle potenze belligeranti già molto prima dell'apertura delle ostilità¹³. Essa non è per niente in contraddizione con i principi della proprietà privata; ne è piuttosto lo «sviluppo diretto e inevitabile»¹⁴. Essa non «scoppia per caso»; non è un «peccato», come pensano i preti cristiani (che predicano il patriottismo, l'umanitarismo e la pace non peggio degli opportunisti), ma una tappa inevitabile del capitalismo, una forma inevitabile della *vita capitalistica*, legittima come la pace»¹⁵. Come la quiete non gode nella fisica moderna d'alcun privilegio rispetto al movimento, così il suo contrario, la pace, fin quando durerà il sistema capitalista, non sarà affatto uno stato più «naturale» della guerra. Con la capitolazione di Port Arthur all'inizio del 1905, non è stato dunque il popolo russo a subire una disfatta disonorevole, ma Nicola II e l'autocrazia. Questa disfatta dell'autocrazia «è servita al popolo russo». La capitolazione di Port Arthur è il prologo della capitolazione dello zarismo¹⁶.

Del resto, quando parla del partito operaio, Lenin ricorre frequentemente a delle metafore *militari*. I partiti socialisti, infatti, non sono dei circoli di discussione, ma delle organizzazioni del proletariato in lotta!¹⁷ «L'epoca della rivoluzione è per la socialdemocrazia ciò che il tempo di guerra è per l'eserci-

12 *Lettera agli operai americani* [«Pravda», n. 178, 22 agosto 1918], in *OC XXVIII*, luglio 1918 - marzo 1919, 1967, tr. it. di I. Ambrogio, pp. 71-72.

13 *A proposito del «programma di pace»* [«Il Social-Democratico», n. 52, 25 marzo 1916], in *OC XXII*, dicembre 1915 - luglio 1916, 1966, tr. it. di F. Platone ed E. Negarville, p. 167. Lenin tiene in grande considerazione questa celebre formula di Clausewitz. La cita in più occasioni; cfr., tra le altre, *La guerra e la rivoluzione* in *OC XXIV*, aprile-giugno 1917, 1966, tr. it. di I. Ambrogio, pp. 410-411.

14 *Sulla parola d'ordine degli Stati Uniti d'Europa* [«Il Social-democratico», n. 44, 23 agosto 1915], in *OC XXI* cit., p. 313.

15 *La situazione e i compiti dell'Internazionale Socialista* [«Il Social-democratico», n. 33, 1 novembre 1914], in *OC XXI* cit., p. 31.

16 *La caduta di Port-Arthur* [«Vperiodo», n. 2, 1 (14) gennaio 1905], in *OC VIII*, gennaio-luglio 1905, 1961, tr. it. di A. Carpitella, E. Robotti e R. Vecchione, pp. 43-44. Plehve, in quel momento ministro dell'Interno, aveva consigliato a Nicola II di rinsaldare il suo potere intraprendendo una «piccola guerra corta e vittoriosa» contro il Giappone. Furono i «macachi» giapponesi (l'espressione è dello stesso zar) ad infliggere una sconfitta dopo l'altra alla flotta e alla fanteria russe: davanti a Port Arthur (aprile 1904), la città finì per arrendersi il 2 gennaio 1905; nel mare cinese (agosto 1904); a Moukden, due volte (agosto-settembre 1904, e soprattutto nel marzo 1905); e, infine, davanti a Tsouchima (27 maggio 1905).

17 *Il fallimento della II Internazionale* [1915], in *OC XXI* cit., p. 190.

to»¹⁸. E si converrà, dichiara ancora nel 1920, che sarebbe «irragionevole o persino criminale» la condotta di un esercito che non imparasse a maneggiare tutte le armi, tutti i mezzi e sistemi di cui dispone o di cui può disporre il nemico: «ma ciò vale in politica ancor più che sul piano militare»¹⁹.

Analogamente, quando si tratta di presentare, alla fine del 1922, i risultati dei primi diciotto mesi della NEP (Nuova Politica Economica), Lenin accenna al fatto che i bolscevichi debbano sempre sapersi preparare «una ritirata». Il capitalismo di Stato costituisce appunto una tale «linea di ritirata». Ora, non sapere ripiegare in buon ordine quando si è avuta, troppo in fretta, la pretesa di condurre un'«offensiva economica» e «passare subito» alle forme puramente socialiste dell'organizzazione del lavoro significa esporre la rivoluzione alla morte²⁰. Infine, riguardo alla condotta di operazioni puramente militari, Lenin aveva giustificato con un certo realismo l'umiliante pace di Brest-Litovsk: «quale che sia la tregua, per quanto instabile, per quanto breve, dura e umiliante sia la pace, è meglio della guerra, perché permette alle masse popolari di prender fiato»²¹. La storia delle guerre insegna che la pace ha spesso giocato nella storia il ruolo di una tregua al fine di raccogliere le forze in vista di nuove battaglie. Così la pace di Tilsit, che Napoleone impose alla Prussia nel 1807, fu una grande umiliazione per la Germania; ma al tempo stesso segnò «una svolta verso un possente slancio nazionale». Anche dopo una pace *del genere* il popolo tedesco tenne duro; seppe raccogliere le forze, risollevarsi e conquistare il suo diritto alla libertà e all'indipendenza. *Anche noi*, afferma Lenin «abbiamo firmato una pace di Tilsit!». Secondo lui si devono dunque condannare le declamazioni in virtù delle quali «una pace durissima è un abisso di perdizione e la guerra la via dell'onore e della salvezza»²². Si può notare come in ciò Lenin imiti il lucido realismo di un Robespierre, il quale, in circostanze analoghe, aveva lasciato accuratamente ai girondini o a un Barère il privilegio delle dichiarazioni sferzanti e dei propositi infiammati²³.

18 *Nuovi compiti e nuove forze* [«Vperiodo», n. 9, 23 febbraio (8 marzo) 1905], in *OCVIII* cit., p. 196.

19 *L'«estremismo» malattia infantile del comunismo* [1920], in *OC XXXI*, aprile-dicembre 1920, 1967, tr. it. di I. Ambrogio, cap. X, p. 85.

20 *IV Congresso dell'Internazionale comunista (14-16 marzo 1922)*. 2. «Cinque anni di rivoluzione russa e le prospettive della rivoluzione mondiale», relazione presentata il 13 novembre 1922 [«Pravda», n. 258, 15 novembre 1922], in *OC XXXIII*, agosto 1921 - marzo 1923, 1967, tr. it. di B. Bernardini, p. 387.

21 *IV Congresso straordinario dei soviet di tutta la Russia*. 2. *Rapporto sulla ratifica del trattato di pace* (14 marzo 1918), in *OC XXVII*, febbraio-luglio 1918, 1967, tr. it. di G. Garritano, p. 161.

22 *Il compito principale dei nostri giorni* [11 marzo 1918], in *OC XXVII* cit., p. 142.

23 Cfr. questa dichiarazione di Barère – che, fino a quel momento, cioè fino al 7 marzo 1793, non aveva tuttavia avuto alcun comportamento da *esaltato* –, dopo la votazione per acclamazione da parte della Convenzione della guerra alla Spagna: «Un ennemi de plus pour la France n'est qu'un triomphe de plus pour la liberté», citato da A. Soboul, *Précis d'histoire de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1970² (1962), t. I, p. 341.

2. *Una rivoluzione politica è anche e soprattutto una rivoluzione sociale, un cambiamento nella situazione delle classi in cui la società si divide*

La storia delle rivoluzioni, scriveva Lenin nel 1905, rivela «contraddizioni che maturavano da decenni e da secoli»²⁴. Durante il «turbine rivoluzionario» (che può del resto prolungarsi per mesi, e anche per anni e quindi non deve essere concepito come un *solo* atto²⁵), si realizza «quella fase della vita popolare in cui il malcontento accumulato nei secoli [...] esplose infine nei *fatti*, e non nelle parole, nelle azioni di *milioni di uomini del popolo*, e non di pochi individui»²⁶. A decenni di cosiddetta evoluzione «pacifica», «cioè tale che milioni di persone si lasciano pacificamente tosare dalle diecimila che si trovano sopra di loro»²⁷, succedono (com'è accaduto tra l'autunno 1905 e l'autunno 1907) anni nel corso dei quali la vita diventa straordinariamente ricca²⁸. È durante tali periodi che si creano i fondamenti della nuova «sovrastruttura» politica, la quale in seguito si mantiene a lungo sulla base dei rinnovati rapporti di produzione²⁹.

Così la rivoluzione «borghese» del 27 febbraio 1917 ha trasferito il potere dalle mani dei feudatari della proprietà fondiaria (Nicola II in testa) a quelle della borghesia. E, quando la rivoluzione si è spinta più lontano, fino alla completa abolizione della monarchia e alla creazione dei Soviet di deputati operai, soldati e contadini, questa borghesia liberale «divenne nettamente controrivoluzionaria»³⁰. In altri termini, «la rivoluzione del 27 febbraio è stata anch'essa una rivoluzione

24 *Giornate rivoluzionarie* [«Vperiodo», n. 4, 18 gennaio 1905], in *OC VIII* cit., p. 90.

25 *Che fare?* [1902], in *OC V*, maggio 1901 - febbraio 1902, 1958, tr. it. di L. Amadesi, p. 475.

26 *La vittoria dei cadetti e i compiti del partito operaio* [aprile 1906], in *OC X*, novembre 1905 - giugno 1906, 1961, tr. it. di I. Ambrogio, p. 234.

27 *Programma agrario della socialdemocrazia nella prima rivoluzione russa del 1905-1907* [1908], in *OC XIII*, luglio 1907 - marzo 1908, 1965, tr. it. di I. Solfrini, p. 205.

28 *Giornate rivoluzionarie* cit., p. 90.

29 *Contro il boicottaggio* [1907], in *OC XIII* cit., p. 30. A proposito di «sovrastruttura» e di «struttura», Lenin cita instancabilmente il celebre testo della *Prefazione* di Marx a *Per la critica dell'economia politica* (1859): «nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali [...]. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale» (K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984³ (1957), p. 5. Cfr. tra l'altro, *Che cosa sono gli «amici del popolo» e come lottano contro i socialdemocratici* [1894], in *OCI*, 1893-1894, 1954, p. 152; *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* cit., pp. 114-115; *Karl Marx* [1914], in *OC XXI* cit., p. 48.

30 *Spostamento di classi* [«Pravda», n. 92, 27 giugno 1917], in *OC XXV* cit., p. 122.

sociale»³¹. E, in un senso più generale, ogni rivoluzione politica, ogni autentica rivoluzione – che non si riduca a un semplice avvicendamento di fazioni – è una rivoluzione sociale, uno «spostamento delle classi» in cui si divide la società³².

A dire il vero, il rivolgimento nei rapporti sociali era cominciato in Russia a partire dall'abolizione della servitù della gleba, nel 1861. Ora, circa cinquant'anni più tardi, la «sovrastruttura politica», l'autocrazia zarista, era rimasta praticamente immutata, sempre più «vetusta» rispetto a questo rivolgimento che aveva introdotto il capitalismo nelle campagne³³. Possono esserci e ci sono state delle rivoluzioni borghesi nelle quali la borghesia mercantile o mercantile-industriale ha svolto il ruolo di forza motrice principale – salvo lasciare che i contadini e l'elemento plebeo delle città componessero gli eserciti che dovevano sostenere il combattimento della borghesia fino alla sua vittoria. È accaduto in Germania durante la Riforma e la Guerra dei contadini nel XVI secolo; è accaduto durante la Rivoluzione inglese del XVII secolo; e, ancora di più, è accaduto in Francia nel 1793³⁴. Ma, afferma Lenin, in Russia le cose stanno diversamente. Infatti, «la prevalenza della popolazione contadina, la sua terribile oppressione da parte della grande proprietà fondiaria (per metà) feudale, la forza e la coscienza del proletariato già organizzato in un partito socialista» sono tutte circostanze che danno a *questa* rivoluzione borghese un «carattere particolare». Questa congiuntura particolare renderebbe la dittatura *del proletariato* e dei contadini una «necessità» assoluta per giungere alla vittoria in una rivoluzione *del genere*: infatti, in Russia, la borghesia è fin d'ora controrivoluzionaria e, in un paese così, senza la direzione o l'iniziativa del proletariato, i contadini non sarebbero «niente»³⁵.

3. *Una rivoluzione è fatta da una serie di battaglie; spetta al partito d'avanguardia di fornire ad ogni tappa una parola d'ordine adatta alla situazione oggettiva; spetta ad esso di riconoscere il momento opportuno per l'insurrezione*

In *L'estremismo malattia infantile del comunismo*, Lenin scrive che la «legge fondamentale della rivoluzione – legge confermata da tutte le rivoluzioni e spe-

31 *Come i capitalisti cercano di intimidire il popolo* [1917], in OC XXIV cit., p. 450. Cfr. anche *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* [1896-1898], in OC III, 1956, pp. 1-613.

32 *Spostamento di classi* cit., p. 121.

33 *Due tattiche* [«Vperiodo», n. 6, 1 febbraio 1905], in OC VIII cit., p. 138.

34 *Per una valutazione della rivoluzione russa* [pubblicato il 19 marzo 1908 nella rivista polacca «Przegląd Socjaldemokratyczny», n. 2], in OC XV, marzo 1908 - agosto 1909, 1967, tr. it. di I. Ambrogio, p. 52. Lenin rinvia qui allo studio di Engels *Sul materialismo storico* (prefazione all'edizione inglese di *Socialismo utopico e socialismo scientifico*, 1892).

35 *Per una valutazione della rivoluzione russa* cit., pp. 50 e 52.

cialmente dalle tre rivoluzioni russe del XX secolo³⁶ – è questa: «per la rivoluzione non basta che le masse sfruttate e oppresse siano coscienti dell'impossibilità di continuare a vivere come per il passato ed esigano dei cambiamenti, per la rivoluzione è necessario che gli sfruttatori non possano più vivere e governare come per il passato. Soltanto quando gli 'strati inferiori' non vogliono più il passato e gli 'strati superiori' non possono più vivere come in passato, la rivoluzione può vincere»³⁷. Solo una situazione simile, un tale *equilibrio* di forze, genera – ma stavolta genera *inevitabilmente* – un «conflitto decisivo»³⁸.

Bisogna certo «concepire la storia con criteri puramente scolastici per raffigurarsela senza 'salti', come una sorta di linea retta che ascende in modo lento e uniforme»³⁹. «Chi 'accetta' la rivoluzione del proletariato solo 'a patto' che essa si svolga in modo rettilineo e facile, che l'azione comune dei proletari dei diversi paesi si realizzi di colpo, che ci sia in partenza la garanzia contro ogni sconfitta, che la strada della rivoluzione sia ampia, sgombra, diritta, che nel marciare verso la vittoria non si debbano compiere a volte i sacrifici più gravi, che non 'ci si chiuda nella fortezza assediata' o che ci si apra un varco per gli stretti, impraticabili, tortuosi e perigliosi sentieri di montagna, costui non è un rivoluzionario»⁴⁰. E Lenin cita Cernicevskij, che aveva trovato questa formula assai nota: «Il processo storico non è il marciapiedi del Nievski Prospekt»⁴¹.

Non si può poi rappresentarsi la rivoluzione «come un solo atto»⁴². Questo «periodo di battaglie per tutte le questioni concernenti le trasformazioni economiche e democratiche, le quali saranno portate a compimento soltanto con l'espropriazione della borghesia»⁴³, questa transizione dal capitalismo al socialismo assomiglierà quindi, per riprendere una formula di Marx, a un «lungo periodo di travaglio doloroso», poiché la violenza è sempre la levatrice della vecchia società⁴⁴.

36 Cioè: 1905-1907; febbraio 1917; ottobre 1917.

37 *L'«estremismo» malattia infantile del comunismo* cit., cap. X, p. 74.

38 *Il significato storico della lotta all'interno del partito in Russia* [redatto nel 1910, pubblicato nell'aprile del 1911], in *OC XVI*, settembre 1909 - dicembre 1910, 1965, tr. it. di E. Robotti, p. 355.

39 *La dittatura democratica rivoluzionaria del proletariato e dei contadini* [«Vperiodo», n. 14, 12 aprile 1905], in *OC VIII* cit., p. 270.

40 *Lettera agli operai americani* cit., p. 69.

41 *Ibidem*.

42 *Che fare?* cit., p. 475.

43 *Il proletariato rivoluzionario e il diritto di autodecisione delle nazioni* [verso ottobre del 1915, prima pubblicazione nel 1927], in *OC XXI* cit., p. 373.

44 *Chi è spaventato dal crollo del vecchio e chi lotta per il nuovo* [gennaio 1918, prima pubblicazione nel gennaio 1929], in *OC XXVI*, settembre 1917 - febbraio 1918, 1966, tr. it. di G. Garritano, p. 384. Cfr. le lettere di Marx a Liebknecht del 6 aprile 1871 e a Kügelmann del 12 aprile 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere Complete*, vol. XLIV, a cura di N. Benvenuti e M. Montinari, tr. it. di N. Benvenuti, E. Cantimori Mezzomonti, S. Romagnoli, Roma, Editori Riuniti, 1990, rispettivamente pp. 193-195 e 198-199.

I socialdemocratici non sono ostili alla lotta per le riforme, ma, «a differenza dei social-patrioti, degli opportunisti e dei riformisti», la *subordinano* alla lotta per la rivoluzione, scrive nello stesso periodo⁴⁵. Se è senz'altro vero che, durante le epoche ordinarie, le «concessioni» servono assai spesso *a ingannare e a corrompere*⁴⁶, se – per definizione – le riforme sono delle concessioni alle quali la classe dominante acconsente continuando a restare al potere⁴⁷, nondimeno il partito della classe operaia deve imparare a non rinunciare ad accettare degli «acconti», per riprendere un'espressione di Engels⁴⁸. Quanto alle semplici *promesse* di riforma, esse devono *a fortiori* essere accolte con la più vigile riserva. Così, nel 1905, quando lo zar Nicola II, sotto la pressione degli eventi⁴⁹, aveva dovuto «concedere» alla popolazione dell'Impero le libertà pubbliche e politiche, quando si era «lasciato sfuggire» le parole «suffragio universale» e aveva concesso una sorta di diritto di veto alla Duma governativa⁵⁰, Lenin aveva detto con sarcasmo: «Vi prometto quel che volete, dice lo zar, purché mi lasciate il potere, purché consentiate che a mantenere le mie promesse ci pensi io. A questo si riduce il manifesto dello zar, e si capisce che esso non poteva non spingere alla lotta decisiva. Concedo tutto fuorché il potere, dichiara lo zarismo. *Tutto è illusione fuorché il potere, risponde il popolo rivoluzionario*»⁵¹.

«È vero che non si può fissare la data di una rivoluzione popolare», concede Lenin durante una delle assai frequenti polemiche che ha con altri membri del partito social-democratico. Ma la data dell'insurrezione, aggiunge subito, «può essere fissata quando coloro che la fissano godono di un'influenza fra le masse e sanno rettamente valutare il momento»⁵². Le «parole d'ordine» devono senz'altro essere considerate come delle «conclusioni pratiche dell'analisi di classe di una situazione storica data», e non come dei «talismani» dati una volta per tutte ad un partito o ad una corrente⁵³. Non è sufficiente che i rivo-

45 *Lettera aperta a Charles Naine, membro della Commissione Socialista Internazionale di Berna* [dicembre 1916, prima pubblicazione nel 1924], in *OC XXIII cit.*, p. 225.

46 *La piattaforma della socialdemocrazia rivoluzionaria* [«Prolétari», nn. 14 e 15, 4 e 25 marzo 1907], in *OC XII*, gennaio-giugno 1907, 1965, tr. it. di E. Robotti e R. Platone, p. 195.

47 *Risposta alle domande di un giornalista americano* [«Pravda», n. 162, 25 luglio 1919], in *OC XXIX cit.*, p. 473.

48 *La piattaforma della socialdemocrazia rivoluzionaria cit.*, p.195. Engels si era espresso in questo modo in una lettera a Turati del 26 gennaio 1894.

49 «Domenica di sangue» (9 gennaio 1905); incendi di proprietà nelle campagne; capitolazione di Port Arthur (aprile); disastro navale di Tsoushima (15 maggio); sciopero generale...

50 Nel Manifesto del 17 ottobre 1905.

51 *L'epilogo s'avvicina* [«Prolétari», n. 25, 3 (16) novembre 1905], in *OC IX cit.*, p. 427. Corsivi nostri.

52 *Due tattiche cit.*, pp.138-139. Si tratta in questo caso di una delle discussioni tra Lenin e Martynov, un sostenitore dell'«economicismo», che, dopo il II Congresso del POSDR, divenne uno dei redattori della «Nuova Iskra» mensevica.

53 *Alcune caratteristiche dello sfacelo attuale* [«Prolétari», n. 32, 2 (15) luglio 1908], in *OC XV cit.*, pp. 145-146.

luzionari – dirà Lenin un po' più tardi contro gli «otzovisti» (che parlavano continuamente di «rivoluzione»)⁵⁴ – imparino a memoria le parole d'ordine: «occorre anche imparare quale sia il *momento opportuno* per lanciarle»⁵⁵. In altri termini, l'ora della rivoluzione non si può *prevedere*. Ma, in un momento rivoluzionario, «smisurato sarebbe il crimine dei rivoluzionari se essi si lasciassero sfuggire il momento»⁵⁶. E siccome continuamente invoca di tutto cuore una rivoluzione mondiale che possa venire in aiuto ai Soviet, ripete: «La rivoluzione mondiale è vicina, ma non esiste alcun orario in base al quale la rivoluzione si sviluppi»⁵⁷.

Ciononostante, i dirigenti operai non dovrebbero limitarsi, come fanno i liberali o i nemici della rivoluzione, a *riconoscerla* una volta che sia scoppiata. «I rivoluzionari prevedono la rivoluzione *prima* del suo inizio, hanno coscienza della sua inevitabilità, ne insegnano alle masse la necessità, spiegandone le vie e i metodi»⁵⁸. E quando si trovano riunite le condizioni oggettive di una crisi politica profonda, allora i rivoluzionari devono saper *creare l'occasione* o, perlomeno, devono saperla *afferrare*. Napoleone – scriverà Lenin al crepuscolo della sua vita – ha detto: «On s'engage et puis... on voit». «È ciò che abbiamo fatto»⁵⁹. Attendere per agire, è la fine; «bisogna decidere la cosa immancabilmente questa sera o stanotte», aveva dichiarato risolutamente Lenin la notte tra il 24 e il 25 ottobre 1917, quando, dall'Istituto *Smolnji*, aveva lanciato la parola d'ordine dell'insurrezione contro un governo provvisorio già *sospeso nel vuoto*⁶⁰. Quanto a coloro che gli rimproverarono allora il suo «avventurismo», avrà certamente risposto loro rimandandoli a questa frase di Marx: «Sarebbe del resto assai comodo fare la storia universale, se si accettasse la battaglia soltanto alla condizione di un esito infallibilmente favorevole»⁶¹.

54 *Otzovisti*: gruppo di bolscevichi diretti da Bogdanov, che esigevano che i deputati socialdemocratici russi della terza Duma di Stato fossero richiamati (*otzyv*: richiamo) e che ritenevano inutile la presenza dei rivoluzionari nelle organizzazioni legali.

55 *Una caricatura del bolscevismo* [Supplemento a «Prolétari», n. 44, 4 (17) aprile 1909], in *OC XV* cit., p. 370.

56 *Lettera ai membri del Comitato Centrale* [24 ottobre (6 novembre) 1917, prima pubblicazione nel 1924], in *OC XXVI* cit., p. 221.

57 *VI Congresso straordinario dei soviet di deputati degli operai, dei contadini, dei cosacchi e dei soldati dell'Esercito rosso (6-9 novembre 1918)*, in *OC XXVIII* cit., p. 164.

58 *I marxisti rivoluzionari alla Conferenza Internazionale socialista del 5-8 settembre 1915* [«Il Socialdemocratico», nn. 45-46, 11 ottobre 1915], in *OC XXI* cit., p. 361.

59 *Sulla nostra rivoluzione (a proposito delle note di N. Sukhanov)* [1923], in *OC XXXIII* cit., II, p. 439.

60 *Lettera ai membri del Comitato Centrale* cit., p. 221.

61 *Prefazione alla traduzione russa delle lettere di K. Marx a L. Kugelmann* [1907], in *OC XII* cit., p. 99. Cfr. la lettera di Marx a Kugelmann del 17 aprile 1871, in K. Marx - F. Engels, *Opere Complete*, vol. XLIV cit., p. 202. Kugelmann aveva in effetti espresso dei dubbi sulla fondatezza dello scoppio della rivoluzione comunarda.

4. *I grandi problemi della vita dei popoli sono sempre risolti con la forza*

Lenin nota che, secondo Marx, «lo Stato è l'organo del *dominio* di classe, un organo di *oppressione* di una classe da parte di un'altra; è la creazione di un 'ordine' che legalizza e consolida questa oppressione, moderando il conflitto fra le classi»⁶². È «l'organizzazione della violenza destinata a reprimere una certa classe»⁶³. Come ha sostenuto Engels, lo Stato antico e lo Stato feudale sono stati innanzitutto gli organi per mezzo dei quali i proprietari di schiavi, poi i nobili, hanno potuto reprimere e sfruttare gli schiavi e i servi. Analogamente, lo Stato rappresentativo moderno è lo strumento dello sfruttamento del lavoro salariato da parte del capitale⁶⁴; in effetti, la più democratica repubblica borghese «è soltanto una macchina che permette alla borghesia di schiacciare la classe operaia, che permette a un pugno di capitalisti di schiacciare le masse lavoratrici»⁶⁵.

L'esercito permanente e la polizia, afferma ancora Lenin, sono «i principali strumenti di forza del potere statale»⁶⁶ – e ciò, lo notiamo incidentalmente, può anche soffrire di eccezioni assai notevoli in un'epoca di globalizzazione neoliberista⁶⁷. Perciò, in *Stato e rivoluzione*, leggiamo che colui che riconosce *unicamente* la lotta di classe «non è per ciò stesso un marxista». La dottrina della lotta di classe, in generale, può ancora «essere accettata dalla borghesia»⁶⁸. È marxista soltanto chi estenda il riconoscimento della lotta di classe fino a riconoscere la *dittatura del proletariato*⁶⁹. Lenin torna spesso su questa, che è «la questione fondamentale del movimento operaio contemporaneo in tutti i paesi capitalisti senza eccezioni»⁷⁰.

Per dirlo in un modo soltanto un po' diverso, «indubbiamente la questione principale di ogni rivoluzione è la questione del potere. Quale classe detiene il

62 *Stato e rivoluzione* [giugno-settembre 1917], in *OC XXV* cit., I, 1, p. 367.

63 Ivi, II, 1, p. 380.

64 Ivi, I, 3, p. 371. Si tratta, in questa circostanza, di una citazione che Lenin riprende dall'opera di F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, tr. it. di L. Cecchini, Roma, Savelli, 1973, p. 214.

65 *I Congresso dell'Internazionale comunista (2-6 marzo 1919). 2. Tesi e rapporto sulla democrazia borghese e sulla dittatura del proletariato (4 marzo)* [*«Pravda»*, n. 51, 6 marzo 1919], in *OC XXVIII* cit., p. 462.

66 *Stato e rivoluzione* cit., I, 2, p. 369.

67 Si pensi all'aumento delle *polizie o di altre milizie private*, che da molti anni costituiscono delle vere e proprie istituzioni in certe grandi città dell'America Latina; si pensi anche, nel contesto dell'attuale occupazione dell'Irak, al fatto che l'organizzazione della tortura sembra essere stata delegata in parte a degli stabilimenti privati, indipendenti fino a un certo punto dal Pentagono e dal governo statunitense.

68 *Stato e rivoluzione* cit., II, 3, p. 388.

69 Ivi, II, 3, p. 389.

70 *Per la storia della questione della dittatura* [1920], in *OC XXXI* cit., p. 326.

potere?»⁷¹. Il proletariato ha infatti bisogno del potere dello Stato, di un'organizzazione della forza centralizzata, di un'organizzazione della violenza, sia per contenere la resistenza degli sfruttatori che per dirigere la grande massa della popolazione – contadini, piccola borghesia, semiproletari – nell'«avviamento» dell'economia socialista⁷². Cercare di effettuare, per mezzo di *questo* apparato di Stato, riforme quali l'abolizione senza indennità della grande proprietà fondiaria o il monopolio dei cereali ecc., significa illudersi enormemente, ingannare se stessi ed ingannare il popolo. Questo apparato *può* essere utile a una borghesia repubblicana quando istituisce una repubblica che è una «monarchia senza monarca» come la III^a Repubblica in Francia, ma è assolutamente inadeguato ad applicare delle riforme che non diciamo che aboliscano, ma anche che intacchino o limitino effettivamente i diritti del capitale, i diritti della «sacrosanta proprietà privata»⁷³. L'idea di Marx, osserva Lenin più volte, era che la classe operaia dovesse *spezzare, demolire (zerbrechen)* la «macchina statale già pronta» e non dovesse limitarsi a prenderne possesso⁷⁴. «Spezzare la macchina burocratica e militare»: in queste poche parole, prosegue, si trova brevemente espressa la lezione principale del marxismo sui compiti del proletariato nei confronti dello Stato nel corso della rivoluzione⁷⁵.

In polemica con Kautsky, Lenin afferma che «in ogni rivoluzione profonda una resistenza *lunga, caparbia, disperata* degli sfruttatori, che per decine di anni conservano ancora grandi vantaggi effettivi sugli sfruttati, è la *regola*»⁷⁶. In effetti, per lungo tempo dopo la rivoluzione, gli sfruttatori conservano inevitabilmente «una serie di grandi vantaggi effettivi: rimane loro il denaro (che non si può sopprimere di colpo), una data quantità, spesso cospicua, di beni mobili; rimangono loro le aderenze, l'esperienza organizzativa e direttiva, la conoscenza di tutti i 'segreti' (consuetudini, procedimenti, mezzi, possibilità) della gestione; rimangono loro un'istruzione più elevata, strette relazioni con il personale tecnico più qualificato (che vive e pensa da borghese), un'esperienza infinitamente superiore dell'arte militare (il che è molto importante)

71 *Uno dei problemi fondamentali della rivoluzione* [«Rabotchi Pout», n. 10, 14 (27) settembre 1917], in *OC XXV* cit., p. 348.

72 *Stato e rivoluzione* cit., II, 1, p. 382.

73 *Uno dei problemi fondamentali della rivoluzione* cit., pp. 348-355. Basti pensare al destino delle *nazionalizzazioni* attuate in Francia sotto il governo di P. Mauroy (1981-1984): 1) riscatto al prezzo più alto da parte dello Stato delle azioni delle imprese nazionalizzabili (50 miliardi di franchi francesi, ossia 7,5 miliardi di euro); 2) «ristrutturazioni industriali», talvolta garantite da ex dirigenti sindacali riconvertiti per l'occasione in funzionari di Stato; 3) privatizzazioni neoliberaliste.

74 Cfr. la lettera di Marx a Kugelmann del 12 aprile 1871 – lettera scritta, come si vede, *durante* la Comune.

75 *Stato e rivoluzione* cit., III, 1, p. 392.

76 *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* [1918], in *OC XXVII* cit., p. 258.

ecc. ecc.»⁷⁷. Se inoltre gli sfruttatori sono battuti soltanto in un paese, restano *comunque più forti* degli sfruttati, poiché le loro «relazioni internazionali» sono immense⁷⁸. Così, nelle condizioni della Russia del 1905, non sarà sufficiente «dare uniti il colpo di grazia» all'autocrazia, abbattere il governo autocratico. È necessario inoltre «respingere uniti» i disperati ed inutili tentativi di restaurare l'autocrazia abbattuta. Il «respingere uniti» in rapporto al periodo rivoluzionario non è altro che la dittatura democratica rivoluzionaria del proletariato e dei contadini, non è altro che la partecipazione del proletariato al governo rivoluzionario»⁷⁹. La Comune è stata una dittatura del proletariato⁸⁰. Ricorda Lenin che Engels domandava: «La Comune di Parigi sarebbe durata un solo giorno, se non si fosse servita di questa autorità del popolo armato, in faccia ai borghesi? Non si può al contrario rimproverarle di non essersene servita abbastanza largamente?»⁸¹.

Una vittoria «effettiva e completa» della rivoluzione può essere soltanto una «dittatura», come diceva già Marx – dittatura «delle masse su un pugno di uomini, e non il contrario»⁸². Ora, l'indizio necessario, la condizione indispensabile della dittatura è «la repressione *violenta* degli sfruttatori come *classe* e quindi la violazione della 'democrazia pura', cioè dell'uguaglianza e della libertà, *nei confronti* di questa *classe*»⁸³. Infatti, per venire a capo dei crimini, degli atti di banditismo, di corruzione, di speculazione e delle infamie di ogni tipo che un periodo del genere non manca mai di suscitare, occorrerà «del tempo» e «*un pugno di ferro*»⁸⁴. Quando i repubblicani borghesi, aggiunge Lenin, rovesciavano i troni «non si curavano affatto dell'uguaglianza formale dei monarchici e dei repubblicani». Quando si tratta di far cadere la borghesia, «solo i traditori e gli imbecilli possono postulare l'uguaglianza formale per la borghesia»⁸⁵. Si pensi a queste parole di Marat: «La libertà dev'essere stabilita attraverso la violenza, ed è venuta l'ora di organizzare il transitorio dispotismo della libertà, per schiacciare il dispotismo dei re»⁸⁶.

77 *Ibidem.*

78 *Ibidem.*

79 *Sul governo rivoluzionario provvisorio* [«Prolétari», nn. 2 e 3, 21 e 27 maggio 1905], in *OC VIII cit.*, p. 427.

80 *Chi è spaventato dal crollo del vecchio e chi lotta per il nuovo cit.*, p. 383. Cfr. la lettera di Marx a Liebknecht del 6 aprile 1871 e anche la lettera a Kugelmann del 12 aprile 1871, che abbiamo già citato.

81 *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky cit.*, p. 256. Cfr. F. Engels, *Dell'autorità* [1873], in K. Marx - F. Engels, *Critica dell'anarchismo*, a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1974² (1972), pp. 307-311.

82 *Il proletariato e il suo alleato nella rivoluzione russa* [«Prolétari», n. 10, 20 dicembre 1906], in *OC XI*, giugno 1906 - gennaio 1907, 1962, tr. it. di A. Carpitella ed E. Robotti, p. 350.

83 *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky cit.*, p. 261.

84 *I compiti immediati del potere sovietico* [aprile 1918], in *OC XXVII cit.*, p. 236

85 *Lettera agli operai americani cit.*, p. 74.

86 Citato in A. Soboul, *Précis d'histoire de la Révolution française cit.*, t. I, p. 358.

E poi, la «democrazia», nella società capitalista, non può mai essere altro «che una democrazia tronca, miserabile, falsificata, una democrazia per i soli ricchi, per la sola minoranza»⁸⁷. Per questa ragione, l'autocrazia non costituisce né la sola né l'ultima muraglia che il proletariato deve abbattere. «Tutti sono uguali, indipendentemente dai ceti, tutti sono uguali, il milionario e lo straccione: così parlavano, così pensavano, così credevano sinceramente i più grandi rivoluzionari del periodo che è entrato nella storia come il periodo della grande Rivoluzione francese. La rivoluzione marciava contro i grandi proprietari fondiari sotto la parola d'ordine dell'eguaglianza, ed eguaglianza significava che il milionario e l'operaio dovevano avere eguali diritti. La rivoluzione [bolscevica] è andata oltre. Essa dice che l'«eguaglianza» [...] è un inganno se è in contrasto con l'emancipazione del lavoro dal giogo del capitale»⁸⁸. La «democrazia capitalista», ama ripetere Lenin, autorizza gli oppressi, ogni tre oppure ogni sei anni, a decidere quale membro della classe dirigente li rappresenterà e calpesterà sotto i piedi i loro interessi in parlamento!⁸⁹ Il marxismo di Lenin si avvicina a questo riguardo alle imprecazioni anti-occidentaliste di un Pobedonostsev e degli slavofili più reazionari della fine del XIX secolo: «Considerate qualsiasi paese parlamentare, dall'America alla Svizzera, dalla Francia all'Inghilterra, alla Norvegia ecc.: il vero lavoro 'di Stato' si compie fra le quinte, e sono i ministeri, le cancellerie, gli stati maggiori che lo compiono. Nei parlamenti non si fa che chiacchierare, con lo scopo determinato di turlupinare il popolino»⁹⁰. I capitalisti, dichiara ancora, «hanno sempre chiamato 'libertà' la libertà di arricchirsi per i ricchi e la libertà di morire di fame per gli operai»⁹¹. Per questa ragione, la forma migliore di democrazia, la migliore repubblica democratica, è il potere senza la grande proprietà fondiaria e senza le grandi ricchezze, la democrazia proletaria, il potere dei Soviet, che lavora a vantaggio dell'immensa maggioranza della popolazione, degli sfruttati, dei lavoratori⁹².

87 *Stato e rivoluzione* cit., V, 2, p. 434.

88 *I Congresso per l'istruzione extrascolastica. «Come si inganna il popolo con le parole d'ordine di libertà e di uguaglianza»* cit., p. 325.

89 Cfr. in particolare *Stato e rivoluzione* cit., V, 2, p. 433; o anche ivi, III, 3, p. 398. Si tratta d'altronde di una citazione di Marx, cfr. K. Marx, *La guerra civile in Francia*, a cura di G.M. Bravo, Roma, Newton Compton, 1978² (1973), pp. 114-115.

90 *Stato e rivoluzione* cit., III, 3, p. 399. Cfr. J. Salem, *Critique de la démocratie parlementaire dans la Russie de la fin du XIX^e siècle: Constantin Petrovitch Pobedonostsev, théoricien de l'autocratie*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 1 (2005), pp. 127-149.

91 *I Congresso dell'Internazionale comunista (2-6 marzo 1919). 2. Tesi e rapporto sulla democrazia borghese e sulla dittatura del proletariato* (4 marzo) cit., p. 464.

92 *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* cit., p. 251.

5. *Nell'epoca delle masse, la politica comincia laddove si trovano milioni di uomini, anzi decine di milioni. Spostamento tendenziale dei focolari rivoluzionari verso i paesi dominati*

Essere rivoluzionario è insomma – Lenin non cessa di ripeterlo – comportarsi da militante *internazionalista*. Non votare i crediti di guerra, non incoraggiare lo sciovinismo del «proprio» paese (e dei paesi suoi alleati), combattere in sommo grado lo sciovinismo della «propria» borghesia, senza limitarsi alle forme legali di lotta quando sopravviene una crisi e la borghesia è la prima ad abrogare la legalità che essa stessa ha creato, ecco la *linea* d'azione che devono seguire i partiti rivoluzionari⁹³. È questo il «dovere» dei socialisti: stimolare, «agitare» il popolo (e non *addormentarlo* con lo sciovinismo, come fanno Plekhanov, Axelrod, Kautsky), utilizzare la crisi per *affrettare* la caduta del capitalismo; ispirarsi agli esempi della Comune e a quelli dell'ottobre-dicembre 1905⁹⁴. Un anno dopo l'inizio della prima guerra mondiale⁹⁵, Lenin constata che il tradimento dei partiti della sua epoca, la loro morte politica, l'abdicazione al loro ruolo, il loro schierarsi a fianco della borghesia si traduce nel non adempiere a questo dovere, o (nel migliore dei casi) nel rifugiarsi sulle nuvole, sulle cime di un vago appello al «disarmo»⁹⁶.

L'imperialismo non è altro che «lo sfruttamento di milioni di uomini delle nazioni dipendenti da parte di un piccolo numero di nazioni ricche». E per questo è possibilissimo trovare la più grande democrazia all'interno di una nazione ricca, mentre essa *continua* ad esercitare il suo dominio sulle nazioni dipendenti. Si tende troppo spesso, osserva Lenin (il quale, è bene ricordarlo, non vive all'inizio del... XXI secolo), a *dimenticare* questa situazione – che fu *mutatis mutandis* quello degli uomini liberi nelle città democratiche ma schiaviste della Grecia antica, e che si ritrova nell'Inghilterra e nella Nuova Zelanda dell'inizio del XX secolo⁹⁷. E questa dimenticanza interessata costituisce perfino una delle condizioni indispensabili al mantenimento della dominazione della borghesia nei paesi dominanti: il «principale sostegno» del capitalismo nei paesi capitalisti ad avanzata industrializzazione, dichiarerà Lenin nel 1921, «è appunto la parte della classe operaia organizzata nella II

93 *La situazione e i compiti dell'Internazionale Socialista* cit., pp. 30-31.

94 *Il fallimento della II Internazionale* cit., p. 194.

95 *Ibidem*.

96 *Il programma militare della rivoluzione proletaria* [1916], in *OC XXIII*, p. 82.

97 *Osservazioni a proposito di un articolo sul massimalismo* [1916, prima pubblicazione nel 1962], in *OC XLI*, 1896 - ottobre 1917, 1968, tr. it. di I. Ambrogio, p. 477.

Internazionale e nell'Internazionale due e mezzo»⁹⁸. Semi-intellettuali e operai sovraqualificati dimenticano facilmente, anche nella nostra cosiddetta epoca di «globalizzazione», che il mondo è più vasto della metropoli nella quale sono loro concesse delle briciole: questo strato di operai «imborghesiti», «completamente piccolo-borghese per il suo modo di vita, per salari percepiti, per la sua filosofia della vita» costituisce la base sociale dell'opportunismo, cioè dell'accomodamento al sistema⁹⁹. Per questa ragione, si è potuto pensare, all'indomani del primo conflitto mondiale, che il movimento emancipatore sarebbe cominciato più facilmente «nei paesi che non fanno parte del novero dei paesi sfruttatori, che hanno la possibilità di saccheggiare più facilmente e hanno i mezzi per corrompere gli strati superiori dei loro operai»¹⁰⁰.

Lenin sottolinea sempre che il XX secolo, più di qualsiasi altro secolo precedente, sarà un'epoca di masse numerosissime – l'epoca delle folle¹⁰¹. «Noi sappiamo – dirà nel 1918 – [...] che una rivoluzione diviene tale solo quando decine di milioni di uomini, in uno slancio unanime, si sollevano come una sola persona»¹⁰². Occorre ormai tener conto di «questa particolarità della rivoluzione, prima sconosciuta, l'organizzazione delle masse»¹⁰³. Sono al giorno d'oggi «milioni e decine di milioni gli uomini» che, durante dei rivolgimenti di questo genere «imparano in una settimana più che in un anno di vita ordinaria, sonnolenta»¹⁰⁴. E va da sé, aggiungiamo noi tranquillamente, che il XXI secolo conoscerà delle battaglie ancora più imponenti, senza dubbio *planetarie*, che coinvolgeranno non più decine, ma *centinaia* di milioni di uomini in lotte che raggiungeranno una scala ancora ignota fino ad oggi:

98 *III Congresso dell'Internazionale comunista (22 giugno - 12 luglio 1921)* [1921], in *OC XXXIII*, dicembre 1920 - agosto 1921, 1967, tr. it. di R. Platone e A. Pancaldi, IV, p. 457. L'espressione «Internazionale due e mezzo» designa un gruppo di partiti operai che avevano temporaneamente abbandonato la II Internazionale per fondarne un'altra, non comunista, a Vienna nel 1921. Fecero ritorno alla II Internazionale (socialista) nel 1923.

99 *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo* [1916], in *OC XXII* cit., p. 195. Ciò ridimensiona notevolmente la tracotanza e l'eterodossia che molti comunisti europei rimproverarono a Marcuse all'inizio degli anni '70: sottolineando l'inevitabile *imborghesimento* di una parte sempre più grande della classe operaia nei paesi avanzati, Herbert Marcuse non camminava quindi su una terreno vergine, tutt'altro.

100 *III Congresso dei Soviet, dei deputati, operai, soldati e contadini di tutta la Russia (10-18 [23-31] gennaio 1918)*. 1. *Rapporto sull'attività del Consiglio dei commissari del Popolo* (11 [24] gennaio 1918), in *OC XXVI* cit., p. 436.

101 *Giornate rivoluzionarie* cit., pp. 93-95.

102 *V Congresso dei Soviet, dei deputati, operai, soldati e contadini di tutta la Russia (4-10 luglio 1918)*. 1. *Rapporto del Consiglio dei commissari del Popolo* (5 luglio 1918, prima pubblicazione nel 1924), in *OC XXVII* cit., p. 474.

103 *Discorso in memoria di I.M. Sverdlov alla seduta straordinaria del Comitato esecutivo centrale di tutta la Russia* [«Pravda», n. 60, 20 marzo 1919], in *OC XXIX* cit., pp. 74-75.

104 *Gli insegnamenti della rivoluzione* [«Rabotchi», nn. 8 e 9, 30 e 31 agosto 1917], in *OC XXV* cit., p. 217.

la manifestazione che ha riunito lo stesso giorno quindici milioni di *abitanti delle campagne Terriens* – in Giappone, in Europa, in Medio-Oriente, in Australia, anche negli Stati Uniti – contro la minaccia dello scoppio delle ostilità in Irak costituisce certo il modello ancora balbettante di tali rivoluzioni mondializzate¹⁰⁵.

Insomma, non senza una lucidità prospettica che i cinquant'anni seguenti avrebbero confermato, Lenin stesso annuncia l'evoluzione che sostituirà alle lotte sociali che oppongono localmente sfruttatori e sfruttati di una stessa nazione o di uno stesso continente delle lotte di dimensioni planetarie, delle lotte *globalizzate*, che metteranno in movimento masse d'uomini sempre più numerose e sempre più universalmente diffuse sulla Terra. In questo senso osserva che «il movimento nei paesi coloniali viene ancora considerato come un movimento nazionale senza importanza e assolutamente pacifico. Ma così non è [...]. È assolutamente chiaro che nelle future battaglie decisive della rivoluzione mondiale il movimento di questa maggioranza della popolazione del globo, che in un primo tempo tende alla liberazione nazionale, si rivolgerà poi contro il capitalismo e l'imperialismo e avrà forse una funzione rivoluzionaria molto più grande di quanto ci attendiamo»¹⁰⁶.

Le rivoluzioni, diceva Marx, sono le «locomotive della storia»¹⁰⁷. La rivoluzione, aggiunge Lenin, è la «festa degli oppressi e degli sfruttati. Mai la massa popolare è capace di operare in quanto creatrice attiva di nuovi ordini sociali come durante la rivoluzione. In tali epoche [...] il popolo è capace di fare miracoli»¹⁰⁸. È anche necessario che in quei momenti i dirigenti dei partiti popolari siano in grado di far sì che l'energia rivoluzionaria non s'indebolisca, siano cioè in grado di produrre delle parole d'ordine che additino «il cammino più breve, più diretto verso la vittoria completa, assoluta, decisiva»¹⁰⁹.

La rivoluzione è una *festa*: che i suoi attori individuali siano motivati da nobili sentimenti o, al contrario, che siano mossi soltanto (come Bazarov, il personaggio di Turgenev) dal tedio e dall'odio¹¹⁰, ciò, tutto sommato, è assai poco importante. Così, durante la rivoluzione del 1905, durante questa «serie

105 15 febbraio 2003 – Cinquanta scienziati della base McMurdo, nell'Antartico, hanno sfilato attorno alla loro stazione di ricerca, mentre 10000 persone manifestavano dall'altra parte del globo, nelle strade di Trondheim, in Norvegia. Quel giorno le manifestazioni hanno riguardato seicento città in sessanta paesi diversi.

106 *III Congresso dell'Internazionale comunista (22 giugno - 12 luglio 1921)* cit., p. 457.

107 K. Marx, *Le lotte di classe in Francia* [1850], in K. Marx - F. Engels, *Opere Complete*, vol. X, settembre 1849 - giugno 1851, a cura di A. Aiello e M. Olivieri, tr. it. di G. de Caria, E. Fubini, P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1977, p. 121.

108 *Due tattiche della socialdemocrazia nella rivoluzione democratica* cit., p. 100.

109 *Ibidem*.

110 Cfr. I. Turgenev, *Padri e figli*, tr. it. di R. Küfferle, Milano, Mondadori, 1988, cap. XXI, p. 136.

di lotte di *tutte* le classi, i gruppi e gli elementi malcontenti della popolazione», c'erano delle masse che avevano dei pregiudizi barbari, «con i più oscuri e fantastici scopi di lotta», c'erano gruppuscoli che ricevevano del denaro dal Giappone, c'erano speculatori e avventurieri ecc. Al di là di tutte queste circostanze, resta tuttavia questo dato di fatto: «*obiettivamente*, il movimento delle masse colpiva lo zarismo e apriva la strada alla democrazia». Per questa ragione gli «operai consapevoli» lo hanno diretto¹¹¹. È quindi l'avanguardia della rivoluzione, il proletariato avanzato, che esprimerà la verità oggettiva di questa lotta di massa «*varia e disparata, variopinta ed esteriormente frazionata*»; l'avanguardia conferirà bellezza e coerenza, *darà una forma*, afferma Lenin, a questa «esplosione» provocata da «tutti gli oppressi e tutti i malcontenti»¹¹². Il comunismo è infatti, come scriveva Marx, la forma necessaria e il principio propulsore del prossimo futuro¹¹³.

[Traduzione dal francese di Marco Vanzulli]

111 *Risultati della discussione sull'autodecisione*[ottobre 1916], in *OC XXII* cit., § 10, p. 353.

112 *Ibidem*.

113 Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968, p. 126.

