*Etica & Politica / Ethics & Politics*, XXIII, 2021, 1, pp. 73-110
ISSN: 1825-5167 DOI: 10.13137/1825-5167/32022

# PERSUADERE SENZA COSTRINGERE: IL MOSÈ LEGISLATORE IN SPINOZA E ROUSSEAU

**MARTA LIBERTÀ DE BASTIANI**
*Università di Roma Tre / ENS Lyon*
martalibertadebastiani@gmail.com

**ABSTRACT**
Among all the ancient legislators, Spinoza and Rousseau particularly praise Moses, who created a nation which looks set to last forever, even without being a state any longer. The two philosophers certainly conceive Moses as a securalised charachter, whose actions are better understood within the field of political immanence, than within the field of religious trascendence. Nevertheless, Spinoza and Rousseau do not underestimate Moses' extraordinary actions: besides unifying the Hebrews, who were nothing more than a crowd of fugitives and slaves before he set them free, Moses sensed one of the very principles of politics, namely that no human being wants to be governed by his peers. Knowing this, Moses imposed his authority as a divine legacy. Altough he has perfectly clear the public and political dimension of religion, Moses is not an *impostor*, according to Spinoza and Rousseau: the strenght and the endurance of the social bond that unites the nation of the Hebrews – it is to say the reason of its *eternity* – is due to his ability to *persuade* and *drift* his people without using force or constraint. On the contrary, Moses binds toghether the Hebrews and convince them to respect and love their laws by giving them identitary customs, by dictating cerimonies and religious rites which affect their imagination and their passions. As a result, obedience comes not from external constraint, thus is not experienced as slavery, but from the spontaneous assent of the mind and is experienced as freedom.

**KEYWORDS**
Moses, Spinoza, Rousseau, Machiavelli, legislator

## INTRODUZIONE[1]

Quando negli scritti di Spinoza e Rousseau si incontra la figura di Mosè destano stupore la sua centralità, la sua polivalenza e la sua ambiguità. Due filosofie apertamente laiche si rivolgono con palese ammirazione al grande profeta, la cui figura eccezionale non compare ai margini del discorso, come se si trattasse di una glossa erudita, ma si manifesta in punti nodali delle rispettive argomentazioni poli-

[1] Vorrei ringraziare Geraldine Lepan e René Koekkoek per i suggerimenti bibliografici e le note al testo.

tiche, precisamente là dove vi sono importanti difficoltà teoriche da dirimere. L'occasione di riflessione è data, per entrambi, dalla constatazione di una problematica essenziale che si esplicita in una serie progressiva di domande: che cosa fa di un popolo un popolo? Perché esso, unica fonte del diritto, sceglie, in modo apparentemente libero e non costretto da alcuna forza esterna, di trasferirlo? Come si spiega che tale trasferimento non sia vissuto, anche nel caso di regimi in ultima istanza oppressivi, come una forma di schiavitù, ma anzi come una liberazione? Qual è il meccanismo che presiede all'esercizio spontaneo dell'obbedienza? In senso più costruttivo, poi, ci si chiede: come avvincere oggi i cittadini al rispetto delle leggi, quando non sia possibile, come avviene nella maggior parte dei casi, che essi ne comprendano la razionalità? Quale forma comunicativa adottare, quale strategia, perché il popolo faccia, se non per convinzione anche suo malgrado, il suo stesso bene?

La prima valenza dell'esempio mosaico è quindi quella di costituire un paradigma, sia in senso analitico che sintetico. Bisogna intendersi, tuttavia, sul significato di questo modello; la legislazione ebraica non può più essere, per Spinoza e Rousseau, paradigmatica in quanto espressione della volontà divina. Questa è e resta un prodotto storico, per quanto interessante. Ciò non toglie che essa possa costituire un modello, vuoi per la particolare situazione degli ebrei che, all'uscita dall'Egitto, non sono sottomessi al diritto di nessuno, vuoi perché sia la modalità di affermazione che il contenuto della legislazione mosaica possono offrire uno spunto o un monito per le politiche a venire.

Ciò spiega la grande polivalenza di Mosè che è letto come legislatore, profeta e principe al contempo. Vi sono tante immagini di Mosè, quindi, che concorrono a delineare la sua figura e il suo operato, il quale è, esso stesso, polivalente nel senso che, come vedremo, si esplica su molti livelli. In questo senso, l'uso strumentale della religione non è che uno dei piani su cui si muove Mosè, il cui operato non può comprendersi, quindi, nei soli termini dell'"impostura". Infine, Mosè è una figura ambigua i cui tratti indubbiamente positivi non sono sufficienti a diradare le ombre sinistre che si addensano sul suo agire, al limite tra liberazione e oppressione.

In ciò che segue, tali aspetti emergeranno attraverso un'analisi in sei passaggi. Nella prima e nella seconda parte sarà ricostruito il contesto storico, politico, culturale e filosofico in cui le riflessioni su Mosè di Spinoza e Rousseau si inseriscono. In secondo luogo, sarà contestata la riduzione di Mosè a semplice impostore per poi passare, nella quarta parte, a comprendere il significato profondo del suo operato. Nella quinta parte, si cercherà di capire in che senso e in che misura tale operato sia paradigmatico e quali ragioni vi siano di pensare alla storia ebraica come a un modello da imitare o da cui discostarsi. Nella sesta parte, infine, alcune considerazioni conclusive saranno l'occasione per tracciare possibili linee di ricerca future.

## 1. IL CONTESTO STORICO, CULTURALE E POLITICO

Il processo di secolarizzazione della Scrittura di cui Spinoza, se non il primo, fu certamente uno dei principali promotori e realizzatori, è ormai compiuto ed accettato al tempo di Rousseau. Tale trasformazione, pur nella sua complessità e nei diversi modi in cui venne operata, non determina unicamente un'interpretazione storica e laica degli scritti biblici, ma implica anche una riconsiderazione del ruolo e del valore dei personaggi che ne popolano i racconti. Tra questi spicca per importanza Mosè che non è più preso in considerazione per il suo contributo sul piano strettamente religioso: egli non è, infatti, né l'autore divino del Pentateuco, né un profeta da venerare, ma un uomo politico, il cui operato trascende, ma al tempo stesso comprende, la dimensione religiosa. In questo senso, il profetare di Mosè diviene sì strumentale al suo agire politico in qualità di legislatore del popolo ebraico, ma non per questo viene ridotto a impostura.

La storicizzazione e la politicizzazione della figura di Mosè, tuttavia, non ne diminuiscono affatto l'importanza, ma è vero il contrario: questa resta centrale anche a partire da una prospettiva laica. Come grande leader politico, infatti, Mosè assurge al ruolo di paradigma, sia in senso positivo che negativo, del legislatore. La filosofia politica d'età moderna che, si sa, attribuisce un peso notevole alla storia e alle istituzioni antiche al fine di determinare le migliori soluzioni per il presente, non si concentra, come per molto tempo si è creduto, solo sulla classicità greco-latina. Atene con Solone, Sparta con Licurgo e Roma con Numa e Romolo sono certamente esempi fondamentali, ma Gerusalemme con Mosè occupa uno spazio altrettanto cospicuo, a volte addirittura maggiore[2]. La legge mosaica e lo stato degli ebrei vengono studiati attentamente e riletti in funzione delle problematiche moderne, tra le quali, ad esempio, l'assetto repubblicano dello stato, la questione della redistribuzione e il concetto di tolleranza[3].

Interpretare in un modo o in un altro la figura e l'operato di Mosè, quindi, non è un atto erudito, ma un atto politico. Per capire il ruolo che questi gioca nelle filosofie politiche russoiana e spinoziana è necessario, prima di tutto, comprendere quali letture della figura di Mosè circolassero al tempo. In questo senso, è centrale

[2] Sull'importanza e la diffusione del modello ebraico in Europa, nonché sull'opera di Cunaeus, cfr. anche Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, New York: Cambridge University Press 2003 (in particolare pp. 42-46), il quale a giusto titolo parla di vera e propria "politicizzazione della Bibbia".

[3] Cfr. Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge: Harvard University Press 2010. Secondo Nelson la rilettura del modello politico ebraico come repubblicano, anziché come monarchico, gioca un ruolo fondamentale nel declino del "pluralismo costituzionale", ovvero della classica tripartizione delle forme di governo. In particolare, porterebbe a pensare la monarchia come forma di governo quasi illegittima. Tale tesi, forse troppo forte, ha però l'indubbio merito di sottolineare l'importanza del modello ebraico nella formazione del pensiero repubblicano moderno.

l'opera di Machiavelli sia per la sua rilettura dell'operato di Mosè sia per l'indubbia influenza che gioca sul pensiero politico dei nostri due autori.

Nel corso del '600, l'interpretazione di Mosè e della storia e delle istituzioni del popolo ebraico sono terreno di scontro di opposte correnti politiche e religiose. Fin dagli ultimi anni del secolo precedente alcuni autori attivi a Leida danno inizio a quel processo che porterà dalla storicizzazione degli scritti biblici[4] alla completa politicizzazione della figura di Mosè[5] che risulta manifesta, anche solo osservando che questi, con le tavole della legge saldamente in mano, dal 1664 adornerà le stanze dei magistrati del Municipio di Amsterdam[6]. In questo senso, risulta per certi versi archetipico il trattato di Cunaeus *De Republica Hebraeorum* (1617) che anticipa alcuni degli elementi interpretativi che ritroveremo poi anche in Spinoza. Anzitutto, Cunaeus nega la natura divina della legislazione mosaica, notando come questa sia un prodotto storico e sia dunque irreplicabile nella sua interezza; non essendo la parola – politica – di Dio, il modello ebraico può essere utilizzato, ma alla pari dei modelli "profani". Tale storicizzazione rende allora possibile una lettura nettamente politica della teocrazia, dove l'elemento religioso è fondamentale non in sé ma in funzione della concordia che genera nello stato. Mosè, figura eccezionale, ha saputo ordinare uno stato che, garantendo l'uguaglianza tra i cittadini e usando la religione come collante sociale, ha prodotto «una legislazione capace di neutralizzare gli effetti antisociali delle passioni individuali»[7].

La discussione sul modello ebraico non resta però confinata ai corridoi universitari o ai salotti degli eruditi. È proprio in questi anni, a partire cioè dallo scontro tra gomaristi ed arminiani, iniziato nel 1610 e "conclusosi" con il sinodo di Dordrecht nel 1618-1619 e la sconfitta dei secondi, che compaiono nello scenario politico olandese due fazioni. Circa alla metà del secolo, si affrontano tanto apertamente quanto aspramente il partito dei Calvinisti ortodossi, che sostengono il diritto delle autorità religiose a legiferare in materia di fede in modo del tutto indipen-

[4] Cfr. Sutcliffe, *Op.cit.*, pp. 58-78; per quanto riguarda Spinoza, inoltre, centrali in questo senso sono anche le opere di L. Meyer e A. Koerbagh, come spesso rilevato dalla critica. Solo a titolo esemplificativo si veda lo stesso Sutcliffe, pp. 124-132.

[5] Per un'attenta ricostruzione di tale processo di re-interpretazione degli scritti biblici e dell'importanza che riveste nel processo di secolarizzazione della politica si veda Mark Somos, *Secularisation and The Leiden Circle*, Leiden-Boston: Brill 2011.

[6] Il dipinto di Bol è intitolato *Mosè scende dal Monte Sinai con i Dieci Comandamenti*. Cfr. Michael Rosenthal, *Why Spinoza choose the Hebrews. The exemplary function of prophecy in the Theological-political Treatise,* «History of Political Thought», 18, 2 (1997), pp. 207-241, in particolare p. 207.

[7] Stefano Visentin, *La libertà necessaria*, Pisa: ETS 2001, in particolare pp. 125-147. Qui citate pp. 126-127. Secondo Cunaeus, contrariamente a quanto invece sosterranno sia Spinoza che Rousseau, la religiosità mosaica era sì funzionale a omogeneizzare le credenze all'interno dello Stato, rendendolo così più coeso, ma non dogmatica, bensì inneggiante alla tolleranza. Su quest'aspetto cfr. Nelson, *Op.cit.*, pp. 107-111. Sull'apporto di Cuneaus alla riconfigurazione degli scritti biblici in chiave politica si veda anche Somos, *Op.cit.*, in particolare pp. 201-382.

dente ed anzi sovraordinato rispetto all'autorità temporale da un lato e, dall'altro, quello di autori come Grozio, i fratelli De La Court, Van Velthuysen, etc., che ritengono invece – come Hobbes[8] – che il potere religioso debba essere subordinato all'autorità statale. È in seno a tale dibattito, noto anche come questione dello *jus circa sacra*, che prendono importanza Mosè e il popolo ebraico; quello della *Respublica Hebraeorum* diventa un modello fondativo, degno della massima considerazione[9]. La ragione di tale scelta è evidente: lo stato degli ebrei, infatti, era una *teocrazia,* nella celebre definizione di Flavio Giuseppe, dove le leggi dello stato erano emanate direttamente da Dio tramite il suo interprete Mosè. Lo stato ebraico costituiva dunque un'alternativa alla tripartizione classica delle forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) che risultava particolarmente appropriata per l'Olanda secentesca, il cui assetto istituzionale rientrava a fatica nel sempre più diffuso modello europeo[10]. In sostanza, l'analisi dello stato ebraico sollevava questioni che spaziavano dalla migliore relazione tra Stato e Chiesa, alla tolleranza a, in generale, l'assetto da dare alla repubblica[11]. In questo periodo si scontrano quindi diverse interpretazioni del modello biblico, che vedono opporsi, da un lato, i teorici della cosiddetta *Neerlands Israel*, seguaci del teologo Voet, quali Vistius e Van de Velden, che guardano con favore al modello teocratico e, dall'altro, Grozio, Koerbagh, i fratelli De La Court e Van Velthuysen che, al contrario, ritengono quello ebraico un modello negativo: per questi ultimi, le leggi divine non dovrebbero informare le leggi dello stato, sebbene (qui il punto nodale che tornerà anche in seguito) una "religione pubblica" sia essenziale a promuovere

[8] Non è un caso, infatti, se il dibattito sulla *Respublica Hebraeorum* e la sua assunzione a modello si diffonde soprattutto in Olanda e in Inghilterra, cfr. Guido Bartolucci (*The Hebrew Republic in Sixteenth-Century Political Debate: The Struggle for Jurisdiction*, in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, Leiden-Boston: Brill 2018, pp. 214-233): «the Jewish model acquired political significance only when it became an object of reflection in the Dutch and English world, when the history of the Respublica Hebraeorum proved useful in the theological-political problems of the Dutch Republic (especially during the clash between the Calvinist orthodoxy and the Arminians in the 1610s) and of those in England during the English revolution. [...] Cunaeus and John Selden, together with Hugo Grotius and James Harrington, figure as the ideal representatives of this political use of the Jewish model» cit. p. 216.

[9] Per una ricostruzione attenta di questo fenomeno si vedano gli scritti di Lea Campos Boralevi, ad esempio, *Classical Foundation Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, in *Republicanism: A Shared European Heritage*, a cura di Martin van Gelderen e Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, vol. 1, pp. 247-261.

[10] Cosa che rende difficile interpretare il dibattito politico olandese sulla scorta di quello europeo, cfr. Hans W. Blom, *Causality and morality in Politics. The rise of Naturalism in Dutch Seventeenth Century Political Thought*, Rotterdam: Erasmus University 1955, pp. 157-182, e Hans W. Blom, *De La Court e l'interesse di Stato*, «Scienza e Politica», 9 (1993), pp. 25-48.

[11] Cfr. René Koekkoek (*The Hebrew Republic in Dutch Political Thought c. 1650–1675*, in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, Leiden-Boston: Brill 2018, pp. 234-258), p. 235.

comportamenti socialmente adeguati[12]. In sostanza, la riflessione spinoziana su Mosè e lo stato ebraico è ben lungi dall'essere una novità; ciò non toglie che essa assuma, come vedremo, dei tratti particolari che meritano l'analisi. Inoltre, la presenza di un retroterra culturale così codificato evidenzia quanto parlare di Mosè – anche tralasciando l'aspetto religioso e concentrandosi unicamente sul suo ruolo politico – non fosse affatto, al tempo, una sorta di *divertissement* ma, al contrario, inserisse l'autore nell'arena dello scontro politico[13].

Dagli eventi finora ricostruiti devono passare circa cent'anni prima che le opere di Rousseau vedano la luce. Ovviamente, molte cose sono cambiate: il processo di secolarizzazione degli scritti biblici – e quindi della figura di Mosè – è ormai completamente realizzato e, in buona parte, accettato. Tuttavia, ci troviamo nel pieno dell'Illuminismo, quel radicale cambiamento filosofico e culturale (che di lì a poco si farà pratico, sfociando nella Rivoluzione Francese) che, tra le altre cose, coinvolge la natura della religione e il suo ruolo nello stato; com'è evidente, l'analisi dell'assetto dello stato ebraico quale teocrazia e della figura di Mosè non sono un territorio di studio e di argomentazione neutrale, ma si inseriscono appieno nel grande dibattito sulla laicità dello stato e sul senso, in generale, del fenomeno religioso[14]. Non potendo qui ricostruire in modo accurato tale questione, la vorrei affrontare a partire da un trattatello molto famoso all'epoca che ci consente, peraltro, di tracciare una linea di continuità tra Spinoza e Rousseau: il *Trattato dei Tre Impostori*. La storia di questo breve scritto anonimo è tanto appassionante quanto oscura[15]. L'espressione "tre impostori" – che fa riferimento a Mosè, Gesù Cristo e Maometto i quali avrebbero volontariamente ingannato gli uomini sulla natura religiosa del loro operato, avendo in realtà fini strettamente politici – affonda le proprie radici nell'ellenismo e circola in Europa almeno a par-

[12] *Ivi*, p. 250.

[13] D'altro canto, è Spinoza stesso a suggerirlo quando, nel capitolo 19 del *Trattato Teologico-Politico* (*TTP*), dice che i suoi "avversari", volendo «separare il diritto sacro da quello civile [...] assumono quale esempio il sommo sacerdote degli Ebrei, cui un tempo spettò il sommo diritto di amministrare le cose sacre; quasi che i sommi sacerdoti non avessero ricevuto quel diritto da Mosè [...] per decreto del quale potevano anche perderlo». p. 467, G 234. Ciò che Spinoza argomenta qui è che i sommi sacerdoti detennero il diritto sul sacro perché ciò era stato concesso da Mosè, in qualità di principe e legislatore. L'esempio mosaico e scritturale, quindi, dimostra l'esatto opposto di quanto gli avversari di Spinoza vorrebbero. Cfr. anche 19, p. 475, G 237-238. I riferimenti dal *TTP* sono tratti da Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, a cura di Pina Totaro, Napoli: Bibliopolis 2007. Per facilitare la fruizione del testo si dà anche il riferimento all'edizione Gebhardt (G): Baruch Spinoza, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, a cura di C. Gebhardt, C. Winter: Heidelberg 1925.

[14] Cfr. anche Sutcliffe, *Op.cit.*, pp. 231-246 il quale inserisce – molto opportunamente – la feroce critica voltairiana all'ebraismo nel solco della riflessione illuministica sul rapporto tra religione e ragione, rilevando peraltro come questa sia lungi dall'essere coerente.

[15] Su questo si veda, a titolo esemplificativo, Sonja Lavaert, *The Traité des trois Imposteurs: a philosophical plot, or (re)translation as strategy of enlightenment,* «Cadernos de Tradução», 39, 1 (2019), pp. 73-93.

tire dal X secolo. A partire dal XIII, con il titolo *De Tribus impostoribus* si identifica un presunto testo, mai ritrovato, la cui paternità è attribuita a vari autori, tra i quali Avrerroè e Pier delle Vigne, o alternativamente a tutti coloro che potessero essere accusati di eresia. Tuttavia, il primo vero scritto a noi giunto si inserisce proprio nella tradizione della letteratura clandestina francese ed è pubblicato nel 1719 con il titolo, estremamente significativo, di *La Vie et l'esprit de feu Monsieur Benoît de Spinosa*[16], mentre, nelle edizioni successive al 1721, circolerà anche con il nome di *Traité des Trois Imposteurs*. Nelle varie versioni e scritture che lo caratterizzano, questo testo (o forse sarebbe meglio dire "questi testi") si compone di un collage di citazioni (anonime) di vari testi, tra cui il *Trattato Teologico-Politico* spinoziano (d'ora in poi solo *TTP*) e l'*Etica* e circolò ampiamente nella Francia pre-rivoluzionaria. Ciò che importa qui non è tanto entrare nel merito delle varie versioni o dei riferimenti del trattato quanto mostrare, con un esempio celebre, quanto ancora la figura di Mosè intrattenesse ed affascinasse, ponendosi al centro del dibattito culturale e politico. In sostanza, nel secolo dei Lumi, Mosè era divenuto «il prototipo del *legislatore*, politico e religioso al tempo stesso»[17]. Affondando le proprie radici nella tradizione libertina del XVII secolo, quello del «Mosè impostore» era un modello interpretativo affermato ed ampiamente disponibile agli autori clandestini del XVIII secolo[18]. Nella tradizione clandestina, quindi, Mosè, negato «il significato religioso della sua missione», non è solamente il prototipo del saggio legislatore, che usa la religione per realizzare un fine politico; egli è un vero e proprio impostore, nel senso più deteriore: è il suo stesso operato politico a venir criticato, poiché la legislazione mosaica è vista come uno strumento di repressione e d'ingiustizia[19]. Non vi sono dubbi sul fatto che Rousseau fosse a conoscenza del trattato e dei suoi contenuti, che ne attribuisse o meno la paternità al filosofo olandese. Infatti è lui stesso a prenderne esplicitamente le distanze quando, nel *Contratto Sociale* (d'ora in poi solo *CS*), parlando di Mosè

[16] La pubblicazione di questa prima versione si deve a un gruppo di autori formato da Rousset, Aymon, Johnson e Levier. Che vi fosse già del forte interesse relativo alla questione è dimostrato da quella che Silvia Berti, nella sua *Prefazione* al *Trattato dei Tre Impostori* chiama la trovata pubblicitaria di Rousset, il quale, rispondendo a un articolo che negava l'esistenza del latino *De Tribus Impostoribus*, diceva che, al contrario, lui l'aveva tra le mani, riferendosi appunto al testo in procinto di essere pubblicato. Cfr. *Trattato dei Tre Impostori*, a cura di Silvia Berti, Torino: Einaudi 1994, pp. XXI-XXVII. La stessa autrice ha proposto Jan Vroesen come effettivo autore del manoscritto (cfr. XL-LVI e il più recente Silvia Berti, *Autour de l'auteur du Traité des Trois imposteurs. Milieux, amitiés, édition*, «La Lettre clandestine», 24 (2016), pp. 19-34).

[17] Gianni Paganini, *Spinoza : Moïse clandestin, Moïse spinoziste*, «La Lettre Clandestine», 26 (2018), pp. 21-32, cit. p. 22.

[18] *Ibidem*.

[19] *Ivi*, pp. 29-30. Cfr. anche Sutcliffe, *Op.cit.*, pp. 184-190 che sottolinea come nella tradizione clandestina la critica all'ordinamento ebraico sfociasse, spesso, in una vera e propria "giudeofobia".

e di Maometto, afferma: «mentre l'orgogliosa filosofia o il cieco spirito di parte non vede in esse che fortunati impostori, il vero politico ammira nelle loro istituzioni il grande e autorevole genio che presiede alle fondazioni durevoli»[20]. Contrariamente al trattato e al modello di ispirazione clandestina, Rousseau sembra avvicinarsi al «modello spinoziano» che, come vedremo, pur leggendo politicamente l'operato di Mosè, non lo riduce a semplice "impostura".

Anche nell'ambito della riflessione politica della Francia del XVIII secolo, quindi, il modello mosaico continua a destare interesse, sia rispetto alla figura di Mosè, sia rispetto all'ordinamento teocratico dello stato ebraico. Infatti, quest'ultimo può costituire un interessante contro-esempio rispetto al rapporto tra religione e politica, in un momento in cui, come forse mai prima, la questione della laicità dello stato assume un'importanza teorica e politica cruciale. Benché allora i modelli privilegiati siano quelli classici, cioè Atene, Sparta e Roma, quello della *Respublica Hebraeorum* è un mito che continua a far discutere, a partire dagli stessi nodi concettuali. Se, per un verso, la teocrazia mosaica è vista come un sistema oppressivo e oscurantista, per l'altro, essa costituisce un'interessante applicazione della religione come fondamentale collante sociale.

## 2. L'ANTECEDENTE FILOSOFICO: MACHIAVELLI

Tale seconda interpretazione, a ben vedere, emerge chiaramente da Machiavelli, la cui influenza sulla concezione politica di Spinoza e Rousseau non può essere sottovalutata. Entrambi, infatti, riconoscono in più di un'occasione il loro debito teorico nei confronti del Fiorentino. Se Spinoza celebra l'acume politico dell'*acutissimus* Machiavelli, Rousseau è ancora più esplicito quando, nel *CS*, dopo aver sottolineato come «i padri delle nazioni» dovettero «ricorrere all'intervento del cielo e onorare gli dèi per la loro saggezza, in modo che i popoli [...] obbedissero con libertà e portassero spontaneamente il giogo per la felicità pubblica», rimanda in nota direttamente al passaggio dei *Discorsi*, in cui Machiavelli nota come «mai non fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in un popolo, che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate...»[21].

La concezione della religione di Machiavelli è giustamente famosa e non è qui possibile approfondirla come meriterebbe; vorrei solo ricordarne alcuni punti essenziali, per comprendere in che modo essa sia il principale sfondo concettuale da

[20] Jean-Jacques Rousseau, *CS*, 2.7, p. 425, *OC*, III, 384. Le citazioni e le traduzioni del *Contratto Sociale* e dal *Saggio sull'origine della disuguaglianza* sono tratte da Jean-Jacques Rousseau, *Saggio sull'origine della disuguaglianza e Contratto Sociale*, Milano: Bompiani 2012. Le traduzioni delle *Considerazioni sul Governo della Polonia,* dei *Frammenti Politici* e delle *Lettere* sono di chi scrive. Per facilitare la fruizione del testo, si dà anche il riferimento a Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris: Gallimard 1964.

[21] Jean-Jacques Rousseau, *CS,* 2.7, p. 427, *OC*, III, 383-384. La citazione di Machiavelli si trova, nelle edizioni contemporanee, in I.11.11.

cui si dipartono, sia per analogia che per differenza, le letture spinoziana e russoiana.

Machiavelli esplicita il lato assolutamente positivo del fenomeno religioso soprattutto tra il capitolo 11 e 15 del I libro dei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* (d'ora in poi solo *Discorsi*). Come sappiamo, il principale esempio da seguire è quello di Numa che, per aver istituito la religione dei romani, merita forse ancor più credito di Romolo[22]. Infatti, Numa aveva a che fare con un popolo «ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà»[23]. Sin da subito, quindi, la religione è descritta come uno strumento meramente politico, utile a trascinare all'obbedienza un popolo, appunto, «ferocissimo». La religione, infatti, agisce sul lato passionale dell'animo umano, laddove la ragione nulla potrebbe, consentendo di indirizzarne l'azione senza bisogno di esercitare violenza alcuna[24]. Il saggio legislatore, l'«uno prudente», benché conosca il giusto corso d'azione, «non ha in sé ragioni evidenti da poterli persuadere altrui» e quindi, volendo trarsi d'impaccio, ricorre a Dio[25]. Interessante per il nostro discorso sono i sentimenti su cui fa leva il prudente legislatore[26]: primo tra tutti la *meraviglia*, affetto che coglie gli uomini «grossi» e che spiega perché sia molto più facile persuadere i «montanari, dove non è alcuna civiltà» che non gli uomini colti; ma il pantheon affettivo a cui la religione ricorre comprende anche gli affetti più prossimi alla meraviglia: «timore», «ammirazione», «divozione» e «sbigottimento». In questo senso, risulta assai proficuo l'impiego mirato del miracolo[27]. Insomma, l'uso meramente politico della religione mira, di fatto, a mantenere una repubblica «buona e unita»[28], spingendola all'azione e ponendo un freno alla vena tumultuaria dei cittadini[29].

La bontà della religione romana, al contrario di quella cattolica[30], è indubbia, anzi «fu intra le prime cagioni della felicità di quella città»[31]. Si noti che, secondo

[22] «Intra tutti gli uomini laudati, sono laudatissimi quelli che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appresso dipoi quelli che hanno fondato repubbliche o regni» Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, I.10.1-2.

[23] *Ivi*, I.11.3.

[24] L'alternativa, dice Machiavelli, è un principe che governa col timore. A ben vedere, quindi, le due possibilità che Machiavelli intravede sono o di modellare, attraverso il timore di Dio, una forma di coazione interna, oppure ricorrere alla coercizione esterna. Anche questa alternativa, come vedremo, sarà ben presente ai nostri autori.

[25] *Ivi*, I.11.

[26] Cfr. sia su questo punto che sul rapporto tra Machiavelli e Spinoza in generale Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano: LED 2002, in particolare pp. 75-80, 183-192 e 228-230.

[27] *Ivi*, I.12.

[28] *Ivi*, I.12.7.

[29] *Ivi*, I.13.

[30] *Ivi*, I.12.

Machiavelli, è del tutto indifferente che il legislatore sia o meno ispirato; a proposito del Savonarola, egli dice che la genuinità della sua «vocazione» era irrilevante, poiché «infiniti lo credevono»; a ciò, infatti, bastava «la dottrina, e il suggetto»[32].

Simili considerazioni riguardano anche l'operato di Mosè. Infatti, nella lettura machiavelliana[33], questi compare, anzitutto, tra i «liberi edificatori delle cittadi», accompagnato dalla lunga carrellata che vede schierarsi accanto al profeta personaggi quali Teseo, Alessandro, Enea e Romolo[34]. Le qualità di Mosè, in questo senso, sono indubbie agli occhi di Machiavelli, sebbene non per le ragioni che potremmo pensare. Infatti, comparendo successivamente in compagnia di Licurgo, Solone e Romolo tra i «fondatori di regni e di repubbliche», Mosè come gli altri ha capito che «per giovare non a sé ma al bene comune [...] debbe ingegnarsi di avere l'autorità solo»[35]. E questa autorità può essere esercitata, alla bisogna, con estrema violenza: non solo egli guida il proprio popolo – che in Egitto era soggetto a «guerra e oppressione» – in una "migrazione armata" che mieterà numerose vittime nelle popolazioni di cui occuperà i territori e che priverà dei beni[36]. Ancora, Mosè ha saputo, come Camillo, spegnere l'invidia, non ponendosi troppi scrupoli morali allorché si trattava di eliminare coloro che, mossi da tale sentimento, si opponevano ai suoi progetti[37]. L'elemento più interessante del Mosè machiavelliano è, però, la sua capacità di istituire le leggi considerando attentamente la natura del suo popolo; natura da intendersi come insieme di costumi, abitudini e tradizioni che costituiscono lo sfondo intangibile dell'opera legislativa. Ma vi è di più: come Numa, Mosè ha compreso l'importanza politica della religione. Nel *Principe* lo ritroviamo allora con Ciro, Romolo e Teseo tra i principi «più eccellenti» e questo per «quella grazia che lo faceva parlare con Dio»; come loro, è un «profeta armato»[38]. Machiavelli non si esprime sull'"onestà" di Mosè, come non si era espresso nei *Discorsi* su quella di Savonarola: sia che egli fosse un impostore, cioè un abile politico che inventa la propria comunicazione con Dio, o un vero profeta, perlomeno nel senso di credere di essere veramente ispirato, per Machiavelli è irrilevante, posta la credenza che gli veniva tributata e gli effetti positivi del suo operato. In altri termini, dal momento che gli ebrei, credendo nella sua grazia particolare,

[31] *Ivi*, I.11.17.

[32] *Ivi*, I.11.25.

[33] Molte sono le interpretazioni che la critica machiavelliana ha offerto della figura di Mosè. Per una sintesi ragionata, così come per un interessante raffronto tra il Mosè machiavelliano e quello spinoziano, che in parte seguiremo in quanto segue, si rimanda a Riccardo Caporali, *Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)*, «Etica&Politica», 16, 1 (2014), pp. 67-91 e a John H. Geerken, *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics*, «Journal of the History of Ideas», 60, 4 (1999), pp. 579-595.

[34] Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, I.1.11.

[35] *Ivi*, I.9 e I.14

[36] *Ivi*, I.2.8.

[37] *Ivi*, III.30.17.

[38] Niccolò Machiavelli, *Principe*, VI.

furono disponibili a seguirlo e sostenerlo, cementando così la propria unione di popolo, l'operato di Mosè fu lodevole, fosse o meno genuina la sua ispirazione. Infine, ma su questo torneremo in seguito, il Mosè machiavelliano si dimostra capace di cogliere l'occasione quando, trovandosi gli Ebrei sciolti e dispersi dopo la fuga dall'Egitto, seppe dar loro un ordinamento e una patria.

Molti sono gli elementi che accomunano le letture machiavelliana da un lato e spinoziana e russoiana dall'altro. Anzitutto, si noterà che anche Spinoza e Rousseau leggono l'operato di Mosè congiuntamente a quello di altri legislatori e capi politici: Augusto ed Alessandro per Spinoza, Numa e Licurgo per Rousseau. Tali associazioni, in un certo senso, approfondiscono il processo di secolarizzazione e storicizzazione della figura di Mosè e del suo popolo, suggerendo implicitamente l'idea che questi non abbiano niente in sé di unico e sacro, ma che possano anzi essere letti ed interpretati alla luce dei personaggi delle storie profane.

In secondo luogo, emerge con chiarezza quella lettura interamente politica e laica di Mosè che sarà propria anche di Spinoza e Rousseau (sebbene il primo mantenga, come vedremo, il ruolo profetico di Mosè, modificando però il senso da attribuire al suo profetare). Pur adottando tale lettura, tuttavia, Machiavelli non tralascia, ma anzi sottolinea, l'importanza dell'elemento religioso, esattamente come faranno poi Spinoza e Rousseau; che Mosè fosse o meno ispirato, ha capito che, senza lo stimolo che la religione ha sul sentimento del popolo, una repubblica dura a fatica. Come Numa, ha istituito una religione civile che, facendo leva su un immaginario preesistente e insistendo sulla meraviglia e gli affetti ad essa correlati, spinge i cittadini alla virtù, all'unione e all'azione verso il bene comune.

Tuttavia, Machiavelli insiste in più punti sulla necessità della violenza: i profeti devono essere "armati" per trionfare, i cittadini devono difendere la propria nazione, l'uso della forza cementa la lealtà interna allo stato, il cristianesimo è svalutato per la sua rinuncia al patriottismo, etc.[39], mentre Spinoza e Rousseau, come vedremo, argomenteranno in favore di un corso d'azione più sottile, che preferisce la persuasione all'esercizio della violenza[40].

## 3. AL PRINCIPIO NON VI È IMPOSTURA, MA LEGISLATURA

Che la figura di Mosè in Spinoza e Rousseau sia secolarizzata e, in questo senso, dipenda ampiamente dalla riflessione machiavelliana sul rapporto tra religione

[39] Cfr. Roland Beiner, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, New York: Cambridge University Press 2011, pp. 17-36. Lo stesso autore svolge poi delle interessantissime osservazioni anche sul pensiero di Spinoza (pp. 87-146) e di Rousseau (pp. 11-16, 73-83) che seguirò parzialmente nei paragrafi ad essi dedicati.

[40] Per un confronto, anche se succinto, della figura di Mosè in Machiavelli, Spinoza e Rousseau si veda Tamara Stümpflen, *Moïse et la contradiction de ses interprètes politiques*, «Pardès», 40-41, 1 (2006), pp. 155-170.

e politica (e l'uso strumentale della prima rispetto alla seconda), non può essere messo in dubbio; entrambi, infatti, vedono la grandezza di Mosè nella sua capacità, come legislatore, di aver dato un sistema di leggi e un ordinamento al suo popolo tali da consentirne un lungo e favorevole sviluppo e da resistere alle forze disgregatrici sia interne che esterne. Rousseau classifica Mosè tra i grandi legislatori del passato[41]. Secondo Spinoza, Mosè non ha insegnato nulla agli ebrei «più di un modo di vivere» e anche «questo insegnamento» egli «non lo impartì come filosofo», ma come «legislatore»[42] e come «principe», che «associa gli ordini a una pena» qualora non vengano rispettati e a «un premio materiale» nel caso contrario[43].

Tuttavia, rispetto alla ricostruzione machiavelliana, quella spinoziana prima e russoiana poi complicano la questione, approfondendola nei suoi principi fondanti. Certamente, Mosè ha saputo sfruttare, per così dire, l'elemento religioso, ma la sua operazione non può essere ridotta a un tecnicismo politico, ad un'algida applicazione di un principio di *realpolitik*. Per comprendere questo punto e quindi approfondire il senso dell'operato di Mosè, è necessario fare qualche passo indietro e riportare alla mente alcuni elementi essenziali della filosofia politica di Spinoza e di Rousseau. Operazione non peregrina, dal momento che sono gli stessi Spinoza e Rousseau, mi sembra, ad usare la figura di Mosè come esempio particolarmente evidente di alcuni dei principi fondanti le loro rispettive filosofie politiche.

Secondo Spinoza, al cuore del problema della sovranità vi è il rapporto tra desiderio individuale e società. Ciascuno preferisce, infatti, agire secondo il proprio desiderio ma, poiché gli uomini sono spinti da affetti che per lo più sono passioni, ecco che, differendo i desideri degli uni da quelli degli altri, si trovano in uno stato di conflittualità. Diversamente, cioè se gli uomini agissero unicamente guidati dalla ragione, non potrebbero che essere concordi per natura e, pertanto, non vi sarebbe bisogno di leggi o di stato alcuno che regolassero il loro agire sociale[44]. Non stando però così le cose, è necessario che gli uomini rinuncino al proprio diritto naturale e stabiliscano, attraverso un patto, di trasferirlo a un altro. Tuttavia, qui si pone il primo problema: perché qualcuno dovrebbe rinunciare al proprio diritto in favore di un suo pari? Con quale diritto questi governa? Infatti, «non c'è nulla che gli uomini tollerino meno che di essere asserviti ai loro eguali»[45]. Se teniamo a mente, quindi, l'equazione spinoziana che vuole lo *jus* determinato dalla *potentia*,

[41] Cfr. Bronislaw Baczko, *Moïse legislateur...*, in *Jean-Jacques Rousseau: Political principles and institutions*, a cura di John T. Scott, London and New York: Routledge 2006, pp. 163-180, in particolare p. 173.

[42] *TTP*, cap. 2, p. 73, G 40-41.

[43] *Ivi*, cap. 5, p. 131, G 70-71.

[44] «Se gli uomini fossero stati plasmati dalla natura in modo da non desiderare altro che quel che indica la vera ragione, allora la società umana non avrebbe affatto bisogno di leggi» *TTP*, cap. 5, p. 137.

[45] *Ivi*, cap. 5, p. 137, G 73-74.

risulta evidente che questi governa secondo il diritto, cioè il potere, che gli è stato attribuito. Di conseguenza, lo stato è sempre più in pericolo a causa dei suoi cittadini che dei nemici: qualora questi lo desiderino, infatti, possono sempre riappropriarsi di quel diritto che hanno trasferito[46]. A tale situazione di instabilità, nota allora Spinoza, vi sono almeno due soluzioni. La prima è lasciare quanto più possibile intatto il diritto dei cittadini, cosicché «ognuno sia tenuto ad obbedire a se stesso e non a un suo uguale»; tale è il principio della democrazia, quale esercizio collegiale del potere[47]. L'altra, storicamente più comune, è affidare il potere a qualcuno che, almeno apparentemente, non sia uguale a tutti gli altri: «nel caso in cui pochi uomini o uno soltanto detenga il potere, costui deve possedere qualcosa di superiore alla natura umana, o deve almeno sforzarsi con tutte le forze di persaudere di ciò il volgo»[48]. Ecco che, per mantenere saldo il proprio potere, i saggi governanti che hanno intuito questa norma di base dell'agire umano hanno pensato di elevarsi al di sopra dei propri cittadini. Alessandro, ad esempio, «volle essere salutato come figlio di Giove» mentre Augusto «persuase i romani che egli discendeva da Enea – il quale era considerato figlio di Venere ed annoverato tra gli dèi»[49]. Alessandro ed Augusto, sembra suggerire Spinoza, scelgono consapevolmente di utlizzare uno strumento – quello della divinizzazione del sovrano – per arginare le forze disgregatrici interne. A questo punto del ragionamento, Spinoza inserisce un lungo *excursus* sulla storia dello stato giudaico – che riprende, più o meno negli stessi termini, l'analisi svolta al capitolo cinque – il cui protagonista indiscusso è Mosè[50].

La lettura congiunta di tali personaggi sembrerebbe allora suggerire una certa continuità tra quanto fa Alessandro con i macedoni, Augusto con i romani e Mosè con gli ebrei. Tuttavia, ciò è vero solo in parte. Certamente, Mosè comprende che gli ebrei, esattamente come tutti gli altri uomini, avrebbero accettato ben più di buon grado di essere governati da qualcuno che non fosse un loro eguale. Però, al contrario di Augusto ed Alessandro, non si "finge" un dio, ma si pone come semplice intermediario della parola divina. A dire il vero, nel primo patto gli ebrei trasferiscono il loro diritto a Dio direttamente, «espressamente [...], liberamente e non constretti con la forza, e neppure atterriti da minacce»[51], e non a Mosè. Così

[46] Cfr. *Ivi*, cap. 17, G 201-221.

[47] Cfr. *Ivi*, cap. 5, p. 139, G 74 e cap. 16 pp. 381 e 385, G 193 e G 195.

[48] *Ibidem*.

[49] *Ivi*, cap. 17, p. 405, G 204.

[50] Si noti come l'accostamento di Mosè al condottiero macedone e al primo imperatore romano sia una conseguenza di – e contribuisca ad appronfondire – quel processo di secolarizzazione della figura di Mosè e della storia giudaica che abbiamo sopra ricordato: mettere sullo stesso piano d'analisi il grande profeta e dei "semplici" capi politici significa negare che Mosè o la storia ebraica siano speciali, quantomeno nel senso di *eletti*. La storia ebraica può essere letta, usata e interpretata sullo stesso piano della storia di altri popoli. Inoltre, tale accostamento indica chiaramente che di Mosè e del suo operato si vuol dare una lettura strettamente politica.

[51] *Ivi*, cap. 17, p. 407, G 205.

facendo, essi «conservarono interamente il diritto di Stato»[52], subordinandosi unicamente a Dio. La prima alleanza si configura quindi come una democrazia, dove gli ebrei rimangono «assolutamente uguali». Questa una delle principali ragioni della grandezza del primo patto, secondo Spinoza: l'aver coniugato, da un lato, il principio democratico – per il quale ciascuno mantiene al massimo grado possibile il proprio diritto – e, dall'altro, il timore reverenziale verso Dio, un essere infinitamente superiore. Per questa ragione, inoltre, a fatica lo stato ebraico della prima alleanza può essere compreso nelle tre forme polibiane: né monarchia, né aristocrazia, né democrazia, quella ebraica era propriamente una *teocrazia*. La forma teocratica dello stato si mantiene anche nel secondo patto, cioè quando gli ebrei, terrorizzati dal confronto diretto con Dio, chiedono a Mosè di far loro da intermediario della parola divina e promettono di obbedirgli. È solo a questo punto che Mosè acquisisce un potere che è, a tutti gli effetti, regale[53] e, in un certo senso, divino; ciò nonostante non è, né si fa passare per, un Dio. Inoltre, non sembra avere alcun interesse personale nel governare gli ebrei. Anzi, avrebbe potuto scegliere di prolungare la propria stirpe, individuando un successore che, come lui, detenesse interamente il potere, ma sceglie di fare altrimenti.

Il ragionamento di Rousseau è, in buona parte, analogo a quello di Spinoza. Certamente, vi è una netta differenza tra la genesi della società civile russoiana – per quanto emerge dal *Discorso sull'origine della disuguaglianza* – e quella spinoziana. Infatti, nello stato di natura russoiano, gli uomini non desiderano se non ciò che è funzionale alla loro sopravvivenza. Vivendo isolati e avendo la possibilità di procurarsi il proprio sostentamento in modo del tutto autonomo, non provano alcun affetto di tipo sociale, quali l'ambizione, l'invidia o la gelosia. Tali affetti intervengono solo a uno stadio successivo dello sviluppo: infatti, solo una volta iniziato il processo di civilizzazione, cioè quando l'uomo si trova costretto a ricercare l'aiuto del proprio simile, il suo grido si trasforma in linguaggio articolato, instaura le prime forme di divisione sociale del lavoro e con esse i primi principi di proprietà, inizia a confrontarsi con l'altro, a compararsi. L'eguaglianza naturale viene così lentamente, ma irrimediabilmente, perduta e con essa la libertà originaria: l'uomo, da libero selvaggio, si trova asservito al suo simile. La *phrase d'accroche* del *CS* ci getta, con un gesto particolarmente drammatico, nel punto conclusivo di questo processo: «l'uomo è nato libero, e ovunque è in catene»[54]. Semplificando radicalmente, l'obiettivo del *CS* è, nella consapevolezza del fatto che tale processo non può essere invertito (e, tutto sommato, non è nemmeno desiderabile che lo sia) istituire uno stato dove l'uomo sia, al massimo grado possibile, libero ed egua-

[52] *Ivi*, cap. 17, p. 409, G 206.

[53] *Ivi*, cap. 19, p. 461, G 230 «gli ebrei [...] mantennero assolutamente il loro diritto di Stato, finché non lo trasferirono a Mosè, il quale da allora restò assolutamente un re». Cfr. anche cap. 19, p. 475, G 237-238.

[54] *CS*, 1.1, p. 349, *OC*, III, p. 351.

le al proprio simile, qual era nello stato di natura[55]. La soluzione che sembra maggiormente rispondere a questa esigenza, allora, è la complessa ed equilibrata architettura istituzionale del *CS*, fatta di una molteplicità di poteri e contro-poteri che si bilanciano a vicenda. Il potere legislativo rimane saldamente e interamente nelle mani del popolo; non vi sono più sudditi ma cittadini, «ognuno, pur unendosi a tutti, non obbedisc[e] che a se stesso, e continu[a] a restare libero come prima»[56].

Tuttavia, nota Rousseau, tra lo stato di natura e l'auspicabile stato a venire, l'uomo per lo più è in catene. E, da principio, come si è incatenato un uomo libero, di natura uguale agli altri? Soprattutto, com'è possibile che un tale stato possa durare e non venga rivoluzionato? La risposta di Rousseau non può stupirci: «Gli uomini non ebbero in origine altri re che gli dèi, né altro governo che quello *teocratico*. Essi fecero il ragionamento di Caligola, e allora ragionavano giustamente. Occorre una lunga alterazione di sentimenti e di idee perché ci si possa risolvere a considerare un proprio simile come padrone, e di ritenere di trovarsi bene»[57]. Sebbene in forma contratta, il ragionamento di Rousseau è lo stesso di Spinoza; per accettare di essere governati da un proprio eguale è necessario che questi... non sia percepito come tale! Questo è quello che Rousseau chiama *il ragionamento di Caligola*: «come un pastore è di natura superiore a quella del suo gregge, anche i pastori che degli uomini sono i capi *hanno una natura superiore a quella delle loro genti*. Così ragionava, secondo il resoconto di Filone, l'imperatore Caligola, chiaramente derivando da questa analogia che i re erano dèi oppure le genti erano bestie»[58]. Il ragionamento di Caligola ricalca quello di Alessandro ed Augusto. E Mosè? È questo che fa Mosè oppure, come per Spinoza, il suo agire trascende – pur comprendendola – tale operazione?

Secondo Rousseau, Mosè, con Numa e Licurgo[59], è uno dei più grandi legislatori che il mondo abbia visto. Se prestiamo fede all'equazione russoiana e ci rivolgiamo dunque ai passi che riguardano il legislatore (figura che approfondiremo ampiamente in seguito), appare evidente che ciò che Mosè fa non è tanto divinizzare la sua persona, quanto «ricorrere ad un'autorità di altro ordine» e «all'intervento del cielo»; ancora, egli «fa proferire alla voce degli immortali, per trascinare con l'autorità divina coloro che non potrebbero essere scossi dalla pru-

[55] Potremmo dire che, salvo alcuni accenni, il ragionamento spinoziano inizia ora, dove finisce la parte analitica e comincia quella costruttiva del ragionamento russoiano; a partire da qui, quindi, possiamo iniziare a notare le analogie.

[56] *CS*, 1.6, p. 371, *OC*, III, p. 360.

[57] *CS*, 4.8, p. 599, *OC*, III, p. 460.

[58] *CS*, 1.2, p. 353, *OC*, III, p. 353.

[59] *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *OC*, III, p. 956-957. Si noti la perfetta corrispondenza tra la rosa russoiana dei legislatori e quella machiavelliana (*Discorsi*, I.9.14 e I.11).

denza umana»[60]. Ed è proprio in questo modo che, analogamente a quanto aveva detto Spinoza, Mosè formula una legge «che sussiste tuttora» e che ha reso lo stato ebraico «una fondazione durevole»[61].

Riassumendo, né il Mosè spinoziano né quello russoiano divinizzano la loro persona al fine di mantenere intatto il proprio potere (perseguendo dunque un interesse strettamente, o quasi, personale); compiono, come vedremo meglio ora, un'operazione molto più sofisticata, che combina una conoscenza profonda dei moventi astorici dell'animo umano, con quella dei costumi e delle tradizioni storicamente e socialmente determinate di un singolo popolo, i quali per un verso conosce e, per l'altro, modella. Nessuno dei due, soprattutto, è un impostore; per Spinoza, Mosè ha «grandemente influenzato (*non con l'inganno, ma per virtù divina*) l'indole del suo popolo»[62]. Per Rousseau solo «l'orgogliosa filosofia» e «il cieco spirito di parte» possono ridurre Mosè a un semplice impostore. L'obiettivo – ben raggiunto – dei nostri Mosè è quello di dare una legge e delle istituzioni al popolo ebraico che ne garantiscano la sopravvivenza; ciò che essi hanno in vista è il bene comune[63] e non un interesse personale. L'uso strumentale della religione a questo fine è innegabile ma assume dei contorni molto più sfumati rispetto alla tesi dell'impostura, rendendo l'operato di Mosè, in gran parte, paradigmatico ed esemplare.

## 4. PERSUADERE SENZA COSTRINGERE

Se entriamo ora nel dettaglio dell'operazione mosaica, vediamo come le analogie tra il pensiero di Rousseau e quello di Spinoza siano davvero notevoli. Anzitutto, secondo entrambi l'intervento mosaico si inserisce in una circostanza eccezionale e, paradossalmente proprio per questo, paradigmatica[64]. Il primo atto dei nostri Mosè è fondativo e costituente: si tratta di formare un popolo a partire da un insieme scomposto di singolarità, unite da vincoli pre-politici. In secondo luogo, si tratta di dare a questo popolo una legislazione; qui si scorgerà la vera grandezza dei nostri Mosè.

Gli ebrei, dice Spinoza, dopo la fuga dall'Egitto «non più sottomessi con alcun patto a nessun essere umano [...] riconquista[no] il loro diritto naturale a tutto ciò che po[ssono], e ognuno p[uò] di nuovo decidere se conservarlo oppure rinun-

[60] *CS*, 2.7, p. 423-24, *OC*, III, p. 383, 384. Qui si inserisce, tra l'altro, la nota che rimanda al passaggio dei *Discorsi* in cui Machiavelli discute l'operato di Numa, cfr. s*upra*.

[61] *Ibidem*.

[62] *TTP*, cap. 20, p. 479, G 239. Corsivo mio. Vedi su questo anche Francesco Toto, *Mosè liberatore o tiranno?*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 2021 (in corso di valutazione).

[63] Non è qui possibile farlo, ma sarebbe opportuno approfondire il concetto di "bene comune" nelle filosofie di Spinoza e Rousseau.

[64] Discuterò il rapporto tra eccezionalità e paradigmaticità del caso ebraico nella quinta parte.

ciarvi e trasferirlo ad altri»[65]. Sciolti da ogni diritto positivo, essi possono «darsi nuove leggi a loro piacimento»[66]. Tuttavia, a causa della lunga oppressione egiziana, essi sono «di indole per lo più rozza e sfiniti da una miserabile servitù» e, quindi, «a nulla [sono] meno adatti che a istituire con saggezza delle norme e a esercitare collegialmente il potere»[67]. Durante il primo patto, sbigottiti dal terrore del confronto con Dio e dalla possibilità di auto-governarsi, gli ebrei fanno appello a Mosè. La sua funzione, quindi, è anzitutto quella di liberarli prima dalla schiavitù egiziana e poi dal terrore del confronto diretto con Dio. In seguito, dando loro una legislazione, li trasforma da popolo fuggitivo di individui semi-isolati, la cui unica cifra unitaria sono la lingua e alcune tradizioni, in una vera e propria nazione; ancora meglio, trasforma la loro nazione in una *patria*, con il suo territorio, le sue leggi[68] e le sue istituzioni. Le ragioni che rendono tanto apprezzabile l'operato di Mosè e spiegano la durata dello Stato ebraico che «avrebbe potuto essere eterno»[69] sono essenzialmente quattro: la struttura teocratica dello stato, la disciplina dell'obbedienza in cui venivano tenuti gli ebrei, la militarizzazione dell'intero popolo e l'uguaglianza nella divisione delle terre[70]. Nonostante siano tutte importanti, al fine di approfondire il nostro confronto con Rousseau mi concentrerò unicamente sulle prime due.

Dopo la fine dell'esperimento democratico, capendo che gli ebrei sono troppo abituati alla schiavitù sia intellettuale che politica per poter pensare razionalmente e scegliere liberamente[71], Mosè dà loro leggi adatte alla loro situazione specifica. Infatti, non cerca «di convincere gli Israeliti con la ragione, ma di vincolarli a un patto, con giuramenti e con benefici, intimando poi al popolo di ottemperare alle leggi con la minaccia del castigo, ed esortandovelo con la promessa di premi»[72]; i suoi precetti, infatti, «sono specialmente adeguati alle capacità di comprensione e all'indole della sola nazione ebraica»[73]. Non potendo insegnare «precetti morali» come «maestro»[74], data l'irrazionalità del popolo ebraico, Mosè «introdu[ce] la re-

[65] *TTP*, cap. 17, p. 407, G 205.

[66] *Ivi*, cap. 5, p. 139, G 75.

[67] *Ibidem.*

[68] Cfr. Blanche Gramusset-Piquois, *Moïse patriote. Théocratie hébraïque et pensée patriotique chez Spinoza*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, [En ligne], 47 (2020), consultato il 10 dicembre 2020. URL: http://journals.openedition.org/cps/4042.

[69] *TTP*, cap. 18, p. 443, G 221.

[70] Su questo punto si veda anche Nelson, *Op.cit.* (pp. 57-87 in particolare) che sottolinea come uno dei punti centrali dell'analisi del modello ebraico sia precisamente la questione della redistribuzione della ricchezza.

[71] Si noti la differenza tra gli ebrei e i macedoni: a proposito di questi ultimi, poco prima di trattare il caso ebraico, Spinoza ricorda che non accettarono di buon grado l'auto-divinizzazione di Alessandro, perché erano un popolo libero.

[72] *TTP*, cap. 14, p. 343, G 174.

[73] *Ivi*, cap. 5, p. 131, G 70-71.

[74] *Ibidem.*

ligione nello Stato»; come durante il primo patto, anche ora «i dogmi della religione non [sono] insegnamenti, ma leggi e comandamenti»[75] che Mosè dà in virtù della sua legazione divina, a cui gli ebrei credono fortemente. Mosè fa così leva sugli affetti degli ebrei: paura del castigo, speranza del premio e venerazione (un misto di amore e ammirazione) verso la divinità. Durante il suo "regno", si prende poi cura di istituire l'ordinamento che lo stato avrebbe dovuto avere dopo la sua morte; invece che individuare un successore che, come lui, detenesse al tempo il potere di interpretare le leggi divine e quello di attuarle, sceglie di attribuire l'uno ad Aaron e alla sua discendenza e l'altro ai capi delle tribù, cioè di fatto, al popolo ebraico. Tale divisione, tuttavia, non cambia affatto la natura teocratica dello stato che costituisce, allora, una delle ragioni della sua grandezza. Non solo la sede dello stato è il Tempio ma, ad esempio, l'esercito è tenuto a giurare fedeltà «non al comandante, né al sommo pontefice, ma alla religione»[76], i capi delle tribù non sono tenuti a riconoscere «altro giudice che Dio, o il profeta che avesse espressamente inviato»[77]. Quella degli ebrei insomma diventa vera e propria «devozione verso la patria»[78], per essa nutrono un «amore tanto unico»[79] che l'idea di trasferirsi in un'altra nazione è impensabile; figuriamoci di cedere a un dominio straniero.

Seconda caratteristica della legazione mosaica è la «rigorossisima disciplina dell'obbedienza in cui [gli ebrei] [sono] educati»[80]. Ogni aspetto della loro vita, come arare, mietere e seminare, è perfettamente codificato[81]. Questa è un continuo ripetersi di riti e cerimonie: tre volte l'anno sono «convitati di Dio», il settimo giorno devono «astenersi da ogni attività», perfino i banchetti e le occasioni di gioia sono prescritti[82]. Tali riti e cerimonie che, come precisa Spinoza, sono imposti ai soli ebrei, non sono utili alla salvezza, ma alla prosperità temporale. Tale codificazione dell'agire quotidiano, tale «ininterrotto esercizio di obbedienza»[83], genera un'«assuefazione all'obbedienza» che serve a far sì che gli ebrei non agiscano «mai per decisione propria [...] e si convinc[ano] – tanto per mezzo di una *prassi consolidata* quanto per le loro stesse riflessioni – di non essere affatto indipendenti, ma assolutamente soggetti ad altri»[84]. Pur mantenendo gli ebrei in uno stato di servitù sia intellettuale che politica, tale disciplina li rende però estremamente compatti. Riti, cerimonie e storie, tanto reiterati quanto vari, cementano il legame sociale e

[75] *Ivi*, cap. 17, p. 409, G 206.
[76] *Ivi*, p. 415, G 209.
[77] *Ivi*, p. 419, G 210.
[78] *Ivi*, p. 429, G 215.
[79] *Ivi*, p. 427, G 214.
[80] *Ivi*, cap. 17, p. 431, G 216.
[81] *Ivi*, cap. 5, p. 141, G 75.
[82] *Ivi*, cap. 17, 431, G 216.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ivi*, cap. 5, p. 141, G 74-75. Corsivo mio.

fanno degli ebrei una nazione unita. Il pericolo di sedizioni interne – la principale minaccia di uno stato – è anch'esso fortemente limitato poiché «non si dovevano temere i mormorii e i pregiudizi del popolo: nessuno, infatti, osa esprimere opinioni sulle cose divine, poiché il popolo doveva obbedire, senza fare minimamente appello alla ragione, a tutto ciò che era ordinato in base all'autorità del divino responso»[85]. Così, il Mosè legislatore compie un'operazione assolutamente eccezionale: induce gli ebrei, che non potevano essere costretti dalla sola forza, a obbedire spontaneamente, a pendere dalle sue labbra, a vivere come libertà quello che, in realtà, è un ferreo e rigoroso disciplinamento del loro agire.

Ma come ottiene Mosè un tale obiettivo? Come convince gli ebrei disobbedienti, irrazionali, avvezzi alla schiavitù, ostinati, ad accettare la sua legislazione? In questo si palesa la dimensione del Mosè profeta che si avvale di un codice specifico per persuadere gli ebrei all'obbedienza[86], cioè il linguaggio profetico, che non comunica tramite argomentazioni razionali ma fa leva sulle emozioni. Mosè comprende che il suo popolo non avrebbe inteso ragioni argomentate logicamente[87]; esattamente come non è in grado di auto-governarsi, di essere politicamente libero, il popolo ebreo non è intellettualmente libero, nel senso che, alla libertà, viene dato nell'*Etica*. Pertanto Mosè è un vero e grande profeta; è il significato profondo della profezia a cambiare[88] la quale, da insieme di conoscenze vere, trasmesse tramite rivelazione ad alcuni eletti, diventa una modalità comunicativa di secondo ordine rispetto a quella razionale, attraverso cui Dio trasmette immaginativamente i propri decreti a coloro che non sono in grado di coglierli con la loro mente. Proprio come Dio trasmette i suoi insegnamenti adattando la sua modalità comunicativa all'ignoranza e all'immaginazione vivida dei profeti, così fa Mosè (che, a dire il vero – e lo vedremo a breve – non spiccava certo per intelligenza o cultura). Mosè quindi cementa l'unità e la concordia del popolo ebraico nel solo modo adatto al suo *ingenium*: facendo leva sulle sue emozioni più profonde, attribuendo premi, castighi, minacce e riconoscimenti; trasformando ogni sua azione in un atto

[85] *Ivi*, cap. 17, p. 433, G 217. Gli ebrei, in realtà, si ribellarono anche durante il regime mosaico, ma questo perché venne a mancare una delle ragioni di forza dello stato ebraico, cioè l'eguaglianza. Dopo la vicenda del vitello d'oro, infatti, il potere di interpretare i divini responsi fu attribuito ai soli Leviti ed è proprio questo che spinse gli ebrei a una ribellione che Mosè soffocò nel sangue. Cfr. *TTP*, cap. 17, pp. 433-437, G 217-219.

[86] Cfr. Michael Rosenthal, *Op.cit.*, p. 210.

[87] A ulteriore riprova di ciò si consideri che gli ebrei, dopo aver rotto il primo patto, concepiscono Mosè come re e legislatore in nome di Dio, il quale però solo immaginativamente può essere pensato, appunto, come re e legislatore (Cfr. *TTP*, cap. 4, p. 119, G 64-65). D'altronde, come Mosè non voleva dare agli ebrei alcuna «certezza filosofica» ma solo «trascinarli alla venerazione di Dio», «Dio non intendeva affatto insegnare agli Israeliti gli attributi assoluti della Sua Essenza [...] ma solo spezzare il loro animo ostinato [...] e perciò non li aggredì con argomentazioni, ma li travolse con clangori di corno e tuoni e fulmini» *TTP*, cap. 14, p. 353, G 179.

[88] Cfr. Francesco Toto, *Mosè liberatore o tiranno?*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 2021 (in corso di valutazione).

pio o empio. Ancora, trovando uno sfogo esterno alle passioni anti-sociali: l'odio – reciproco – che gli ebrei nutrono verso le altre nazioni serve, anch'esso, ad aumentare la coesione interna e l'amore verso i propri connazionali e la pietà verso la patria. Certo, questo non sarà il fondamento più solido per istituire lo stato a venire, ma certamente è adeguato alla condizione ebraica[89]; infatti, essi aderiscono al patto «uno clamore»[90], indicando con ciò un'adesione affettiva[91], laddove i cittadini per essere veramente concordi dovrebbero formare «una veluti mente»[92].

Questo titanico impegno nel regolare dettagliatamente ogni aspetto della vita ebraica dovrebbe forse essere sufficiente a convincerci che Mosè non mirasse a un tornaconto personale (non almeno come i monarchi che «escogitarono altre cose per la sicurezza del loro potere»[93]). Ciò non toglie, tuttavia, che la sua figura abbia un che di sinistro e che sul suo operato si addensino le nubi della tirannia. La finalità di Mosè è, indubbiamente, quella di ridurre gli ebrei all'obbedienza, garantendo loro una prosperità temporale tanto degna d'ammirazione da far sì che essi si possano considerare, a giusto titolo, eletti da Dio. L'intuizione mosaica coglie un punto essenziale: se è vero che, nelle parole di Seneca, «i governi violenti non durano a lungo», il grande profeta capisce che una legislazione affettiva, che si esprime in pratiche unificanti, è funzionale a che l'obbedienza sia un movimento dell'anima, un'adesione interiore – per quanto immaginativa –, e non solo esteriore del corpo. La disciplina mosaica mira a influenzare le menti e i corpi degli ebrei dall'interno, non solo a costringerne i corpi dall'esterno; è infatti istituita «affinché il popolo adempi[a] il proprio dovere non per paura, ma spontaneamente»[94]. «Non credo» conclude Spinoza «si possa escogitare qualcosa che sia più adatto a piegare gli animi degli uomini: gli animi infatti non sono soggiogati da nient'altro come dalla gioia che nasce dalla devozione»[95].

Il Mosè spinoziano insomma si muove su molti piani; da un lato, intuendo l'indole del suo popolo, propone una legislazione a lui, e solo a lui, adatta. Dall'altro, contribuisce a modellare questa stessa indole; cerimonie, riti, segni e storie sono tanti modi in cui gli ebrei si auto-riconoscono come popolo. Al contempo, indirizzano gli affetti potenzialmente anti-sociali verso l'esterno, rafforzando la coesione interna. È proprio tale accordo interno, tale auto-riconoscimento – che si fonda, in buona parte, sull'esclusione di tutto ciò che è esterno – a spiegare perché gli ebrei, ancor oggi – dice Spinoza – sopravvivono come popolo, tanto

[89] Il dare leggi adeguate all'indole e ai costumi di un popolo specifico è un tema già caro a Machiavelli, cfr. ad esempio *Discorsi*, I.16-18.

[90] *TTP*, cap. 17, p. 407, G 205.

[91] Cfr. anche Visentin, *Op.cit.*, p. 133.

[92] *TP*, 3.7, p. 58. Per il *Trattato Politico* (*TP*) prendo a riferimento Baruch Spinoza, *Trattato Politico*, a cura di Paolo Cristofolini, Pisa: ETS 2011.

[93] *TTP*, cap. 17, p. 407, G 205.

[94] *TTP*, cap. 5, p. 139, G 75.

[95] *Ivi*, cap. 17, pp. 432-433, G 216-217.

che «ove se ne presentasse la possibilità, [...] ricostituirebbero il loro stato»[96]. Tale effetto è ottenuto grazie alla forza propulsiva a livello affettivo della religione: per un verso, infatti, essendo identificate le leggi con precetti divini, gli ebrei non sentono di essere comandati dai propri eguali, ma da Dio direttamente. Per l'altro, l'uso del linguaggio profetico riesce a comunicare salutari precetti là dove la ragione non potrebbe arrivare.

Se ora ci volgiamo al passo più celebre in cui Rousseau tratta di Mosè, noteremo analogie tali da far sospettare che questi conoscesse il testo spinoziano[97]. Il Mosè legislatore di Rousseau, infatti, ha compiuto

> l'incredibile impresa di istituire in corpo di nazione un insieme di miseri fuggitivi, senza arti, senza talenti, senza armi, senza virtù, senza coraggio e che non essendo proprietari di neanche un pezzetto di terra, formavano un gruppo straniero sulla terra. Mosè osò fare di questo gruppo errante e servile un corpo politico, un popolo libero e, mentre esso errava nel deserto senza avere nemmeno una pietra su cui appoggiare la testa, gli diede quest'istituzione durevole, alla prova del tempo, della fortuna e dei conquistatori, che cinquemila anni non hanno potuto distruggere e nemmeno alterare; che sussiste tuttora in tutta la sua forza, anche quando il corpo della nazione non esiste più[98].

Ciò che testimonia la grandezza di Mosè è l'atto con cui unisce questo «gruppo errante e servile» in un «corpo politico», rende gli ebrei da schiavi «un popolo libero»; ancora, dà loro una nazione, un territorio e una legge che dura «ancora oggi con tutta la sua forza». In questo senso, Mosè è il prototipo del legislatore. Ma chi è il legislatore, secondo Rousseau[99]? Prima di tutto, questi agisce in un mo-

[96] *TTP*, cap. 3, p. 103, G 57.

[97] Non è qui possibile svolgere questa analisi, ma non si può escludere che alcune delle riflessioni di Rousseau siano stimolate proprio dal *TTP*, magari letto attraverso i frammenti raccolti nel *Traité de trois imposteurs*.

[98] *Considerazioni sul Governo della Polonia* (d'ora in avanti *CDP*), *OC*, III, p. 956.

[99] Quella del legislatore è una figura piuttosto controversa: entra in scena nelle fasi conclusive del contratto, mettendone in parte in crisi l'architettura. Infatti, nei capitoli precedenti si è stabilito che il potere legislativo è del popolo che si esprime come volontà generale, la quale, benché sia sempre «retta», può tuttavia essere ingannata, può non sapere quale sia il bene comune (cfr. *CS*, 2.3, pp. 395-397, *OC*, III, pp. 371-372). Il legislatore dovrebbe quindi illuminare la volontà generale. Tuttavia, un prerequisito perché tale illuminazione possa avvenire è che il popolo di cui si parla sia effettivamente un *popolo in senso proprio*, e non un'associazione o un aggregato di individui. In questo senso, l'atto del legislatore è, prima di tutto, costituire un popolo e, successivamente, fare da raccordo tra particolare, che vede il bene e lo rifiuta, e universale che vuole il bene ma spesso non lo vede. Sulla figura del legislatore si vedano, in particolare, le illuminanti pagine scritte da Mario Reale nel capitolo *Principi e Utopia, Il legislatore e il "piccolo stato"*, in *Le ragioni della politica. J. J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*, Roma: Kappabit Srl 2019 [Roma: L'Ateneo 1983], pp. 703-776, secondo il quale la figura del legislatore, per quanto Rousseau tenti di ridurla al «piano tecnico-istituzionale», in realtà solleva delle difficoltà che «gettano un'ombra sull'intera costituzione del corpo politico»

mento specifico della storia, rivolgendosi a un *peuple naissant*[100] che trasforma, da insieme disarticolato di singoli individui (come gli ebrei, «insieme di miseri fuggitivi») e di singole volontà particolari, a insieme unitario, a *popolo* in senso proprio.

Il passaggio da aggregato disarticolato – che può considerarsi un'unità solo a partire dalla continuità di certi elementi antropologici e culturali, dall'uniformità dei costumi, in definitiva da caratteri pre-politici – a popolo, a corpo politico, si comprende, contemporaneamente, come passaggio dal regno delle volontà particolari alla possibilità di articolazione della volontà generale. Il legislatore ha dunque una fondamentale funzione di indirizzamento delle volontà particolari verso la volontà generale e, per svolgerla, «deve sentirsi in grado di cambiare, per così dire, la natura umana, di trasformare ogni individuo, che di per sé è un tutto perfetto e isolato, parte di un tutto più grande»[101]. Inoltre e sopra ogni cosa, il legislatore opera il collegamento tra l'intelletto e la volontà del popolo[102]. Infatti, mentre «i singoli vedono il bene che rifiutano», «la collettività vuole il bene che non vede»; l'opera del legislatore è allora essenziale per «obbligare gli uni a conformare le loro volontà alla loro ragione» e «istruire l'altra a vedere ciò che vuole». In questo modo, finalmente, si realizza «l'unione dell'intelletto e della volontà nel corpo sociale. Ne deriva una rigorosa cooperazione delle parti e, infine, la maggior forza del tutto»[103]. L'opera liberatrice del legislatore s'intende, quindi, come opera di illuminazione della volontà del corpo politico, di per sé sempre buona, ma anche come opera di liberazione dal portato anti-sociale delle singole volontà particolari[104]. La difficoltà, però, è evidente: con quali ragioni un popolo il cui *entendement* è così limitato potrebbe essere convinto? Nelle parole di Rousseau «in che modo una moltitudine cieca, che spesso non sa quello che vuole poiché raramente riconosce ciò che è bene per essa, potrebbe realizzare da sé un'impresa così grande e così difficile?»[105]. Rousseau riconosce che affinché «un popolo nascente

cit. pp. 706-707. Cfr. anche Bruno Bernardi, note 94 e 100, pp. 211-213, in Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, Paris: Flammarion 2001.

[100] Cfr. Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris: Champion 2006, p. 510.

[101] *CS*, 2.7, p. 419, *OC*, III, p. 38.

[102] Mario Reale, *Op.cit.*, pp. 710-711: «i singoli devono altresì rinunciare, se vogliono sottrarsi davvero alla pressione della volontà particolare, a porre essi la volontà generale o la legge, ossia a «vedere» il bene. Scegliere l'universale volontà etico-razionale è il compito della politica che, difficile a realizzarsi nell'autonomia di cittadini-sudditi, richiede una sorta di scomposizione e di trasposizione dove la pura volontà buona dei singoli associati si completi con l'*entendement* e la ragione (che deve diventare *leur raison*) forniti dal legislatore».

[103] *CS*, 2.6, p. 417, *OC*, III, p. 380.

[104] Cfr. Harvey F. Fireside, *The Concept of the Legislator in Rousseau's Social Contract*, «The Review of Politics», 32, 2 (1970), pp. 191-196 che invidua due funzioni che il legislatore deve svolgere: dirigere il popolo perché veda il suo bene («he provides a focus for the desire of people» p. 191); costruire il sistema delle leggi di base che lo rendono libero e, in questo modo, trasformare la volontà generale in effettività istituzionale.

[105] *CS*, 2.6, p. 416, *OC*, III, p. 380.

possa apprezzare le sane massime della politica [...], occorrerebbe [...] che lo spirito sociale, che deve essere opera dell'istituzione, guidasse l'istituzione stessa; e che gli uomini fossero, prima delle leggi, ciò che essi devono diventare per mezzo di esse»[106].

Di qui la necessità per il legislatore di far appello non alla ragione del popolo, ma ai suoi affetti[107], usando strumentalmente la religione. «Non potendo impiegare né la forza né il ragionamento, il legislatore deve necessariamente ricorrere a un'autorità di altro ordine», «all'intervento del cielo»; in sostanza deve «trascinare con l'autorità divina coloro che non potrebbero essere scossi dalla prudenza umana»[108]. Se non è possibile convincere gli uomini, insomma, bisognerà persuaderli[109], ricorrendo ad una specifica modalità comunicativa. Se è vero che «i saggi che vogliono parlare al volgo con il loro linguaggio, invece di adattarsi, non possono farsi capire»[110] allora Mosè, in questo senso, è perfettamente giustificato a compiere miracoli e dare segni che, di per sé, non sono affatto necessari alla fede, ma di cui gli ebrei – prototipo di *peuple naissant* e di *multitude aveugle* – hanno particolarmente bisogno[111].

Vi è un altro compito che attende il legislatore, di cui egli «si occupa in segreto»[112]. Dopo aver articolato le volontà individuali dei cittadini in volontà generale, infatti, dovrà anche vincolarle al rispetto delle leggi. Per non essere effimero, tale vincolo dovrà essere anch'esso di natura affettiva. L'adesione interiore alle leggi dello Stato, allora, è prodotta dalla legge più sublime

> che non è iscritta né nel marmo, né nel bronzo, ma nel cuore dei cittadini; che rappresenta l'autentica costituzione dello Stato [...] che conserva un popolo nello spirito della sua istituzione, e senza indugio sostituisce la forza dell'abitudine a quella dell'autorità. Parlo dei costumi, delle consuetudini e soprattutto dell'opinione [...] qualcosa di cui il legislatore si occupa in segreto, mentre sembra limitarsi a regolamenti particolari che non sono che la base d'appoggio della volta, di cui i costumi, più lenti a nascere, formano infine l'incrollabile chiave.[113]

Se i regolamenti particolari, di cui il legislatore si occupa alla luce del giorno, sono la base della volta – cioè dell'edificio statale – i costumi ne costituiscono «l'incrollabile chiave». Costumi e abitudini, quindi, sono la cifra dell'unità interna del popolo, ciò che lega affettivamente i cittadini alle leggi del loro Stato. E infatti Numa, Licurgo e Mosè

[106] *CS*, 2.7, p. 423, *OC*, III, p. 383.

[107] Cfr. Fireside, *Op.cit.*, p. 194 il quale mostra come il legislatore, concependo l'uomo come dominato dalle passioni, le coltivi per indirizzarle verso l'auto-preservazione.

[108] *Ibidem.*

[109] Cfr. Bernardi, *Op.cit.*, pp. 510-511.

[110] *CS*, 2.7, p. 423, *OC*, III, p. 383.

[111] *Terza Lettera dalla Montagna*, *OC*, III, p. 732-735.

[112] *CS*, 2.12, p. 449, *OC*, III, p. 394.

[113] *Ibidem.*

> tutti cercarono dei legami che avvincessero i Cittadini alla patria e gli uni agli altri e li trovarono negli usi particolari, nelle cerimonie religiose che, per loro natura, erano sempre esclusive e nazionali [...] in dei giochi [...] negli esercizi, [...] negli spettacoli che, ricordando loro la storia dei loro antenati, le loro miserie, le loro virtù, le loro vittorie, colpissero i loro cuori [...] e li attaccassero fortemente a questa patria[114].

Quel disciplinamento costante, quella regolazione tanto precisa e particolareggiata di ogni aspetto della vita – che abbiamo visto in Spinoza – vengono notati anche da Rousseau. Il forte attaccamento degli ebrei verso la loro patria, questo amore così unico, cementato grazie alla ripetizione continua di riti e cerimonie, si costruisce, specularmente, a partire dall'alienazione e separazione da tutti gli altri popoli. Mosè, infatti,

> per impedire che il suo popolo si fondesse con i popoli stranieri, gli diede costumi e usi incomparabili con quelli delle altre nazioni; li sovraccaricò di riti, di cerimonie particolari, li rintuzzò in mille modi per tenerli senza posa sotto sorveglianza e renderli sempre stranieri tra gli altri uomini, e tutti i legami di fratellanza che mise tra i membri del suo stato erano altrettante barriere che li tenevano separati dai loro vicini e gli impedivano di mescolarsi con loro.[115]

Anche gli ebrei di Rousseau, quindi, conoscono una disciplina incredibilmente puntuale del comportamento[116], che si risolve in riti, cerimonie, segni che sono tanto strumenti di cementazione dell'identità nazionale quanto barriere verso l'esterno; anche per loro, perciò, «la guerra politica era anche teologica»[117]. Questa identità collettiva, così fortemente coltivata, spiega, finalmente, la lunga durata della loro nazione che «così spesso soggiogata, così spesso dispersa e distrutta in apparenza, ma sempre idolatra della sua regola, si è ciò nonostante conservata fino ai giorni nostri sparsa tra gli altri senza mai confondersi; i suoi costumi, le sue leggi, i suoi riti sussistono e dureranno quanto il mondo, malgrado l'odio e la persecuzione del resto del genere umano»[118].

[114] *CGP*, *OC*, III, p. 958.

[115] *Ivi*, pp. 956-957.

[116] Si noti che alcuni dei caratteri che Rousseau attribuisce all'opera legislativa di Licurgo assomigliano tanto alla descrizione spinoziana della disciplina ebraica da far pensare a una copiatura vera e propria: «Lycurgue entreprit d'instituer un peuple *déjà dégradé par la servitude* et par les vices qui en sont l'effet. Il lui *imposa un joug de fer*, tel qu'aucun autre peuple n'en porta jamais un semblable; mais il l'attacha, l'identifia pour ainsi dire à ce joug, en *l'occupant toujours*. Il lui montra sans cesse *la patrie dans ses lois, dans ses jeux, dans sa maison, dans ses amours, dans ses festins*. Il *ne lui laissa pas un instant de relâche* pour être à lui seul; et de cette *continuelle contrainte*, anoblie par son objet, naquit en lui cet *ardent amour de la patrie* qui fut toujours la plus forte ou plutôt l'unique passion des Spartiates, et qui en fit des êtres au-dessus de l'humanité». *Ivi*, p. 957. Corsivo mio.

[117] *CS*, 4.8, p. 601, *OC,* III, p. 461.

[118] *CGP, OC*, III, p. 956.

Basandosi sui costumi che contribuiscono a modellare o rafforzare, le leggi devono quindi sempre essere «esclusive e nazionali»[119], cioè adatte all'indole del popolo a cui si applicano[120]. Qui l'intervento del legislatore è bidirezionale: deve conoscere e operare su un nucleo di costumi e abitudini che preesistono la formazione del corpo politico ma, al contempo, contribuisce fortemente a crearli[121]. Oltre alle massime generali, infatti,

> ogni popolo racchiude in sé qualche ragione che lo dispone in maniera specifica e rende la sua legislazione adatta soltanto a lui. È per questo motivo che in altri tempi gli ebrei [...] hanno avuto la religione come principale oggetto [...] ciò che rende la costituzione di uno Stato veramente solida e duratura, è che le leggi non facciano, per così dire, che assicurare, accompagnare rettificare i rapporti naturali[122].

Questo sistema onnipervasivo e "cucito su misura" ha quindi l'effetto di far aderire i cittadini alle leggi in modo affettivo, senza bisogno di costringerli con la forza. Anche in questo caso, l'esito del progetto del legislatore, e quindi di Mosè, è «convincere senza violenza e persuadere senza obbligare»[123]. Egli fa sì che gli ebrei, come tutti gli altri popoli, «obbedis[cano] con libertà e port[ino] spontaneamente il giogo per la felicità pubblica»[124].

[119] Cfr. Bernardi, nota 94 al *Contratto Sociale* (*Op.cit.*): «le statut du législateur est indissociable de la question de l'opinion et des mœurs. On ne légifère pas *in abstracto*. C'est toujours pour un peuple déterminé que le législateur travaille [...] la spécificité d'un peuple donne à la législation ses conditions de possibilité».

[120] Anche qui vi è un'eco della "dottrina del ritorno ai principi" di Machiavelli (cfr. *Discorsi*, III.1), rafforzata dal passaggio successivo: «Mais si le législateur se trompant dans son objet, prend un principe différente de celui qui naît de la nature des choses [...] on verra les loix s'affoiblir insensiblement, la constitution s'altérer, & l'État ne cessera d'être agité jusqu'à ce qu'il soit détruit ou changé, & que l'invincible nature ait repris son empire». Tale riflessione gode di una certa fortuna nel pensiero Giacobino e Illuministico. In Montesquieu, ad esempio, troviamo una concezione della "libertà politica" come qualcosa non di naturale e astorico ma di profondamente storicizzato, che dipende dalla configurazione sociale e culturale del popolo specifico. Cfr. Guy Lafrance, *La figure du Législateur et l'idéal politique jacobin*, «L'esprit de la Révolution», 25, 2-3 (1989), pp. 89-99: «les lois qui instaurent et règlent la liberté politique ne dérivent pas d'une abstraction. Elle sont, au contraire, des lois bien ajustées à la réalité historique concrète, au tempérament du peuple, aux composantes socio-culturelles de la physionomie du peuple auquel elles s'adressent» pp. 90-91.

[121] Approfondiremo meglio questo aspetto in seguito. Per ora si rimanda a Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris: Cerf 2012, pp. 26-27, che sottolinea come qui ci si trovi di fronte a un doppio movimento: da un lato, quello dei costumi che non possono "nascere", essendo piuttosto il risultato del lento depositarsi di tradizioni, pratiche, etc., e, dall'altro, quello del legislatore che istituisce in forma di legge i *mœurs*.

[122] *CS*, 2.11, p. 445, *OC*, III, p. 393.

[123] *Ivi*, 2.7, p. 423, *OC*, III, p. 383.

[124] *Ivi*, p. 427, *OC*, III, pp. 383-384.

Analogamente al Mosè spinoziano, anche quello russoiano compie un'operazione che si articola su più livelli: costituisce gli ebrei come popolo e come corpo politico, dapprima liberandoli dalla schiavitù egiziana, poi dando loro delle leggi. Sapendo, come ogni legislatore, che gli ebrei in quanto «popolo nascente» non conoscono «il bene che vogliono», li convince non attraverso un insegnamento di tipo razionale, ma attraverso la persuasione: adatta il suo linguaggio a quello che il popolo può capire e fa leva sui suoi affetti, anche grazie all'impiego strumentale della religione. In segreto, poi, conoscendo il nucleo di tradizioni e costumi che caratterizzano il suo popolo, contribuisce a modellarlo, dandogli effettività istituzionale. Infatti, la sua attenzione è diretta a quella legge, la più importante di tutte – quella dei costumi appunto – che sola crea quel legame saldo e duraturo, quella coesione sociale che permette alla volontà generale di esercitarsi al riparo dalla «seduzione delle volontà individuali»[125].

Viene ora da chiedersi: che cosa insegna al politico odierno la storia di Mosè? Ovvero, fino a che punto quella di Mosè è una figura eccezionale e fino a che punto, invece, il suo è un operato che è possibile – e magari anche utile – imitare? Ancora, Mosè è davvero una figura del tutto positiva o, come modello, nasconde un pericolo da cui guardarsi? Tali questioni suscitano poi una seconda domanda: fino a che punto quello degli ebrei è un caso isolato e fino a che punto invece è paradigmatico? In altre parole, quali sono le ragioni dell'esemplarità degli ebrei? La risposta a tali questioni ci porterà anche a rintracciare alcune differenze tra il Mosè spinoziano e quello russoiano.

## 5. ECCEZIONALITÀ DI MOSÈ, ESEMPLARITÀ DEGLI EBREI E NORMALITÀ POLITICA

L'eccezionalità di Mosè, l'importanza della sua figura e la rarità di un tale personaggio appaiono già manifeste dalle parole di Spinoza quando ammette che «oggi, per quanto ne sappia, non ci sono profeti»[126], cui fanno eco quelle di Rousseau: «osservo le nazioni moderne: vi vedo molti facitori di leggi e nessun legislatore»[127].

Mosè è, a tutti gli effetti, un uomo eccezionale. Sebbene Spinoza trasformi il significato della profezia, non vedendo in essa se non un modo di comunicare il decreto e la «mente» di Dio adatto a coloro che non la intendono razionalmente, Mosè è sicuramente il più grande di questi profeti. Anzitutto, è l'unico con cui Dio parla «faccia a faccia»[128]; quella che Mosè e gli ebrei intesero fu, inoltre, «la

[125] *Ivi*, 2.6 p. 417, *OC*, III, p. 380.
[126] *TTP*, cap. 1, p. 29, G 16.
[127] *GP*, *OC*, III, p. 956.
[128] *TTP*, cap. 1, p. 37, G 20-21.

vera voce di Dio» e «questa sola fu vera voce»[129] e non un'immaginazione, come per altri profeti[130]. Si noti, tuttavia, che l'eccezionalità di Mosè non consiste nel suo intelletto; anzi, egli è piuttosto ignorante, e dimostra in più occasioni di non conoscere la vera natura di Dio[131]. Infatti, questi si mostra a lui adattandosi alle sue limitate capacità di comprensione[132] e, di conseguenza, «tutte le argomentazioni di Mosè [...] sono solamente formule discorsive, con le quali si esprimeva più efficacemente, e immaginava vividamente, i decreti di Dio»; addirittura «il sommo profeta Mosè non elaborò alcuna argomentazione legittima»[133]. La grandezza di Mosè, dunque, dovrà trovarsi in altro e, anzitutto, nella sua virtù, particolarmente eccellente. Per questa ragione gli ebrei, che «in lui [hanno] fiducia», gli si rivolgono per far loro da intermediario; inoltre, poiché «eccelleva sugli altri per virtù divina», «poté facilmente conservare il potere [...] e riuscì a convincere il popolo di esserne dotato, dandone prova in molti modi»[134]. In che modo Mosè dà prova della sua virtù? In primo luogo, per la qualità della sua persona e dei suoi comandi, perfettamente adatti al popolo ebraico al quale, d'altronde, sa bene come parlare. In aggiunta, dà dei *segni* della sua legazione divina. I segni, secondo Spinoza, benché servano «a convincere i profeti» con una «certezza soltanto morale»[135], non sono indifferenti per chi li vede: diversamente, questi sono uno strumento di persuasione. Di segni, tuttavia, come di storie, riti, cerimonie e miracoli hanno bisogno solo coloro che non riescono ad intendere, di nuovo, l'essenza di Dio con la propria mente. Peraltro, i segni non sono né necessari né sufficienti a far riconoscere un vero profeta; Mosé comanda di condannare a morte i profeti che vogliono introdurre novità, «anche ove questi dovessero confermare la sua dottrina con segni e miracoli»[136]. Tuttavia, è agli ebrei che Mosè si rivolge; ad essi deve quindi adattare la sua rivelazione, il suo linguaggio e, infine, le sue leggi. La descrizione che Spinoza fa degli ebrei, come in parte abbiamo già visto, è piuttosto

[129] *TTP*, cap. 1, p. 29, G 17. Cfr. anche p. 31, G 17-18.

[130] *Ivi*, p. 31, G 17-18. Cfr. anche *TTP*, cap. 13, p. 333, G 169-170. dove si dice che a Mosè fu «concessa una grazia particolare» e che la conoscenza che egli ebbe di Dio fu «unica». Benché Spinoza affermi esplicitamente la superiorità di Mosè rispetto agli altri profeti anche in ambito apparentemente intellettuale, risulta difficile afferrarne il senso preciso. Infatti, Mosè non conosce Dio intellettualmente, né comprende la sua vera natura – come si è detto – ma, a differenza degli altri profeti, la voce che ode non è un delirio dell'immaginazione. In cosa consista la "vera voce di Dio" è però complesso da determinare, posto che, come sappiamo, non è necessario che Dio si riveli perché i suoi decreti (che si rispecchiano, essenzialmente, nelle leggi della natura) siano conosciuti. Comunque stiano le cose, certo è che l'eccezionalità di Mosè non si deve a ciò, bensì alla sua virtù e, soprattutto, alla sua abilità politica.

[131] *TTP*, cap. 2, p. 77, G 42-43.

[132] Cfr. *TTP*, cap. 2, pp. 69-71, G 38-40.

[133] *Ivi*, cap. 11, p. 301, G 153.

[134] *Ivi*, cap. 5, p. 139, G 75.

[135] *Ivi*, cap. 2, p. 57, G 32.

[136] *Ivi*, cap. 2, p. 55, G 31.

dispregiativa: hanno «una puerile capacità di comprensione»[137], «non sapevano quasi nulla di Dio» e sono «avvezzi alle superstizioni degli egiziani»[138], odiano tutti e da tutti sono odiati. Addirittura Mosè deve istruirli «nello stesso modo in cui i genitori sogliono istruire i fanciulli ancor privi dell'uso della ragione»[139]. Tuttavia, si sa, tali affermazioni non sono qualificabili come antisemite[140]; infatti, «solo in questo i popoli si distinguono l'uno dall'altro, cioè in base al tipo di società e alle leggi sotto le quali vivono e sono diretti»[141], poiché «la natura non crea davvero nazioni, bensì individui, i quali in realtà non si distinguono in nazioni che per la diversità della lingua, delle leggi e delle usanze tradizionali»[142]. Quello ebraico è un caso paradigmatico e, pertanto, la descrizione degli ebrei è orientata al suo uso esemplificativo e, parzialmente, esemplaristico. Il popolo ebraico, infatti, è la manifestazione concreta, storicamente data, di un popolo sciolto da ogni vincolo statale, non soggetto ad alcun diritto positivo; un popolo, cioè, nel pieno possesso del suo diritto naturale che permette, dunque, di ipotizzare la dinamica della genesi dello Stato. In secondo luogo, offre un'occasione per riflettere sulle modalità di organizzazione e governo di un popolo che è troppo abituato alla schiavitù, sia politica che intellettuale. In questo senso, gli ebrei risultano un caso estremo, se vogliamo, della normalità politica; come si chiarirà nel *TP*, infatti, lo Stato deve essere organizzato considerando che la maggior parte dei cittadini sono ignoranti, proni alle passioni e, di conseguenza, disobbedienti. Possiamo dire che il caso ebraico, oltre ad essere paradigmatico, sia anche "esemplare" – nel senso spinoziano di *exemplar* – cioè un modello da imitare? In altre parole, che cosa vi è da ritenere dell'organizzazione degli ebrei? Qual è il lascito positivo, se ve n'è uno, dell'operato mosaico? La risposta che Spinoza dà è sia positiva che negativa: «nessuno [...] può imitarlo, né è consigliabile che lo faccia», un tale stato converrebbe, infatti, solo a «coloro che vogliono vivere isolati». Qui riemerge la funzione polemica dell'esempio ebraico[143]: contrastando buona parte del pensiero a lui contemporaneo, che informava la fazione politica avversa, Spinoza nega sia la possibi-

[137] *Ivi*, cap. 3, p. 83, G 45.

[138] *Ivi*, cap. 2, p. 73, G 40-41.

[139] *Ibidem*.

[140] Anzi, è interessante notare come molti dei passi in cui Spinoza descrive il popolo ebraico siano dei calchi dalle descrizioni di Tacito. Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza, Tacite e les Juifs*, in *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, a cura di Pierre-François Moreau, Fontenay-aux-Roses: ENS Éditions 1996, pp. 227-232.

[141] *TTP*, cap. 3, p. 87, G 47.

[142] *Ivi*, cap. 17, p. 433, 217.

[143] Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'état des hébreux*, in Pierre-François Moreau, *Spinoza. État et religion*. New edition [online]. Lyon: ENS Éditions, 2005 (generated 16 décembre 2020), <http://books.openedition.org/enseditions/6248>, pp. 21-34. Moreau sottolinea come la storia di Mosè e l'organizzazione dello stato ebraico svolgano tre funzioni essenziali, quella di *esempio*, di *modello* e *polemica*.

lità che l'opportunità di replicare tale modello, in particolare per ciò che concerne l'amministrazione dello *jus circa sacra.*

D'altronde, «pur non essendo imitabile in tutto, ebbe numerose caratteristiche degne di nota, e che sarebbe forse assai consigliabile imitare»[144]. In un primo momento, sembrerebbe che dall'esempio ebraico si possano trarre solo insegnamenti in negativo; a ben giudicare, però, notiamo che questi discendono da evoluzioni che seguono la trasformazione dello Stato in una vera e propria monarchia, e non dall'analisi dell'operato mosaico[145]. Almeno un elemento positivo salta all'occhio: «quanto sia necessario, sia allo Stato che alla religione, conferire alle somme potestà il diritto di discernere ciò che è lecito da ciò che è illecito»[146]; quindi «il culto deve essere determinato esclusivamente dalle somme potestà» che legiferano sul «culto esteriore» e sull'«esercizio della pietà»[147], senza entrare nella sfera delle credenze intime, a cui ognuno deve essere lasciare piena libertà di pensiero e ampia libertà di espressione[148]. Da un lato, infatti, la legge di Dio, che consiste finalmente nella giustizia e nella carità, è cogente solo in quanto diventi legge positiva dello Stato. Dall'altro, le somme potestà dovranno peritarsi di esercitare questo diritto in modo da conformare il culto e la pietà alla conservazione dello Stato. Uno dei primi compiti delle supreme potestà, allora, è promuovere proprio quella «pietà verso la patria»[149] (di cui abbiamo visto gli ebrei essere esperti), che si configura come un amore verso la cosa e il bene pubblici che non è ostacolato dall'amore privato, come nel caso di Manlio Torquato, che sacrificò il figlio piuttosto che la nazione. In questo senso, allora, il modello ebraico è certamente da imitare, perché con le sue leggi e il suo ordinamento stimola l'amore verso i propri connazionali e, con questo, la coesione statale. La religione in ciò gioca un ruolo fondamentale e anche in questo gli ebrei sono un modello. In effetti, Spinoza osserva con certo stupore quanto sconcerto e contese destino l'assegnare la competenza sullo *jus circa sacra* allo Stato, quando per gli ebrei è sempre stato un'ovvietà[150]. Per scongiurare l'esito alienante del culto ebraico, però, gli articoli di fede della religione statale dovranno essere semplici e universali. Tali dogmi, che si condensano nel *credo minimum* esposto nel capitolo XIV, non sono necessariamente veri, ma «necessari all'obbedienza e rafforzano l'animo nel suo amore

[144] *Ivi*, cap. 18, p. 443, G 221.

[145] Infatti, a essere eventualmente da imitare, è unicamente il periodo che precede l'istituzione dei re e del loro conflitto con i Leviti. Cfr. anche Moreau, *Spinoza et l'autorité... Op.cit..*

[146] *Ivi*, cap. 18, p. 451, G 226.

[147] *Ivi*, cap. 19, p. 457, G 229.

[148] La libertà di espressione è vincolata al rispetto del patto sociale: a nessun diritto, dunque, qualcuno può esprimere opinioni sediziose, cioè che minaccino l'istituzione statale.

[149] *TTP*, cap. 19, p. 463, G 232.

[150] *Ivi*, p. 473, G 236-237.

verso il prossimo»[151]. Infatti, mentre ciascuno può interpretarli ed adattarli alle sue capacità di comprensione, deve nondimeno agire in modo ad essi conforme; così si potranno evitare sedizioni e discordie, fatta salva la libertà di pensiero. Che ne è, infine, di tutto quell'apparato di riti, cerimonie, feste, storie, segni, etc.? Sono forse anch'essi da conservare? Certo, Spinoza più volte afferma che non sono necessari alla salvezza, ma solo all'obbedienza, e che sono stati dettati da Mosè esclusivamente al suo popolo. Ciò non significa, tuttavia, che una certa ritualità statale sia del tutto da escludere, o almeno questo sembra suggerire, ad esempio, il passo del *TP* dove si invitano i membri del patriziato a portare segni di distinzione[152].

In conclusione, Mosè si presenta come un grande legislatore e non un semplice impostore. Egli è eccezionale, la sua legislazione è per molti versi paradigmatica e la storia e le istituzioni degli ebrei sono dei modelli, sia in senso positivo che negativo. In particolare, l'uso strumentale della religione che accresce la pietà verso lo stato e l'amore verso gli altri cittadini, che li lega affettivamente al rispetto delle leggi e ne stimola lo zelo verso la patria[153] e che consente di superare le differenze di parte, garantendo così una solida coesione, sono tutti elementi molto apprezzati da Spinoza. D'altro canto, però, vi è anche quel disciplinamento costante che, oltre ad indurre gli ebrei all'obbedienza, li mantiene anche nello stato di schiavitù in cui versano. Mentre la legge mosaica non produce alcun avanzamento di tipo intellettuale, lo Stato a venire non dovrebbe trasformare gli uomini «in bestie o in automi», ma promuovere «la libertà»[154]. La stessa figura di Mosè si trova, allora, al confine tra libertà e tirannia[155].

Anche per Rousseau Mosè è una figura per molti versi eccezionale. Infatti,

> per scoprire le migliori norme della società [...] ci sarebbe bisogno di un'intelligenza superiore che vedesse tutte le passioni degli uomini ma non ne provasse nessuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura ma la conoscesse a fondo [...]. Ci vorrebbero gli dèi per dare le leggi agli uomini.[156]

L'«incredibile impresa» del Mosè legislatore è quella propria di un «uomo straordinario nello Stato», la cui funzione è «particolare e superiore», la cui autorità «non ha niente di comune con l'autorità umana»[157]. La quasi divinità di Mosè non dipende, però, dal fatto di essere – o di farsi passare per – un inviato di Dio, ma dalle sue qualità di legislatore. I suoi «simili», i suoi «fratelli» sono Licurgo, Solone e Numa[158], sui quali egli si staglia, posto che mentre «le leggi di Solone, di

[151] *Ivi*, cap. 14, p. 347, G 176.
[152] *TP*, 8.47, p. 197, G 345-346.
[153] Cfr. Gramusset-Piquois, *Op.cit.* e Rosenthal, *Op.cit.*
[154] *TTP*, cap. 20, pp. 481-483, 240-241.
[155] Cfr. Toto, *Op.cit.*.
[156] *CS*, 2.7, p. 417, *OC*, III, p. 381.
[157] *CS*, 2.7, p. 419, *OC*, III, p. 382.
[158] *Frammenti Politici*, *OC*, III, p. 500.

Licurgo, di Numa sono morte, quelle di Mosè, di gran lunga più antiche, sopravvivono ancora». Tali leggi hanno fatto sì che il suo popolo, pur disperso, oppresso e senza patria, sopravvivesse comunque: gli Ebrei «non hanno più capi, e sono comunque un popolo, non hanno più una patria e sono comunque cittadini». Tale legislazione, «capace di produrre simili prodigi», costituisce una «meraviglia unica», degna di «studio e ammirazione»[159]; in questo consistono, allora, l'eccezionalità e l'esemplarità di Mosè. È vero, Mosè dà anche dei segni; questi, tuttavia, sono utili ai soli ebrei. Infatti, argomenta Rousseau in modo estremamente simile a Spinoza[160] anche in questo caso, non è con i miracoli e i segni che si manifesta la vera potenza di Dio, né questi sono necessari alla fede; per la fede è sufficiente la «natura della dottrina» e il «carattere» degli uomini scelti da Dio per annunciare la sua parola[161]. Infatti, l'eccezionalità di Mosè prescinde dalla – anche se si completa con la – capacità di produrre segni o miracoli. Infatti «non è da tutti far parlare gli dèi, né essere creduti quando ci si proclama loro interprete. La grande anima del legislatore è il vero miracolo che deve dimostrare la sua missione. Chiunque può incidere tavole di pietra, o procurarsi un oracolo [...]. Vani presagi creeranno un vincolo passeggero; non vi è che la saggezza a renderli stabili»[162]. Di fatto, la grandezza di Mosè si deve alla sua opera di legislatore, alla sua capacità di aver saputo dare agli ebrei leggi che fossero loro adatte, comunicandole nel modo in cui sarebbero stati capaci di intenderle. In questo senso, nemmeno gli ebrei di Rousseau godono di una descrizione particolarmente positiva, se riconsideriamo i passaggi sopra citati: sono ignoranti, barbari, senza arti e talenti; non riconoscono i veri profeti, ma chiedono incessantemente segni e miracoli; odiano tutti e da tutti sono odiati e perseguitati[163]. Tuttavia, nemmeno Rousseau può essere accusato di covare idee antisemite[164], come invece parte della tradizione libertina[165]. Quello degli ebrei è, piuttosto, un esempio, storicamente dato, di

[159] *Frammenti Politici*, *OC*, III, pp. 498-499. Si vedano a proposito di ciò anche gli acuti commenti di Baczko, *Moïse legislateur...*, in particolare p. 170 e pp. 178-179.

[160] E, si noti, estremamente simile a Machiavelli, che diceva alla fede bastare «la dottrina» e il «suggetto». Cfr. *Supra*.

[161] *Terza lettera dalla montagna*, *OC*, III, pp. 727-728.

[162] *CS*, 2.7, p. 425, *OC*, III, p. 384.

[163] Cfr. Anche *CS*, 4.8, pp. 601-603, *OC*, III, pp. 460-461 e *Lettera a Beaumont*.

[164] Peraltro, sembra che Rousseau non conoscesse praticamente nessun ebreo, né avesse grande dimestichezza con la cultura ebraica. Di quattro ebrei che forse conosceva, uno era convertito, ad uno era proibito parlargli e altri due fingevano di essere mori, come riferisce Leo Damrosch (*Rousseau: Restless Genius*, Boston: Houghton Mifflin 2005, p. 53). Inoltre, pare che non fosse molto versato in studi ebraici, anche se era forse interessato ad autori ebrei (come Mendelssohn) e lesse la Bibbia per tutta la vita. Nonostante la scarsità delle sue conoscenze, «the topics the Jewish example addresses are undoubtedly central to Rousseau's political thought», Cfr. Jonathan D. Marks, *Rousseau's Use of the Jewish Example*, «The Review of Politics», 72 (2010), pp. 463–481.

[165] Paganini, *Op.cit.*, pp. 28-31.

«popolo nascente». In questo senso, il caso ebraico è esemplare perché rappresenta un modello attraverso cui pensare l'istituzione della società e della sovranità. Inoltre, gli ebrei sono l'esempio paradigmatico di un popolo fanciullo, che ancora deve essere rischiarato dai lumi dell'intelletto, la cui volontà è buona, ma manca di contenuto. Sono anche l'esempio della cogenza della legge «più importante di tutte», quella dei costumi[166], e della necessità, per uno Stato destinato a durare, della «religione civile». Tuttavia, in questo senso, il modello ebraico è da imitare solo in parte. Infatti, la religione mosaica è buona in quanto «riunisce il culto divino e l'amore delle leggi, e, nel fare della patria l'oggetto dell'adorazione dei cittadini, insegna loro che servire lo Stato vuol dire servire il Dio tutelare. Si tratta di una specie di teocrazia [...] allora morire per il proprio paese equivale ad andare al martirio; violare le leggi significa essere empio». Ha però una controparte negativa, poiché «inganna gli uomini, li rende creduli, superstiziosi, e soffoca il vero culto della divinità con un vano cerimoniale [...] esclusiva e tirannica, rende un popolo sanguinario e intollerante»[167]. Ciò nonostante, l'intuizione era almeno parzialmente buona, secondo Rousseau; serve, infatti, «una professione di fede puramente civile» i cui «pochi e semplici» dogmi sono in realtà «sentimenti di socialità», utilissimi a cementare il legame sociale[168].

Le nubi che si addensano sulla doppia natura della religione ebraica, da un lato stimolo di virtù, dall'altro oppressione continua e falso cerimoniale, non possono che riversarsi su colui che l'ha istituita nei suoi principi fondamentali. Ecco che, per Rousseau come per Spinoza, Mosè è una figura ambigua: un grande legislatore, certo, ma potenzialmente anche un tiranno. D'altronde, è la figura del legislatore stesso, per come viene presentata nel *CS*, ad essere in sé problematica: se è vero che questi si trova di fronte ad un popolo che non è in grado di esprimersi come volontà generale, ma è ancora avvinto da quella particolare, è ancora scisso tra l'una e l'altra, e deve dunque far da tramite tra le due, è anche vero che, in questo modo, la volontà generale perde quel dinamismo che sembrava avere come determinatrice delle leggi, e rischia di ridursi a consenso passivo. In questo modo, la possibilità di esistenza della volontà generale si dovrebbe al legislatore, in quanto è il solo a poter far vincere la volontà generale su quella particolare, instaurando la socialità che «la natura scissa dell'uomo non riesce a realizzare»[169].

Credo risulti evidente, da quanto detto sinora, quali e quante siano le analogie tra il pensiero di Rousseau e Spinoza rispetto alla figura di Mosè. Viene ora da chiedersi: non vi è alcuna differenza? A ben vedere, la risposta non può che essere positiva. Anzitutto, per Spinoza, Mosè è contemporaneamente legislatore, pro-

[166] *CS*, 2.12, p. 449, *OC*, III, p. 394. Sul ruolo del legislatore rispetto ai costumi si veda Bruno Karsenti, *Du Moïse de Rousseau au Moïse de Freud. L'idée de culture politique*, «giornale di storia costituzionale», 1, 23 (2012), pp. 231-251, in particolare pp. 233-234.

[167] *CS*, 4.8, p. 611, *OC*, III, pp. 466-467.

[168] *CS*, 4.8, p. 619, *OC*, III, p. 468.

[169] Cfr. Reale, *Op.cit.*, pp. 710-115.

feta e re. La regalità di Mosè, si noti, non è strettamente negativa, anche se apre alla possibilità che questa si trasformi in, o sia effettivamente stata, una tirannia. Diversamente, per Rousseau sopravvivono le due dimensioni di legislatore e profeta, ma è molto cauto nel segnalare che questi non deve, per nessuna ragione, avere alcun potere politico. Il legislatore di Rousseau è, in un certo senso, completamente fuori dallo schema, cioè dall'architettura istituzionale del *Contratto*, e così deve restare[170]. Il suo ruolo è quello del «meccanico» che «inventa la macchina»; il principe, invece, titolare del potere esecutivo, è l'«operaio» che «ci sale sopra e la fa camminare»[171].

In secondo luogo, secondo Spinoza, benché Mosè svincoli gli ebrei dalla schiavitù egiziana prima, e dal terrore del confronto diretto con Dio poi, e quindi la sua opera abbia caratteri liberatori, il suo "insegnamento" non accresce in nulla la cultura degli ebrei e non ha, in questo senso, una funzione liberatoria; al contrario, li mantiene in quello stato di servitù – intellettuale e politica – a cui erano avvezzi. Egli, in un certo senso, sostituisce, come avrebbe detto Rousseau, «la forza dell'abitudine a quella dell'autorità», ma a diventare una «seconda natura» negli ebrei è quell'odio verso le altre nazioni che, pur cementando la coesione interna, procurerà loro anche infiniti drammi. Rousseau sembra invece più positivo rispetto al ruolo di Mosè o, almeno, del ruolo che dovrebbe avere il legislatore: questi è proprio colui che deve illuminare razionalmente la volontà generale, poco importa in questo senso se la modalità di comunicazione che sceglie per farlo non è altrettanto razionale. Il Mosè russoiano ha un ruolo educativo[172] che al Mosè spinoziano manca completamente[173]. Il legislatore russoiano cambia la natura umana, nel senso che rende il popolo libero e unito, capace di esprimersi come volontà generale.

## 6. A PARTIRE DA MOSÈ: SUL RAPPORTO TRA SPINOZA E ROUSSEAU

Dal discorso fin qui svolto spero si sia potuto apprezzare il ruolo da protagonista che Mosè interpreta nel pensiero politico di Spinoza e Rousseau. Lungi infatti dall'essere un *divertissement* erudito, l'analisi della storia ebraica pone Spinoza e Rousseau all'interno di un dibattito interpretativo che ha enormi conseguenze in termini di politica sia teorica che reale.

[170] Cfr. *CS*, 2.7, pp. 419-421, *OC*, III, p. 381 «celui qui commande aux loix, ne doit pas commander aux hommes».

[171] *Ibidem*.

[172] D'altronde Rousseau pone spesso legislatore ed educatore sullo stesso piano, cfr. Bronislaw Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, Paris-Le Haye: Mouton 1974, pp. 247-248.

[173] Cfr. *TTP*, cap. 5, pp. 131-133, G 70-71: «la legge di Mosè [...] [ha] avuto solo una funzione politica e non [è] servita tanto a educare gli Ebrei, quanto a obbligarli».

Infatti, parlare di Mosè significa, da un lato, gettarsi in uno scontro che non ha nulla di ozioso o accademico ma è anzi immediatamente pratico; dall'altro, significa pensare ad un paradigma, a volte da imitare, a volte da cui discostarsi, dell'agire politico. In fondo, se pensiamo che l'obiettivo della teoria politica sia elaborare le norme e le istituzioni di uno Stato duraturo, il grande legislatore e profeta l'ha, almeno parzialmente, ottenuto: con le sue eccezionali capacità, ha saputo istituire un popolo che, dopo centinaia di anni di oppressione, resiste ancora.

La figura di Mosè può però anche essere una chiave per aprire l'analisi su alcuni dei nuclei teorici più interessanti del pensiero politico di Spinoza e Rousseau. Può essere, in altri termini, una lente prospettica attraverso cui indagare alcuni assunti problematici.

Come abbiamo visto, Mosè è colui che rende gli ebrei, da insieme di individualità isolate, un tutto coeso. Si potrebbe allora usare la figura di Mosè per indagare il rapporto tra tutto e parti nelle filosofie politiche russoiana e spinoziana. Per quanto riguarda il primo, tale questione emerge chiaramente in tutto il *CS* che rivela, spesso, un approccio matematizzante alla politica; si pensi alla definizione della volontà generale, come ben distinta dalla somma delle volontà individuali, o al ruolo di *medio proporzionale* del governo. Per quanto riguarda Spinoza, se pensiamo allo Stato come a un corpo composto, un insieme di molti corpi anch'essi composti, ma governato da una *ratio*, il tema dell'organizzazione e coesione delle parti è evidentemente centrale. Tale questione, poi, ne suggerisce un'altra: stante la forza del desiderio individuale, della volontà particolare, è veramente possibile identificare – e quindi agire perseguendolo – il bene comune?

In secondo luogo, la figura di Mosè può aiutare a sondare il rapporto tra immaginazione, volontà e intelletto nell'ambito della teoria filosofia prima e della comunicazione politica poi. La domanda che si dovrebbe porre è: qual è il rapporto tra volontà, intelletto e sentimento? Di conseguenza, fino a che punto è necessario, fino a che punto è legittimo e fino a che punto è funzionale, secondo Spinoza e secondo Rousseau, far leva sugli affetti degli uomini, anziché sulla loro ragione, per istituire e sostenere un ordinamento politico? La problematica è emersa con chiarezza dal caso ebraico: di fronte ad un popolo tanto schiavo da non essere capace né di auto-governo, né di pensiero autonomo, in che misura è necessario, legittimo e funzionale usare la persuasione, piuttosto che la spiegazione? E questa sarà utile a educare, finalmente, i cittadini, o solo a renderli innocui, canalizzando i loro affetti anti-sociali per garantire la pace nello Stato? Una pace siffatta, poi, non sarebbe quella *miserrimam servitutem qui pacem appellant* che non sembra piacere né a Spinoza né a Rousseau[174]? Da tale questione ne discen-

[174] È interessante notare che per dequalificare una certa idea di pace e concordia, cioè quella che prevede l'asservimento e la non autonomia dei cittadini, entrambi ricorrano alla celebre massima tacitiana. Cfr. Spinoza, *TP*, 6.4, p. 87 e Rousseau, *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, 2, p. 215, *OC*, III, p. 181.

de una seconda, alla quale abbiamo già accennato ma che vale la pena ricordare: fino a che punto Mosè è un tiranno e fino a che punto, invece, un liberatore? Tale domanda trascende la figura mosaica, interrogando direttamente, da un lato gli eventuali limiti dell'autorità sovrana e, dall'altro, la questione dell'esistenza, o meno, del diritto di resistenza.

Infine, vi è un'ultima questione, forse la più interessante. L'operazione di Mosè si compie su quel filo sottile, quella linea spesso sfumata, a volte intracciabile, che separa natura e cultura, eternità e immanenza, continuità e storicità[175]. Mosè, con il suo atto legislativo compie un gesto inaugurale, costituisce un popolo che prima di ciò era sciolto e libero da ogni diritto positivo ma legato da elementi pre-politici, quali segni, usi, costumi. Ogni legislazione, per quanto inaugurale, deve rispettare quella cifra unitaria, quella costituzione, quell'*ingenium* del popolo che, quindi, preesiste, seppur in forma embrionale, all'atto di fondazione mosaica. Mosè stesso sembra, da un lato, consapevole della storicità e immanenza della sua opera: parte della sua grandezza si deve proprio a questo. Dall'altro lato, però, coglie alcune delle dinamiche affettive che sempre regolano il comportamento umano, che sono radicalmente trans-storiche. Qui forse, ancor più che in altre occasioni, possiamo vedere il lavorio silente della teoria di Machiavelli: Mosè, machiavellianamente, sia conosce l'invariante della natura umana, sia coglie l'occasione, inserendosi in una congiuntura storica del tutto particolare. In sostanza, la figura di Mosè si pone al confine, dove l'eternità e la necessità, l'evento e la possibilità si incontrano; questa è la sua più grande qualità.

## BIBLIOGRAFIA

*Trattato dei Tre Impostori. La vita e lo spirito del signor Benedetto De Spinosa*, a cura di Silvia Berti, Torino: Einaudi 1994.

Louis Althusser, *Sur le Contrat Social*, Paris: Manucius 2009.

Bronislaw Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, Paris-Le Haye: Mouton 1974.

Bronislaw Baczko, *Moïse legislateur...*, in *Jean-Jacques Rousseau: Political principles and institutions*, a cura di John T. Scott, London and New York: Routledge 2006, pp. 163-180.

[175] Che il legislatore e la figura di Mosè costituiscano un'interessante irruzione della storia nell'architettura del contratto è sostenuto da Karsenti, *Op.cit.*, da Reale, *Op.cit.*, e da Louis Althusser, *Sur le Contrat Social*, Paris: Manucius 2009.

Guido Bartolucci, *The Hebrew Republic in Sixteenth-Century Political Debate: The Struggle for Jurisdiction*, in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, Leiden-Boston: Brill 2018, pp. 214-233.

Roland Beiner, *Civil Religion. A Dialogue in the History of Political Philosophy*, New York: Cambridge University Press 2011.

Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris: Champion 2006.

Silvia Berti, *Autour de l'auteur du Traité des Trois imposteurs. Milieux, amitiés, édition*, «La Lettre clandestine», 24 (2016), pp. 19-34.

Hans W. Blom, *Causality and morality in Politics. The rise of Naturalism in Dutch Seventeenth Century Political Thought*, Rotterdam: Erasmus University 1955.

Hans W. Blom, *De La Court e l'interesse di Stato*, «Scienza e Politica», 9 (1993), pp. 25-48.

Lea Campos Boralevi, ad esempio, *Classical Foundation Myths of European Republicanism: The Jewish Commonwealth*, in *Republicanism: A Shared European Heritage*, a cura di Martin van Gelderen e Quentin Skinner, Cambridge: Cambridge University Press 2002, vol. 1, pp. 247-261.

Riccardo Caporali, *Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)*, «Etica&Politica», 16, 1 (2014), pp. 67-91.

Leo Damrosch, *Rousseau: Restless Genius*, Houghton Mifflin: Boston 2005.

Harvey F. Fireside, *The Concept of the Legislator in Rousseau's Social Contract*, «The Review of Politics», 32, 2 (1970), pp. 191-196.

John H. Geerken, *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics*, «Journal of the History of Ideas», 60, 4 (1999), pp. 579-595.

Blanche Gramusset-Piquois, *Moïse patriote. Théocratie hébraïque et pensée patriotique chez Spinoza*, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, [En ligne], 47 (2020), consultato il 10 dicembre 2020. URL: http://journals.openedition.org/cps/4042.

Bruno Karsenti, *Du Moïse de Rousseau au Moïse de Freud. L'idée de culture politique*, «Giornale di storia costituzionale», 1, 23 (2012), pp. 231-251.

Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris: Cerf 2012.

René Koekkoek, *The Hebrew Republic in Dutch Political Thought c. 1650–1675*, in *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*, a cura di Wyger Velema e Arthur Weststeijn, Leiden-Boston: Brill 2018, pp. 234-258.

Guy Lafrance, *La figure du Législateur et l'idéal politique jacobin*, «L'esprit de la Révolution», 25, 2-3 (1989), pp. 89-99.

Sonja Lavaert, *The Traité des trois Imposteurs: a philosophical plot, or (re)translation as strategy of enlightenment,* «Cadernos de Tradução», 39, 1 (2019), pp. 73-93.

Jonathan D. Marks, *Rousseau's Use of the Jewish Example*, «The Review of Politics», 72 (2010), pp. 463-481.

Pierre-François Moreau, *Spinoza, Tacite e les Juifs*, in *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, a cura di Pierre-François Moreau, ENS Éditions: Fontenay-aux-Roses 1996, pp. 227-232.

Pierre-François Moreau, *Spinoza et l'autorité d'un modèle : l'état des hébreux*, in Pierre-François Moreau, *Spinoza. État et religion*. New edition [online]. Lyon: ENS Éditions 2005 (generated 16 décembre 2020), http://books.openedition.org/enseditions/6248, pp. 21-34.

Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano: LED 2002.

Eric Nelson, *The Hebrew Republic. Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought*, Cambridge: Harvard University Press 2010.

Gianni Paganini, *Spinoza : Moïse clandestin, Moïse spinoziste*, «La Lettre Clandestine», 26 (2018), pp. 21-32.

Michael Rosenthal, *Why Spinoza choose the Hebrews. The exemplary function of prophecy in the Theological-political Treatise,* «History of Political Thought», 18, 2 (1997), pp. 207-241.

Mario Reale, *Principi e Utopia, Il legislatore e il "piccolo stato"*, in *Le ragioni della politica. J. J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*, Roma: Kappabit Srl [Roma: l'Ateneo 1983] 2019.

Jean-Jacques Rousseau, *Saggio sull'origine della disuguaglianza e Contratto Sociale*, Milano: Bompiani 2012.

Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, a cura di Bruno Bernardi, Paris: Flammarion 2001.

Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres Complètes*, vol. III, Paris: Gallimard 1964.

Mark Somos, *Secularisation and The Leiden Circle*, Leiden-Boston: Brill 2011.

Baruch Spinoza, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, a cura di C. Gebhardt, Heidelberg: C. Winter 1925.

Baruch Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, a cura di Pina Totaro, Napoli: Bibliopolis 2007.

Baruch Spinoza, *Trattato Politico*, a cura di Paolo Cristofolini, Pisa: ETS 2011.

Tamara Stümpflen, *Moïse et la contradiction de ses interprètes politiques*, «Pardès», 40-41, 1 (2006), pp. 155-170.

Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, New York: Cambridge University Press 2003.

Francesco Toto, *Mosè liberatore o tiranno?*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 2021 (in corso di valutazione).

Stefano Visentin, *La libertà necessaria*, Pisa: ETS 2001.