

The Individual and the Multitude in Spinoza

[Riccardo Caporali](#)

[Università di Bologna](#)
[Dipartimento di Filosofia](#)

In the variety of methods and topics, the essays gathered here revolve around the problem of the relationship between unity and multiplicity, between individuality and collectivity in Spinoza's thinking. This is a central and crucial issue, both in its specific political dimension as well as in its inevitable intersections to which it opens with its more exquisitely moral and theoretical side in the philosophy of Spinoza. This issue is addressed, in the first place, in relation to the notion of «time», in the perspective of a radically and infinitely mobile and modifiable immanence, continuously disassembled and reassembled in the multiplicity of single «durations», according to a conception that is ideally connected to Lucrezio's atomistic materialism and the Macchiavellian concept of «occasion», contrasting itself frontally with other visions, monistic and serial, theological and teleological, both ancient and modern (from Plato and the Stoics to Descartes, from Hobbes to Hegel). Still in close contact with Machiavelli and his reflection on political action in the contingency of actual reality, the unity-multiplicity relationship is revisited in light of the idea of the «multitude», which in Spinoza's *Political Treatise* does not appear to simply oppose (as does occur, in contrast, in many fifteenth and sixteenth century European republican-Machiavellian readings) forced and violent political unification carried out by a «tyrant», but instead seems to come into play to replace it, to connectively and relatively measure every process of aggregation and emancipation: even tyranny, in this way, becomes an expression not of the individual and his power but of the collective – albeit in a specific case, an expression of one of his weaknesses more than his strength. This is a perspective according to which Machiavelli's extremely «acute» understanding becomes the «science of the multitude», comprehension of the action and interaction of the whole of individuals comprising a State: the understanding, in other words, beforehand becomes political paradigm of the third Spinozian type of knowledge, the highest and most adequate, which intuitively proceeds from the universal towards the specific. In partial continuity with this approach, the third essay rules out the possibility that one of the traditional and most consolidated enunciations of «tolerance» may be attributed to Spinoza's political philosophy, since in this the classical roles of the tolerant (the one, the sovereign, able to coerce and command) and the tolerated (the many, the governed, in whom greater or lesser «patience» is placed, in the last instance, the formal codification, the consistency and essence of *imperium*) are reversed. Intended, not by chance, to conclude the discussion, the fourth paper/essay actually completely

reopens it: a master of Spinozian studies - to whom all, even the three authors who preceded him, owe much - through an unrelenting analysis, calls into question the effective significance of the idea of «multitude», whose valorization he does not consider) as the legitimate and credible result of authentic Spinozian instances, but as the persistence of nineteenth century suggestions: the continuation of the fascination of Nietzschean mysticism of immanence and the lingering tendency, typical of many Marxist traditions (but far from the real, true Marx), to mortify individuality.

Structured in this way, the sylloge can seem unusual. Nevertheless – and just because of this unusualness – it seems to be endowed with a certain positive emblematicism. First and foremost on the level of Spinoza's extraordinary intellectual accomplishment, which even in these limited and minute circumstances emerges in its rich and unitary complexity, always steadfast in cataloguing, of which there has so often been the temptation to abbreviate and simplify, plunging it alternatively into antiquity or modernity, into idealism or materialism, into determinism or freedom, into rationalism or mysticism, into individualism or holism. But then – if one could say – also on a subjective and personal level of “experience”, on the level of friendships and esteem which sustains the impact of confrontation as well as that of dissension, in the common consciousness – this is indubitably and authentically Spinozian – that the illusory self-referencing of «solitude» is for humans among the greatest causes of fragility and danger.

Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinoziana di Machiavelli (*)

[Vittorio Morfino](#)

[Università di Milano-Bicocca](#)

Et inter se mortales mutua vivunt
Lucrezio, *De rerum natura*, II, 76

ABSTRACT

Plural temporality and contingency: Spinoza's interpretation of Machiavelli

Spinoza dedicates two remarkable, though brief, paragraphs of his *Political Treatise* to Machiavelli's thought: in the first one he investigates the political meaning of the writings of the Florentine secretary, whereas in the second one he summarizes and discusses more closely the different political theories. Spinoza's interest in Machiavelli is clearly centred on the latter's political views, however another relevant issue can be traced in Spinoza's work, an issue that legitimates the theoretical frame of Machiavelli's political philosophy: plural temporality and contingency. In this sense Machiavelli's concept of *chance* becomes central to Spinoza's interpretation, however distant from the Dutch philosopher's ontology this concept may appear, an ontology which has been defined (especially in the German ambit) as governed by a "logical", "blind", "absolute" necessity.

Spinoza, come è noto, dedica due brevi ma densi paragrafi al pensiero di Machiavelli nel *Trattato politico*: il primo paragrafo si interroga sul senso politico dell'opera del segretario fiorentino, mentre il secondo riassume e discute la teoria del «ritorno ai principi». Machiavelli viene dunque interrogato da Spinoza sul terreno a lui più congeniale, il terreno della politica, e tuttavia tra le righe spinoziane emerge con forza il rinvio ad un altro orizzonte, al quadro teorico che rende pensabile (o impensabile) la politica nella prospettiva machiavelliana: temporalità plurale e contingenza, per dirla in breve. In questa prospettiva diventa centrale nell'interpretazione spinoziana il concetto machiavelliano che meno sembrerebbe compatibile con la sua ontologia, dominata da una necessità che, nell'interpretazione tedesca, ha talora preso il nome di "logica", "cieca", "assoluta": il concetto di occasione. L'occasione sembrerebbe squarciare questa necessità, frantumarla o interromperla al modo del miracolo la cui esistenza è palese negazione di quell'ordine divino che si specchia nelle leggi naturali. Che non sia così, che il concetto di occasione costituisca il cuore stesso della necessità spinoziana

(necessità non “logica”, “cieca” o “assoluta”, bensì “aleatoria”), potrò forse dimostrarlo solo al termine di un cammino che non può avere miglior punto di inizio di uno straordinario passo di Jankélévitch:

l'occasione – scrive – non è l'istante di un divenire solitario, ma l'istante complicato dal 'policronismo', cioè dallo sporadismo e dalla pluralità delle durate. Se, invece di scandire misure di tempo differenti, le durate fossero accordate tra loro da un'armonia immemorialmente prestabilita, o se, invece di accordarsi qualche volta, formassero tra loro una cacofonia assolutamente informe, per l'occasione non ci sarebbe posto. L'occasione miracolosa dipende dalla polimetria e dalla poliritmia, come dall'interferenza momentanea dei divenire (1).

Lascio perdere il contesto generale dell'interpretazione di Jankélévitch, per concentrarmi su quello che mi sembra una suggestione fondamentale nel suo passo: si dà occasione, perché si dà policronismo a livello ontologico. O meglio: per pensare il concetto di occasione in senso machiavelliano è necessario costruire una ontologia della temporalità plurale, e solo all'interno di una ontologia pensata in questi termini si dà una teoria non teologica della contingenza.

Per sostenere questa tesi mostrerò in primo luogo come l'assenza di una teoria della temporalità plurale imprigoni la contingenza dell'occasione nella gabbia del *telos* di una filosofia della storia.

1. *Le lettere di Descartes sul Principe*

Prendiamo in esame in primo luogo la lettura che Descartes propone del *Principe* nella celebre lettera alla principessa Elisabetta del Palatinato. La critica centrale e maggiormente articolata che Descartes rivolge a Machiavelli riguarda la distinzione, a suo giudizio insufficiente, tra principi legittimi e illegittimi, distinzione che secondo Descartes non dovrebbe essere fatta solo sul piano delle condizioni fattuali che costituiscono la scena dell'azione del principe, ma dovrebbe riguardare un piano giuridico-morale:

Credo che la maggior manchevolezza dell'Autore sia di non aver fatto una distinzione abbastanza netta fra i Principi che sono giunti al potere poggiando su voti giusti, e quelli che lo hanno usurpato con mezzi illegittimi: e quindi ha dato a tutti, in generale, precetti che valgono solo per questi ultimi. (2)

Descartes pone con decisione la distinzione tra le due categorie e afferma che chi è giunto al potere con la virtù lo mantiene con la virtù e chi attraverso il vizio lo conserva con il vizio. I precetti machiavelliani, che disancorano la politica dalla morale, riguarderebbero dunque solo i principi illegittimi e gli usurpatori, al contrario, scrive Descartes,

[...] per istruire un buon Principe, anche se giunto da poco al potere, mi sembra gli si debbano proporre massime opposte a queste, e supporre che i mezzi di cui si è servito per affermarsi siano stati giusti. (3)

L'apparente semplicità del discorso cartesiano – se si deve istruire un principe, anche salito al trono da poco tempo, ci si deve servire di un ipotetico Antiprincipe, cioè di uno dei tanti testi della tradizione dello specchio dei principi – nasconde una questione evidentemente urgente sulla natura della legittimità dei principi, la questione circa i segni che permettono di operare la distinzione e di cogliere così la legittimità del principe. Tutta la distinzione si fonda su una supposizione, la supposizione che i mezzi usati dal principe per giungere al potere siano stati giusti. Proprio l'utilizzo del verbo *supposer* apre una voragine nel discorso cartesiano, e ne complica l'apparente struttura binaria. Quali sono i mezzi giusti per prendere il potere, e, di conseguenza, come distinguere il buon principe dall'usurpatore? La risposta di Descartes è sorprendente:

Credo che di fatto lo siano quasi sempre, se i Principi che li praticano li ritengono tali: infatti, tra i Sovrani, la giustizia ha limiti diversi da quelli che ha tra i privati; e in tali casi pare che Dio accordi loro il diritto a coloro cui accorda la forza; mentre le azioni più giuste diventano ingiuste, quando quelli che le fanno le pensano tali. (4)

I segni che contraddistinguono i mezzi giusti non sono dunque dei segni esteriori, conformi a una scala di valori che trascende la coscienza del principe, ma al contrario sono dei segni del tutto interiori, che riguardano il modo in cui il principe considera i mezzi che utilizza. Ciò che il principe, nell'interiorità della sua coscienza, ritiene soggettivamente giusto, lo è anche oggettivamente. Egli diviene, in altre parole, misura della giustizia e dell'ingiustizia: è giusto ciò che gli appare come tale. Tuttavia il principe avrebbe potuto considerare giusti i mezzi grazie a cui ha tentato di prendere il potere, senza però esservi riuscito: è proprio qui, per rispondere a questo problema, che Descartes introduce l'idea secondo cui la forza vittoriosa è fondata *de iure* sulla garanzia divina. Il giro di pensieri di Descartes può essere ricostruito in questi termini: colui che ha la forza di prendere il potere, ne ha il diritto, per grazia divina, e colui che ne ha il diritto considera le sue azioni come giuste e dunque vede rivestirsi la violenza dell'aura d'eternità del diritto (per una sorta di armonia prestabilita tra diritto e forza). Alla forza del principe risponde dunque, nell'ordine della provvidenza, la coscienza della giustizia delle azioni prodotte dalla forza, coscienza che ci è dato supporre in virtù della nostra fede nella provvidenza, ma non di conoscere.

Se prendiamo il celebre passaggio di Machiavelli sui grandi fondatori di Stati risulterà evidente che il termine chiave è precisamente quello di "occasione":

[...] per venire a quelli che, per propria virtù e non per fortuna, sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisé, Ciro, Romulo, Teseo e simili. [...] Ed esaminando le azioni e vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la *occasione*; la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse

loro; e senza quella *occasione* la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e senza quella virtù la *occasione* sarebbe venuta invano (5).

Descartes sembra sostituire la problematica machiavelliana virtù / fortuna / occasione che implica una razionalità fondata su una temporalità plurale con quella mezzi / fini che ne implica invece una fondata su una temporalità lineare di cui Dio è garante (in quanto garante della giustizia di ciò che accade): per schematizzare si potrebbe dire che egli sostituisce un tipo di razionalità che potremmo definire strategica con una di tipo strumentale.

Tuttavia, se si prende in esame la teoria cartesiana della *res extensa* risulterà chiaro che non è possibile fondare su di essa la differenza tra i principi giunti al potere con mezzi legittimi e gli usurpatori. Ciò che si oppone ad una tale distinzione è la teoria dello spazio-tempo esposta nei *Principi di filosofia*, teoria costruita su una mossa teorica che comanda tutte le altre, quella che stabilisce l'identità di sostanza corporea ed estensione. Se non si dà estensione che non sia corpo, ne segue

1) la negazione del vuoto, poiché la sua esistenza costituirebbe una contraddizione in termini, cioè uno spazio senza sostanza;

2) che il luogo interno si identifichi con lo spazio che il corpo occupa.

La negazione del vuoto e l'identificazione di luogo e spazio occupato dal corpo (uniti naturalmente al rifiuto dell'universo finito ed allo spazio qualitativo di Aristotele) conducono Descartes ad affermare la relatività di ogni movimento, essendo ognuno di questi misurabile in rapporto ad altro e nessuno di essi immobile:

Per esempio, se consideriamo un uomo seduto alla poppa di un vascello che il vento porta fuori dal porto, e non badiamo che a questo vascello, ci sembrerà che quest'uomo non cambi affatto di luogo; poiché vediamo che esso resta sempre in una stessa situazione riguardo alle parti del vascello sul quale esso è; e se osserviamo le terre vicine, ci sembrerà anche che quest'uomo cambi incessantemente di luogo, poiché si allontana da queste e si avvicina ad alcune altre; se oltre di questo, supponiamo che la terra giri sul suo asse, e che faccia precisamente tanto cammino dall'occidente all'oriente quanto questo vascello ne fa dall'oriente all'occidente, ci sembrerà da capo che noi determiniamo questo luogo con alcuni punti immobili che immagineremo essere nel cielo. Ma se pensiamo che non si saprebbe trovare in tutto l'universo nessun punto che sia veramente immobile [...], concluderemo che non vi è luogo di nessuna cosa al mondo che sia fermo e immobile, se non in quanto lo fermiamo nel nostro pensiero (6).

L'affermazione della relatività di ogni posizione spaziale concerne anche la dimensione temporale. Se è vero infatti che la durata è il perseverare di una cosa nel proprio essere (7), su un piano ontologico si danno una molteplicità di durate che non possono essere unificate se non in base ad una astratta misurazione temporale: il tempo infatti non è che la misura delle molteplici durate sulla base di una durata regolare, il

movimento dei pianeti. Se dunque prendiamo il concetto di situazione in senso leibniziano, concetto che aggiunge al concetto cartesiano di luogo l'ordinata temporale, possiamo dire che i riferimenti spazio-temporali di un corpo non possono essere dati rispetto ad un sistema di riferimento assoluto, ma solo rispetto al luogo e alla durata di altri corpi. L'affermazione di una contemporaneità assoluta della *res extensa* rispetto a se stessa sarebbe dunque priva di senso, implicherebbe l'affermazione di un punto di riferimento immobile e dunque esterno ad essa.

Se dunque non vi è una contemporaneità dei tempi, non vi è nemmeno la garanzia che il succedersi degli istanti (intesi come totalità degli stati contemporanei dei corpi) sia governato in una logica mezzo-fine dall'asse Dio-coscienza. Come riesce allora Descartes ad accordare il diritto con la forza? Come riesce a far sì che il diritto non sia altro che la forma presa dalla forza che ha saputo volgere in suo favore l'occasione frutto dell'intreccio dei tempi?

Un'altra teoria della temporalità è presente in Descartes, una teoria che domina la prima e che di fatto la neutralizza: come scrisse Feuerbach nella sua *Storia della filosofia moderna* «Descartes, der Theolog, und Descartes, der Philosoph, sind mit einander im Kampfe» (8). Mi riferisco alla teoria della creazione continuata che dà luogo ad una concezione del tempo del tutto differente rispetto a quella propria della *res extensa* (e che finisce per trasfigurare quest'ultima). Dio ricrea infatti ad ogni istante il mondo:

[...] perspicue intelligimus fieri posse ut existam hoc momento, quo unum quid cogito, et tamen ut non existam momento proxime sequenti, quo aliud quid potero cogitare, si me existere contingat (9).

Le cose create esistono dunque in un tempo divisibile in parti indipendenti, istanti separabili e contingenti. La creazione divina, frutto di una volontà trascendente, reinstituisce nell'abisso della *res extensa* tanto la contemporaneità, la sezione d'essenza, quanto la direzione del tempo. Certo, lo stesso esempio cartesiano ci mostra che, come avrebbe detto un Feuerbach ben più celebre, "il segreto della teologia è l'antropologia", il segreto della temporalità teologica effetto della creazione continuata è la temporalità originaria dell'*ego* che si intuisce come presente nel momento della *cogitatio* (10). In ogni caso, circolo vizioso o relazione speculare che sia, è in questo orizzonte che l'asse Dio-coscienza può istituire il dominio del tempo della materia, assoggettando l'intreccio alla linea, la coppia virtù / fortuna a quella mezzo / fine, l'occasione generata dal policronismo all'istante puntuale dell'instaurazione del diritto nella linea della storia.

2. L'interpretazione hegeliana di Machiavelli

Un ampio riferimento a Machiavelli è contenuto nel capitolo 9 della *Costituzione della Germania*, che è stato redazionalmente intitolato "La formazione degli Stati nel resto di Europa". Il capitolo prende avvio dall'analisi della situazione simmetrica e opposta di

Francia e Germania: entrambi gli Stati avevano al loro interno gli stessi due principi di dissoluzione, ossia i nobili e le differenti confessioni religiose, e tuttavia, scrive Hegel,

nell'uno di essi Richelieu li distrusse radicalmente, e fece così della Francia uno degli Stati [*Staaten*] più potenti, nell'altro diede loro tutti i poteri [*alle Gewalt*], e soppresse così l'esistenza di esso come Stato. In entrambi i paesi [*Ländern*] egli portò a piena maturità il principio che costituiva la loro interna struttura [*das Prinzip, darauf sie innerlich gegründet waren*]; il principio della Francia era la monarchia, quello della Germania la formazione di una moltitudine di Stati indipendenti. Nessuno dei due aveva ancora definitivamente abbattuto il principio opposto; Richelieu riuscì a portare entrambi i paesi al loro sistema stabile, ciascuno dei quali era opposto all'altro [*zu ihrem festen einander entgegengesetzten System*] (11).

Hegel riscotruisce il modo in cui Richelieu si sbarazzò dei due principi che impedivano alla Francia di divenire una monarchia: costrinse i grandi a obbedire al potere statale, dando unità al potere esecutivo dello Stato, e schiacciò la fazione politica degli ugonotti, concedendo loro la libertà di coscienza:

Riuscì così alla Francia – conclude Hegel –, e anche all'Inghilterra, alla Spagna e agli altri paesi europei di pacificare e di unificare quegli elementi che fermentavano nel loro seno [*zu zertrümmern drohenden Elemente zur Ruhe und zur Verbindung zu bringen*], e che minacciavano di distruggere lo Stato; e di giungere [...] a edificare un centro [*Mittelpunkt*] ispirato a leggi liberamente stabilite [*nach Gesetzen durch Freyheit bestimmten*] e che sapesse raccogliere tutte le forze – la forma propriamente monarchica, o quella che oggi si chiama repubblicana (12)

.

Mentre Francia, Spagna e Inghilterra giunsero a costituire uno Stato centralizzato, aprendo “die Periode der Macht, des Reichtums des Staates”, l'Italia ebbe “un destino [*Schicksal*]” comune a quello della Germania: ogni punto del territorio acquistò sovranità divenendo un “groviglio di stati indipendenti [*ein Gewühl unabhängiger Staaten*]” alla mercé delle potenze straniere. Questo fu il desolante orizzonte che Machiavelli si trovò a pensare:

[...] quando tedeschi, spagnoli, francesi e svizzeri la mettevano a sacco, ed erano i gabinetti stranieri a decidere la sorte delle nazioni, ci fu un uomo di Stato italiano che nel pieno sentimento di questa condizione, di miseria universale, di odio, di dissoluzione, di cecità concepì, con freddo giudizio, la necessaria idea che per salvare l'Italia bisognasse unificarla in uno Stato [*fasste ein italienischer Staatsmann mit Kalter Besonnenheit die nothwendige Idee der Rettung Italiens, durch Verbindung desselben in einen Staat*] (13).

Hegel fa di Machiavelli il teorico *ante-litteram* dell'unità italiana ed in questa prospettiva respinge lo stereotipo del machiavellismo: il segretario fiorentino parla

infatti “con un tono di verità che scaturisce dalla sua serietà [*Wahrheit des Ernstes*]”, per questo “non poteva avere bassezza nel cuore, né capricci nella mente”; egli non è il teorico di “una tirannia, uno specchio dorato presentato ad un ambizioso oppressore”, bensì della libertà, dato che “la libertà è possibile solo là dove un popolo si è unito, sotto l’egida delle leggi, in uno Stato [*Freyheit nur in der gesetzlichen Verbindung eines Volkes zu einem Staate möglich sey*]” (14). In questo senso anche la discussione morale sul fatto che i mezzi proposti da Machiavelli siano ripugnanti (“il fine non giustifica i mezzi”) perde di significato. I mezzi proposti da Machiavelli sono strettamente commisurati alle condizioni dell’Italia del suo tempo:

Una condizione nella quale veleno e assassinio – scrive Hegel – sono diventate armi abituali non ammette interventi correttivi troppo delicati. Una vita prossima alla putrefazione può essere riorganizzata solo con la più dura energia [*durch das Gewaltsame Verfahren*] (15).

Sarebbe dunque assurdo concepire *Il Principe* come un compendio buono per tutte le situazioni, esso è strettamente commisurato alla situazione italiana dell’epoca. E, in ogni caso, i mezzi ripugnanti che Machiavelli propone devono essere osservati dall’angolo visuale del fine che Machiavelli pone: “L’Italia doveva essere uno Stato [*Italien sollte – ein Staat seyn*] [...] – e questo universale è ciò che Machiavelli presuppone, questo egli esige, questo è il suo principio per rimediare alla miseria del suo paese” (16). Posto un tale universale come fine, il comportamento del principe “si configura in tutt’altro modo”:

Ciò che sarebbe riprovevole se esercitato da un privato contro un privato, o da uno Stato contro un altro Stato, o contro un privato, è adesso una giusta pena [*gerechte Strafe*]. Promuovere l’anarchia è il peggiore delitto [*Verbrechen*], anzi, l’unico delitto che si possa commettere contro uno Stato; ed essa si possono ridurre tutti i delitti che lo Stato è tenuto a reprimere [...] L’esercizio da parte dello Stato, di tale altissimo dovere [*Pflicht*] non è più un mezzo, ma pena (17).

Coloro che aggrediscono lo Stato sono i criminali peggiori, e dunque la punizione non può essere considerata un mezzo ripugnante, ma pena, altrimenti la punizione di ogni delinquente dovrebbe essere considerata una cosa ripugnante.

In sintesi, Machiavelli sarebbe il teorico dell’unità nazionale italiana, del principio universale dello Stato e dunque della libertà, poiché non vi può essere libertà se non dentro lo Stato. Tenuto conto del fatto che questo è il fine supremo, i mezzi non sono altro che negazione della negazione del diritto, cioè pena.

Tutto questo in teoria. Ma, nella pratica, quale soggetto politico fu individuato da Machiavelli come il portatore di questa missione?

Colui dal quale Machiavelli aveva sperato la salvezza d’Italia era, secondo ogni evidenza, il duca Valentino, un principe il quale, con l’aiuto di suo zio [*quandoquidem dormitat Hegel!*], ed anche con il suo coraggio, e con inganni di ogni genere, aveva

messo insieme uno Stato con i principati dei duchi Orsini, Colonna, di Urbino ecc. (18)

Era dunque il duca Valentino l'individuo, che come Richelieu in Francia, avrebbe dovuto identificarsi con il principio, l'unità dello Stato. Ciò tuttavia non avvenne, e sulle ragioni di questo fallimento Hegel e Machiavelli non sono concordi:

Machiavelli attribuisce la caduta di Valentino, oltre agli errori politici, anche al caso [*Zufall*], che lo volle immobilizzato dalla malattia proprio nel momento più decisivo [*in dem entscheidendsten Augenblick*], quello della morte di Alessandro; noi, invece, dobbiamo scorgere nella sua caduta [*Fall*], una più alta necessità [*eine höhere Nothwendigkeit*], che non gli consentì di godere i frutti delle sue azioni, né di utilizzarli per giungere ad una potenza anche maggiore. La natura infatti, come si vede dai suoi vizi, sembra averlo destinato ad uno splendore effimero, e ad essere un mero strumento della fondazione di uno stato [*zu einem blossen Instrumente der Gründung eines Staates*]; ed inoltre una gran parte della potenza alla quale egli arrivò non si basava su un diritto naturale interiore, e neanche su un diritto naturale esteriore, ma soltanto sul ramo spurio della dignità ecclesiastica di suo zio [*auf einem innern und auch nicht äussern natürlichen Rechte beruhte, sondern auf dem fremden Zweig der geistlichen Würde seines Oheims geprofte war*] (19).

Vediamo come Machiavelli descrive il caso:

[...] Alessandro morì dopo cinque anni ch'egli aveva cominciato a trarre fuori la spada. Lasciollo con lo stato di Romagna solamente assolidato, con tutti gli altri in aria, intra due potentissimi eserciti inimici, e malato a morte (20).

Il caso di cui parla Hegel è in Machiavelli l'occasione qui non come congiunzione che dà origine ad un mondo ma come incontro distruttivo. Non vi sono errori politici nella strategia del Valentino secondo Machiavelli ("Raccolte io adunque tutte le azioni del duca, non saprei repperderlo" (21)), né il caso della malattia intesa come interruzione istantanea della temporalità lineare dell'azione di un soggetto: vi è precisamente l'affermazione di un policronismo che dà luogo all'occasione, l'affermazione che non è lo svilupparsi di un ritmo temporale che determina la caduta del Valentino, ma l'intreccio di più ritmi appartenenti a livelli ontologici differenti, ritmi biologici (la malattia di Valentino, la morte di Alessandro VI), politici (l'elezione di un nuovo Papa a lui sfavorevole, la situazione interna degli Stati conquistati), militari (la forza e il numero degli eserciti nemici). Questo intreccio plurale è il tessuto materiale di quella "straordinaria ed estrema malignità di fortuna" che gli impedì di realizzare i suoi disegni:

[...] era nel duca tanta ferocia e tanta virtù, e sì bene conosceva come gli uomini si hanno a guadagnare o perdere, e tanto erano validi e' fondamenti che in sì poco tempo

si aveva fatti, che, se lui non avessi avuto quegli eserciti addosso, o lui fosse stato sano, avrebbe retto a ogni difficoltà (22).

Non è facile comprendere esattamente cosa intenda Hegel quando afferma che la potenza a cui giunse non si basava né su “un diritto naturale interiore” né “su un diritto naturale esteriore”: forse significa che non era né re per nascita, né investito da un re della missione di creare lo Stato (come Richelieu in Francia). È chiaro invece il riferimento al “ramo spurio della dignità ecclesiastica”: Hegel credeva che Valentino fosse il nipote di Alessandro VI. Avesse saputo che era il figlio del papa, un bastardo, avrebbe probabilmente sottolineato con ancora maggior forza il legame tra le sue origini, il suo essere (il suo “splendore effimero”), la sua funzione (“mero strumento”) e la sua fine: un bastardo a maggior ragione è un mero prodotto della natura non inscrivibile nella sfera del diritto. Per questo vi è una più “alta necessità” nella sua caduta: non è il semplice intreccio di differenti ritmi di materialità, ma l’istante in cui si manifesta l’inadeguatezza ad una missione di cui il Valentino non poteva essere portatore.

Senza voler proiettare sul giovane Hegel categorie della maturità, mi sembra che si possa cogliere qui all’opera una concezione della temporalità che neutralizza del tutto la contingenza. L’operazione è condotta su un duplice piano: sul piano politico della fondazione, in cui la coppia speculare Stato-popolo doma la contingenza del conflitto da cui è emersa travestendo la violenza del vincitore nei termini giuridici della pena; sul piano storico della durata lo Stato diviene il soggetto attraverso cui scorre la linea-tempo, scorrimento che trasfigura ogni contingenza in una necessità destinale.

1) Quanto alla fondazione, Hegel sembra sovrapporre al pensiero di Machiavelli una problematica di tipo hobbesiano. In Hobbes l’istante dell’instaurazione dello Stato è paragonata alla creazione:

I patti e le convenzioni, da cui le parti del corpo politico sono state primieramente fatte [*were at first made*], messe insieme e unite, rassomigliano a quel *fiat*, o a *quel facciamo l’uomo*, pronunciato da Dio nella creazione (23).

Il *fiat* che instaura lo Stato costituisce con la medesima mossa un popolo che nella teoria hobbesiana è il “correlato dell’autorità dispotica” ma che può anche essere pensato, nella versione roussoviana, come “depositario diretto di essa” (24). Prima dello Stato non vi era che l’anarchia della moltitudine. L’instaurazione dello Stato ha come suo necessario contraccolpo la creazione del popolo, cioè di un ente che è “*unum quid, unam habens voluntatem, et cui actio una attribui possit*”. Nulla di tutto ciò può invece essere detto della moltitudine: “*Multitudo cives sunt, hoc est subditi*”. Se dunque il popolo è il nome di colui che regna nello Stato (dunque nella monarchia “il re è il popolo”) e la *multitudo* è il nome dei cittadini, cioè dei sudditi, ne consegue che “quando i cittadini si ribellano allo Stato sono la moltitudine contro il popolo” e non, come vorrebbe una dottrina sediziosa, “lo Stato [cioè il popolo] contro il re, che è impossibile” (25). Come scrive Virno, “nell’esistenza sociale e politica dei molti in quanto molti, nella pluralità che non converge in una unità sintetica, [Hobbes] scorge il

massimo pericolo per il 'supremo imperio', cioè per quel monopolio della decisione politica che è lo Stato" (26).

Proprio applicando questo schema Hegel annulla la contingenza del conflitto che è al centro della teoria politica machiavelliana (27), unifica *de iure*, ideologicamente, la temporalità plurale dal cui intreccio ogni potere emerge e può essere travolto: l'istante dell'instaurazione dello Stato diventa il luogo dell'affermarsi della libertà del popolo (libertà regolata da leggi contro l'arbitrio dei signori feudali) ed in questo contesto la violenza contro chi si oppone allo Stato acquista la forma giuridica della pena, diventa negazione di quella radicale negazione di ogni ordine civile che è lo stato di anarchia multitudinario.

2) Per quanto riguarda poi la dimensione storica, Hegel fa dello Stato il padrone della linea-tempo poiché non si dà storia se non unitamente alla sua narrazione, e non si dà quest'ultima se non dove una nazione acquista una forma statale: un tempo solo dunque ed un soggetto che agisce secondo la logica mezzi-fini attraversato da una "più alta necessità", un destino. Si tratta della necessità del capitolo sulla realtà della *Scienza della logica*, che innalza la contingenza e la guida al concetto. Ciò che è del tutto neutralizzato, nella lettura hegeliana, è la potenza demistificante del concetto machiavelliano di occasione, il fatto che questo costringa a porre ogni realtà storica nell'abisso della fluttuazione delle forze da cui è emersa e a mostrare come la memoria non sia la reduplicazione del tempo garantita dal sigillo statale, bensì la posta in gioco del conflitto. Non è un caso che in quello straordinario ripensamento sistematico delle categorie dell'Occidente filosofico che è la *Scienza della logica* non vi sia nemmeno una riga dedicata alla *Gelegenheit*, all'occasione (28)

. Nell'idea in sé, nella mente di Dio prima della creazione del mondo, non sembra esservi spazio per l'occasione; essa sembra avere un suo spazio, sia pure irrilevante, nel farsi spirito, storia, dell'idea. In un celebre passaggio a proposito della genesi della riforma protestante, Hegel scrive:

[...] dal punto di vista complessivo l'occasione è indifferente [*Doch ist im ganzen die Veranlassung gleichgültig*]: quando la cosa è in sé e per sé necessaria, e lo spirito è in sé pronto, essa può manifestarsi tanto in un modo quanto in un altro (29).

Un tempo solo dunque, il tempo dello spirito: "Quando si hanno compiutamente tutte le condizioni di una cosa, la cosa entra nella realtà [*Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden sind, so tritt sie in die Existenz*]" (30), sempre in orario, al tempo giusto, come un bravo attore che ha imparato bene il copione. Il concetto machiavelliano di occasione non afferma semplicemente la casuale contemporanea presenza di tutte le condizioni, ma di più, l'impensabilità della cosa prima ch'essa nasca dalle condizioni, che non sono lì perché la cosa entri nella realtà, e che dunque, a parlare propriamente, non sono condizioni (nel senso leibniziano di *requisita* (31)). Quelle che Hegel chiama condizioni sono in Machiavelli ritmi singolari, con una storia singolare, a loro volta risultato impensabile, se non *a posteriori*, di altre storie. È questo intreccio di ritmi, di tempi, di forze, di strategie dell'uomo, della volpe e del leone che

Hegel unifica attraverso la coppia Stato/Storia facendo di essa il luogo di manifestazione nel tempo della libertà.

3. Lucrezio e Machiavelli

In quale orizzonte ontologico è necessario pensare la teoria machiavelliana dell'occasione per salvaguardarne la contingenza intesa come punto di oscillazione, ossia perché essa non sia, come in Descartes, sempre già decisa e dunque tradita nel circolo vizioso Dio-coscienza, oppure perché essa non divenga come in Hegel il pretesto di un'essenza che deve comunque manifestarsi? In entrambi i casi ne deriva uno sguardo sull'accadere che ne annulla le oscillazioni: ciò che è accaduto, doveva accadere, aveva il diritto di accadere (e ciò che non è accaduto non ne aveva il diritto, come testimonia la lettura hegeliana dell'episodio della disfatta di Cesare Borgia).

Un primo passo in questa direzione potrebbe essere compiuto tracciando una genealogia. Come è noto Machiavelli è stato un lettore di Lucrezio, in gioventù ha copiato per sé il *De rerum natura*. Non si tratta di fissare in quest'opera un'origine semplice e transitiva di una ipotetica filosofia di Machiavelli, quanto piuttosto di scovare dei materiali teorici che il segretario fiorentino può aver utilizzato nelle sue analisi politiche. In questa prospettiva mi sembra si possano individuare nell'opera di Lucrezio tre elementi fondamentali: un rigoroso determinismo, la teoria della contingenza di ogni forma, una allusione ad una teoria della temporalità plurale.

3.1 *I foedera naturae*.

A più riprese, nel suo poema, Lucrezio afferma l'esistenza di leggi naturali, di *foedera naturae*, che danno conto di “quel che può essere, / quel che invece non può, e per quale ragione ogni cosa / ha un potere limitato e un termine infisso nel suo intimo” (V, vv. 85-90) (32). *Ex nihilo nihil fit*, nulla nasce dal nulla. Questa proposizione è posta da Lucrezio alla base della sua concezione della natura. Nel primo libro, dopo il celebre elogio di Epicuro e l'apologia della sua dottrina, Lucrezio enuncia il *principium cuius nobis exordia sumet*, che permetterà di scacciare “lo sgomento che possiede tutti i mortali / perché scorgono in terra e in cielo accadere fenomeni / dai cui effetti non possono in alcun modo vedere le cause, e assegnano il loro prodursi al volere divino” (33): *nullam rem a nilo gigni divinitus umquam*, nessuna cosa nasce dal nulla per un cenno divino. Se infatti qualcosa potesse nascere dal nulla, l'universo sarebbe del tutto privo di ordine:

Se infatti nascesse dal nulla, da tutte le cose potrebbe prodursi ogni specie e più nulla avrebbe bisogno di un seme.
Anzitutto dal mare potrebbero sorgere gli uomini, dalla terra le specie dei pesci squamosi, ed erompere dall'aria gli uccelli, e gli armenti e tutte le greggi, e ogni specie di fiere,

generati a capriccio vivrebbero nei campi e nei luoghi deserti.
I medesimi frutti non avrebbero sede consueta sugli alberi,
ma sempre diversa, ciascuno portato da tutti.
E certo, se non esistessero i germi fecondi di ognuno,
in che modo potrebbe sussistere una certa matrice delle cose?
Ma poiché tutti i corpi si creano da semi specifici,
di qui deriva che nasce e affiora alle rive della luce
ciascuno dov'è la materia sua propria i germi essenziali [*corpora prima*];
[...]
E inoltre, perché in primavera vediamo sbocciare la rosa,
d'estate il frumento, al richiamo autunnale la vite,
se non fosse perché, quando i semi distinti delle cose
confluiscono a tempo opportuno, ogni cosa creata si schiude,
mentre il corso delle stagioni è propizio e la vivida terra
sicura le tenere cose germoglia alle rive del sole?
Che se fossero nate dal nulla, d'un tratto uscirebbero
in spazi promiscui e in estranee stagioni dell'anno (34).

Come dice bene Jean Salem commentando questo passo, tutto nella natura ha un suo ritmo, ed in questo precisamente consiste la regolarità della natura: “il serait fort imprudent d'opposer de manière outrée la *nécessité* démocratéenne à un *hasard* censé régir l'univers des épicuriens. [...] Lucrèce ne cesse jamais d'invoquer les *foedera naturae*, [...] lesquelles délimitent l'empan de tous les possibles, la série des choses qui sont susceptibles de naître” (35).

L'esistenza di questa regolarità della natura si fonda sull'esistenza di corpuscoli *solidi pollentia simplicitate*, infiniti per numero e non per differenza, che *aeterno tempore* permangono immutabili:

[...] poiché è assegnato alle cose, secondo la specie,
un termine al loro crescere e mantenersi in vita,
e per legge di natura [*foedera naturai*] risulta stabilito ciò
che ognuna possa e ciò che invece non possa,
né si muta alcunché e anzi tutti i caratteri permangono
al punto che i variegati uccelli nel succedersi delle generazioni
mostrano tutti sul corpo le chiazze della loro specie [...] (36).

Il ciclo sempre uguale delle stagioni, il permanere delle medesime forme nel succedersi delle generazioni delle specie viventi sembrano essere gli esempi privilegiati dei *foedera naturai*. Come scrive Lucrezio nel secondo libro, dopo il celebre passaggio sul *clinamen*, “il moto che ora agita i corpi delle particelle elementari / è il medesimo che le ha sempre agitate nel tempo trascorso; / sempre in futuro saranno trasportate con la stessa velocità, / e ciò che ora era solito prodursi si produrrà nella medesima condizione, / e vivrà, e crescerà e acquisterà certamente vigore, / quanto a ogni cosa è assegnato per legge di natura” (37).

L'immutabilità delle particelle elementari fonda la conoscibilità della natura ed allo stesso tempo la norma di ciò che può essere ed invece di ciò che è impossibile:

Tuttavia non devi ritenere che tutte le particelle elementari possano aggregarsi in ogni caso. Allora vedresti dappertutto prodursi mostri, sorgere parvenze d'uomini a metà fiere, e talora alti rami spuntare da un corpo vivente e molte membra di esseri terrestri connettersi a creature marine, e sulla terra genitrice di tutto la natura pascere le Chimere spiranti fiamme dall'orrida bocca. Ma è evidente che nulla di ciò accade, perché vediamo Che tutte le cose generate da semi certi [*seminibus certis*] e da sicura matrice possono serbare crescendo i caratteri della specie. Certamente ciò deve avvenire in virtù di una stabile norma [*certa ratio*] (38).

In questi versi compare due volte l'aggettivo *certus*, determinato, che Jean Salem ci dice ricorrere circa 100 volte nel poema: la determinatezza dei semi, il fatto di essere determinati in un dato modo, fonda la determinatezza della *ratio* che regola il divenire, *ratio* che non è né trascendente né trascendentale: è infatti la stessa conformazione dei corpi, il loro essere così e non altrimenti senza una ragione, che determina la possibilità della loro composizione, la possibile esistenza di alcune cose è l'impossibile esistenza di altre. Proprio questa determinatezza che ogni cosa che nasce riceve dalla natura fa sì che non possano esistere creature mitologiche, creature costituite da una duplice natura:

[...] i Centauri non ci furono mai, e in nessuna epoca possono esistere creature di doppia natura e duplice corpo, formate da membra eterogenee, così da avere facoltà e forza bastanti e uguali in entrambe le parti. Questo anche un animo ottuso potrà comprendere Da quanto dirò. Circa in tre anni fiorisce l'alacre cavallo, ma non certo un bambino, che a quell'età cercherà ancora spesso nel sonno il seno colmo di latte. Poi quando al cavallo in vecchiaia scemano le gagliarde forze E si estenuano le membra languenti per la vita che fugge, allora al pieno fiorire del ragazzo comincia la giovinezza e copre le sue gote di una lieve lanugine (39).

Le creature mitologiche non possono esistere, né essere esistite, perché ogni essere ha una sua temporalità, un suo ritmo determinato che non può essere armonizzato, se non nell'immaginazione poetica, con quello di un altro.

3.2 La contingenza di ogni forma

L'affermazione dell'esistenza di patti della natura sembra fondare una sorta di determinismo in cui è garantito il permanere delle forme: il ciclo delle stagioni, il riprodursi delle speci viventi sembrano annullare ogni forma di contingenza. Il divenire è incanalato sui binari di una necessità che non ammette alcuna infrazione. Tuttavia non è così: questa regolarità, questo permanere ciclico non è il *primum*, ma è un effetto, fondato sull'abisso di quella che Jankélévitch definirebbe propriamente una policronia senza armonia. Scrive Lucrezio:

Certamente, infatti, gli atomi non si sono disposti
ciascuno nell'ordine proprio per un loro disegno sagace,
né certo pattuirono quali moti essi avrebbero impresso;
ma poiché in mille modi diversi, sbalzati dagli urti,
senza posa si aggirarono nel vuoto da tempo infinito,
e provavano ogni genere di moto e ogni tipo di unione [*coetus experiundo*],
giungono infine ad assumere quelle tali disposizioni
di cui consiste l'attuale struttura dell'universo (40).

All'origine della forma non vi è dunque né un *telos* immanente, una natura intesa in senso aristotelico come principio del movimento e della quiete di un dato essere, né un piano divino (*mens sagacis*), sia esso pensato come immanente o trascendente. L'attuale struttura dell'universo è invece il risultato di un numero infinito di urti, di movimenti, di unioni, risultato di infiniti tentativi in un tempo infinito, potremmo dire, a patto di intenderci sul fatto che i tentativi sono tali solo rispetto al fatto della struttura attuale dell'universo, a posteriori, con uno sguardo retrospettivo, ma non nel senso che essi in sé implicassero incompletezza o imperfezione.

Una prima conseguenza di questa teoria è l'infinità dei mondi:

[non] può in nessun modo apparire verosimile,
laddove lo spazio si apre ovunque infinito
e i germi di numero innumero e di somma abissale
volteggiano in mille maniere sospinti da un moto perpetuo,
che solo questa terra e questo cielo siano stati creati,
e che fuori di essi tanti corpuscoli basilari non producano nulla;
soprattutto perché questo mondo è opera della natura,
e i corpuscoli urtandosi a caso per forza spontanea,
variamente, senza ordine o frutto, e invano addensati,
riuscirono infine a formare a un tratto quei nuovi aggregati
che divenissero per sempre la base delle grandi sostanze,
la terra, il mare il cielo, le specie viventi.

Perciò è sempre più necessario che tu riconosca
Che esistono altrove nell'universo altre unioni di corpi materiali,
come questa che l'etere cinge di un avido amplesso (41).

Una seconda conseguenza fondamentale è il fatto che il mondo ha una nascita ed una morte:

[...] non mancano [...] i corpi
i quali, avventandosi dall'infinito, possano per caso travolgere
con turbinosa violenza il nostro orbe terrestre,
o apportargli alcun altro distruttivo pericolo:
d'altra parte non difetta lo spazio né la profondità dell'abisso,
dove tutte le barriere del mondo possano disperdersi
o percosse da qualunque altra forze distrutte.
E dunque la porta della morte non è chiusa neanche al cielo,
né alla terra, né al sole, né alle profonde acque del mare,
e anzi li attende e li scruta con vasta e immensa voragine.
Perciò devi anche ammettere che queste stesse sostanze
Hanno avuto un principio infatti ogni cosa che sia
Di essenza mortale non avrebbe potuto sprezzare,
dall'eternità fino a ora, le irresistibili forze del tempo sterminato (42).

Infine, la terza conseguenza, forse la più importante dal punto di vista teorico è quella che Althusser chiama il primato dell'incontro sulla forma:

Il tempo infatti trasforma la natura del mondo,
ed è legge che una nuova condizione s'avvicini alla precedente
e impronti di sé l'universo: nulla rimane uguale a se stesso,
tutto si trasforma, la natura costringe ogni cosa a modificarsi e a mutare.
Una cosa si decompone e langue sfinita dal tempo,
ma ecco un'altra ne sorge ed esce dal dispregio.
Così dunque il tempo modifica la natura del mondo
e la terra passa da uno stato all'altro, impotente a produrre
ciò che prima poteva, ma capace di creare quel che prima non poteva.
In antico la terra tentò di creare anche numerosi portenti,
creature fornite di membra e sembianti orridi e strani,
l'androgino, né l'uno né l'altro dei sessi, ugualmente lontano da entrambi,
essere privi di piedi o di mani,
o muti, mancanti di bocca, o ciechi, generati senza volto,
o avvinti per tutto il corpo da membra aderenti fra loro,
e tali che nulla potessero fare, né ritrarsi in alcun luogo,
né evitare un pericolo, né prendere nulla del necessario.
Generava ogni sorta di mostri e prodigi,
ma invano, poiché la natura ne impedì la crescita:
quei mostri non poterono raggiungere il fiore desiderato dell'età,
né trovare cibo, né congiungersi nell'atto di Venere.
È evidente che molte cose devono concorrere negli esseri
affinché riproducendosi possano formare le stirpi (43).

La regolarità delle forme e il loro permanere ciclico è in realtà fondato sull'abisso. La forma non persiste in virtù della propria teleologia, ma ogni forma è l'effetto di una congiunzione che solo in presenza del *concurrere multa rebus* può divenire una congiuntura, una congiunzione che dura. Si era detto che Lucrezio aveva negato l'esistenza delle creature mitologiche sulla base dei *foedera naturae* che regolano il divenire delle forme, poiché questi impediscono ad una essere naturale di essere il composto di due ritmi temporali completamente differenti. Questa negazione, però, non implica, come si potrebbe credere ad uno sguardo superficiale, l'affermazione dell'immutabilità e della limitatezza delle forme, quanto piuttosto la necessità di pensare, e non immaginare, la loro reale molteplicità e instabilità, e, ancor più radicalmente, la loro esistenza non solo come un ritmo tra altri, ma come un *concurrere*, un correre/scorrere insieme, un intrecciarsi necessario dei ritmi, senza il quale nessuna esistenza singolare potrebbe mai darsi. Come scrive Lucrezio, in uno splendido verso, "inter se mortales mutua vivunt" (44).

3.3. La temporalità plurale

In questa prospettiva genealogica mi sembra si possa cominciare a gettare luce sulla teoria machiavelliana dell'occasione: i ritmi plurali degli atomi fondano allo stesso tempo la necessità e la contingenza di ogni accadere. Perché si dia occasione di generazione e di distruzione di un mondo, è necessario pensare più tempi, più ritmi e non un tempo solo di cui gli eventi sarebbero il puntuale apparire in una serie continua o discontinua: il successo di Richelieu (del Principe legittimo), la caduta di Cesare Borgia (dell'usurpatore).

In Lucrezio non vi è però una vera e propria teoria del tempo, piuttosto un accenno e un'allusione. L'accenno si trova in alcuni versi al centro del I libro in cui Lucrezio afferma che il tempo non è in alcun modo una natura come il vuoto e la materia, non ha una sua sussistenza separata dalle cose che accadono, ma deriva da questo accadere:

Dunque oltre il vuoto e la materia, una terza natura
non può in alcun modo essere annoverata fra le cose,
[...]

Ugualmente il tempo non esiste per sé, ma dalle cose stesse
deriva il senso di ciò che è trascorso nei secoli,
di ciò che incombe, o poi seguirà nel futuro.

Né si deve ammettere che alcuno avverta il tempo
separato dal movimento delle cose e dalla placida quiete.

[...]

[...] puoi vedere con chiarezza che tutti indistintamente gli eventi [*res gestae*]
non sussistono di per sé, né sono come i corpi,

né si possono dire della stessa natura del vuoto,
ma sono tali che più giustamente li puoi denominare
accidenti [*eventa*] della materia e dello spazio, dove si produce ogni cosa (45).

Lucrezio sembra esporre qui la teoria della temporalità che Sesto Empirico attribuisce a Epicuro, secondo cui “il tempo è accidente di accidenti, in quanto è connesso ai giorni, alle notti, alle stagioni, alle affezioni e all’assenza di affezioni, ai movimenti e agli stati di quiete”, che sono “accidenti che sopravvengono a realtà diverse” (46). Non è difficile rintracciare una polemica con la concezione stoica, ma, forse più interessante rispetto al nostro percorso, anche quella con la teoria platonica esposta nel *Timeo* secondo cui il demiurgo plasma il tempo come “immagine mobile dell’eternità che procede secondo il numero”, generando “i giorni e le notti e i mesi e gli anni [...] insieme alla costituzione del cielo medesimo”, e poi, per distinguere e conservare “i numeri del tempo”, “il sole e la luna e cinque altri astri” (47). Le parti del tempo precedono nell’ordine delle cose plasmate dal demiurgo (potremmo forse dire “logicamente” se non fossimo nell’ambito di un discorso verosimile) i pianeti ed i loro movimenti che non sono altro che strumenti di misurazione delle differenti parti del tempo, plasmati a questo scopo, segni di un ordine e di una partizione del tempo che preesiste loro: il movimento di rivoluzione delle stelle fisse è la misura del giorno, quello della luna del mese, quello del sole dell’anno, quello degli altri cinque pianeti infine di parti di tempo ben determinate, seppure senza nome.

Quando Epicuro afferma che il tempo è accidente di accidenti delle cose sembra rifiutare proprio una simile concezione del tempo: il tempo non è la duplicazione sensibile di un’idea intellegibile, l’eterno, ma è l’effetto dell’accadere delle cose, e perciò non può porsi come luogo teorico in cui si unifica ogni divenire, ma è piuttosto ciò che risulta dalla pluralità dei ritmi delle cose esistenti (48). Volendo tradurre letteralmente un’espressione della lettera a Erodoto, il tempo è un “sintomo [*sumptoma*] specifico” dell’accadere delle cose (49).

Ritornando a Lucrezio, troviamo una vera e propria allusione ad una teoria plurale della temporalità a proposito della teoria dei *simulacra*, di “queste tracce delle forme che aleggiano ovunque forniti di sottile trama” e che “non si possono scorgere isolati uno ad uno” (50). Ora, questi simulacri fluiscono dalla superficie dei corpi di continuo, “*texturas rerum tenuis tenuisque figuras*” (51). Non si tratta dunque di un’azione transitiva attraverso il simulacro dell’oggetto sul soggetto della percezione (azione che permetterebbe di disporre su una linea-tempo le percezioni successive), ma piuttosto di una azione della *textura rerum* attraverso la *textura* dei *simulacra* sulla *textura* del corpo:

Altro e diverso è il vero. Poiché in un singolo istante,
che percepiamo – il tempo di emettere un’unica voce –,
si celano numerosi attimi, di cui la ragione scopre l’esistenza (52).

In uno tempore, tempora multa latent. In un istante si nasconde un intreccio di temporalità. La caduta di Cesare Borgia non è l’irruzione dell’istante semplice della

creazione continuata del Dio cartesiano né della più alta necessità hegeliana che permea la contingenza, ma l'effetto di questo intreccio di temporalità latenti che la ragione scopre se va dietro alla verità effettuale della cosa e non all'immaginazione di essa.

4. *Agostino, Aristotele e Machiavelli.*

Ricostruire la genealogia Machiavelli-Lucrezio consente di meglio cogliere una teoria mai messa esplicitamente a tema dal segretario fiorentino, ma che costituisce piuttosto la condizione di possibilità della sua teoria politica. Laurent Gerbier ha recentemente dedicato una tesi di dottorato al tessuto metaforico dei testi machiavelliani concernenti il tempo con il preciso scopo di far emergere la teoria in essi implicita.

La prima mossa di Gerbier, dall'antico sapore storicista, consiste nel fare della teoria machiavelliana della temporalità nient'altro che l'espressione in pensieri del suo mondo presente, del suo orizzonte storico: le città italiane che, dandosi delle istituzioni libere a partire dal secolo XI, si sono sottratte alla duplice tutela della Chiesa e dello Stato, sottraendosi con ciò all'eternità della rivelazione ed alla sempiternità dell'impero ed esponendosi alla variazione dei tempi, all'irruzione della novità (53). Da ciò consegue, secondo Gerbier, il rifiuto machiavelliano della metafisica a vantaggio di una vera e propria fisica della politica. In questa prospettiva interpretativa diventa però dirimente la questione circa il concetto di tempo di cui dispone Machiavelli, se si tratti cioè del tempo della *Fisica* aristotelica in cui gli istanti si succedrebbero omogenei e vuoti, oppure di un tempo che, lungi dall'essere molteplicità giustapposta di istanti presi *partes extra partes*, semplicemente numerati, sia invece molteplicità di tensioni, sovrapposte nell'istante e sviscerate dal ragionare dello Stato. Gerbier ritiene che alla molteplicità degli istanti giustapposti Machiavelli opponga la molteplicità delle fibre del tempo che si intrecciano ad ogni momento, proprio perché egli rielabora nel pensiero la congiuntura storica delle città italiane in cui non vi sarebbe l'unità del tempo successivo e omogeneo della Chiesa o dell'Impero, ma l'intreccio che costituisce la novità dell'istante.

Secondo Gerbier Machiavelli arriverebbe a questa concezione della temporalità non tanto leggendo la situazione politica italiana attraverso la concettualità lucreziana, ma piuttosto prendendo in contropiede la celebre critica agostiniana della riduzione del tempo al moto:

Ho sentito una volta affermare da un dotto che il tempo non è altro che il moto del sole, della luna e degli astri, ma non gli ho dato ragione. Perché allora il tempo non potrebbe essere il moto di tutti i corpi? Ma se si fermassero i luminari del cielo e continuasse a girare la ruota di un vasaio, forse che non ci sarebbe più il tempo per misurare quei giri [...] e di dire se si susseguono a ritmo costante o se alcuni vanno più lenti, altri più veloci, alcuni più lunghi altri più brevi? (54)

L'argomento agostiniano è naturalmente funzionale all'affermazione della spiritualità del tempo, a stabilire la priorità del legame del tempo con l'anima piuttosto che non con il movimento, mentre Machiavelli accetterebbe l'esempio in tutta la sua radicalità: «tout mouvement – scrive Gerbier –, toute opération, toute tension effectuée dans le monde engendre effectivement son temps propre; et c'est de cette multiplicité des temps qu'il faut comprendre les articulations» (55). Il tempo di Machiavelli è un tempo fibroso fatto di una molteplicità di microcontinuità intrecciate e irriducibili ad una misura neutra ed astratta. Non si può riportare il corso del tempo ad un movimento ultimo, «il s'agit seulement de comprendre comment chaque action engendre du temps, ou, plus exactement, engendre dans le chaos des instants un ordre, à son voisinage, que l'on pourra décrire comme 'son' temps» (56). Per questo secondo Gerbier la metafora che domina la trattazione machiavelliana del tempo è quella del liquido, denso, intessuto di fibre, di velocità e direzioni differenti: il tempo è un rapporto di potenze e non una successione indifferente.

L'interpretazione di Gerbier mi sembra estremamente interessante: proprio a partire da essa mi sarà possibile mostrare come sia la teoria della temporalità spinoziana a costituire la lente filosofica necessaria per concepire in tutta la sua radicalità il concetto machiavelliano di occasione. Tuttavia, prima di fare questo ulteriore e definitivo passaggio, è necessario soffermarsi sul modo in cui Gerbier legge Aristotele: a) successione di istanti omogenei e vuoti esterni l'uno all'altro; b) tempo come numero del movimento della sfera. Mi sembra che in questa lettura ci siano un fraintendimento e una semplificazione.

1) Il fraintendimento è l'effetto dell'uso di una lente interpretativa facilmente riconoscibile, la nota di *Sein und Zeit* sulla genesi del concetto volgare di tempo da Aristotele a Hegel. Qui, in un passaggio assai celebre, Heidegger stabilisce un parallelo così stretto tra l'analisi della temporalità del IV libro della *Fisica* e quello della filosofia della natura del periodo jenesi di Hegel da giungere a concludere che il secondo sia stato “ricavato direttamente” dal primo:

Aristotele vede l'essenza del tempo [*das Wesen der Zeit*] nel *nun*, Hegel nell'ora [*im Jetzt*]. Aristotele concepisce il *nun* come *oros*, Hegel assume l'ora come limite. Aristotele intende il *nun* come *stigma*, Hegel interpreta l'ora come punto. Aristotele definisce il *nun* come *tode ti*, Hegel qualifica l'ora come questo assoluto. Aristotele, fedele alla tradizione, pone in rapporto *kronos* e *sphaira*, Hegel sottolinea la circolarità del tempo (57).

In uno dei suoi saggi più limpidi, “*Ousia*” e “*grammé*”, Derrida ha messo in rilievo come la questione sia ben più complessa (58). Se prendiamo il testo di Aristotele, scopriamo che egli si pone di fronte al tempo la stessa questione che si era posto di fronte al movimento, all'infinito, allo spazio e al vuoto, cioè, *in primis*, se esso rientri nel numero delle cose esistenti o di quelle non esistenti e, secondariamente, quale sia la sua natura (59). Per rispondere alla prima questione Aristotele dà luogo come sua consuetudine ad una analisi del senso comune. In questa prospettiva sembra che il tempo “non esista” o che la sua esistenza sia “oscura e appena riscontrabile” (60). Se

lo si prende in esame, si deve infatti riscontrare che il tempo – sia nella sua infinità sia quello da noi considerato – si compone di passato e futuro. Qualsiasi parte di tempo si consideri, essa appartiene necessariamente ad uno di questi due grandi domini, il passato e il futuro. Il primo però non è più, mentre il secondo non è ancora: come è allora possibile che il tempo abbia un'essenza (*ousia*) se le sue parti sono dei non-enti? Il presente certo è, ma non è una parte del tempo, è piuttosto il limite tra il passato e il futuro, l'elemento infinitesimo di discriminazione. Sia che lo si affermi sempre identico, sia che lo si concepisca come diverso, si andrà incontro a difficoltà insolubili, perché in realtà il *nun* non è una parte del tempo con un suo essere stabile: come scrive giustamente Wieland, “il tempo non consiste di istanti, ma sempre e soltanto, nuovamente, di tempi” (61).

L'esistenza del tempo, la presenza del *nun* nella trattazione aristotelica non è dunque affatto stabilita: l'essoterica, l'analisi del senso comune, conduce in realtà ad una aporia. Questa presenza non sarà affermata nemmeno all'interno della trattazione scientifica del tempo. Una volta trovata la definizione di tempo, Aristotele afferma che l'istante, il *nun*, è principio di continuità e di divisione del tempo:

L'istante costituisce la continuità del tempo [...]: difatti esso collega il passato e l'avvenire; e anche il limite del tempo: in effetti segna la fine del passato e l'inizio dell'avvenire. Ciò però non si nota con la stessa evidenza con cui si notano le proprietà del punto fermo, perché l'istante divide solo in potenza (62).

Dunque l'istante divide il tempo solo in potenza ed in quanto divide esso è un accidente del tempo (63). La successione di istanti astratti e giustapposti, di cui parla Gerbier, sembra essere un'ulteriore semplificazione del fraintendimento heideggeriano di un testo estremamente ricco e complesso. E se proprio si vuole individuare storicamente un tale modello di temporalità, sarà piuttosto nell'empirismo lockiano che si dovrà cercarlo. In Locke infatti l'idea di durata (*duration*), idea complessa di modo semplice, si costituisce in base alla riflessione sul susseguirsi delle idee nella nostra mente:

È evidente a chiunque voglia soltanto osservare ciò che accade nella sua mente [*what passes in his own Mind*], che v'è un seguito di *idee* [*a train of Ideas*] le quali si succedono costantemente l'una all'altra nella sua intelligenza, fintanto che egli sia sveglio. La *riflessione* su questo apparire di varie *idee*, una dopo l'altra, nella nostra mente, è ciò che ci fornisce l'*idea* della *successione*; e la distanza tra le varie parti di tale successione, o fra l'apparire di due *idee* qualsiasi nella nostra mente, è ciò che chiamiamo *durata*. Poiché, mentre pensiamo o mentre riceviamo successivamente idee molteplici nella mente, sappiamo di esistere; e così chiamiamo l'esistenza, o la continuazione dell'esistenza nostra, o di qualunque altra cosa, commisurata al succedersi di idee, quali che siano, la durata di noi stessi, o di qualunque altra cosa che sia coesistente al nostro pensare (64).

Stabilito, nella costituzione dell'idea di durata, il primato della riflessione sulla "serie" o "catena" di idee rispetto al moto (il moto può essere infatti ridotto alla successione di idee che esso produce nella mente), si potranno individuare gli elementi primi che costituiscono la durata soffermandosi sugli anelli della catena:

Una parte della durata simile [a quella] nella quale non percepiamo nessuna successione, è quella che chiamiamo un *Istante*, ossia *quella parte di durata che occupa solo il tempo nel quale si trova nella nostra mente una sola idea*, senza che ad essa ne succeda un'altra; e in cui, per conseguenza, non percepiamo nessuna successione del tutto (65).

Il primato della riflessione nella costituzione dell'idea di durata e di istante è tuttavia affermabile solo una volta che si costruisca una metafisica dell'interiorità, in cui la mente e "la costante e regolare successione di Idee" che vi ha luogo sono la misura di ogni altra successione (versione soggettiva del tempo assoluto e matematico di Newton, il quale "in se et natura sua absque relatione ad externum quodvis, aequabiliter fluit" (66)): la mente ripiegandosi su di sé scopre non la *textura* lucreziana, complesso intreccio di temporalità plurali nella percezione, ma il semplice apparire di idee-percezioni l'una dopo l'altra. L'istante, che in Lucrezio nasconde, che è originariamente opaco e deve essere districato dalla ragione, è per Locke invece trasparente. Proprio su questa trasparenza Locke fonderà la celebre idea di identità personale del capitolo 27 della seconda parte del *Saggio*: l'identità della persona consiste precisamente nella possibilità che la coscienza ha di ripiegarsi sulla linea-tempo e di riconoscere in un istante passato quello stesso sé che è cosciente nel presente, operazione che sarebbe evidentemente complicata da un modello di temporalità come quello lucreziano in cui dietro l'istante apparentemente semplice è latente un intreccio di tempi.

2) Veniamo ora a quella che ho definito una semplificazione dell'argomentazione di Aristotele: essa nasce dalla riduzione della teoria aristotelica del tempo al suo esito ultimo. Riprendiamo *Fisica* IV. Dopo l'analisi delle opinioni del senso comune a proposito della labile esistenza del tempo, Aristotele passa in rassegna le soluzioni che la tradizione filosofica precedente ha proposto circa la natura (*fusis*) del tempo; dall'analisi della tradizione Aristotele giunge ad una prima approssimativa conclusione: "il tempo sembra essere soprattutto movimento e un certo cambiamento (*kinesis kai metabolè tis*)" (67). Tuttavia il ricorso alla tradizione non è di per sé sigillo di verità, ma piuttosto il punto di innesco di una dialettica che dovrà far emergere la verità scientifica (68). Aristotele mostra come il tempo non possa essere identificato con il movimento:

il mutamento e il movimento di ciascuna cosa sono soltanto nella cosa che muta, o anche là dove venga a trovarsi la stessa cosa mossa o che muta: il tempo, invece, è parimenti in ogni luogo e presso ogni cosa (69).

Tuttavia deve esservi un rapporto se parte della tradizione filosofica ha finito per identificarli: il movimento non è il tempo, bensì la *conditio sine qua non* del tempo, ossia il tempo non è senza movimento, esso è qualcosa del movimento. Con ciò Aristotele si porta sulla soglia di quella definizione che diventerà uno dei cardini filosofici della tradizione Occidentale: “il tempo è numero del movimento secondo il prima e il poi” (70). Subito prima della definizione aveva precisato che i concetti di prima e di poi sono riferiti primariamente a spazio e movimento e solo metaforicamente al tempo, e subito dopo affermerà per prendere le distanze dalla tradizione pitagorica che numero è da intendersi non come ciò che numera ma come ciò che è numerabile (“il tempo è un numero non mediante cui noi numeriamo, ma che è esso stesso numerato” (71)). E qui giungiamo alla celebre conclusione: di quale movimento è numero il tempo? Della sfera. Perché? Ecco la risposta di Aristotele:

Se dunque ciò che è primo è misura di tutte le cose dello stesso genere, il moto circolare uniforme è misura in senso primario, in quanto il suo numero è ciò che v'è di maggiormente conoscibile. Dunque né il movimento di alterazione, né quello di accrescimento o di generazione sono uniformi, mentre il moto locale lo è. Per questo motivo sembra che il tempo sia il moto della sfera celeste, in quanto mediante questo movimento noi misuriamo e gli altri movimenti e il tempo (72).

A questo proposito mi sembrano estremamente interessanti le riflessioni di Wieland:

L'unità di misura del tempo non è impostata arbitrariamente, ma figura già data dalla natura: la conversione del cielo rappresenta l'unità di misura con cui numerare tutti gli altri movimenti. Ciò può essere ritenuto, se si tien conto del modo in cui la riflessione procede nella *Fisica*, una lieve incongruenza. Abbiamo qui di fatto un esempio degli effetti di ritorno della cosmologia sulla fisica. Se ne può desumere che l'assolutezza e l'unità del tempo [...] costituisce in ogni caso in Aristotele non un postulato fisico, ma cosmologico (73).

All'inizio di quella che potremmo definire una dialettica delle teorie tradizionali del tempo Aristotele, prendendo in considerazione la concezione di Archita secondo cui il tempo sarebbe il movimento della stessa sfera dell'universo, aveva formulato la seguente obiezione:

Se vi fossero più cieli (*oi ouranoi*), il tempo sarebbe il movimento di ciascuno di essi, sicché più tempi sarebbero simultanei (74).

L'obiezione di Aristotele ad Archita può essere ritorta contro lo stesso Aristotele. Se il tempo è il numero del movimento della sfera, l'esistenza di più sfere, di più universi darebbe luogo all'esistenza di più orologi dell'essere simultanei, che tuttavia potrebbero definirsi tali solo riferendosi ad una misura comune (ma allora non sarebbero più universi, ma parti di un universo più grande), oppure stabilendo che il tempo di uno di essi deve costituire l'unità di misura per gli altri: in questo secondo

caso tuttavia l'orologio dell'essere si rivelerebbe nella sua essenza ultima come infondato, come pura convenzione.

6. Spinoza: tempo, durata, contingenza.

Possiamo dunque concludere che in Aristotele vi è una sovradeterminazione cosmologica del tempo fisico, che impone la sfera come orologio dell'essere (oltre che, naturalmente, su un livello puramente fisico l'incardinamento di ogni altro tempo – numero dei mutamenti di generazione e corruzione, di alterazione, di aumento e diminuzione e degli spostamenti locali nel mondo sublunare – nella regolarità teleologica della forma) e in Descartes una sovradeterminazione teologica del tempo della *res extensa* che fa della linea il tempo della storia (se crediamo ad Althusser, si tratta della stessa struttura della temporalità presente nel pensiero di Hegel (75)). Per trovare un pensiero in cui vi sia un universo infinito ed un Dio immanente dobbiamo rivolgerci a Spinoza: solo con Spinoza possiamo giungere a pensare filosoficamente il concetto di occasione machiavelliano.

Se prendiamo la celebre lettera spinoziana sull'infinito scopriremo che i termini fondamentali dell'ontologia spinoziana, la sostanza e i modi, sono interamente traducibili in termini temporali: la temporalità della sostanza è l'eternità mentre la temporalità del modo è la durata. Il tempo viene introdotto oltre come misura delle durate. Per comprendere l'articolazione spinoziana di durata e tempo è necessario riferirsi alla teoria cartesiana dello spazio e del tempo, esposta nei *Principi di filosofia*. Abbiamo visto come Descartes giunga attraverso la sua teoria della *res extensa* a determinare ogni movimento come misurabile in rapporto ad altro e nessuno di essi immobile. Ora, in quanto una cosa persiste nel suo essere, possiamo dire che dura, che ha una durata specifica che ovviamente può essere collocata temporalmente solo prendendo come termine di misura altre cose che durano. Il tempo non è altro che la misura di queste durate sulla base di una durata regolare: il movimento dei pianeti. In generale dunque i riferimenti spazio-temporali di un corpo non possono essere dati rispetto ad un sistema di riferimento assoluto, ma solo rispetto al luogo e alla durata di altri corpi. Come si è detto è la creazione divina che reinstituisce nell'abisso della *res extensa* la linea-tempo dell'essere.

Spinoza, facendo di Dio la causa immanente e non trascendente del mondo e la volontà un effetto e non una causa, fa della temporalità della *res extensa* la sola temporalità, estendendola anche all'attributo pensiero. Tanto la continuità temporale degli istanti quanto la discontinuità di un istante rispetto alla linea tempo si fondano sulla trascendenza della volontà divina: la creazione continuata taglia delle sezioni contemporanee di materia soggiogandone la pluralità alla decisione della volontà divina (che essa sia per la continuità o per la discontinuità). Tutto ciò in Spinoza lascia spazio ad una teoria della temporalità plurale, in cui l'infinita molteplicità delle durate non è suscettibile di totalizzazione, poiché l'eternità non è il risultato della somma delle durate, dunque una durata indefinita. Il concetto di *connexio* ci costringe ad un pensiero più radicale, a concepire le durate come effetti di incontri di ritmi all'infinito:

questo significa che a partire dalla conoscenza di una durata esistente noi possiamo accedere a quella delle durate esistenti in rapporto con essa (che le sono legate), sia sotto la forma astratta e inadeguata del tempo, che assolutizza un ritmo particolare facendone la misura di tutti gli altri, sia sotto la forma dell'eternità, concependo in modo adeguato la costituzione relazionale del tempo in quanto connessione complessa di durate e prendendo le distanze da ogni tentativo di ancoraggio metafisico del tempo alla totalità (per intendersi, sul modello dello scolio generale dei *Principia* di Newton secondo cui il tempo è costituito dall'onnipresenza di Dio in modo tale che ogni momento indivisibile della durata dura ovunque). Allora non possono darsi simultaneità e successioni assolute. Non vi sono successioni e simultaneità se non in rapporto e a causa degli incontri individuali di ritmi, di rapporti di velocità e di lentezza particolari.

Un problema tuttavia si pone. Quando Spinoza esclude che si possa intendere l'eternità in termini di sempiternità nella *explicatio* della def. 8 della prima parte dell'*Etica*, sembra per ciò stesso indicare una concezione dell'eternità intesa come eterno presente o simultaneità assoluta. La pagina letterariamente più bella dedicata ad una lettura di questo genere è certamente quella del *Principio speranza* di Ernst Bloch:

Il mondo si presenta qui come *crystallo con il sole allo zenit, così che nulla proietti la sua ombra*. [...] Nell'oceano unico della sostanza manca il tempo, manca la storia, manca lo sviluppo e ogni molteplicità concreta. [...] Lo spinozismo si erge come se fosse eterno il meriggio nella necessità del mondo, nel determinismo della sua geometria e del suo crystallo tanto sicuro quanto asituazionato – *sub specie aeternitatis* (76).

La contrazione della pluralità del mondo in un eterno presente annullerebbe ogni spazio teorico per l'occasione, sarebbe precisamente la negazione della sua possibilità. Non solo l'occasione sarebbe inessenziale rispetto al manifestarsi dell'essenza come in Hegel, ma l'essenza sarebbe sempre già manifestata in una assoluta simultaneità rispetto a cui lo scorrere del tempo non sarebbe che l'effetto illusorio di una conoscenza inadeguata del mondo (con il conseguente schiacciamento della durata sul tempo, come nell'interpretazione hegeliana di *Glauben und Wissen*).

Rispetto ad una tale interpretazione si possono opporre due argomenti, uno di ordine filologico l'altro di ordine analogico, entrambi tuttavia non conclusivi.

L'argomento filologico è di estrema semplicità: la tradizione teologica occidentale, da Boezio a Tommaso e oltre, aveva forgiato un certo numero di espressioni per definire la temporalità di Dio rispetto a quella mondana, tre le altre, le più celebri, *nunc stans* o *tota simul* (77). Spinoza non usa mai, in tutta la sua opera matura, espressioni di questo genere: in alcun luogo afferma che *aeternitas est nunc stans* o *interminabilis vitae tota simul*. Queste espressioni erano a portata di mano, potremmo definirle come l'abbicci della teologia, e ciononostante Spinoza non le usa mai, nemmeno una volta. Questo mi sembra indichi quantomeno che egli potesse ritenerle fonti di fraintendimento e di errore, non all'altezza della sua teoria dell'eternità. Mi sembra a

questo proposito che non soltanto la presenza di una parola sia da considerarsi una prova filologicamente rilevante, ma anche la sua assenza quando sarebbe scontato attendersela in un determinato contesto.

L'argomento analogico mi sembra possa essere proposto in questi termini: la specificità della strategia filosofica spinoziana consiste nello svuotare le parole della tradizione del senso stratificatosi nei secoli per dar loro una nuova concettualità attraverso un sistema di relazioni del tutto nuove. L'esempio più manifesto è il lavoro filosofico che Spinoza svolge intorno al termine "Dio": posto al centro della prima parte dell'*Etica*, viene svuotato di ogni significato religioso e teologico, per divenire il nome della cieca potenza della natura. Considerando che esempi analoghi potrebbero essere esibiti rispetto a termini come "sostanza", "individuo", "mente", "diritto" etc. non c'è ragione di meravigliarsi del fatto che Spinoza abbia proposto un concetto inaudito attraverso un termine, *aeternitas*, la cui storia è tanto antica quanto l'Occidente ed è inestricabilmente intrecciata alle sue differenti figure del divino. Contro chi però continua a sostenere un'interpretazione dell'eternità nel senso di simultaneità o eterno presente, si può rispondere solo che essa rende semplicemente inintelligibile tutta la produzione filosofica matura di Spinoza, se si fa eccezione per la prima e la quinta parte dell'*Etica* (ma anche qui costretti a chiudersi gli occhi di fronte a pagine e pagine). Spinoza avrebbe dedicato la più parte del suo lavoro alle ombre dell'immaginazione, delle passioni, delle religioni, della storia e della politica, pur sapendo che essi non sono che illusioni dal punto di vista dell'eterno mezzogiorno della sostanza, dell'assoluta simultaneità. E volendo aggiungere una punta di perfidia, si potrebbe consegnare questi interpreti alla celebre obiezione di Kojève nella *Nota su eternità, tempo e concetto* del suo *Corso*:

Il sistema di Spinoza è l'incarnazione perfetta dell'assurdo [...]. In effetti se Spinoza dice che il Concetto è l'Eternità, mentre Hegel dice che è il Tempo, hanno in comune che il concetto non è una *relazione*. In entrambi i casi è l'Essere *stesso* che riflette su se stesso in e per, o – meglio ancora – in quanto Concetto. Il Sapere assoluto che riflette la totalità dell'Essere è dunque tanto chiuso in sé quanto 'circolare', quanto l'essere stesso nella sua totalità: non c'è nulla al di fuori di questo Sapere, come non c'è nulla al di fuori dell'Essere. Ma c'è una differenza. L'Essere-concetto di [...] Spinoza è l'*Eternità*, mentre l'Essere-concetto di Hegel è il *Tempo*. Di conseguenza il sapere assoluto spinozista deve anch'esso essere l'Eternità. Cioè deve escludere il tempo. Detto altrimenti: non è necessario del tempo per realizzarlo; l'*Etica* deve essere pensata, scritta e letta in un batter d'occhio. E qui è l'assurdo. [...] Spinoza deve essere Dio da tutta l'eternità per poter scrivere o pensare la sua *Etica* (78).

Si salva l'eternità (e con essa quel *quid* di trascendenza che in essa rimane) e si perde Spinoza!

Per venire al dunque, mi sembra che se si intende correttamente il rapporto delle durate in termini relazionali, l'eternità debba essere pensata come immanente all'intreccio delle durate, senza però violare il divieto spinoziano di pensarla in termini temporali (in essa infatti non vi è "né quando, né prima, né poi"). Se la si pensa come

contrazione di ogni tempo, si distrugge il sistema relazionale delle durate. Se la si pensa in termini temporali, si distrugge il concetto di eternità. Si tratta allora forse di tentare di pensarla come il principio di oggettività della relazione delle durate (e in quanto tale non immersa nella temporalità, allo stesso modo in cui per Aristotele l'anima è principio del movimento del corpo, ma non è essa stessa in movimento), che consiste tanto nella sua necessità (nella sua intelligibilità) che nel divieto di proiettare sulla totalità la temporalità modale attraverso l'ontologizzazione degli *auxilia imaginationis*, cioè del tempo, della misura e del numero. La conoscenza *sub specie aeternitatis* non è affatto asituazionato come dice Bloch, priva di ombre, ma piuttosto è conoscenza della realtà umbratile, o meglio, mettendosi al riparo dagli effetti teorici della metafora platonica, è la conoscenza di incontri e relazioni, conoscenza che deriva dalla conoscenza della totalità in quanto causa immanente, ma che non è mai conoscenza dell'eternità in se stessa, poiché la sostanza non cade sotto l'intelletto infinito come un oggetto tra gli altri, ma come relazione complessa di oggetti (cioè come *connexio*). In altre parole, l'eternità della sostanza, essendo la struttura immanente degli incontri dei modi che durano, non si dà mai a vedere in presenza, come nel sapere assoluto della *Fenomenologia dello spirito*, ma soltanto nell'intreccio finito di un frammento d'eternità, che è eterno precisamente perché è liberato da ogni ipostatizzazione del tempo, cioè da ogni immagine antropomorfa dell'eternità.

Se prendiamo in esame l'analisi del Libro Sacro nel *TTP*, siamo confermati in questa lettura. Ciò di cui si tratta nel capitolo VII è precisamente la decostruzione del mito secondo cui il Libro conterrebbe il segreto del tempo (contratto appunto nella simultaneità delle sue pagine in cui è rispecchiata l'eternità del suo autore), attraverso il tentativo di ricostruzione delle storie singolari il cui intreccio ha prodotto l'effettività del libro. Quando nel capitolo VIII Spinoza dimostra che il Pentateuco, il libro di Giosuè, dei Giudici, di Ruth, di Samuele e dei re non sono autografi, egli ipotizza che si tratti di un'unica storia scritta molti secoli dopo presumibilmente da Esdra, il quale però non

fece altro che raccogliere i racconti di diversi scrittori, trascriverli talora semplicemente e tramandarli ai posteri, senza esaminarli né ordinarli. [...] non è dubbio, che se avessimo le opere degli storici, la cosa ci risulterebbe direttamente; ma poiché ne siamo privi [...] non ci resta che esaminare le storie stesse, e cioè osservare l'ordine e la connessione, la varia ripetizione e infine la discordanza nel computo degli anni, per poter quindi giudicare del resto(79).

Se la voracità del tempo (*tempus edax*) non avesse distrutto le opere degli storici di cui Esdra si è servito, sarebbe secondo Spinoza agevole mostrare il tessuto plurale del Testo sacro, che tuttavia può comunque essere fatto emergere anche attraverso un puro esame delle incongruenze del testo.

Quanto poi ai libri profetici, Spinoza ritiene che sia necessario contestualizzare ogni singolo libro, mostrare come questo sia l'effetto di un intreccio di temporalità estremamente complesso:

[si devono] raccogliere le notizie relative a tutti i libri profetici di cui abbiamo memoria, e cioè la vita, i costumi e la cultura dell'autore di ciascun libro, chi egli sia stato, in che occasione, in che tempo, per chi e infine in che lingua abbia scritto (80).

L'eternità della rivelazione è immersa nella pluralità materiale della storia, nel sistema di relazioni e di incontri di ritmi singolari che ha costituito ogni singolo libro in quanto tale e la loro raccolta in un unico *corpus*. L'occasione qui domina la scena non come infrazione della necessità (dato che nulla di ciò che costituisce la storia di ciascun libro viola le leggi di natura), ma come sua figura preminente, non solo quando appare in persona nel testo, ma attraverso tutte le condizioni (che sono tali naturalmente solo a posteriori) che mostrano la pluralità di ritmi da cui l'apparente semplicità dell'effetto-libro è costituito.

Riguardo poi a ogni libro della Sacra Scrittura si deve analizzarne

la fortuna [...], cioè come sia stato accolto in principio, in quali mani sia caduto e quante siano state le sue varie lezioni, quale concilio ne abbia decretato l'ammissione tra i libri sacri, e infine come siano stati raccolti in un unico corpo tutti i libri universalmente riconosciuti per sacri.

Il senso della Scrittura non può dunque essere letto in trasparenza, non è il luogo della parola come verità, ma un'opaca stratificazione di sensi depositati da ritmi temporali differenti che devono essere ricostruiti, dove possibile, attraverso uno sguardo archeologico.

Mi sembra dunque che solo nell'orizzonte teorico spinoziano si può giungere a pensare correttamente il concetto machiavelliano di occasione; e per contraccollo, il concetto di occasione permette di pensare nel giusto modo la causalità immanente. I due concetti vanno pensati l'uno nell'altro, l'uno attraverso l'altro, come due facce (individuale e complessiva) della stessa medaglia. Infatti se si pensa l'occasione nella causalità immanente si eviterà di pensare la contingenza come l'irruzione messianica dell'eternità in un tempo lineare che essa eccede ed allo stesso se si pensa la causalità immanente nell'occasione si eviterà di pietrificare la contingenza attraverso il modello meccanicistico o espressivo (81).

7. Spinoza interprete di Machiavelli.

Dopo questo lungo *détour* per la teoria della temporalità possiamo ritornare alla filosofia politica, ed in particolare all'interpretazione spinoziana della teoria politica di Machiavelli, che egli affida a due celebri passaggi del *Trattato politico*.

Quest'opera contiene due riferimenti espliciti a Machiavelli che fanno oggetto, in entrambi i casi, di una trattazione relativamente ampia. Machiavelli è nominato una prima volta nell'ultimo paragrafo del capitolo V dedicato alla "situazione ottimale per qualunque tipo di Stato"; poi, nel primo paragrafo del capitolo X, che tratta delle cause di dissoluzione del governo aristocratico.

Leggiamo il primo passaggio di Spinoza:

L'acutissimo Machiavelli ha ampiamente spiegato di quali mezzi si debba servire un principe trascinato dalla sola sete di dominio, per fondare e conservare uno Stato [*imperium*]; a qual fine, non appare ben chiaro. Ma se il suo fine era buono, come è da credersi di un uomo saggio, pare che sia stato quello di mostrare con quanta imprudenza molti cercano di levar di mezzo un tiranno senza essere in grado di eliminare le cause che fanno del principe un tiranno, ma anzi creandone di tanto maggiori quanto maggiori sono i motivi di timore che si prospettano al principe: per esempio, quando la moltitudine ha già prodotto manifestazioni di ostilità al principe e vanta il parricidio, quasi fosse una cosa ben fatta. Inoltre egli ha forse voluto mostrare quanti motivi abbia una libera moltitudine per guardarsi dall'affidare in maniera assoluta la propria salvaguardia a uno solo che, se non è tanto vanitoso da credere di poter compiacere tutti, deve temere incessantemente delle insidie; ed è perciò costretto a badare piuttosto a se stesso, e ad ingannare la moltitudine piuttosto che curarne gli interessi. E sono indotto a pensarla così su questo sapientissimo uomo, perché risulta che stava dalla parte della libertà [*pro libertate fuisse*], e che per difenderla diede suggerimenti molto salutari" (82).

Questo passo occupa una posizione teorica chiave nell'opera: chiude i primi cinque capitoli teorici, capitoli nei quali Spinoza forgia gli strumenti concettuali che gli permetteranno di costruire una modellizzazione delle differenti forme di potere (non potrebbe essere più radicale in questo senso il rifiuto dell'empirismo ingenuo, dell'*experientia sive praxis* come fonte diretta del sapere politico), capitoli che avevano avuto inizio in puro spirito Machiavelliano in TP I, 1, dove Spinoza, riecheggiando il celebre capitolo XV del *Principe*, afferma che i filosofi "non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero [*ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent*]" (83). L'inizio e la fine della parte generale del *TP* sono dunque riferiti a Machiavelli. Tra il primo paragrafo del primo capitolo e il settimo del quinto Spinoza espone la sua ontologia della politica (dominata ovviamente dall'equazione *jus sive potentia* e dalla individuazione di un nuovo soggetto politico, la *moltitudine*), costruisce concettualmente l'oggetto specifico della scienza della politica, senza cui la modellizzazione delle differenti forme di poteri sarebbe impossibile e l'esperienza sarebbe cieca, o, meglio, sarebbe attraversata dall'immaginazione teologico-morale. Attraverso questo percorso, Spinoza indirizza due domande a Machiavelli: in primo luogo "qual è l'oggetto della filosofia politica?", cioè, in ultima analisi, "che cos'è la teoria politica?", e in secondo luogo "qual è la finalità della teoria politica?". A questa duplice questione Spinoza risponde attraverso la sua interpretazione di Machiavelli:

- 1) l'oggetto specifico della teoria politica, che può essere prodotto solo tracciando una linea di demarcazione rispetto alle illusioni della morale e dell'utopia, è costituito dall'intreccio di passioni che costituisce e attraversa la società, intreccio il cui nome proprio è *multitudo*;

2) la sua finalità risiede nel tentativo di produrre degli effetti di libertà a partire dalla conoscenza di questo intreccio, da una determinata configurazione della *multitudo*.

Riprendiamo da vicino l'interpretazione spinoziana di Machiavelli. Inizialmente, coll'affermare che il proposito del *Principe* è di esporre i mezzi attraverso cui un signore, mosso dalla pura *libido dominandi*, può fondare e mantenere un *imperium*, Spinoza s'interroga sulle finalità reali dell'opera. In effetti rendere pubblico un testo del genere implica il rivelare questi mezzi al popolo e dunque, in parte, neutralizzarli, come è stato ampiamente sottolineato nella tradizione interpretativa repubblicana di Machiavelli, da Gentili ad Alfieri, da Rousseau a Foscolo.

Il carattere paradossale della teoria politica esposta nel *Principe* è dunque pienamente colto. Contrariamente alla maggior parte delle interpretazioni tuttavia, il paradosso per Spinoza non si iscrive nel dilemma monarchia / repubblica che sembrerebbe richiedere una presa di posizione astratta in favore dell'una o dell'altra forma di governo. Il tessuto di temporalità plurali che costituiscono l'essere stesso della *multitudo* rendono impensabile un intervento politico che, basandosi sull'astratta idea del migliore regime possibile, non tenga conto di questa complessità, pretendendo di istituire nell'istante creatore (nel *fiat* hobbesiano) una sezione d'essenza.

Ogni intervento politico deve essere invece pensato dentro questa trama di temporalità di cui la *multitudo* è costituita, ogni intervento deve avere un carattere strategico – cioè tener conto del complesso gioco delle passioni, delle abitudini e dei costumi – e mai puramente strumentale. Per questa ragione: in presenza di cause strutturali che portano il Principe a comportarsi come un tiranno, il tirannicidio è inutile e privo di qualsiasi senso, poiché è un atto che non può migliorare la situazione e anzi rischia di peggiorarla. Nel caso di una libera moltitudine le stesse cause strutturali rendono privo di senso mettere nelle mani di un solo uomo tutto il potere; infatti, un Principe, non potendo essere amato da tutti, avrà il continuo timore che una parte del popolo si ribelli. Ciò che Spinoza rifiuta, riproducendo del resto letteralmente alcune argomentazioni machiavelliane, è l'idea che l'azione politica possa essere pensata come l'irruzione dell'istante nella linea-tempo: tanto la violenza del tirannicidio quanto quella che dà luogo all'instaurazione di un tiranno sono rese vane dalla complessità dell'intreccio di temporalità che attraversano la moltitudine. Ciò non significa che i cambiamenti radicali non siano possibili: dice semplicemente che sono estremamente rari, perché è difficile portare a compimento un'azione politica capace di volgere in proprio favore l'intreccio complesso di temporalità che costituisce la congiuntura senza farsi travolgere. Prendiamo, per esempio, la descrizione machiavelliana della strategia di Cesare Borgia riguardo all'elezione del nuovo Papa:

[...] lui aveva a dubitare [...] che un nuovo successore alla Chiesa non li fussi amico e cercassi torli quello che Alessandro gli aveva dato. Di che pensò di assicurarsi in quattro modi: prima, di spegnere tutti e' sanguis di quelli signori che lui aveva spogliati, per torre al papa quella occasione: secondo di guadagnarsi tutti e' gentili uomini di Roma, come è detto, per potere con quelli tenere el papa in freno: terzo ridurre el

Collegio più suo che poteva: quarto, acquistare tanto imperio, avanti che il papa morissi, che potessi per se medesimo resistere a uno primo impeto (84).

Strategia complessa che, secondo Machiavelli, tiene perfettamente conto della complessità della congiuntura: tempo tra altri tempi però, non irruzione dell'istante del diritto di Dio o della più alta necessità, intervento – potente e insieme fragile – nella congiuntura. Potente perché riconosce la necessità di un'azione estremamente articolata imposta dalla complessità della situazione, fragile perché elemento di una complessità non dominabile dall'esterno: la contemporaneità della morte di Alessandro e della sua malattia resero vana questa strategia.

Veniamo ora alla seconda citazione. Essa si trova nel I paragrafo del capitolo X, dedicato all'analisi delle cause dell'alterazione o della distruzione del governo aristocratico, che succede ai due capitoli dedicati allo stato aristocratico (semplice, sul modello veneziano, o federale, sul modello nederlandese), preceduti dai due capitoli dedicati alla monarchia. Qui Spinoza interroga Machiavelli secondo una nuova prospettiva: non si tratta qui di pensare le condizioni dell'azione politica che fonda uno Stato o che produce un cambiamento di forma di governo, ma piuttosto dell'azione che può fare da argine al dissolvimento cui è destinata ogni forma di governo:

Ora che sono stati dispiegatamente mostrati i principi fondamentali di entrambi i tipi di stato aristocratico, rimane da ricercare se essi possano, per qualche causa loro imputabile, distruggersi o trasformarsi in altro [*dissolvi, aut in aliam formam mutari*]. La prima causa di dissolvimento di stati del genere è quella che osserva l'acutissimo Fiorentino nel libro III, capitolo I dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ossia che allo Stato, come al corpo umano, “incessantemente si aggiunge qualcosa che di quando in quando ha bisogno d'esser curato”; è dunque necessario, dice, che di quando in quando accada per gli Stati qualcosa “da ridurgli verso e' principi suoi” [*imperium ad suum principium redigatur*]. Se questo non avviene in un tempo ragionevole i vizi cresceranno a tal punto da non poter essere estirpati se non con lo Stato stesso. E questo, dice, si fa o per accidente estrinseco, o per prudenza intrinseca delle leggi o di un uomo di eccezionale valore [*vel casu contingere potest, vel consilio, & prudentia legum, aut viri eximia virtutis*]. Indubbiamente la cosa è della massima importanza, e ove non si siano prevenuti questi inconvenienti lo stato non potrà durare per propria virtù [*virtus*], ma solo grazie alla fortuna [*fortuna*]; al contrario, ove si sia predisposto il rimedio adeguato a questo male esso non potrà cadere per sua colpa ma soltanto per qualche destino ineluttabile [*inevitabilis aliquis fatus*] (85).

La ripetizione di Machiavelli permette a Spinoza di stabilire uno stretto parallelo tra gli *imperia* e il corpo umano, al cui proposito scrive nell'*Ethica* che, “per conservarsi, [...] ha bisogno di moltissimi altri corpi da quali viene continuamente quasi rigenerato” (86). Che cosa significa questo postulato se non che la durata di un corpo non ha nulla a che fare con la catena di istanti lockiana, ma è piuttosto una *textura* di durate (e qui Lucrezio è la fonte comune di Machiavelli e Spinoza), in cui il ruolo del *principium individuationis* è giocato dal mantenimento di un ritmo, di una proporzione, come

indicano i lemmi IV, V e VI della seconda parte dell'*Etica* (87). Questo rapporto, che è costitutivo della forma di un corpo, può essere modificato dalla malattia e distrutto dalla morte, pensata da Spinoza attraverso il modello dell'avvelenamento, come ha ben mostrato Deleuze (88). Ciò accade quando l'intervento di uno o più corpi modifica il rapporto di movimento e di riposo tra le parti che compongono il corpo umano.

Così come la pratica medica combatte le alterazioni del rapporto che costituisce il corpo umano, la pratica politica combatte le alterazioni del rapporto che costituisce il corpo sociale. È assai significativo che attraverso la metafora del corpo umano, Spinoza si metta in condizioni di leggere il concetto machiavelliano di "principio" in termini di rapporto e non di fondazione originaria. In effetti, Spinoza non attribuisce all'origine dello Stato come all'origine del corpo un valore assiologico, ossia un Senso, un Fine, ma un valore semplicemente ontologico, cioè in termini di causa, o, più precisamente, pensa l'origine come lo stabilizzarsi di un rapporto determinato di movimento e di riposo tra le parti che lo costituiscono (89).

Prendiamo ora in considerazione il testo di Machiavelli che Spinoza ha riassunto nel primo paragrafo del capitolo X:

Egli è cosa verissima, come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro; ma quelle vanno tutto il corso che è loro ordinato dal cielo, generalmente, che non disordinano il corpo loro, ma tengono in modo ordinato, o che non altera, o, s'egli altera, è a salute e non a danno suo. E perché io parlo de corpi misti, come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare; ovvero che, per qualche accidente fuori di detto ordine vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce, che, non si rinnovando, questi corpi non durano.

Il modo del rinnovargli, è, come è detto, ridurli verso i principii suoi. Perché tutti e' principii delle sette, e delle repubbliche e de' regni, conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione ed il primo aumento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo. E questi dottori di medicina dicono, parlando de' corpi degli uomini, *quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione*. Questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche, si fa o per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca. [...] E quanto a questi, convien che nasca o da una legge, la quale spesso rivegga il conto agli uomini che sono in quel corpo; o veramente da un uomo buono che nasca fra loro, il quale con i suoi esempi e con le sue opere virtuose faccia il medesimo effetto che l'ordine (90).

Questo testo, così accuratamente riassunto da Spinoza, non è un passaggio qualsiasi dei *Discorsi*: si tratta di un testo fondamentale in cui sono esposti i concetti chiave dell'ontologia politica di Machiavelli. L'argomento centrale del passo, in cui sono delineate le modalità differenti attraverso cui una repubblica ritorna al suo principio, è sintetizzato da Spinoza con una mimesi persino dello stile del fiorentino: "vel casu contingere potest, vel consilio, & prudentia legum, aut viri eximiae virtutis". Uno Stato

può ritornare ai suoi principi o grazie a una conquista straniera, come accade per la presa di Roma da parte dei galli nel 390 a. C., oppure per la prudenza delle leggi, cioè grazie ad una legislazione che prevede ciclicamente la reinstituzione dei rapporti di forza che avevano visto nascere lo Stato, o per l'esempio dato dalla virtù di un uomo solo capace di trasmettere i propri valori a tutto il popolo. La disgiunzione fondamentale è dunque: *aut virtus, aut fortuna*. La virtù di un ordinamento statale o di un singolo cittadino, la fortuna sotto forma di caso che riporta lo Stato alla virtù grazie ad un evento esterno ad esso, oppure in persona, come trama di eventi felici che fa sopravvivere uno Stato ormai privo di virtù, oppure ancora come "fatus aliquis inevitabilis", come destino avverso, trama di eventi sfavorevoli, che distrugge uno Stato benché pieno di virtù.

Come si può vedere chiaramente, non si dà una legge di sviluppo, la teoria politica non è innestata su una filosofia della storia di cui è l'esito necessario, né è l'irruzione messianica dell'eternità in un tempo privo di qualità. È rifiutata la secolarizzazione dei due grandi modelli di temporalità cristiana, quello di Paolo secondo cui Dio verrà "come un ladro nella notte" (91) e quello di Gioacchino da Fiore che tripartisce la linea tempo nelle epoche successive dell'umanità (92). La teoria politica è intervento nella congiuntura, intervento in un orizzonte dominato da una temporalità plurale il cui intreccio offre talvolta alla virtù "la miracolosa occasione" e talaltra la rende del tutto inefficace. Questa temporalità plurale, condizione di pensabilità del concetto di occasione a livello ontologico, trova a livello politico il suo nome proprio: *multitudo*.

Note.

(*) Si pubblica qui, con alcune varianti e un corredo essenziale di note, il testo della relazione letta al seminario machiavelliano "Immaginazione e contingenza" (Università degli Studi di Urbino 4-5 giugno 2003).

(1) V. Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien I. La manière et l'occasion*, Paris, Editions du Seuil, 1980, p. 117, tr. it a cura di C.A. Bonadies, Genova, Marietti, 1987, p. 79.

(2) *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery (da ora AT), Paris, Léopold Cerf, 1897-1913, vol. IV, p. 486, tr. it. in *Opere*, a cura di E. Garin e M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1986, vol. IV, p. 191.

(3) *Ibidem*.

(4) *Ibidem*.

(5) N. Machiavelli, *Il Principe*, VI, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni, 1993, p. 264 (corsivo mio).

(6) R. Descartes, *Principia Philosophiae*, II, §13, AT, vol. VIII, p. 47, tr.it. in *Opere*, vol. III, a cura di A. Tilgher, rivista da M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 75.

(7) Secondo Descartes la durata non è altro che la considerazione di una cosa in quanto continua ad essere («quatenus esse perseverat») (ivi, I, 55, p. 26; tr. it. cit., p. 50). Cfr. a questo proposito J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la coherence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979.

- (8) L. Feuerbach, *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis B. Spinoza*, in *Sämtliche Werke*, Band VIII, hrsg. von W. Bolin - F. Jodl, Stuttgart, Frommans Verlag, 1903, p. 297.
- (9) Descartes pour [Arnauld], 4 juin 1648, in AT, vol. V, p. 193. Sulla divisioni del tempo in parti indipendenti le une dalle altre cfr. i passi cartesiani indicati in E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Seconde édition revue et augmenté seule autorisé par l'auteur, Paris, Vrin, 1979, pp. 286-287.
- (10) “L'esistenza dell'ego si dispiega temporalmente, ma secondo una temporalità determinata in primo luogo e radicalmente dalla *cogitatio*. Reciprocamente [*inversement*], se l'ego esiste solo tanto spesso e per tutta la durata del momento presente della *cogitatio*, è perché la *cogitatio* stessa privilegia nella sua propria temporalità la presenza del presente” (J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 188, tr. it. modificata a cura F.C. Papparo, Milano, Guerini, 1998, p. 190).
- (11) G.W.F. Hegel, *Kritik der Verfassung Deutschlands*, in *Gesammelte Werke*, Band V *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, unter Mitarbeit von Th. Ebert, hrsg. von M. Baum - K.R. Meist, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 126-127, tr. it. a cura di C. Cesa in *Scritti politici*, Torino, Einaudi, 1974, p. 98.
- (12) Ivi, pp. 128-129, tr. it. cit., p. 100.
- (13) Ivi, p. 131, tr. it. cit., p. 101.
- (14) Ivi, p. 132, tr. it. cit., p. 104.
- (15) *Ibidem*.
- (16) Ivi, p. 133, tr. it. cit., p. 105.
- (17) *Ibidem*.
- (18) Ivi, p. 134, tr. it. cit., p. 106.
- (19) Ivi, pp. 134-135, tr. it. cit., pp. 106-107.
- (20) N. Machiavelli, *Il principe* cit., p. 268.
- (21) Ivi, p. 268.
- (22) *Ibidem*.
- (23) Th. Hobbes, *Leviathan*, in *English Works*, vol. III, ed. by W. Molesworth, London, John Bon, 1839, p. X.
- (24) Cfr. A. Illuminati, *Del comune. Cronache del general intellect*, Roma, Manifestolibri, 2003, p. 67.
- (25) Th. Hobbes, *De cive*, XII, 8, in *Opera philosophica*, vol. II, ed. by W. Molesworth, Aalen, Scientia, 1961, p. 291, tr. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 188.
- (26) P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002, p. 12. Secondo Illuminati nell'Hegel maturo dei *Lineamenti di filosofia del diritto* “si completa lo schema hobbesiano della trasmigrazione del popolo sovrano in contrapposto alla perniciosa insubordinazione del *Pöbel*, plebe sfortunata e famelica, da deportare periodicamente nelle colonie” (*Del comune. Cronache del general intellect* cit., p. 90).

- (27) Sul tema del conflitto in Machiavelli cfr. F. Del Lucchese, *'Disputare' e 'combattere'. Modi del conflitto nel pensiero di Niccolò Machiavelli*, "Filosofia politica", XV (2001), 1, pp. 71-95.
- (28) Nessuna occorrenza è segnalata dal *Lexicon* di Glockner (*Sämtliche Werke*, Band XXIV, Stuttgart, F. Frommann Verlag, 1937). Una occorrenza è invece dal *Register* di Reinicke nell'*Estetica* (*Werke in zwanzig Bände*, Band XX, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, p. 265). A proposito di questa occorrenza, mi scrive Biscuso: "che Hegel ne parli solo nell'*Estetica*, nel cuore dell'esame dell'azione", è una logica conseguenza della sua impostazione: l'occasione non può essere per Hegel una determinazione del pensiero, ma solo una determinazione della 'situazione' che riceve il suggello della spiritualità in quanto occasione di un'azione narrata e, perciò – di nuovo! – elevata alla necessità (qui artistica)" (M. Biscuso, *per litteras*).
- (29) G. W. F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, in *Sämtliche Werke*, IX, II Hälfte, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1923, p. 877, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1981, vol. IV, p. 147.
- (30) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, hrsg. von F. Hogemann - W. Jaschke, in *Gesammelte Werke*, Band 11, Hamburg, Felix Meiner, 1978, p. 321, tr. it. a cura di A. Moni, Bari Laterza, 1988³, vol. II, p. 534.
- (31) Sul concetto leibniziano di *requisitum* e sulla sua genealogia cfr. F. Piro, "Hobbes, Pallavicino and Leibniz's first Principle of Sufficient Reason", in H. Poser (hrsg. von), *Nihil sine ratione*, Band III, pp. 1006-1013.
- (32) Lucr., *De rer. Nat.* (riporto la traduzione di L. Canali, *La natura delle cose*, Milano, Rizzoli, 1994). Cfr. nel primo libro i vv. 75-77 e 594-596; nel quinto i vv. 55-58.
- (33) I, vv. 156-154.
- (34) I, vv. 159-181.
- (35) J. Salem, *L'atomisme antique. Démocrite, Epicure, Lucrece*, Paris, Le livre de poche, 1997.
- (36) Lucr., *De rer. Nat.*, I, vv. 584-590.
- (37) II, vv. 297-302.
- (38) II, vv. 700-709.
- (39) V, vv. 878-889.
- (40) I, vv.1021-1028. Cfr. V, vv. 185-194 e vv. 420-430.
- (41) II, vv. 1053-1066.
- (42) V, vv. 366-379.
- (43) V, vv. 828-848.
- (44) II, v. 76.
- (45) I, vv. 445-482.
- (46) Sesto Emp., *Adv. Math.*, X, 219, tr. it. M. Isnardi Parente, in Epicuro, *Opere*, Torino, UTET, 1983², p. 337.
- (47) Plat., *Tim.*, 37d-38c.
- (48) Rilevando la distinzione epicurea tra *sumptomata*, avvenimenti, e *sumbebekota*, congiunzioni, Michel Serres giunge ad affermare che "la storia è sintomo della natura" e che "il tempo è sintomo dei sintomi". La natura sarebbe il luogo costituito da

incontri che hanno dato luogo a delle congiunzioni stabili (*sumbebekota*), mentre la storia sarebbe il luogo costituito da incontri provvisori di questi composti stabili, eventi (*sumptomata*). Tuttò ciò può essere accettato a patto che si sottolinei in primo luogo che la stessa natura, le congiunzioni stabili, ha una storia, ossia che le regolarità che danno luogo alla natura sono comunque sempre provvisorie, nella loro origine come nella loro durata, e in secondo luogo che il tempo non è solo sintomo degli eventi storici, ma anche delle regolarità naturali (cfr. M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrece*, Paris, Led Editions de Minuit, 1977, tr. it. di P. Cruciani - A. Jeronimidis, Palermo, Sellerio, 2000, pp. 132-135).

(49) *Ep. ad Her.*, 73.

(50) *Lucr.*, *De rer. Nat.*, IV, vv. 87-89.

(51) *IV*, v. 385.

(52) *IV*, vv. 794-796.

(53) L. Gerbier, *Histoire, médecine et politique. Les figures du temps dans le «Prince» et les «Discours» de Machiavel*, thèse de doctorat sous la direction de B. Pinchard, 1999, p. 1.

(54) *Aug.*, *Conf.*, XI, 23; ed. it a cura di M. Cristiani, M. Simonetti e A. Solignac, tr.it. di G. Chiarini, Milano, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, 1996, p. 141.

(55) L. Gerbier, *Histoire, médecine et politique* cit., p. 23.

(56) *Ibidem*.

(57) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Band 2, hrsg. von F.-W. von Hermann, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1977, p. 570, tr. it. a cura di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1970, p. 537.

(58) J. Derrida, *Marges - de la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972, tr. a cura di M. Iofrida, Torino, Einaudi, 1997.

(59) *Arist.*, *Phys.*, 217b 32.

(60) *Arist.*, *Phys.*, 217b 34.

(61) W. Wieland, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, tr. it. a cura di C. Gentili, Il Mulino, Bologna 1993, p. 409. Estremamente chiarificatrice l'analisi di Moreau: "Le Temps, en effet, est continu, comme la ligne; il renferme, dans cette hypothèse, une infinité d'instant, comme la ligne une infinité de points. Mais à la différence des points qui coexistent dans la ligne, les instants dans le Temps se succèdent, ce qui suppose que continuellement un instant nouveau se substitue au précédent. Or, quand donc peut s'effectuer une telle substitution? Le temps étant continu, les instants en nombre infini, jamais on ne saisira l'articulation de deux instants successifs; toujours il seront séparés par une infinité d'instant; la substitution est impossible dans la continuité" (J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, Editrice Antenore, MCMLXV, p. 91).

(62) *Arist.*, *Phys.*, 222a 10-14.

(63) "In quanto l'istante è un limite, esso non è un tempo, ma un accidente del tempo" (*Arist.*, *Phys.*, 220 a 22-23).

- (64) J. Locke, *An essay concerning human understanding*, edited by P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 182, tr.it. a cura di C. Pellizzi, vol. 1, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 191.
- (65) Ivi, p. 185, tr. it. cit., p. 194.
- (66) I. Newton, *Philosophiae naturalis Principia mathematica*, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1965, p. 5.
- (67) Arist., *Phys*, 218 b 9-10.
- (68) Cfr. a questo proposito E. Berti, “Les méthodes d’argumentation et de démonstration dans la Physique (aporie, phénomènes, principes)”, in F. De Gandt - P. Souffrin (edité par), *La physique d’Aristote*, Paris, Vrin, 1991, pp. 53-72.
- (69) Arist., *Phys.*, 218b 9-11.
- (70) Arist., *Phys.*, 219b 2-3.
- (71) Arist., *Phys.*, 220b 8-9.
- (72) Arist., *Phys.*, 223b 20-25.
- (73) W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, tr. it. cit., p. 415.
- (74) Arist., *Phys.*, 218b 4-6.
- (75) Cfr. l’abbozzo di una teoria della storia in L. Althusser, “L’objet du *Capital*”, in AA.VV., *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996³, pp. 272-309, tr. it. a cura di R. Rinaldi - V. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968, pp. 97-126.
- (76) E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, pp. 999-1000, tr. it. di T. Cavallo, Milano, Garzanti, 1994, vol. II, p. 986.
- (77) Su ciò vedi *Il tempo e l’occasione* cit., pp. 160-181.
- (78) A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 351-354.
- (79) *TTP IX*, pp. 129-130, tr. it. a cura di A. Droetto e E. Giancotti, Torino, Einaudi, pp. 258-259.
- (80) *TTP VII*, p.101, tr. it. cit., p. 190.
- (81) Qui mi riferisco naturalmente a quelle celebri pagine di Althusser (L. Althusser, “L’objet du *Capital*” cit., pp. 396-411, tr. it. cit., pp. 191-204) in cui tuttavia né il concetto di occasione né quello di incontro sono messi a tema, e che tuttavia sono probabilmente i tasselli teorici manacanti per gettare luce su alcune enigmatiche espressioni come “causalità strutturale” o “metonimica”.
- (82) *TP*, V, 7, p. 296, tr. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 2000, p. 85.
- (83) *TP*, I, 1, p. 273, tr. it., p. 27.
- (84) N. Machiavelli, *Il principe* cit., p. 268.
- (85) *TP*, X, 1, p. 353.
- (86) *Eth*, II, Post. IV, p. 102, tr. it. di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 139.
- (87) *Eth*, pp. 100-101.
- (88) G. Deleuze, “Les lettres du mal”, in *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1981, p. 47.
- (89) “In nessun modo il ‘ritorno ai principi machiavelliano ripete il *topos* platonico della ‘pacificazione originaria’ come assenza di passioni. Al contrario per Machiavelli, l’origine è il luogo in cui con più intensità le passioni vivono e si scontrano”(R.

Esposito, "Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes", in *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984, pp. 200-201).

(90) N. Machiavelli, *Discorsi*, III, 1, in *Tutte le opere cit.*, p. 195.

(91) *I Tess.* 5, 3.

(92) Sul rapporto tra Giocchino da Fiore e la filosofia della storia moderna da Vico a Lessing, da Hegel a Marx cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1949, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Milano, il Saggiatore, 1989.

Acutissimus o prudentissimus ? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza

[Stefano Visentin](#)

[Università di Urbino](#)

ABSTRACT

Acutissimus versus prudentissimus? Machiavelli's influence within Spinoza's Treatise

The article focuses on par.7, chapter V, of the *Political Treatise*, one of the two paragraphs in which Machiavelli's name can be read. This is the starting point for a synthetic analysis of Machiavelli's presence in some *topoi* of the Dutch thought of the XVIIth century; finally, thus returning to Spinoza, the author tries to comprehend the meaning of this presence within the a. m. tradition, in order to evaluate the role played by the Florentine secretary in Spinoza's political reflection. Machiavelli's presence actually goes deeper than the famous two passages may lead to believe, and a careful analysis of the a. m. paragraph reveals a fundamental aspect of the strong link between the two philosophers: the centrality – both theoretical and practical – that both thinkers tribute to the political role of multitude, in contrast with any *reductio ad unum* of the processes of constitution and justification of power.

Questo intervento vuole essere molto circoscritto per quanto concerne il riferimento al testo spinoziano esso infatti si concentra interamente sul paragrafo 7 del V capitolo del *Trattato politico*, uno dei due nel quale compare il nome di Machiavelli (1). Da qui intendo prendere le mosse per analizzare sinteticamente la presenza machiavelliana in alcuni *topoi* del pensiero olandese del XVII secolo, e infine per tornare sul passo di Spinoza e cercare di comprendere il significato di questa citazione, e soprattutto di dedurre il ruolo che l'opera del segretario fiorentino svolge all'interno della riflessione politica spinoziana. Come è stato recentemente dimostrato (2), Machiavelli è molto più presente nell'opera di Spinoza di quanto possa apparire dai due riferimenti espliciti, tuttavia mi sembra che anche soltanto attraverso un'analisi attenta del passo sopra citato sia possibile comprendere il nesso strettissimo che lega i due pensatori.

1. Non si può fare a meno di notare, in sede introduttiva, come la presenza di due sole citazioni di Machiavelli all'interno del *Trattato politico* possano indurre quantomeno a dubitare dell'importanza di quest'ultimo per l'elaborazione della filosofia politica spinoziana. Tuttavia occorre ricordare che Spinoza cita pochissimi autori, assai raramente, e per lo più per prenderne le distanze o per criticarli su qualche punto specifico. Nell'*Etica*, ad esempio, il solo filosofo contemporaneo citato è "il celeberrimo Cartesio", autore al centro di una vasta discussione sul territorio olandese, sia all'interno del mondo accademico, sia al di fuori di esso (3): ma tanto nella *Prefazione* della III parte, dove il nome del filosofo francese compare per la prima volta, quanto soprattutto in quella della V parte, che presenta una discussione articolata della teoria della ghiandola pineale, Spinoza, pur riconoscendo il suo debito nei confronti del pensatore, afferma a chiare lettere di non poterne accettare il principio del dominio assoluto della mente sul corpo (4). Sempre nella *Prefazione* della V parte compare un riferimento critico alla dottrina stoica del controllo della volontà sulle passioni, la cui importanza strategica è certo legata al fatto che il neostoicismo godeva di ampi consensi nella cultura universitaria – e non solo – dei Paesi Bassi, soprattutto per i suoi aspetti etici e politici (5); e ugualmente dettato da motivazioni contingenti (anche se non soltanto da esse) è il richiamo presente al cap. XV del *Trattato teologico-politico* della dottrina esegetica di Maimonide e di Giuda Alpakhar, i quali nell'economia del ragionamento spinoziano tengono il luogo dei due partiti che si confrontavano durante la sua epoca, quello dei 'dogmatici' (tra i quali vi era l'amico Lodewijk Meyer, studioso di Descartes) e quello degli 'scettici' (ovvero dei calvinisti più rigorosi) (6). Quanto all'altro grande filosofo dell'epoca con cui gli studiosi confrontano spesso il pensiero politico di Spinoza, cioè Hobbes, egli è citato soltanto due volte in tutta l'opera spinoziana: in una nota del *Trattato teologico-politico* e in una lettera, in risposta a una precisa richiesta di un amico (7), e in entrambi i casi Spinoza sottolinea la distanza che intercorre tra la propria dottrina politica e quella del filosofo inglese. Questa parsimonia nelle citazioni non indica certo una scarsa conoscenza del pensiero di Descartes o di Hobbes: Spinoza infatti possiede delle opere di entrambi, e di Descartes scrive anche un commento ai *Principia Philosophica*. Va certo detto che spesso Spinoza, soprattutto per quanto riguarda gli storici – ad esempio Tacito – cita o parafrasa senza dichiarare il nome dell'autore; ma questa pratica era abbastanza comune, soprattutto per passi noti ai più, che potevano essere inseriti nel discorso come se fossero dei 'luoghi comuni', ancorché noti soltanto al ceto intellettuale. Pertanto da questa breve e tutt'altro che esaustiva analisi del sistema spinoziano di citazione, emerge come il duplice rinvio a Machiavelli nel *Trattato politico* sia di assoluta rilevanza, dal momento che, anche se Machiavelli non è un contemporaneo di Spinoza, tuttavia la sua dottrina, ancora nella seconda metà del XVII secolo, occupa un posto significativo nel dibattito politico europeo, Olanda compresa (8). Ancora più interessante è poi il fatto che le citazioni abbiano lo scopo di sostenere le tesi espresse dal testo (nel primo caso), o vengano usate come spunto per un approfondimento intorno a un tema specifico quale le cause del dissolvimento dello Stato; Machiavelli non è dunque criticato come Descartes, né da lui Spinoza prende le distanze come da Hobbes, ma, al contrario, egli è forse l'unica

auctoritas presente nell'opera spinoziana – sebbene un'*auctoritas* molto particolare, come cercherò di dimostrare (9) – nel senso di autore degno di fede, al quale appoggiarsi per sostenere le proprie ragioni.

2. Al capitolo V Spinoza presenta dunque Machiavelli attraverso tre aggettivi: “*acutissimus*”, utilizzato all'inizio, “*sapiens*”, presente poche righe dopo, e “*prudenterissimus*”, in conclusione (10). Si tratta di tre termini che, pur riferendosi tutti alle capacità intellettive di un individuo, hanno comunque un significato abbastanza diverso, come ha notato Cristofolini in un recente intervento (11): *acutus* sta per “ingegnoso, profondo, di intelligenza acuta”, ma anche per “furbo, astuto”; *sapiens* e *prudens* significano invece “cauto, avveduto”, e quindi “accorto, assennato, saggio” (anche se il primo aggettivo riguarda la sapienza vera e propria, mentre il secondo solitamente indica la ‘sapienza applicata alla vita’, insomma la saggezza). Per trovare un esempio dell'uso di questi aggettivi si può fare riferimento allo scambio epistolare tra Spinoza e Hugo Boxel, il quale interroga il filosofo su una questione che Spinoza non doveva certo ritenere di particolare rilievo speculativo, ovvero l'esistenza degli spettri; Spinoza è appunto apostrofato come “*acutissimus philosophus*” da Boxel, che in cambio riceve il titolo di “*amplissimus prudenterissimusque vir*” (12): l'uomo colto e politicamente importante – Boxel era un membro rilevante della classe dei *regenten* – riconosce l'ingegno del filosofo, lasciando però sospeso il giudizio sulla sua sapienza, cioè sull'adeguatezza delle sue idee proprio alle autorità filosofiche e religiose, mentre, dal canto suo, Spinoza risponde con un appellativo perfino eccessivo per un simile personaggio; soprattutto l'attributo di “*prudenterissimus*” suona profondamente ironico alle orecchie di Spinoza – come ironico è il tono generale delle lettere – per chi crede nell'esistenza dei fantasmi e si preoccupa tanto di una simile tematica.

Tornando a Machiavelli, non vi è dubbio che l'aggettivo ‘*acutus*’ gli calzi a pennello; o, per meglio dire, calzi a pennello all'immagine che di lui era venuta creandosi dopo la Controriforma e con l'acuirsi dei conflitti religiosi, soprattutto in Francia e in Italia (a partire da una definizione del cardinale inglese Reginald Pole, che aveva visto nel *Principe* addirittura “il dito di Satana”), dove appunto il pensatore fiorentino aveva raggiunto la fama di grande maestro di astuzie e azioni immorali, nonché di consigliere del tiranno e nemico della libertà dei sudditi (13). L'espressione “*acutissimus Machiavellus*” non sembra dunque presentare particolari problemi, né una spiccata originalità, dal momento che il riconoscimento a Machiavelli di un ingegno non comune – ancorché volto al male e alla creazione di inganni – era condiviso anche dai suoi detrattori. Molto più difficile è invece giustificare l'attribuzione a Machiavelli della *sapientia* e della *prudencia*; in particolare, l'aggettivo *prudenterissimus* si regge su un'affermazione in prima battuta sconcertante: il fatto che Machiavelli risultasse un partigiano della libertà (“*quia pro libertate fuisse constat*” (14)). Certamente il Machiavelli difensore della libertà non è quello vituperato nei trattati dei monarcomachi – tanto cattolici quanto ugonotti – o negli *specula principum* di tradizione aristotelica o erasmiana; non è il Machiavelli del *Principe*, bensì quello dei *Discorsi* (oppure del

Principe letto alla luce dei *Discorsi*); soprattutto, non è il Machiavelli francese o italiano, quanto piuttosto quello che cresce e si sviluppa in territorio inglese durante e dopo la rivoluzione, attraverso l'opera di James Harrington, e poi di John Milton e di Algernon Sidney, solo per fare i nomi più famosi (15). Nei loro scritti, seppure con tonalità e accentuazioni diverse, vi è la strenua difesa delle repubbliche presente anche nelle pagine dei *Discorsi* machiavelliani, dove l'eccellenza dei regimi repubblicani era ricondotta al fatto che essi "hanno avuto il principio lontano da ogni servitù esterna, ma si sono subito governati per loro arbitrio" (16). L'autogoverno come unica forma di governo accettabile per salvaguardare la libertà dei cittadini è quindi la tesi principale che i repubblicani inglesi traggono dalla lettura di Machiavelli, al di là di altri aspetti molto più contrastati (ad esempio il ruolo positivo del conflitto sociale, accettato – almeno in parte – da Sidney, e rifiutato invece da Harrington (17)).

Il fatto che a Spinoza "risulti" che Machiavelli "stava dalla parte della libertà, e che per difenderla diede suggerimenti molto salutari" è quindi da attribuirsi senz'altro a una maggiore consonanza dell'interpretazione presente nel *Trattato politico* con la lettura inglese, piuttosto che con quella continentale. In realtà esiste una peculiarità tutta olandese nella ricezione machiavelliana nel corso del XVII secolo, irriducibile tanto al machiavellismo francese quanto al 'momento machiavelliano' – per usare la famosa definizione di Pocock – del repubblicanesimo atlantico (seppure vi siano certamente alcune profonde assonanze con quest'ultimo); una peculiarità legata alle vicende politiche e istituzionali della Repubblica delle Province Unite, e in particolare dello Stato d'Olanda. Ma prima dell'uso repubblicano di Machiavelli da parte degli scrittori della seconda metà del secolo, l'opera del segretario fiorentino era già entrata nel circuito del dibattito politico attraverso gli scritti di Justus Lipsius, il principale esponente in terra olandese della corrente neostoica. Lipsius, professore a Leiden negli ultimi anni del XVI secolo, già nel *Preambolo* dei *Politicorum libri sex* riconosce l'acutezza dell'ingegno di Machiavelli ("ingegnum acre, subtile, igneum" (18)), tuttavia sottolinea anche come il suo principe non sempre riesca a seguire la strada della virtù e dell'onore: "Utinam Principem suum recta duxisset ad templum illud Virtutis et Honoris! Sed nimis saepe deflexit, et dum comodi illas semitas intente sequitur, aberravit a regia hac via" (19). Vi è però un punto della lezione machiavelliana che, con giusti accorgimenti, risulta opportuno anche per il principe virtuoso, ed è quello che indica la via della *prudencia mixta*, cioè l'uso morale della frode, qualora essa rimanga una *fraus levis*, "quae haud longe a virtute abit, malitiae rore leviter aspersa" (20): più specificamente, per *fraus levis* il testo intende la *diffidentia* e la *dissimulatio*, poiché "nescit regnare, qui nescit dissimulare" (21). Tutto questo comunque non impedisce a Lipsius di mettere in guardia i politici dalla tentazione di cedere alle lusinghe dell'apparenza ("Esse, quam videri, probus malis" (22)), cosicché egli finisce nuovamente per criticare lo scrittore fiorentino quale inventore dell'arte di ingannare il popolo, e conclude: "Machiavellum ergo nemo audiat, qui simulatam nescio quam virtutem Principi induit, et scaenae servientem. O dogma ad Principis perniciem, et subditorum!" (23). Sarà poi per un ironico gioco del destino che allo stesso filosofo neostoico toccherà di venire accusato di machiavellismo mascherato da Dick Volckersz.

Coornhert, nella famosa disputa che i due ebbero a proposito della tolleranza religiosa, in quanto egli avrebbe esaltato l'uso politico della religione (ad esempio affermando: "Nulla res multitudinem efficacius regit, quam superstitio" (24)), sottovalutandone il messaggio di salvezza spirituale (25). Ad ogni modo, sebbene in un orizzonte sostanzialmente filomonarchico, l'attitudine più pragmatica del pensiero neostoico rispetto alla tradizione accademica di stampo aristotelico permette un parziale recupero della dottrina machiavellica, mediata proprio dalla virtù – in senso tradizionale – del principe: quindi un Machiavelli 'disciplinato', e almeno parzialmente neutralizzato, che però può essere studiato senza preconcetti dai teorici della politica come dagli storici, senza diventare necessariamente il simbolo di una politica immorale e tirannica (26). Sulla medesima falsariga, nella prima traduzione olandese dei *Discorsi* (1625) il curatore dichiara che in quest'opera è possibile rintracciare sia buoni consigli, sia pessimi suggerimenti, ma che in entrambi i casi occorre procedere con cautela e senza eccessi, come si fa con la scienza medica, che insegna agli uomini tanto i rimedi alle malattie quanto le caratteristiche di queste ultime (27). Questo non toglie che anche in Olanda, soprattutto negli ambienti accademici, permangano valutazioni estremamente negative dell'opera machiavelliana, che talvolta, soprattutto negli ambienti più legati al clavinismo e alla dottrine monarcomache, seguono la *damnatio* degli scrittori francesi; ad esempio il filosofo di Leiden Franco Burgersdijk, che svolse un ruolo fondamentale nella diffusione dell'aristotelismo in Olanda, anche se non può essere considerato un pensatore legato al calvinismo ortodosso, nella sua *Idea doctrinae politicae* (1644) afferma: "falsum est, quod Machiavellus docet, subditos simpliciter esse propter principem; ejus municipia, in quae potest pro libitu dominari. Quin contra magistratus unt (= sunt) propter subditos)" (28). In molti altri casi, tuttavia, l'atteggiamento verso Machiavelli è meno severo, e spesso ne viene semplicemente apprezzata l'abilità di storico, senza troppo soffermarsi sugli insegnamenti politici.

3. Un preciso mutamento nella ricezione di Machiavelli in Olanda si ha intorno alla metà del XVII secolo, a ridosso dell'acuirsi dello scontro politico tra i partigiani della repubblica aristocratica dei *regenten* e quelli della famiglia degli Orange, tendenzialmente filo-monarchica (29). Ora il riferimento a Machiavelli – affiancato a un uso originale dell'opera hobbesiana, in controtendenza rispetto alle violente critiche dirette dai repubblicani inglesi al filosofo di Malmesbury (30) – viene spesso utilizzato dagli scrittori che sostengono la repubblica contro la monarchia come esempio di fervente repubblicano (va ricordato, fra l'altro, che nel 1643 era stata pubblicata a Leiden un'edizione dei *Discorsi* con il titolo *Disputationum de Republica Libri III*); ma, soprattutto, nei suoi scritti i repubblicani più radicali trovano le basi antropologiche e metodologiche per una nuova dottrina della ragione di Stato, fondata non più sulle capacità morali e intellettuali del principe, bensì sull'interesse collettivo della cittadinanza. Per chiarire il significato di questo nuovo 'paradigma machiavelliano' è opportuno prendere in considerazione quelli che sono forse gli autori più interessanti e più noti all'interno di questa corrente, cioè i fratelli Johan e Pieter De la Court, non a

caso del tutto estranei agli ambienti universitari olandesi, molto più conservatori (31). Nei loro due scritti più importanti, le *Consideratien van Staat* e i *Politike Discoursen* – questi ultimi esplicitamente ispirati ai *Discorsi* machiavelliani, dai quali traggono anche numerosi titoli dei paragrafi –, l’influenza machiavelliana è chiaramente osservabile e sintetizzabile in alcuni punti fondamentali.

Il primo di questi aspetti è dato dall’assunzione da parte dei De la Court di un orizzonte antropologico deterministico e antimoralistico, secondo il quale gli uomini seguono il loro nudo interesse, e nel farlo sono mossi assai più spesso dalle passioni piuttosto che dalla ragione. Le *Consideratien van Staat* affermano infatti che “l’amor proprio è all’origine di tutte le azioni umane, sia quelle buone, sia quelle cattive”, dal quale “nasce una grande diffidenza [tra gli uomini] e la paura di essere derubati dei propri averi” (32); e, ancora: “Un uomo non ha alcun maestro più forte delle proprie passioni e dei propri istinti” (33). Similmente nei *Discorsi* Machiavelli aveva detto: “Sanno rarissime volte gli uomini essere al tutto cattivi o al tutto buoni”, sottolineando inoltre “Quanto gli uomini facilmente si possono corrompere” (34). Ma, soprattutto, l’inizio del libro II riconosceva che gli appetiti umani sono “insaziabili, perché, avendo dalla natura di potere e desiderare ogni cosa, e dalla fortuna di poterne conseguire poche; ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane” (35). Si tratta di una regola universalmente valida, attribuibile tanto ai comuni cittadini quanto ai loro governanti, e che perciò segna un netto distacco dall’impostazione neostoica, che vede invece nel principe un concentrato di virtù e di razionalità, in grado di disciplinare la disordinata passionalità del popolo: per Machiavelli e per i De la Court, invece, di fronte alle passioni tutti gli uomini sono uguali, al punto che “di quello difetto di che accusano gli scrittori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini, particolarmente e massime i principi; perché ciascuno, che non sia regolato dalle leggi, farebbe qualli medesimi errori che la moltitudine sciolta” (36). Occorre a questa altezza una precisazione: sebbene Machiavelli affermi più volte, sia nei *Discorsi*, sia nel *Principe*, che la natura umana è diversa in ciascun individuo, poiché tutti seguono la loro personale inclinazione e il loro “umore”, tuttavia è proprio questa varietà irriducibile a una natura sostanziale – e tanto meno a una gerarchia di sostanze – a rendere gli uomini fundamentalmente uguali nella loro indefinitezza, impedendo la *reductio ad unum* dei loro molteplici comportamenti: uguali perché tutti sempre e comunque differenti da qualsiasi modello si voglia applicare loro dall’esterno.

Ne consegue – e questo è il secondo aspetto di congruenza con la riflessione machiavelliana – l’esaltazione dell’effettualità in politica, contro ogni visione moralistica – una tesi che, come è noto, è presente anche nel I capitolo del *Trattato politico*, dove Spinoza depreca l’atteggiamento dei *philosophi*, che considerano gli affetti umani come dei vizi (37). Il capitolo 1 del II libro della I parte delle *Consideratien* reca come titolo: “Nella formazione di uno Stato e nella produzione di leggi, si deve presupporre che tutti gli uomini siano naturalmente malvagi, e che tali resteranno, a meno che essi non vengano disciplinati e resi migliori da buoni ordini e buone leggi” (38), un’affermazione che riprende quasi letteralmente l’*incipit* del capitolo 3 del I libro dei *Discorsi*: “è necessario a chi dispone una repubblica, ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli

uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione” (39). Pertanto la virtù – del principe come dei cittadini – non può costituire un elemento di controllo dell’agire politico e di produzione delle leggi, essendone la conseguenza piuttosto che la causa: così i De la Court concordano con Machiavelli nell’affermare, direttamente in italiano nel testo, che “le leggi non trovano, ma fanno gli uomini buoni, e la povertà gli fa industriosi” (40). Il miglior governo sarà dunque quello in cui “la buona e la cattiva sorte dei governanti è congiunta alla buona e alla cattiva sorte dei sudditi” (41), dove cioè gli interessi degli uni e quelli degli altri sono indissolubilmente legati fra loro, cosicché chi detiene il potere non può nuocere ai suoi sudditi senza nuocere anche a se stesso, e per favorire se stesso favorisce necessariamente anche i suoi sudditi; la qual cosa diventa assai più facile da ottenere in una repubblica, dove il governo è tenuto da un’assemblea dei cittadini e le decisioni sono prese a maggioranza (dove quindi sudditi e governanti ‘tendono’ a essere gli stessi individui). Solo in una repubblica, infatti, gli uomini, essendo loro stessi gli autori delle leggi, vivono “secondo il senso dell’ordine e delle leggi, alle quali tutti i cittadini dello Stato sono ugualmente sottomessi” (42); un’affermazione che è rintracciabile anche nei *Discorsi*, machiavelliani: “dove è egualità, non si può fare principato; e dove la non è, non si può fare repubblica” (43). Per questo le passioni collettive e le istituzioni pubbliche sono interdipendenti, dal momento che queste ultime nascono da una necessità immanente alla costituzione affettiva della collettività (è quindi insensato pensare di poter dare vita a delle istituzioni sganciate dalla realtà esistenziale di una popolazione); ma, d’altro canto, attraverso le istituzioni è possibile avviare una fase più matura dei rapporti interindividuali, offrendo al gioco delle passioni un quadro più stabile e ordinato, all’interno del quale si neutralizzano gli aspetti più distruttivi e antipolitici e si va verso un assetto razionale nel comportamento della collettività: nel linguaggio dei De la Court, le istituzioni favoriscono il passaggio dalle passioni agli interessi, dal perseguimento cieco del tornaconto personale alla scoperta dell’interdipendenza del benessere individuale da quello comune (44).

Il terzo e ultimo punto di vicinanza tra il pensiero dei De la Court e quello dei *Discorsi* machiavelliani riguarda il giudizio sulla monarchia, che per i due fratelli olandesi è sempre equiparabile a un regime tirannico: non esistono sovrani buoni, proprio perché ogni uomo, compresi quindi i re, tende a seguire il proprio egoistico interesse, e soltanto una più forte necessità – cioè un diretto confronto con altri egoismi uguali e contrari – può farlo desistere dall’occuparsi esclusivamente di se stesso, a detrimento degli altri (45). In quest’ottica il caso della monarchia turca, tradizionalmente considerato paradigmatico dei regimi tirannici, diventa nell’opera dei De la Court l’esempio più limpido di governo monarchico (46), proprio perché monarchia e tirannia diventano termini perfettamente sovrapponibili. Ne consegue che in un regime monarchico è onnipresente la minaccia di una disgregazione del tessuto sociale, dal momento che esso manca di una strategia razionale di gestione delle passioni in vista del bene comune (dove per ‘razionale’ non si deve intendere l’applicazione di un principio trascendente, bensì quell’ordine immanente che scaturisce appunto da una

corretta dialettica politica). Il fatto che “senza dubbio, questo bene comune non è osservato se non nelle repubbliche” è affermato a chiare lettere anche dai *Discorsi* di Machiavelli (47), il quale poche righe dopo aggiunge: “Al contrario interviene quando vi è uno principe; dove il più delle volte quello che fa per lui, offende la città; e quello che fa per la città, offende lui. Dimodoché, subito che nasce una tirannia sopra uno vivere libero, il manco male che ne resulti a quelle città è non andare più innanzi, né crescere più in potenza o in ricchezze” (48). In tal modo la diretta e quasi inevitabile trasformazione del principato in tirannide è ricondotta, esattamente come nella riflessione dei De la Court, alla naturale incompatibilità delle passioni e degli interessi del principe con quelli della collettività.

In conclusione, si può senz'altro affermare che il repubblicanesimo dei De la Court assume dal Machiavelli dei *Discorsi* una visione della politica, che rifiuta qualsiasi fondazione trascendente del potere sovrano, per concepire invece l'ordinamento politico come esito di una interminabile dialettica tra gli individui. Questo non significa comunque che la posizione machiavelliana sia assunta nell'opera dei due olandesi in tutta la sua radicalità: manca ad esempio nei De la Court l'elogio del conflitto sociale, centrale invece nei *Discorsi* (49), come manca l'elogio della potenza militare di Roma, dal momento che le *Consideratien* propendono per una repubblica pacifica e commerciale, quale appunto quella delle Province Unite; soprattutto, viene rifiutata l'idea della perfezione dell'*imperium mixtum*, a favore di uno Stato in cui la sovranità risulti indivisa: “poichè lo Stato non ha che un unico corpo, esso deve essere governato da una sola mente” (50). Ma la differenza più interessante, nella prospettiva di questa lettura, è data dall'opposta valutazione politica della moltitudine in Machiavelli e nei De la Court, dal momento che questi ultimi ne danno un giudizio fortemente negativo. Nelle ultime pagine delle *Consideratien*, infatti, è detto espressamente che un governo popolare si dà soltanto dove il popolo è ordinato in una “assemblea legale, composta dai comuni cittadini”, ma che in nessun modo esso può nascere da “un'assemblea illegale e tumultuosa del volgo” (51): “inter populum et multitudinem differentia permagna est” (52), intendendo con ‘popolo’ non tanto il principio unitario che Hobbes fa scaturire dal meccanismo rappresentativo, ma più semplicemente quella parte ‘ordinata’ della cittadinanza, che ha “il potere e la conoscenza sufficiente per prendersi cura del proprio benessere” (53): insomma, una classe sociologicamente ben definita, e distinta se non contrapposta alla massa priva di freni, la cui passionalità appare ai loro occhi irriducibile a qualsiasi dimensione politica. Per questo il miglior regime secondo i De la Court non è la democrazia, bensì “un'aristocrazia che tenda alla democrazia” (54), capace cioè di includere chi se ne dimostra degno, ma anche di tenere al di fuori dalla partecipazione politica gli elementi minacciosi.

4. Se questo è a grandi linee il contesto teorico olandese nel quale la presenza di Machiavelli come ‘partigiano della libertà’ (cioè del regime repubblicano) assume una rilevanza evidente, tornando ora al testo spinoziano va in primo luogo ricordato che nel *Trattato politico* l'opera dei De la Court è citata (Spinoza parla del “prudētissimus

Belga V. H.” (55)) proprio a proposito della naturale – e per Spinoza positiva – tendenza delle repubbliche alla pace, di contro alla intrinseca bellicosità del regime monarchico: le *Consideratien* vengono quindi riconosciute dal filosofo di Amsterdam come un importante scritto di polemica antimonarchica.

Riconsiderando il paragrafo del trattato spinoziano dove a Machiavelli è attribuita tanto la qualità di *acutissimus*, quanto quella di *sapiens* e *prudentissimus*, alla luce delle acquisizioni compiute dall'*excursus* storico compiuto, va evidenziato come tutte queste caratteristiche siano individuabili nel pensiero politico olandese dell'epoca, o di quella immediatamente precedente: Machiavelli è senz'altro *acutus* per il neostoico Lipsius, ancorché non del tutto affidabile sul piano etico, mentre è certamente *prudens* per i fratelli De la Court e per i loro epigoni repubblicani; ma può essere contemporaneamente entrambe le cose? Il brano in questione del *Trattato politico* affronta il tema della tirannide e della sua eliminazione, argomento di grande interesse in Olanda, tanto in riferimento alla lotta contro il sovrano-tiranno Filippo II e con i suoi successori da poco conclusa (1648), quanto a proposito dello scontro ideologico tra i *regenten* e Guglielmo II d'Orange, il quale nel 1650 aveva tentato di imporre con la forza il proprio dominio sul patriziato urbano. Questo duplice riferimento permette quindi di confrontare il testo spinoziano sia con la letteratura monarcomaca di stampo calvinista, ben presente anche in Olanda, soprattutto nella prima metà del secolo (56), sia con le tesi, certo a esso più vicine, dei De la Court. Per i sostenitori del diritto di resistenza nei confronti del potere monarchico, Filippo II aveva perso la propria legittimità di re e si era trasformato in tiranno nel momento in cui era venuto meno ai patti stabiliti con il suo popolo, o con i principali rappresentanti di esso (l'aristocrazia, le municipalità, il clero), minando le libertà e i privilegi sanciti per contratto o per tradizione. È dunque un'intenzionalità malvagia, si potrebbe dire machiavellica – la volontà di non rispettare i patti, quindi di infrangere un principio al tempo stesso umano e divino – che conduce il sovrano alla tirannia, ponendolo al di fuori della legge e legittimando l'insurrezione del popolo e delle sue magistrature contro di lui. Di contro si è visto come per i De la Court, repubblicani di una generazione successiva, non esistano sovrani che non siano anche tiranni, che cioè non si comportino da sempre come uomini malvagi, o che quantomeno non seguano esclusivamente il loro tornaconto personale, disinteressandosi del bene dei loro sudditi. Radicalmente

Spinoza conosceva senz'altro i termini dell'alternativa sopra indicata; ma vi era anche una terza linea di pensiero sulla tirannide che giocava un ruolo influente nella sua riflessione, ossia quella di Thomas Hobbes, di cui Spinoza possedeva una copia del *De cive*, testo che peraltro circolava in Olanda già da tempo, e che era al centro di un dibattito molto acceso (57); tra l'altro, nel *Trattato teologico-politico*, alla fine del capitolo XVIII, la medesima discussione intorno all'utilità – e non, si badi bene, alla liceità – del tirannicidio, era stata condotta in relazione alle vicende inglesi e alla decapitazione di Carlo I Stuart, con una terminologia molto simile a quella usata nel trattato successivo (58). Proprio nel *De cive* Hobbes dichiara l'impossibilità teorica, prima ancora che pratica, di un governo tirannico, riconducendo l'accusa di tirannia verso un re a un eccesso di soggettività nell'uso dei nomi, derivato dal potere delle

passioni sullo stesso linguaggio: “Gli uomini sono soliti infatti significare con i nomi non solo le cose, ma, insieme, anche le loro passioni, come l’amore, l’odio, l’ira, ecc.; onde accade che quello che uno chiama democrazia, l’altro chiama anarchia; quello che uno chiama aristocrazia, l’altro chiama oligarchia; e chi è definito da uno come re, è detto dall’altro tiranno [...] Perciò regno e tirannide non sono forme diverse di Stato; bensì allo stesso monarca viene dato il nome di re in segno di onore, di tiranno in segno di disprezzo” (59).

Di fronte a queste tre interpretazioni del significato della tirannide, il *Trattato politico* sembra utilizzare proprio il riferimento a Machiavelli per spostare in modo deciso la prospettiva con la quale viene affrontato il problema. Il testo machiavelliano cui Spinoza rinvia in prima battuta è senz’altro *Il principe*, dove risulta chiaramente quali debbano essere gli strumenti necessari alla fondazione di uno Stato: “L’acutissimo Machiavelli ha ampiamente spiegato di quali mezzi si debba servire un principe trascinato dalla sola sete di dominio, per fondare e conservare uno stato; a qual fine, non appare chiaro” (60). Tuttavia il riferimento – del tutto generico – a questo scritto è filtrato e giustificato da un riferimento ben più puntuale ai *Discorsi*, in particolare al cap. 16 del I libro, così intitolato: “Uno popolo, uso a vivere sotto uno principe, se per qualche accidente diventa libero, con difficoltà mantiene la libertà” (61); qui Machiavelli osserva che “quel popolo non è altrimenti che un animale bruto, il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia stato nutrito sempre in carcere ed in servitù; che dipoi, lasciato a sorte in una campagna libero, non essendo uso a pascersi, né sapendo i luoghi dove si abbia a rifuggire, diventa preda del primo che cerca rincatenarlo” (62). Così invece Spinoza: “Ma se il suo fine era buono, come è da credersi di un uomo saggio, pare che sia stato quello di mostrare con quanta imprudenza molti (*multi*) cercano di levar di mezzo un tiranno senza essere in grado di eliminare le cause che fanno del principe un tiranno, ma anzi creandone di tanto maggiori quanto maggiori sono i motivi di timore che si prospettano al principe: per esempio, quando il popolo (*multitudo*) ha già prodotto manifestazioni di ostilità al principe e vanta il parricidio, quasi fosse una cosa ben fatta” (63). Tanto nei *Discorsi*, quanto nel *Trattato politico*, al centro della scena non è più il re-tiranno, che perde il suo ruolo di attore principale, in quanto detentore di un potere assoluto, per essere riassorbito in un più ampio sistema causale che vede emergere un altro ‘personaggio’, ben più complesso ma anche assai più potente, ovvero il “popolo” in Machiavelli, la “moltitudine” in Spinoza. In entrambi i passi la collettività degli individui che compongono lo Stato si manifesta come soggetto politico a tutti gli effetti, e lo fa proprio laddove essa sembrerebbe essere priva di alcun potere, nel caso cioè in cui tale collettività viva – o sia stata abituata a vivere – sotto un potere tirannico. Infatti quello stesso potere tirannico – o comunque concentrato nelle mani di una sola persona – è generato e mantenuto in vita non tanto da una qualche straordinaria capacità del principe nel governare i propri sudditi (o da una sua straordinaria malvagità), quanto piuttosto dalla ‘disponibilità’ di questi ultimi a lasciarsi governare tirannicamente. Poche pagine prima Spinoza aveva indicato proprio nell’*aptitudo* dei sudditi il limite immanente, inscritto nei meccanismi di funzionamento dello Stato, all’esercizio del

potere da parte dei governanti (64). Il tiranno è quindi l'esito, e non la causa, dell'instaurazione di un regime tirannico: egli non è altro che l'ultimo anello di una catena causale che ha la sua origine nella natura – storicamente determinata – di un popolo, una natura che rimane tale anche quando, per cause più o meno fortuite, il tiranno sia stato eliminato, senza però che siano state eliminate proprio le cause che lo hanno reso tale, ovvero senza che sia mutata in modo significativo la costituzione del popolo (della moltitudine) che egli tiranneggiava. Anche nel caso limite di una tirannia, infatti, l'*imperium* – cioè la struttura complessiva degli assetti di potere – “è sempre determinato dalla potenza della moltitudine (*potentia multitudinis*)” (65), o per meglio dire, in questo caso, dall'impotenza della moltitudine, dalla debolezza di una collettività nel dare vita a regimi più liberi e democratici.

5. Confrontando l'analisi spinoziana ispirata da Machiavelli con quelle precedentemente elencate (dei monarcomachi, dei repubblicani olandesi, di Hobbes), è possibile individuare quali conseguenze produca questo slittamento del piano di osservazione dall'agire del tiranno al patire della moltitudine. In tutti gli altri casi citati il re-tiranno è sempre osservato e giudicato a partire da un punto di vista esterno e contrapposto a esso, sia il diritto delle libere municipalità e dell'aristocrazia per i calvinisti olandesi, sia la vera religione per i puritani inglesi che Hobbes critica violentemente, sia infine il nascente potere della borghesia commerciale, rappresentato dall'assemblea degli Stati Generali d'Olanda per i De la Court; nel *Trattato politico*, invece, la moltitudine non si contrappone al tiranno, bensì ne prende letteralmente il 'posto', occupando per intero la scena politica, e relegando il tiranno a una figura di secondo piano, in grado di conquistare e mantenere il potere soltanto se la moltitudine glielo concede, perché dimostra di non essere in grado di gestirlo autonomamente, a causa della propria debolezza e parziale impotenza. Ma questo significa anche che è sempre e solo nelle mani dell'intera cittadinanza la possibilità di liberarsi dalla tirannide; così infatti conclude il brano del *Trattato politico*: “Inoltre egli [sc. Machiavelli] ha voluto mostrare quanti motivi abbia un popolo libero (*libera multitudo*) per guardarsi dall'affidare in maniera assoluta la propria salvaguardia a uno solo che, se non è tanto vanitoso da credere di poter piacere a tutti, deve temere incessantemente delle insidie; ed è perciò costretto a badare piuttosto a se stesso, e ad ingannare il popolo piuttosto che curarne gli interessi”. Rovesciando il punto di vista sulla tirannide, Spinoza può far emergere nel suo ragionamento il carattere necessariamente collettivo di ogni processo di emancipazione politica; non è casuale che l'espressione “libera multitudo” sia presente soltanto in questo e nel paragrafo precedente (66), oltre che al cap. VII, dove ancora si discute del governo di uno solo (67), proprio a ribadire come, al di là della forma che un *imperium* può assumere, è sempre e comunque il grado di maturità e di virtù dell'intera cittadinanza a costituirne il fondamento (68). Similmente Machiavelli, interrogandosi su chi sia meglio porre a salvaguardia della libertà di una repubblica, se gli uomini del popolo o gli appartenenti all'aristocrazia, dichiara: “E senza dubbio, se si considererà il fine de' nobili e degli

ignobili, si vedrà in quelli desiderio grande di dominare, ed in questi solo desiderio di non essere dominati; e per conseguente, maggiore volontà di vivere liberi, potendo meno sperare di usurparla che non possono i grandi” (69)

Una *libera multitudo*, che Spinoza definisce come “guidata più dalla speranza che dalla paura”, non è ovviamente quella che, vinta proprio dal suo stesso timore (70), si sottomette al potere tirannico, bensì è piuttosto quella che ha avviato un meccanismo di compensazione reciproca tra affetti positivi – quali appunto la speranza – e leggi giuste, che consolidano i legami tra gli individui. Un altro termine impiegato da Spinoza per descrivere questo circolo virtuoso è quello di “*integra multitudo*” (71), la quale ha superato i motivi di maggiore disgregazione, e si presenta compatta e armonicamente strutturata al suo interno. La medesima distinzione tra una moltitudine dominata dalle passioni negative – una “moltitudine sciolta”, cioè internamente frantumata e disordinata – e una “regolata dalle leggi” è presente nei *Discorsi*, libro I, cap. 58, il cui titolo suona paradigmatico: “la moltitudine è più savia e più costante di uno principe”; qui Machiavelli dichiara: “Se, adunque, si ragionerà d’un principe obbligato dalle leggi, e d’un popolo incatenato da quelle, si vedrà più virtù nel popolo che nel principe: se si ragionerà dell’uno e dell’altro sciolto, si vedrà meno errori nel popolo che nel principe” (72).

Spinoza conclude il paragrafo del suo *Trattato* con le seguenti parole: “E sono indotto a pensarla così su questo sapientissimo uomo, perché risulta che stava dalla parte della libertà, e che per difenderla diede suggerimenti molto salutari”. Dall’acutezza dell’intelletto, riconosciuta in prima battuta, si arriva infine alla saggezza, che è degna di pochissimi. Ma le due qualità non stanno affatto in contrapposizione; al contrario, la capacità del segretario fiorentino di cogliere con esattezza i meccanismi profondi che generano la tirannide e che ne rendono così difficile l’eliminazione si trasforma in saggezza nel momento in cui permette di spostare lo sguardo del teorico dal singolo individuo, che solo in apparenza dispone di un potere assoluto, all’universalità dei singoli che tale potere producono e sostengono materialmente in ogni istante, vuoi con la loro potenza, vuoi con la loro impotenza. Si badi, però, che non si tratta di una conoscenza astratta e generica dei comportamenti collettivi, bensì della capacità di individuare nelle situazioni contingenti della storia i margini di intervento per partecipare all’incremento della potenza della moltitudine, per ‘prendere la parte’ della libertà; in questo senso la politica è per Spinoza una conoscenza del III genere, ovvero è intuizione delle *res singulares*, che in lui come in Machiavelli implica un’immediata conversione sul piano operativo (73)

. A questa altezza, dunque, la teoria acuta si fa pratica sapiente, in quanto permette di calare il sapere astratto nella situazione, di trasformare una conoscenza puramente descrittiva nella capacità di intervenire effettivamente sui meccanismi di costituzione e di stabilizzazione del potere. Saggezza è anche riconoscere il proprio ruolo determinato in una prassi collettiva, che ha nella teoria un suo momento (un momento della *potentia multitudinis*), irriducibile a uno sguardo neutro ed esterno rispetto al prodursi degli eventi; anche su questo aspetto si misura la distanza che intercorre tra Spinoza e Hobbes a proposito del rapporto teoria scientifica-prassi politica (74). Così nella lettera

a Soderini del 1506, nota col nome di *Ghiribizzi*, Machiavelli definisce “savio”, cioè ‘sapiente’, colui che, poiché “conosciessi e tempi e l’ordine delle cosse et accomodassisi a quelle, arebbe sempre buona fortuna o e’ si guarderebbe sempre da la trista, e verrebbe ad essere vero ch’il savio comandassi alle stelle et a’ fati” (75). Benché sia molto difficile che Spinoza conoscesse questo passo, credo però si possa cogliere una profonda assonanza, come se il filosofo olandese facesse proprie le parole di Machiavelli per attribuirgli quella acutezza nella conoscenza e saggezza nell’azione che sono indisgiungibili.

Se il ragionamento che ho fin qui condotto appare convincente, le conclusioni che se ne possono trarre sono dunque le seguenti: la lettura – o, per meglio dire, la citazione – di Machiavelli nel capitolo V del *Trattato politico* si inserisce in un quadro originale molto articolato che è quello della ricezione di Machiavelli nel pensiero politico olandese del XVII secolo. Spinoza è a conoscenza dei termini di tale ricezione, ne individua gli aspetti ideologici ed è chiaramente schierato dalla parte della fazione repubblicana, tuttavia la sua appartenenza a tale schieramento teorico è assai originale, come si evince confrontando proprio l’assunzione delle tesi machiavelliane nell’opera dei *De la Court* e nel *Trattato politico*: infatti, se in entrambi i casi è certa l’assunzione dell’orizzonte antropologico machiavelliano, nonché la scelta politica a favore della repubblica, dettata dalla consapevolezza dell’eguale sottomissione alle passioni di tutti gli uomini e dalla fiducia nel circolo virtuoso affetti-leggi repubblicane-libertà, tuttavia in Spinoza tale assunzione è ben più radicale, come dimostra soprattutto la messa al centro dell’analisi di un nuovo soggetto politico, la moltitudine. Quanto Spinoza ‘apprende’ da Machiavelli – o, quanto meno, ciò che egli individua come decisivo nell’opera del fiorentino – è una vera e propria “scienza della moltitudine”, cioè un pensiero che riconosce la natura intrascendibile e irrapresentabile – in una parola, irriducibile a unità – dell’agire della molteplicità di individui che compongono uno Stato, qualunque sia la forma che tale Stato assume; una scienza che si contrappone radicalmente alla scienza hobbesiana, ovvero a quella teoria politica che ha il suo esito nella costituzione del popolo come unità omogenea e identificata, tramite l’artificio del patto e della rappresentazione, nella persona del sovrano. infine, porre la moltitudine al cuore della riflessione politica non significa soltanto riconoscere, con le parole dei *Discorsi*, che “se uno è atto a ordinare, non è la cosa ordinata per durare molto, quando la rimanga sopra le spalle d’uno; ma sì bene, quando la rimane alla cura di molti e che a molti stia il mantenerla” (76); ma anche che il filosofo, per quanto acuto sia il suo sguardo, diventa vero sapiente soltanto quando riconosce di occupare un posto definito dentro l’operare della moltitudine, e prende sulle proprie spalle la responsabilità, senza rinunciare al proprio singolare *ingenium*, ma anzi mettendolo in gioco, decidendo di stare “dalla parte della libertà”.

Note.

(1) Il secondo passo è al cap. X, § 1, dove Spinoza parla dell’“acutissimo fiorentino”, citando anche un passaggio dei *Discorsi*; si veda *Tractatus politicus* (d’ora in poi citato come TP), in

SPINOZA, *Opera*, a cura di C. Gebhardt, Carl Winters, Heidelberg 1972 (I ed. 1925), vol. III, p. 353; trad. it. in B. SPINOZA, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Ets, Pisa 1999, p. 221.

(2) Cfr. in particolare il bel lavoro di V. MORFINO, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Led, Milano 2002.

(3) Tra gli studi più recenti sul cartesianesimo olandese si veda W. van BUNGE, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, in particolare i capp. II e III (pp. 33-64 e 65-93).

(4) *Ethica*, III, *Praefatio* e V, *Praefatio*, in SPINOZA, *Opera*, cit., vol. II, p. 137 e pp. 278-280; trad. it. in SPINOZA, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 171 e pp. 291-293.

(5) Cfr. ad esempio il lavoro di H. WANSINK, *Politieke wetenschappen aan de Leidse Universiteit 1575±1650*, H&S, Utrecht 1981.

(6) Cfr. *Tractatus theologico-politicus* (d'ora in poi TTP), cap. XV, in SPINOZA, *Opera*, cit., vol. III, p. 181; trad. it. in B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Droetto ed E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 1972, p. 359.

(7) Cfr. rispettivamente TTP, adn. XXXIII ad cap. XVI, p. 263 (trad. it. p. 384), ed *Epistola L*, in SPINOZA, *Opera*, cit., vol. IV, pp. 238-239; trad. it. in B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974 (I ed. 1951), p. 225.

(8) Per un'ampia panoramica sulla storia della ricezione di Machiavelli cfr. G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995.

(9) Tra l'altro, in una lettera a Hugo Boxel, Spinoza dichiara di non considerare degna di valore "l'autorità di Platone, di Aristotele e di Socrate", ovvero le più tradizionali *auctoritates* filosofiche, preferendo piuttosto le parole di "Democrito, Epicuro, Lucrezio o qualche altro atomista" (*Epistola LVI*, p. 262; trad. it. p. 244). E questo è il commento di MORFINO, *Il tempo e l'occasione*, cit., p. 52: "La linea di demarcazione che Spinoza traccia nella tradizione filosofica occidentale non separa dunque platonismo e aristotelismo, amici del cielo e amici della terra, come nel celebre dipinto di Raffaello, ma contrappone entrambe queste correnti al materialismo, per il quale prende apertamente partito: Machiavelli, vedremo, appartiene allo stesso spazio del *Kampplatz* filosofico".

(10) TP, cap. V, § 7, pp. 296-297; trad. it. p. 85.

(11) Si veda P. CRISTOFOLINI, *Spinoza e l'acutissimo fiorentino*, in Id., *Spinoza edonista*, Ets, Pisa 2002.

(12) Cfr. *Epistolae* LI e LII, pp. 241 e 242; trad. it. pp. 226 e 227.

(13) Si veda ancora PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea*, cit.

(14) TP, cap. V, § 7, p. 297; trad. it. p. 85.

(15) Sul Machiavelli 'inglese' si vedano i saggi presenti nella raccolta *Machiavelli and Republicanism*, a cura di G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge 1990, e inoltre M. GEUNA, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti*, "Filosofia politica", XII (1998), pp. 101-132, e Q. SKINNER, *La libertà prima del liberalismo* [1998], trad. it. a cura di M. Geuna, Einaudi, Torino 2002.

(16) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, cap. 2, in MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze 1971, p. 79.

(17) Cfr. GEUNA, *La tradizione repubblicana*, cit., pp. 117-118.

(18) Iusti Lipsi *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, Qui ad Principatum maxime spectant, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Raphelengium, 1589, Ad lectorem*.

(19) *Ibidem*.

- (20) *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, cit., liber IV, cap. XIII, p. 206.
- (21) *Ivi*, p. 209.
- (22) Iusti Lipsi *Ad libros politicorum breves notes*, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Raphelengium, 1589, nota ad librum I, cap. VI, p. 15.
- (23) *Ibidem*.
- (24) *Ivi*, nota ad librum I, cap. III, p. 8.
- (25) Sul dibattito tra Coornhert e Lipsius cfr. J.I. ISRAEL, *The Intellectual Debate about Toleration in the Dutch Republic*, in *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, a cura di C. Berkvens-Stevelinck, J. Israel e G.H.M. Posthumus Meyjes, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 3-36.
- (26) Su queste conclusioni si veda anche M. Van GELDEREN, *The Machiavellian moment and the Dutch Revolt: the rise of Neostoicism and Dutch Republicanism*, in *Machiavelli and Republicanism*, cit., pp. 205-223.
- (27) Cfr. *De Discoursen van Nicolaes Machiavel Florentijn, over de eerste thien Boecken van Titus Livius*, Beyde uyt den Italianischen in onse Nederduytsche Tale overgesegt Door A. van Nievelt, Ghedruckt in't Jaer 1625, p. V.
- (28) *Idea oeconomicae et politicae doctrinae, auctore Franc. Burgersdicio, Opus Posthumum*, Lugd. Batavorum, Apud Hieronimum de Vogel, Anno 1644, p. 35. Sulla filosofia di Burgersdijk cfr. H.W. BLOM, *Morality and Causality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, Cip, Den Haag 1995, pp. 67-100.
- (29) Su questi avvenimenti si può utilmente consultare J.I. ISRAEL, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806*, Clarendon Press, Oxford 1995, cap. 29 (*The Republic at its Zenith, I: The 1650's*), pp. 700-738.
- (30) Cfr. S. VISENTIN, *Assolutismo e libertà. L'orizzonte repubblicano nel pensiero politico olandese del XVII secolo*, "Filosofia politica", XII (1998), pp. 67-85.
- (31) Per un resoconto biografico sui fratelli De la Court si veda I.W. WILDENBERG, *Johan en Pieter De la Court (1622-1660 en 1618-1685). Bibliografie en receptiegeschiedenis*, Holland University Press, Amsterdam-Maarsen 1986.
- (32) *Consideratien van Staat, ofte Polityke Weeg-schaal*, beschreven door V. H., 't Amsterdam, by Iacob Volckertsz. 1661 (II edizione, accresciuta rispetto alla I, dell'anno precedente), parte I, libro I, cap. 1, p. 13.
- (33) *Ivi*, p. 6.
- (34) *Discorsi*, libro I, capp. 27 e 42, pp. 109 e 126.
- (35) *Ivi*, p. 145.
- (36) *Ivi*, libro I, cap. 58, p. 140.
- (37) Cfr. TP, cap. I, § 1, p. 273; trad. it. p. 27.
- (38) *Consideratien*, p. 137.
- (39) *Discorsi*, p. 81.
- (40) *Consideratien*, parte I, libro II, cap. 1, p. 137; la citazione è presa dal libro I, cap. 3 dei *Discorsi*: "Però si dice che la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, e le leggi gli fanno buoni" (p. 82).
- (41) *Consideratien*, libro I, cap. 5, p. 23. Sulla centralità strategica di questa affermazione nel pensiero politico dei De la Court cfr. H.W. BLOM, *Burger en belang: Pieter de la Court over de politieke betekenis van burgers*, in *Burger. Een geschiedenis van het begrip 'burger' in de Nederlanden van de Middeleeuwen tot de 21ste eeuw*, a cura di J. Kloeh a K. Tilmans, Amsterdam University Press, Amsterdam 2002, pp. 99-112.

- (42) *Consideratien*, parte II (*Van de Vryheid*), libro I, cap. 1, p. 256. La coppia “ordini e leggi” è, come è noto, di chiara origine machiavelliana.
- (43) *Discorsi*, libro I, cap. 55, p. 136.
- (44) Cfr. BLOM, *Morality and Causality in Politics*, cit., pp. 178-180. Occorre ricordare che l'opera di maggior successo dei De la Court è intitolata proprio *Interest van Holland, ofte gronden van Hollands-Welvaren* (Amsterdam, J.C. van der Gracht 1662). Per una ricognizione più generale sul concetto di interesse nella prima modernità cfr. A.O. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici a favore del capitalismo prima del suo trionfo* [1977], Feltrinelli, Milano 1990.
- (45) Alla trattazione del regime monarchico le *Consideratien* dedicano numerosi passaggi del I libro e l'intero II libro della I parte (pp. 137-185).
- (46) Cfr. *ivi*, p. 184, nonché i *Politike Discoursen*, libro V, Discorso 9, p. 378. Il titolo di questo discorso è sintomatico: “Il miglior governo monarchico non è per i sudditi altrettanto buono del peggior governo repubblicano (p. 377). Sulla critica delacourtiana alla monarchia cfr. W.R.E. VELEMA, *‘That a Republic is Better than a Monarchy’: Anti-monarchism in Early Modern Dutch Political Thought*, in *Republicanism: a shared European heritage*, a cura di M. van Gelderen e Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge 2002, vol. I, pp. 9-26.
- (47) *Discorsi*, libro II, cap. 2, p. 148.
- (48) *Ibidem*. Su questo passaggio insiste il saggio di J. SCOTT, *Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands*, in *Republicanism*, cit., vol. I, pp. 61-81.
- (49) Cfr. in particolare *Discorsi*, libro I, cap. 2, dove si afferma Roma fu una repubblica perfetta “per la disunione della Plebe e del Senato” (p. 81), nonché i due capitoli successivi (pp. 81-83).
- (50) *Consideratien*, parte I, libro I, cap. 6, p. 29.
- (51) *Ivi*, parte III, libro I, cap. 6, p. 471.
- (52) *Ibidem*.
- (53) *Ivi*, parte III, libro III, cap. 2, p. 564.
- (54) *Ibidem*.
- (55) TP, cap. VIII, § 31, p. 338; trad. it. p. 185.
- (56) Sulla ricezione del pensiero monarcomaco ugonotto in terra olandese cfr. M. Van GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, in particolare pp. 146-165.
- (57) Si veda in proposito C. SECRETAN, *La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle*, “*Studia Spinozana*”, III (1987), pp. 27-46, nonché VISENTIN, *Assolutismo e libertà*, cit.
- (58) Cfr. TTP, cap. XVIII, p. 227; trad. it. pp. 454-455.
- (59) *Elementorum Philosophiae Sectio Tertia – De Cive*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit*, a cura di W. Molesworth, J. Bohn, London 1839 (rist. anastatica Scientia Verlag, Aalen 1966), vol. II, cap. VII, §§ 2 e 3, pp. 236-237; trad. it. in T. HOBBS, *De Cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 145-146.
- (60) TP, cap. V, § 7, p. 296; trad. it. p. 85.
- (61) *Discorsi*, p. 99.
- (62) *Ibidem*.
- (63) TP, cap. V, § 7, pp. 296-297; trad. it. p. 85.
- (64) “Quando diciamo che uno può decidere quel che vuole su ciò che è sotto la sua giurisdizione, questo potere va definito in base non solo alla potenza dell'agente, ma anche dalla disposizione del paziente” (*ivi*, cap. IV, § 4, p. 293; trad. it. pp. 75-77).
- (65) *Ivi*, cap. II, § 17, p. 282; trad. it. p. 49.

(66) “Quando parlo di uno stato istituito a quel fine [ovvero allo scopo di vivere nella concordia, come spiega il paragrafo precedente], mi riferisco a quello che è stato instaurato da un popolo libero (*quod multitudo libera instituit*), e non a quello che si acquista sopra il popolo per diritto di guerra. Un popolo libero è guidato più dalla speranza che dalla paura, mentre per un popolo soggiogato prevale la paura sulla speranza” (*ivi*, cap. V, § 6, p. 296; trad. it. p. 85).

(67) Al § 26 Spinoza, dichiarando di aver dimostrato le basi del regime monarchico, conclude: “Basti soltanto avvertire che io qui prendo in considerazione quello stato monarchico che è istituito da un popolo libero (*quod a libera multitudine instituitur*), il solo che può giovare di questi principi” (p. 319; trad. it. p. 139).

(68) A proposito di questa conclusione si veda anche quanto afferma L. BOVE in *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza* [1996], trad. it. a cura di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano 2002, a proposito del nesso Machiavelli-Spinoza, così sintetizzato: “Pensare la politica e la sovranità secondo una dinamica auto-organizzativa della moltitudine, della resistenza attiva verso le logiche di dominio, dell’affermazione della propria autonomia” (p. 315).

(69) *Discorsi*, libro I, cap. 5, p. 83.

(70) Sul tema della paura in Spinoza si veda il saggio fondamentale di E. BALIBAR *La paura delle masse* [1985], trad. it. in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano 2002, pp. 13-40; va ricordato, a tale proposito, che oltre al significato soggettivo (la massa ha paura) e quello oggettivo (la massa fa paura) evidenziati da Balibar, esiste anche un valore riflessivo di questo sintagma: la massa che fa paura a se stessa.

(71) Cfr. ad esempio TP, cap. VIII, § 3: “Posto infatti che si dia uno stato assoluto, esso è in realtà quello che è governato dal popolo tutto intero (*quod integra multitudo tenet*)” (p. 325; trad. it. p. 155). Sul carattere ‘virtuoso’ del nesso tra la libertà delle istituzioni e quella dei cittadini cfr. CRISTOFOLINI, *Spinoza e l’acutissimo fiorentino*, cit.

(72) *Discorsi*, pp. 140-142.

(73) Per Machiavelli, inoltre, il sapere del particolare è comune a tutti gli uomini come egli stesso dichiara in Bodei fa riferimento ai *Discorsi*, libro I, cap. 47, il cui titolo è: *Gli uomini come che s’ingannano ne’ generali, né particolari non si ingannano* (p. 129). Su questo aspetto, che segna forse una differenziazione tra i due pensatori, insiste R. BODEI in *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 329.

(74) Su questo punto rinvio a VISENTIN, *Il movimento della democrazia. Antropologia e politica in Spinoza*, di prossima uscita in un testo collettaneo sul concetto di democrazia, a cura di G. Duso, per i tipi di Carocci.

(75) *Lettera a Giovan Battista Soderini*, 13-21 settembre 1506, in MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, cit., p. 1083.

(76) *Discorsi*, I, 9, p. 90.

Spinoza e la tolleranza

[Riccardo Caporali](#)

[Università di Bologna](#)
[Dipartimento di Filosofia](#)

ABSTRACT

Spinoza and toleration

The author claims: 1) in Spinoza a classical idea of toleration, if traceable, has a marginal role: no logic of concession, the one that (in Thomas' conception) allows the prince to resign to the different cults just like one may resign to the human vices and sins; and no toleration as an intermediate claim, in view of a fuller acknowledgement of the individual rights (Locke, Voltaire); 2) in Spinoza there is a clear idea of an underlying "patience", which *lays* under political power; a kind of "continuous law", with variations that become decisive within the raising of the «imperium»: a most peculiar and original thesis that originates from the core of Spinoza's political thought, and that reverses the traditional roles of "tolerant" and "tolerated", of one and many, of governor and *multitudo*.

1. Non c'è ormai studio, nella sterminata letteratura critica sulla «tolleranza», che manchi di sottolineare il rilievo di questo concetto nel lessico politico moderno e, insieme, il suo significato ambiguo, fluttuante (1). Un'obliquità per altro non imputabile – come invece di solito si afferma – alla caratura "negativa" che questa nozione prevalentemente assume, a indicare un atteggiamento di superiore, paziente "sopportazione" nei confronti del "non-uguale", del "diverso-inferiore": il gesto paternalistico in virtù del quale si tollera un male minore per evitarne uno maggiore (l'esplosione del conflitto), secondo una strategia che in ambito teologico-politico medievale ha il suo sistematico teorizzatore in Tommaso («sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut maiores caveantur» (2)), e che trova poi la più potente applicazione secolarizzata nel progetto moderno di costruzione di un nuovo, specifico sistema di potere, quello razionale-statuale. L'ambiguità, la "transitività" del concetto di tolleranza risiede piuttosto nella sua natura "inconclusa", tale da rinviare continuamente altrove. Dal versante di chi tollera, si sopporta il "sopportabile", ciò che si valuta prima o poi riconducibile a omologazione: il peccatore che potrà redimersi, il diverso per il quale si prevede una futura trasformazione in eguale, il restio che diventerà docile. La soglia del "tollerabile" implica così, da questo lato, anche quella dell'"intollerabile", dell'irrecuperabile (3): le logiche del potere politico moderno

muovono da un atto originario e definitivo d'inclusione (fisica e legale, di "spazio" e di "norma"), nel quale è immediatamente implicito un gesto non meno originario e definitivo di esclusione, di estromissione (4). Ma anche dal versante di chi teorizza e rivendica tolleranza la posizione è parimenti equivoca: in modo più o meno consapevole, si chiede tolleranza guardando a una meta che, anche quando la si continua a chiamare così, in essa propriamente non si conclude. Ovvio, in questo caso, il riferimento a Locke e a Voltaire: sia nella *Epistola* sia nel *Traité*, la tolleranza come sopportazione-indulgenza viene configurandosi nei termini di un'opzione parziale, di una dislocazione intermedia, in vista di nuovi rapporti tra lo "Stato" e l'"individuo", verso il pieno *riconoscimento* dei "diritti" e delle "libertà" (5).

Spinoza appare estraneo a queste dinamiche della tolleranza. Filippo Mignini titola emblematicamente un suo saggio del '91 *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?* (6). Prevalentemente incentrato sul versante teoretico e morale del pensiero spinoziano, si tratta di un sondaggio innovativo, forse il più importante tra i non molti esplicitamente dedicati all'argomento (7). Anche sulla scorta delle indicazioni di Mignini, tenterò qui qualche breve riflessione, da una prospettiva più squisitamente politica. Per anticipare le ipotesi che intendo affacciare: 1. In Spinoza non c'è l'idea classica di tolleranza, o vi ha comunque un ruolo molto marginale: non la logica «postribolare» della concessione, quella per la quale Tommaso vede il principe rassegnarsi ai culti diversi allo stesso modo in cui si rassegna ai bordelli e ai vizi umani (8); non la tolleranza come obiettivo intermedio, come (transitoria) rivendicazione-richiesta; 2. In Spinoza è però presente l'idea di una "sopportazione", di una "pazienza" che corre *sotterranea*, che *sta sotto* al potere politico; una sorta di "basso continuo", le cui variazioni risultano decisive, determinanti per il mettersi in *forma* dell'«imperium»: un'idea peculiare e originale, tale da rimandare al cuore della filosofia politica spinoziana, e nella quale si realizza una sorta di *Umwälzung*, di rovesciamento-capovolgimento dei ruoli tradizionali del "tollerante" (dell'*uno*, del sovrano) e del "tollerato" (dei *molti*, dei governati).

2. In un passo del XVII capitolo del *Trattato teologico-politico*, Spinoza afferma che la Natura «sane nationes non creat, sed individua» (9). Una «nazione» non si distingue dalle altre secondo «natura» ma «legibus scilicet et moribus», per il tramite di leggi e costumi acquisiti nel corso del tempo, e solo in virtù dei quali potrà derivare «la particolarità di una propria indole, di una propria condizione e infine di propri pregiudizi». Sulla base dell'identità spinoziana della «natura» con «Dio» e la «sostanza», questa de-naturalizzazione dell'idea di nazione vale anche nei termini della de-divinizzazione e della de-sostanzializzazione, avendo di mira, in particolare, la presunta eccezionalità della «elezione» (*vocatio*) del popolo ebraico (10) – quella stessa elezione che, circolarmente, si presenta a sua volta come l'ostacolo maggiore alla rappresentazione naturale-sostanziale, e non più personale-antropomorfa, del "divino". Scartate, per così dire, le «nationes», restano gli «individua». A prima vista, una tale opzione sembrerebbe aprire la via al pieno inserimento di Spinoza nell'alveo di quella moderna «rivoluzione copernicana» dell'etica e della politica che ricorrenti e consolidate partizioni storiografiche vedono soppiantare l'universale in nome del particolare, il collettivo per l'individuale, il composito per il nucleare (11). Il concetto

spinoziano di «individuum», in realtà, si configura in termini non poco diversi da questi, *individualistico-liberali*, prevalenti nel pensiero moderno. L'individuo di Spinoza è almeno, per usare un'icastica espressione nietzscheana (ma prima bruniana), *di-viduo*: «id, quod in alio est, per quod etiam concipitur» (12). L'«individuo» è un «modo», una *modificazione-espressione* della sostanza. A sbarrare la strada a qualsiasi ritorno all'olismo dell'antico, quest'ultima viene poi a sua volta risolta nella sua stessa «potenza», nella sua incessante, inesausta attività di produzione dei «modi»: *causa sui eo sensu causa rerum* (13). Un *facere* affrancato dal chiuso ordito teleologico del «cosmo» classico-medievale, perché un agire «in libera necessitate»: autonecessitato, dettato dalla sua intrinseca necessità; iscritto, o meglio proprio identificato con l'essenza, «quod in se est, et per se concipitur» (14), della sostanza. Una potenza enigmatica, che tutta e sempre si condensa in quella diffusa e molteplice delle «res singulares», nei loro «conatus sese conservandi», senza mai tuttavia in essi veramente concludersi; senza mai definitivamente costringersi in nessuna *determinatio* di nessun «modo». Riconducendoli a espressione necessaria di Dio (della natura-sostanza), il dispositivo metafisico spinoziano rende così, insieme, l'imprescindibilità degli «individua» e la loro «relatività», quella costitutiva «relazionalità» che li mette in movimento e li problematizza fin dalla loro stessa essenza (15).

Lontana dal configurarsi per procedimenti autodeduttivi, la nuclearità della «res singularis» resta strutturalmente *aperta*, sempre riconducibile a un «altro» che in primo luogo – nel crogiuolo effettivo delle *ex-sistentiae* – assume il volto di tutti gli altri «modi», specie di quelli ad essa identici per *genus*. Tradotta in antropologia, la metafisica di Spinoza conduce così a un uomo *multiverso*, costruito per identità stratificate, flessibili, modulari, irriducibili alla compatta rigidità del «soggetto» moderno, ovunque se ne raccolga la consistenza, nel «cogito» cartesiano o nella «proprietà» lockiana, nella sudditanza hobbesiana o nella doverosità razionale-trascendentale kantiana. La vera dimensione del dispiegamento individuale appare qui quella della «moltitudine», agli antipodi della «solitudine», il male peggiore, la condizione nella quale, in assenza degli altri, non si è, inevitabilmente, neanche se stessi: «solitudinis metus» (laddove «metus» va oltre la «paura» e meriterebbe proprio la traduzione in «terrore» (16)). Una prospettiva dinamica e senza confini, che sviluppa incessantemente potenza: tanta più potenza quanta più relazione. Una prospettiva che non lascia spazi significativi alle logiche della tolleranza.

3. «E in verità, se tutto il segreto e tutto l'interesse del regime monarchico sta nell'ingannare gli uomini e nell'adombrare col nome specioso di religione il timore che serve a frenarli, così da indurli a combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la propria salvezza e da far loro credere che, non solo non sia sconveniente, ma che sia il massimo degli onori il sacrificare il proprio sangue e la propria vita per la gloria di un sol uomo, nulla invece si può pensare né si può tentare in una libera repubblica che sia di ciò più assurdo; poiché ripugna assolutamente alla comune libertà il soffocare coi pregiudizi o il costringere comunque la libera opinione individuale» (17). Dal versante politico, l'antropologia spinoziana del *modo* e della *relazione* non produce tolleranza ma un'inclusione tendenzialmente illimitata e

continuamente riposizionata, una sorta di circolazione mai conclusa, mai trattenuta e ingabbiata oltre la soglia di una definitiva e decisiva esclusione: anche se per vie opposte e con risultati completamente diversi, tali da annichilire-comprimere la potenza o esaltarla-accumularla; per totale assorbimento o per consapevole moltiplicazione.

3.1. «Per questo motivo, dunque, i re che una volta usurpavano il trono, per garantirsi l'incolumità cercavano di persuadere i popoli di aver derivato la propria stirpe dagli Dèi immortali [...] Altri invece hanno potuto più facilmente diffondere la convinzione che la maestà è sacra, che fa in terra le veci di Dio, e che non è costituita dal suffragio e dal consenso degli uomini, ma è conservata e difesa da un atto singolare della provvidenza e dell'aiuto di Dio» (18). Legittimata da una fittizia differenza di natura, fatta «discendere» o «unta», chiamata-prescelta da divinità non meno fittizie (proprio perché costruite a immagine e somiglianza del «rex»), la monarchia è l'unico «regimen» capace di realizzare un totale condizionamento dei corpi e delle menti (19). All'origine della «superstitio», e carburante dell'integrazione che accetta gli attributi straordinari dei «reges» fino alla loro adorazione «tanquam Deos», è il *timor*, il *metus*: «La paura, dunque, è la causa che origina, mantiene e favorisce la superstizione»; «nulla riesce più della superstizione a dominare le masse [*multitudinem*]» (20). Il timore non solo è una «passione», qualcosa che accade in noi ma della quale noi stessi siamo solo una «causa parziale» (21), e quindi già in quanto tale riduttiva di *potentia*. «Cupiditas» tutta circoscritta all'interno del «male», desiderio cosciente di «evitare con un male minore un male maggiore» (22), il timore è tra le passioni più annichilenti, quelle che più indeboliscono la *vis*, che più frenano l'espansione e l'accumulazione del *conatus*. Quando effettivamente si realizza, la solidità della monarchia nasce dalla quieta assuefazione, dall'«inerzia» dei sudditi, guidati «come pecore per imparare soltanto a servire» (23). La tradizionale e proverbiale stabilità di questa forma dell'*imperium* è, in realtà, «schiavitù» e «barbarie» (24). Non vera «pace», «virtù» che al contrario nasce dal positivo di una forza (la «forza dell'animo»), ma solo «belli privati», una mera «mancanza», una nuda «assenza»: se tale veramente fosse la pace, «nihil hominibus pace miserius» (25). Sotto il regime monarchico, l'irrinunciabile dimensione «in alio» dei «modi» (degli «individua») rinsecchisce nella spaventata *reductio ad unum* del «compiacimento» del re, fino a quella mansueta e venerante identificazione-sottomissione alla sua «gloria» che rende pronti al sacrificio e alla morte. Assimilazione, uniformazione, silenzio: «solitudo», ben più che «civitas» (26). E tuttavia uniformazione sempre e solo *tendenzialmente* assolutizzante, sempre e solo *in qualche modo* totalizzante: tale che unicamente «*aliqua ratione posset concipi*» (27). Il vincolo «in alio» costituisce ma non risolve, non conclude l'essenza del modo. Nessun «sé» può veramente annientarsi «in altro». Finché semplicemente «esiste», finché semplicemente persiste «in vita», è implicito nel modo un residuo di «renitenza», un margine di «resistenza». Ne deriva, nel caso particolare di una monarchia declinante, quell'immobilità ribollente, quel circolo vizioso assuefazione-timore che precipita la *multitudo* da un tiranno a un altro: abituato alla passività, annichilito dall'autorità regia e da essa solo tenuto a freno, il *populus* «*minorem contemnet, & ludibrio habebit*»; e

perciò, ove riesca a togliere di mezzo un monarca, dovrà «eleggerne un altro al suo posto, il quale a sua volta sarà, non spontaneamente, ma necessariamente tiranno»; se infatti costui vorrà essere veramente re, e non in balia dell'arbitrio dei più, dovrà «vendicare la morte del suo predecessore e dare a sua volta un esempio, affinché il popolo non ardisca di commettere ancora un tale misfatto» (28). Tra l'uniformità e il conflitto, nessun ambito realmente frequentabile, nessuno spazio veramente percorribile, per la tolleranza.

3.2. Al polo opposto (e positivo), la democrazia: la «multitudo integra», «libera», «communis»; un aggregato dei «modi» che, non diversamente da qualsiasi altro, ha sommo diritto su tutto ciò che effettivamente riesce a mantenere in suo potere (*jus, hoc est, ipsam naturae potentiam*) (29), ma la cui capacità produttiva risulta assolutamente e straordinariamente amplificata dalla sua natura, «omnino absoluta», di «coetus universus hominum», dal fatto che tutti gli «individua» che la compongono, di essa rimangono – secondo le celebri formulazioni di *TTP*, XVI – egualmente partecipi: «Nessuno trasferisce ad altri il proprio naturale diritto in modo così definitivo da non essere poi più consultato; ma lo deferisce alla parte maggiore dell'intera società, di cui egli è membro»; «in modo che ciascuno serva a se stesso e nessuno sia tenuto a servire il suo eguale [...]»; «e per questo motivo tutti continuano ad essere uguali come erano nel precedente stato di natura». Anche questa forma dell'*imperium* è innervata da una logica d'inclusione illimitata, e non di tolleranza; e però un'inclusione che, a differenza e agli antipodi della monarchia (ma anche delle istanze monistiche di quella *volonté générale* roussoviana, che pure da essa riprenderà palesemente più di un'eco), si realizza nella pratica e nella moltiplicazione della relazione: aperta, mobile, interattiva, continuamente espandibile.

Emblematico il caso dei culti religiosi, proprio là dove più facilmente potrebbe configurarsi una certa contiguità con le procedure del tollerare. Spinoza, a prima vista, sembra far valere due istanze opposte, se non proprio contraddittorie. Da una parte, «coloro che detengono il potere politico» sono gli unici «interpretes» e «vindices» non solo del diritto civile, ma anche di quello religioso. «Dio non può essere concepito come un principe o come un legislatore» (30): affrancata dall'antropomorfismo e dal finalismo, la Sostanza (Dio, la natura) non esercita nessun potere personale, non impone alcun «regno» agli uomini, di là dalle pure leggi biologico-naturali cui essi sottostanno, al pari di qualsiasi altro essere vivente. Nessun potere, prima dell'*imperium*. E nessuno, pertanto, avrà «il diritto e il potere, se non per autorizzazione o concessione [*ex eorum autoritate, vel concessu*]» della *summa potestas*, «di esercitare il sacro ministero, di eleggerne i ministri, di determinare e stabilire i fondamenti della Chiesa e la sua dottrina, di giudicare intorno ai costumi e alle opere di pietà, di scomunicare o di ammettere qualcuno nella comunità ecclesiastica, e infine nemmeno di provvedere ai poveri» (31). Da un'altra parte: «nessuno può trasferire ad altri il diritto della religione, ossia del culto di Dio» (32); la *religionis ratio* non è «di competenza di alcun diritto pubblico né di alcuna pubblica autorità», sicché «la vera conoscenza e amore di Dio non possono sottostare ad alcuna imposizione di stato» (33). A costringerla dentro schemi e linguaggi non suoi, la posizione di Spinoza sullo

ius circa sacra sembrerebbe raccogliersi nella tensione a un improbabile accostamento, a un impraticabile avvicinamento di due primati in realtà opposti e irriducibili, quello ontologico della sovranità hobbesiana e quello naturale-giuridico dell'individuo di Locke (34). Dietro evidenti assonanze di linguaggi e concetti, la filosofia politica dell'essenza-potenza prende in realtà strade sue, diverse e originali.

Intanto, il culto del quale le *summae potestates* si faranno garanti e propagatrici non sarà una confessione particolare, una peculiare e positiva professione di fede contro altre, altrettanto peculiari e positive. Chi detiene l'*imperium* è titolare e depositario dell'unica *religio* veramente *catholica*, la cui estrazione dall'esegesi biblica si configura come l'obiettivo di tutta la *pars* teologica del *TTP*: quella *fides universalis* (e quanto deisticamente *rationalis*!) da Spinoza ricondotta all'unico, semplicissimo *fundamentum* dell'esistenza di un «ente supremo, che ama la giustizia e la carità e al quale tutti, per essere salvi, debbono obbedire, e che tutti debbono adorare con il culto della giustizia e della carità verso il prossimo» (35). Per via d'obbedienza all'immaginazione profetica di un Dio ancora personale, che ordina e premia e condanna, il vero *intentum*, il vero scopo della Scrittura è quello di ricondurre al vincolo sociale (*iustitia & charitas*) la maggior parte degli uomini, incapaci di attingere (e di vivere consapevolmente) quella metafisica della sostanza e del modo che proprio nell'*imperium democraticum* trova la sua massima, umana espressione. «Quae omnia evidentissime ostendunt, religionem reipublicae utilitati accomodatam semper fuisse» (36). La religione è prima di tutto moralità civile: come sempre, fino alla svolta del cristianesimo. Il dovere della giustizia e della carità assume una precisa configurazione solo nella norma positiva dettata dalla pubblica autorità: «Poiché, infatti, il comandamento divino ci obbliga ad esercitare verso tutti, nessuno escluso, il dovere della pietà e a non recar danno a nessuno, ne segue che a nessuno è lecito recare aiuto a uno con danno di un altro e molto meno con danno di tutto lo Stato; e che nessuno, perciò, può esercitare la pietà verso il prossimo secondo il comandamento divino, se non adegua la pietà e la religione all'utilità pubblica» (37). La dinamica dell'amore per il prossimo mostra in tutta evidenza, nella storia ebraica, questa nervatura politica della *religio*. Al tempo della riconquistata libertà e della costruzione dello Stato d'Israele, il comandamento dell'*amor* viene indirizzato esclusivamente al «socium» (col limite significativo di denunciare al giudice chi abbia trasgredito la legge e addirittura di uccidere chi sia stato condannato a morte), accompagnandosi all'odio per il nemico, volto a confermare e rafforzare, per negazione e contrapposizione, la nuova, acquisita indipendenza; in seguito all'avvento della cattività babilonese, Geremia comanda agli ebrei di «provvedere anche alla incolumità del paese nel quale erano stati condotti schiavi»; e Gesù Cristo, poi, prevedendo che sarebbero andati dispersi per il mondo, «insegnò loro di esercitare la pietà indistintamente verso tutti» (38). «Ecclesia simul cum imperio incepta» (39): vale per il popolo d'Israele e vale ovunque, nella classicità. Le dispute sui rapporti fra politica e religione nascono solo col cristianesimo, che ai suoi inizi fu divulgato «non dai re, ma da uomini privati», così da crescere parallelo e sostanzialmente contrapposto all'*imperium*, fino all'assurda, devastante pretesa di soppiantarli nell'esercizio della sua stessa autorità (40).

La complessità del dispositivo teorico spinoziano sembrerebbe semplificarsi, per questo verso, lungo una strada analoga a quella di Hobbes, il cui «Common-Wealth», insieme «Ecclesiasticall and Civill», mira alla spoliticizzazione del problema religioso rivendicando al sovrano la prerogativa dell'interpretazione della Scrittura; una prerogativa risolta poi, a sua volta, nell'ammissione dell'unico, generalissimo e semplicissimo principio per il quale «Gesù è il Cristo», cosicché «tutto ciò che è necessario alla salvezza è contenuto in due virtù, la *fede in Cristo* e l'*obbedienza alle leggi*» (41). Sia pure con la differenza di una più ampia generalità, di una maggiore ecumenicità («giustizia e carità» *versus* «proclamare il Cristo» (42)), l'impianto argomentativo parrebbe in sostanza il medesimo. E invece è proprio a partire di qui, da questo superficiale terreno di comunanza, che le due vie si divaricano, fino a segnare i confini che molto nettamente separano la metafisica politica della potenza dalla neutralizzazione rappresentativa operata col Leviatano. «La professione verbale non è che un atto esteriore e quindi niente di più di un qualsiasi altro gesto con cui manifestiamo la nostra obbedienza; in ciò un cristiano, che mantiene salda in cuor suo la fede in Cristo, gode della stessa libertà che il profeta Eliseo concesse a Nàaman il Siriano» (43): il sovrano di Hobbes pretende conformità esterna al culto ufficiale e sopporta-tollera il segreto silenzioso dei cuori – posto che «la fede è un dono di Dio», tale da non poter essere né data né tolta dall'uomo «con promesse di ricompensa o minacce di tortura» (44). L'antropologia filosofica del «modo» e della «relazione» non può accogliere una soluzione come questa, perché affatto estranea ai suoi presupposti, primo fra tutti quella rigida codificazione, quella netta separazione di pubblico e privato, di collettivo e individuale, sulla quale esclusivamente tale soluzione può edificarsi e praticarsi. Laddove lo *ius* si misura esclusivamente in *potentia*, tra il pubblico e il privato, tra il politico e il civile nessun muro potrà mai davvero erigersi, nessun recinto mai davvero segnarsi in modo tale da risultare *effettivamente* (e quindi *giuridicamente*) invalicabile. Rapporto mobile di forze-potenze, nella versione massimamente duttile e accumulativa della *respublica libera* il potere politico spinoziano riposiziona e ridistribuisce continuamente se stesso (45). Da una parte, allora, la *summa potestas* decide dei «facta», delle conseguenze civili degli atti compiuti in società, in virtù di un'autorità che implica insieme forza coattiva e spontaneo consenso, quel comune senso morale della necessità-inevitabilità del vivere, appunto, in società, nel quale sostanzialmente s'identifica lo *spirito repubblicano*, per così dire, della «*catholica fides*». Da un'altra parte, proprio la esplicita natura “relativa”, proprio la struttura aperta e malleabile dell'*imperium democraticum* (al quale si “conferisce-trasferisce”, continuando tuttavia a “farne parte”), fa sì che questa peculiare forma del potere non solo non reprima o comunque mal sopporti il “particolare”, ma necessariamente lo accolga e l'ammetta come una sua stessa dimensione costitutiva. I culti non «cattolici» non sono, allora, il frutto di una paziente e più o meno implicita «concessione» dell'*imperium*, ma l'esercizio di un «diritto-potenza»: realtà dotate di una «vis» capace di ottenere riconoscimento nell'ambito di quella «giustizia e carità», nell'ambito di quella comune «cittadinanza» che ne prevede (ne contiene) l'esplicazione e che, di converso, queste stesse realtà contribuiscono a mantenere sulla soglia di una permanente elasticità, di una mai definitivamente preclusa riplasmabilità.

In polemica con le ambizioni monarchiche degli orangisti e le rivendicazioni egemonico-confessionali calviniste, Spinoza innalza apologeticamente la (storicamente limitata) libertà neerlandese all'altezza del modello teorico suo proprio: «Poiché dunque è toccato a noi questo raro privilegio, di vivere in una Repubblica in cui è consentita a ognuno piena libertà di giudizio e la facoltà di onorare Dio secondo il proprio criterio, e dove nulla è stimato più caro e prezioso della libertà, ho ritenuto di non far cosa ingrata o inutile dimostrando che questa libertà non soltanto è compatibile con la religione e con la pace dello Stato, ma anzi non può essere soppressa senza pregiudizio della stessa religione e della stessa pace dello Stato: la dimostrazione di questo principio costituisce il principale intento del presente trattato» (46).

«Finis ergo reipublicae revera libertas est» (47). L'obiettivo è una «libertà» non circoscritta negli schemi liberali del diritto (naturale-individuale) a una sfera d'autonomia e d'indipendenza dal potere politico. Da questo versante c'è semmai in Spinoza, come s'è visto, la constatazione dell'impossibilità di sciogliere la nuclearità del «modo» nell'insieme delle relazioni che pure necessariamente lo costituiscono: è impossibile che l'*animus* di ciascuno «soggiaccia assolutamente all'altrui diritto», poiché nessuno «può, né può essere costretto a trasferire ad altri il proprio naturale diritto, e cioè la propria facoltà di ragionare liberamente e di esprimere il proprio giudizio intorno a qualunque cosa»; tutto questo, infatti, rientra nell'ambito dello *jus* individuale, «al quale nessuno, anche se lo voglia, può rinunciare» (48). Solo virtualmente (*saltem*) ipotizzabile nell'*imperium monarchicum*, il totale condizionamento delle «teste» e dei «palati» risulterà affatto inconcepibile in quello democratico, «dove tutti, o la maggioranza del popolo, detengono il potere» (49). Il modo-uomo non può *vivere* senza *pensare*. Per quanto comprimibile e influenzabile, la sua facoltà di *cogitare* resterà pur sempre un ostacolo, anche solo minimo, alla possibilità di comprimere e d'influenzare. La «iudicandi, & sentiendi libertas» è «uniuscuiusque ius» in quanto *dato di fatto*: non diverso dal *conatus*; identico al persistere nell'esistenza del modo.

Costringere uomini che la pensano in maniera diversa ad esprimersi «nihil tamen nisi ex praescripto summarum potestatum», è un tentativo destinato a sicuro fallimento: «nemmeno i più accorti (*peritissimi*), infatti, per non dire del volgo (*plebs*), sanno tacere» (50). La «respublica» richiede il rispetto «esterno» delle leggi, la conformità alle norme comuni, dal versante delle sole «azioni», insieme imponendola con la forza coattiva e assecondandola con l'alimentazione della moralità civica. Laddove, come solo avviene in democrazia, la «cosa» sia veramente «pubblica», tale cioè nel senso di un'inclusione spinozianamente «assoluta» (retta da una dinamica delle “forze” che renda impossibile eccezioni, parziali o totali esautorazioni), la libertà di pensiero e di culto non può tuttavia concepirsi nei limiti del particolare, *garantito* o *concesso* (sopportato) dall'universale: «Così, per esempio, se qualcuno dimostra che una legge è contraria alla sana ragione e quindi ritiene che debba essere abrogata, e insieme sottopone questo suo parere al giudizio della somma potestà (alla quale soltanto spetta di promulgare e abrogare le leggi), e intanto nulla fa contro il disposto della legge stessa, egli è benemerito dello Stato, né più né meno di ogni altro ottimo cittadino» (51). Questo «ragionare e obbedire» guarda preventivamente ben più lontano

dell'orizzonte chiuso nel quale si iscrive l'analogo motto federiciano-kantiano, rigidamente tenuto sotto tutela da un dispotismo che, sperandosi illuminato, ci si può solo auspicare come evolvibile nella direzione di quel che in seguito s'incomincerà a chiamare «Stato di diritto». La repubblica libera di Spinoza è semmai – per attenersi a tale terminologia, ovviamente non sua – «Stato democratico di diritto». Tesaurizzandola nell'unità della *civitas*, l'autentica democrazia trasforma in “valore” l'inevitabile molteplicità, l'insuperabile diversità che sempre attraversa gli umani aggregati. Si tratta di una soluzione costitutivamente “precaria”, strutturalmente instabile, tanto che nessun *imperium* è mai stato «meno duraturo di quelli popolari, ossia democratici», e in nessun altro si sono «prodotte tante sedizioni» (52). E tuttavia si tratta anche della soluzione più capace di accumulare «potentia», perché la più consona al carattere insieme nucleare e relazionale (individuale e sociale, razionale e passionale, collaborativa e conflittuale) degli uomini-modi: «se è vero che mentre i Romani deliberano Sagunto perisce, per contro, mentre pochi decidono tenendo conto solo delle proprie passioni, perisce la libertà e il bene comune; le facoltà intellettuali dell'uomo sono infatti troppo deboli per poter penetrare d'un colpo ogni cosa; ma consultandosi, ascoltando, e discutendo, esse si affinano, e, a furia di tentare tutte le soluzioni, trovano alla fine quelle volute, che tutti approvano, e alle quali prima nessuno avrebbe pensato» (53). La democrazia accoglie al tempo stesso la necessità della mediazione (l'opportunità della “istituzione”: della norma, della regola, dello “Stato”) e il suo fondamento immediato, pur sempre riconducibile alla mobilità delle forze, alla dinamicità delle forme, alla liquidità dello “stare” e dell’“istituire” (54). Sul filo lungo il quale sempre si sommano o si confondono il rischio e l'opportunità, la *respublica libera* muove da una logica perennemente inconclusa di “relazione” e “riconoscimento”. Una logica affatto lontana da quella rigida e ossificata della mera sopportazione.

3.3. Forse solo l'*imperium aristocraticum* – forma (*facies*) estranea alla struttura deuteragonistica, polemicamente bipolare del *TTP*, e della quale Spinoza si occupa esclusivamente nel *TP* – opera per procedimenti e meccanismi in parte avvicinati alla logica della tolleranza. A partire dal suo principio fondativo, riconducibile alla netta separazione dei *patricii* dalla *plebs*, in virtù di una «*imperii constitutio*» per la quale il potere politico «*soli Optimates ut suum vendicant, conservantque*» (55). La solidità di questa variante dell'*imperium* si basa tutta sulla salda tenuta di tale distinzione, che viene pertanto chiamata ad esprimere la “superiorità” degli ottimati in ogni momento della vita associata, dall'esercizio del governo agli aspetti più esteriori e banali dei costumi quotidiani: «i patrizi devono presentarsi vestiti in un modo particolare, con un abito che li faccia riconoscere; vanno salutati con un titolo particolare, e i plebei devono cedere loro il passo» (56). A evitare il pericolo che «*in sectas dividantur*», sarà soprattutto necessario che i *patricii* seguano la «*catholica*» e «*sumplissima religio*» (la stessa tratteggiata nel *TTP*), della quale saranno gli unici ministri e sacerdoti, nei grandi e centrali edifici ad essa appositamente riservati. Agli «*addicti*» di altri culti dovranno invece permettersi solo chiese periferiche, di piccole dimensioni e «in luoghi abbastanza distanti gli uni dagli altri»: prescrizioni vicine, com'è evidente, allo spirito

tradizionale della tolleranza – e marcate, tra l'altro, da ulteriori restrizioni di non poco conto, prima fra tutte la proibizione dei «magni conventus», dei grandi assembramenti (57). E tuttavia: «Ad religionem quae spectant, satis prolixè ostendimus in *Tract. Theologico-Politico*». Il principio di fondo, in ogni caso, resta esplicitamente quello del *TTP*: la concretizzazione, la specificazione in forme plurali e positive della fede universale non è una concessione (mal) sopportata, bensì un'articolazione essenziale della *respublica*; non un'elargizione, un'eccezione parziale e contingente, ma una regola, da coniugare/limitare sull'unico metro delle sue possibili conseguenze civili. Esclusi dallo *jus* pubblico, i plebei sono titolari di quello privato, secondo una strutturazione della *civitas* che esclude *sopportazioni* e prevede, appunto, *diritti*, a cominciare da quello prezioso e imprescindibile della «dicendi libertas» (58) .

Non basta. A correggere e mitigare, all'altezza dell'*imperium* aristocratico, l'impressione di un ricorso spinoziano alla declinazione tradizionale della tolleranza, vale, fin dall'inizio, il nucleo essenziale della procedura sulla quale quello stesso *imperium* si costituisce: «Lo stato aristocratico, abbiamo detto, è quello che è governato non da uno solo, ma da alcuni selezionati entro il popolo [*ex multitudine selecti*] [...] Dico espressamente, *governato da alcuni selezionati*. Questa è infatti la differenza principale tra questo stato e il democratico: nello stato aristocratico la facoltà di governare dipende dalla sola elezione, mentre nel democratico dipende da un certo qual diritto innato, o acquisito per fortuna» (59). Anima del miglior funzionamento dell'aristocrazia (del suo più efficace “dover essere”, giusto il taglio da “scienza politica” che caratterizza l'ultima fatica spinoziana) è la cooptazione, volta a determinare quel ricambio del personale di governo, quella “circolazione delle *élites*” che, quando davvero si realizzasse per meriti e capacità, renderebbe eterno e assoluto il potere dei “migliori” – in qualche modo ridimensionando, al tempo stesso, il senso e la portata della differenza e delle gerarchie tra i due ordini. Non appena si consideri la «*praxin, seu communem hominum conditionem*», si scopre però che nella realtà le cose procedono diversamente: «Per i patrizi infatti i migliori saranno sempre i ricchi, o i loro più stretti congiunti, o gli amici. Certamente se i patrizi fossero così fatti da eleggere i colleghi patrizi con l'animo sgombro da affetti e sotto il solo impulso dello zelo per la pubblica salvaguardia, nessuno stato reggerebbe al confronto con l'aristocratico. Ma l'esperienza ha mostrato a più e più riprese che le cose stanno ben diversamente, specialmente nelle oligarchie, dove l'arbitrio dei patrizi, in mancanza di concorrenti, è sciolto da qualsiasi vincolo legale» (60). Se la costituzione formale-razionale (spinozianamente formale-razionale) dell'aristocrazia esclude tolleranze, la sua versione materiale, la sua pratica effettuale non può invece evitare d'introdurle e frequentarle, anche se – è una cruciale peculiarità spinoziana – dal versante non dei pochi, dei governanti, ma dei molti, dei governati: saranno infatti pur sempre i comandati a sopportare il peso maggiore di un allentamento della «*iustitia*», a subire le conseguenze negative di una deroga ai principi della *publica salus* compiuta, da coloro che comandano, «*ex affectu*», sotto la spinta delle passioni: «i patrizi allontanano di proposito i migliori dal consiglio, e si cercano dei colleghi consiglieri che pendano dalle loro labbra, così che in uno stato del genere la situazione è assai più miserabile che nell'altro [= nel democratico], tanto più che l'elezione dei patrizi dipende dal

libero e assoluto arbitrio di alcuni, sciolto da ogni legge» (61). La separazione sulla quale si regge il potere dei migliori finisce per comprimersi in quella *pazienza degli esclusi* che tiene perennemente lo stato aristocratico sulla soglia di una condizione esplosiva. E che idealmente introduce ai livelli più profondi dello spinoziano, politico tollerare.

4. La parola «tolerantia» compare negli scritti di Spinoza una sola volta (62), riferita non a chi detiene il potere, ma allo spirito libero che paga sul patibolo la libera professione delle proprie idee: «Che cosa è più pernicioso, dico, che il considerare come nemici e il mandare a morte questi uomini, non perché siano scellerati o delinquenti, ma soltanto perché sono di spirito liberale, e trasformare così il palco di morte, terrore dei malfattori, in una tribuna nobilissima, sulla quale si offre, a onta e a vergogna della sovrana maestà, un saggio sublime di tolleranza e di virtù?» (63). In quest'unica ricorrenza, il termine corrisponde palesemente al significato originario: prima e più che la concessione o la rivendicazione (l'indulgenza o la richiesta), «tolleranza» indica qui la “pazienza” verso qualcosa di nocivo; ma una pazienza, una sopportazione, che riguarda non il governante (il sovrano, la *summa potestas*), bensì i governati (i “soggetti”, i subalterni). Al di là del merito contingente e del contesto nel quale si pone, questo isolato ricorso del lemma raccoglie, paradigmaticamente, gli ingredienti essenziali della peculiare declinazione concettuale che la tolleranza – ben oltre l'esplicita presenza letterale – assume in Spinoza.

In termini hobbesiani, una qualsiasi forma di “sopportazione dei (da parte dei) governati” appare concettualmente improponibile. Venuta meno ogni gerarchia di natura, dettata dalle regole del *kosmos*, dalle armoniche proporzioni di un universo ordinato; ritrattosi dalla storia del mondo un Dio capace di imporre ruoli e mansioni; una volta che gli uomini non appaiano diversi per legge di natura o per volontà dei cieli, l'eguaglianza che ne consegue assume in Hobbes una configurazione meramente negativa-annientativa. Lo «stato di natura», la «natural condition of mankind» (64) non è qualcosa di preciso, di caratterizzabile, di entificabile, ma un coacervo informe di tensioni annichilenti, di pulsioni (di «passioni») distruttive e autodistruttive. Un “nulla”, sul quale si erge l'ordine assolutamente artificiale e contronaturale del Leviatano, il Dio mortale. Ordine bifronte, non appena se ne tengano ferme tutte le complesse implicanze: immediato e contingente, frutto di “eccezione” e “decisione”, alla sua origine; mediato e razionale (“pattuito”) a regime, nel suo standard normale-ottimale di funzionamento (65). L'esito è la struttura binomiale della modernità politica. Da una parte, lo Stato: “formale”, perché produttore di “forma” nel vuoto dell'informale, nel caos della natura; e perché esso stesso forma (artificio) assoluta, irreversibile, irresistibile, ontologicamente preliminare e prioritaria a ogni altra determinazione dell'essere civile. Da un'altra parte, l'individuo: ancora monadico e possessivo, aggressivo-competitivo, ma già addomesticato, già messo in moto come «soggetto» (come *civis*); posto in essere, in quanto «rappresentato», dal «rappresentante», da quel sovrano la cui unica “fondazione” si raccoglie in questa sua stessa “funzione” del rappresentare (del formare e assicurare) i rappresentati. L'individuo e lo Stato stanno e cadono insieme, senza alcuna possibilità di residui o di reciproche resistenze – che

non siano scorie meramente esterne, attardate permanenze nei congegni della macchina moderna.

Spinoza, come s'è brevemente indicato, anticipa sul piano metafisico questo automatismo: una mossa teorica che apre all'insopprimibile positività della natura come «potenza» (66). La loro irresolubile reciprocità, la loro indeclinabile identità-diversità con la «substantia» alimenta l'universale *concatenatio* dei «modi», li costituisce per relazione (*in se – in alio*), rendendo inattaccabile il pieno dei *conatus*, il *continuum* delle forze. Pur restando estranea all'armonia teo-teleologica dell'*antico*, la «natura» esclude da sé, in questo modo, anche l'abisso, il buco nero hobbesiano del vuoto. Ne deriva, infatti, un'articolazione anti-individualistica, per così dire, di quella individualità che, quando rimanga chiusa in se stessa, finisce inevitabilmente per rivestirsi di un'essenza unilateralmente scandita: negativa-passionale in Hobbes (tendenzialmente pre-destinata all'annientamento del conflitto, fino a quando non si realizzi l'atto teologico-politico che dal nulla crea l'ordine), positiva e razionale in Locke, aperta a una composizione collaborativa resa possibile da una visione ancora creazionista e antropocentrica, tale da reggere e alimentare l'essenza *proprietary*, il «diritto naturale» di ciascuno (67). In Spinoza, la “doppiezza” del modo (espressione, non si dimentichi, *liberamente necessaria* della sostanza: tale quindi da non potersi dare come “singolo” senza “l'altro”, senza la natura, gli altri modi) ne salva la priorità, evitando di anticiparne il *conatus* (lo sforzo-potenza alla permanenza in vita) con una nuova, più o meno nascosta variabile essenzialistica. La *connexio* ontologica che innerva le «res singulares» può così inglobare la concordia e il conflitto senza assolutizzazioni estremizzanti. La natura *relativa* dei modi implica la *societas* ma esclude ogni sua unilineare configurazione. Mai la pura negatività della passione, se non altro perché l'essere resta pur sempre un *agere*, e anche la paura un'espressione – per quanto la più esposta, la più debole – della «potentia». Ma nemmeno la sola *ratio*, l'azzeramento di ogni opposizione, nel vincolo costitutivo con l'altro risuonando sempre, più o meno forte, l'eco di un qualche patire. A stretto contatto con le sue scansioni più squisitamente filosofico-politiche, nell'ultimo trattato spinoziano è la nozione di «multitudo» a raccogliere questa dimensione di antropologica *interattività* (68).

Aggregato di uomini, la cui natura di modificazioni della sostanza li rende unici e intersecati (“assoluti” e “relativi”, irripetibili e interdipendenti), la «multitudo» realizza con l'*imperium* un rapporto a triplice caratura concettuale. Globale espressione degli incroci tra i *conatus*, essa contiene, in primo luogo, anche il potere: sia nel senso che anche il diritto-potenza della *potestas* non si distingue – per «natura», per origine-essenza – da qualsiasi altro diritto-potenza, l'ordine politico dovendo sussumersi, non diversamente da tutti i modi, nello sforzo-tensione alla permanenza, alla perseveranza di sé nell'esistenza; sia, e soprattutto, perché è pur sempre la moltitudine a costituire il potere: «*jus civitatis communi multitudinis potentia definitur*» (69). Quanto alla sua essenza, la forza-potere dello Stato (il suo «diritto») non è altro che la forza-potenza della *multitudo*: dell'intera, della «*communis multitudo*». La «*multitudinis potentia*» non definisce una sola forma dell'*imperium*: «*jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet*» (70). Ogni specie di diritto comune-statuale rimanda,

direttamente o indirettamente, alla moltitudine: a una maggiore o minore potenza (a una forza o a una debolezza, a un'espansione o a una restrizione) della moltitudine. Coerentemente all'antropologia filosofica spinoziana, prima e alla base di tutte le particolari configurazioni dell'ordine politico opera questo principio, questo fattore di *democrazia costituente*. Incrocio del comandare e dell'obbedire, la politica è per sua stessa natura "relativa". Per gli uomini-modi, qualsiasi tipo di convivenza ordinata richiederà necessariamente un qualche livello (più o meno esteso, esplicito, spontaneo, coatto) di generale *consenso*, di universale *convergenza*.

La *potestas* si fa sempre anticipare dalla *multitudinis potentia*, che la de-finisce e la limita. E tuttavia – è il secondo pilastro sul quale si regge l'architettura filosofico-politica del *TP* – quella stessa potenza verrà pur sempre dispiegata, verrà pur sempre orientata e accertata dalla *potestas*: «il diritto dello Stato, ossia del potere sovrano, non è altro se non lo stesso diritto di natura, determinato dalla potenza non di un singolo, ma del popolo (*multitudo*), come guidato da una sola mente» (71). Posto che l'ontologia della causa-potenza implica insieme l'assolutezza e la relatività delle «res singulares», la nozione di «multitudo» raccoglie, all'altezza del *TP*, lo "spazio comune" delle umane determinazioni, il luogo d'intersezione degli uomini-modi. Imprescindibile per le *res* – e tuttavia «modo», non sostanza, non *causa sui* – questo ambito globale di relazioni assume costanza e garanzia solo in quanto dal "potenziale" mobile e relativo, nel quale esso consiste, emerge continuamente una forza in atto, una *vis* dispiegata che ne consente comunque l'effettivo *operari*, l'autentica positività, il *facere* produttivo (72). Identico a ogni altra *res* nel suo "principio" (nella sua natura di «modo»), l'*imperium* se ne distingue quanto alla sua "funzione": «fabbrica» affatto speciale, *ars* di relazioni tra uomini, il potere esiste per se stesso (*in se*) nell'unico e identico momento in cui regge (governa, assicura, alimenta) la potenza dei modi (*in alio*). Lo *jus* della «summa potestas» procede dalla «multitudinis potentia»; ma la «multitudinis potentia» si diffonde a sua volta a partire dall'unità, dalla direzione accomunante della «summa potestas»: *una veluti mente*. La moltitudine si configura come il luogo di costituzione del politico, che per parte sua si presenta come l'ambito di determinazione e di espansione della moltitudine. Proprio questa reciprocità – che in qualche maniera traduce in politica il vincolo metafisico della «sostanza» con le «res singulares» – alimenta quell'eccedenza nella quale si raccoglie il terzo movimento del rapporto, e il senso essenziale dello spinoziano "tollerare".

«L'urgenza della questione indusse ad escogitare molti rimedi, ma non si giunse mai a impedire che i cittadini rappresentassero per il loro governo una minaccia più grave degli stessi nemici, e che i governanti non temessero più quelli che questi» (73). Il pericolo maggiore per la *civitas* proviene sempre dai *cives* e dalla loro "pazienza", l'arsenale più esplosivo per lo Stato: «haec potestas non sola agentis potentia; sed etiam ipsius patientis aptitudine definiri debet» (74). La "sopportazione" della *multitudo* rappresenta insieme la condizione d'esistenza e il pericolo mortale dell'*imperium*. La *potestas* nasce dalla *potentia* e la codifica: la fissa in *jus* (in legge positiva); ne riduce a "costituzione" il sempre instabile "costituirsi"; nello stesso tempo e sotto le stesse condizioni, la reprime e la diffonde, la limita e la espande. Così ordinandosi nell'*imperium*, la moltitudine (per ciò stesso) costitutivamente lo eccede, lo

supera e lo attende. La pluralità, la mobilità, la versatilità della potenza *sopporta* l'unità, la fissità, la stabilità di quel potere che essa stessa produce ma nei confronti del quale non può non esprimere una carica eversiva permanente. Rispetto alla "rimozione" formalistica hobbesiana (l'istantaneità dell'unione e della sottomissione, l'assoluta contemporaneità dell'accordo di "ciascuno con ciascun altro" e del "cedere a un terzo"), Spinoza mette a tema questa dimensione collettiva e connettiva dell'ordine politico, comunque in azione, anche là dove appare più contratta, ridotta al mero "patire", al tollerare "paziente" (più o meno "impaziente"). Capovolta, rispetto alle logiche prevalenti e vincenti della modernità, «tolerantia» vale in questo caso per *l'altra faccia del potere*, per il *reciproco del comando*, a tenerne salda la natura relativa, quella meno guardabile perché la più incerta – ma pur sempre cruciale e decisiva – dell'*imperium* e dell'umana potenza.

Substrato di ogni convivenza, il *facere* costituente della *multitudo* regge a diversi gradi la codificazione dell'*imperium*, la concretizzazione positiva della forma politica. Ed è proprio il livello maggiore o minore di tolleranza a decidere la "qualità", l'identità della *facies*. Nella monarchia (in versione *TTP*) la sopportazione è massima, tale da implicare il massimo annichilimento di sé – restando tuttavia fermo che mai l'alienazione risulterà tale da far «cessare di essere uomo»: anche l'*aptitudo patientis* è forza, energia, reattività *potenziale* (dotata di «potentia»). Al polo opposto, più vicina alla naturale connessione (al principio vitale dell'ordine politico), la democrazia riduce al minimo la sopportazione, ricondotta all'accettazione di un'imposizione che si contribuisce a costruire, nella quale ci si identifica e per difendere la quale si veglia in armi («sono un retto repubblicano»). E comunque si tratterà pur sempre, anche in questo caso, di un'imposizione e di un limite.

Eloquenti, in proposito, al di là delle stesse intenzioni di chi le esprime, le poche e interrotte considerazioni che il *TP* riserva all'*imperium democraticum*, nei primi quattro e unici paragrafi dell'XI capitolo – *reliqua*, notoriamente, *desiderantur*, per la sopravvenuta morte dell'autore. Spinoza procede a individuare i soggetti che occorre escludere senza indugio dalle prerogative della cittadinanza. Oltre ai minori, ai figli naturali e adottivi, questa sorte tocca anche alle donne, ai servi, ai lavoratori dipendenti, in quanto non titolari di diritto, non «sui juris», ma sottoposti all'altrui «potestas», alla tutela dei mariti e dei padroni. Delle *foeminae*, in particolare, si ipotizza una *imbecillitas* tanto rapidamente universalizzata *ex natura* (sulla base di una inferiorità di potenza senz'altro precipitata nell'irrimediabilità) quanto in realtà sostenuta *ex solo instituto*, a partire dai dati grezzi e immediati dell'esperienza: «In nessun posto è infatti mai accaduto che uomini e donne governassero insieme, ma in tutti i luoghi della terra in cui si trovano uomini e donne vediamo che gli uomini governano e le donne sono governate» (75). Le *mulieres* (e i lavoratori dipendenti, per i quali manca qui un'esplicita trattazione (76)) finiscono così per reggere il peso di un'esautorazione ricavata sul filo di argomenti meramente convenzionali, gli stessi da Spinoza più volte giudicati inessenziali e non dirimenti, rispetto ai «principia». Pur continuamente rivedibile, variabile, ricollocabile, anche tra la filosofia politica della democrazia e la sua più contigua versione positiva, anche tra la potenza costituente e la

sua *species* più direttamente costituita, resta, in definitiva, uno spazio di sopportazione, un fondo di “pazienza”. Un fondo eversivo. Perché tollerante.

Note.

(1) Cfr. L. Lanzillo, *Tolleranza*, Bologna, il Mulino, 2001, in particolare le pagine introduttive. Per le considerazioni molto sintetiche che qui si propongono, non è necessario moltiplicare i richiami bibliografici al tema generale della tolleranza. Vanno comunque almeno ricordati: H. Kamen, *The Rise of Toleration*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1967, trad. it. *Nascita della tolleranza*, Milano, Il Saggiatore, 1967; J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Aubier, Paris 1955, trad. it. *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Brescia, Morcelliana, 1967 (2 voll.); F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Milano, Feltrinelli, 1991; M. Walzer, *On Toleration*, New Haven and London, Yale University Press, 1997, trad. it. *Sulla tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 1998. Per una visione asimmetrica del problema cfr. inoltre I. Mereu, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Milano, Bompiani (1979) 2000.

(2) *Summa Theologiae*, I, II, qu. 101, art. 3. E cfr. II, II, qu. 10, art. 11: «[...] in regimine humano illi qui praesunt recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediuntur [...]».

(3) Cfr. M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 141-149.

(4) Cfr. C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001.

(5) Cfr. S. Visentin, *Introduzione a S. Castellione, La persecuzione degli eretici*, Torino, La Rosa, 1997, pp. VII-LXII.

(6) In M. Sina (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 163-197. E cfr. M. Beltràn, *Tolleranza e libertà di coscienza nell'opera di Spinoza. A proposito di un'ipotesi di Filippo Mignini*, nonché la *Nota* in risposta dello stesso Mignini, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», LXXXVI, 1994, n. 4, rispettivamente pp. 738-746 e 747-749.

(7) Cfr., a titolo puramente esemplificativo, C. Gallicet Calvetti, *I presupposti teoretici della tolleranza in Spinoza*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» LVII, 1965, pp. 420-447 e 623-649 (comprese le indicazioni bibliografiche ivi contenute, relativamente agli anni precedenti), nonché, tra gli studi più recenti, J.-M. Vienne, *La tolérance, de Spinoza à Locke*, in «Études littéraires», XXXII, 2000, pp. 125-132, M. A. Rosenthal, *Tolerance as a Virtue in Spinoza's Ethics*, in «Journal of the History of Philosophy», XII, 2001, n. 4, pp. 535-557, A. Vinale, *Il perdono dell'eterodossia: linee critiche della tolleranza in Shakespeare e Spinoza*, in V. Dini (a cura di), *Tolleranza e libertà*, Milano, Elèuthera, 2001, pp. 87-113.

(8) Condotta a forma sistematica da Tommaso, la concezione posttribolare della tolleranza viene inaugurata da Agostino, nel *De ordine*: cfr. L. Lanzillo, *Tolleranza*, cit., p. 21.

(9) B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* (d'ora in poi *TTP*) in *Spinoza Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von C. Gebhardt, Heidelberg (1924), 1972, vol. III, cap. III, p. 203. D'ora in poi le citazioni da questa edizione verranno abbreviate con la lettera *G* e un numero romano indicante il

capitolo; per la traduzione italiana ho utilizzato la versione a cura di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1972.

(10) *TTP*, I, (G, p. 24).

(11) Cfr., ad esempio, N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1997/3, pp. IX-XII e 115sgg.

(12) B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in *Spinoza Opera, cit.*, vol. II, libro I, *Definizione V*, (G, p. 45). I riferimenti a questa edizione saranno d'ora in poi abbreviati con *Ethica* e un numero romano indicante il libro. Le citazioni in italiano sono tratte dall'edizione a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988.

(13) Cfr. *Ethica*, I, lo *Scolio* della *Proposizione XXV*: «&, ut verbo dicam, eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est [...]. Per un'analisi più precisa di questi aspetti cfr. R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori, 2000, in particolare il primo capitolo, pp. 21-50.

¹ *Ethica*, I, *Definizione III*, (G, p. 45).

(14) *Ethica*, I, *Definizione III*, (G, p. 45).

(15) Sull'impossibilità di ricondurre la filosofia politica di Spinoza all'alternativa «individualismo vs olismo» cfr. il fondamentale E. Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality* (1997), trad. it in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli, 2002, pp. 103-147. Più in generale, tengono ferma la priorità ma, insieme, la complessità della nozione spinoziana di «individuo» A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, (1969) Paris, Maspéro, 1988, E. Giancotti Boscherini, *Individuo e stato nelle prime teorizzazioni dello stato moderno. Hobbes e Spinoza a confronto*, in A. Burgio, G. M. Cazzaniga, D. Losurdo (a cura di), *Massa, Folla, Individuo*, Urbino, Quattroventi, 1992, P. Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 29sgg., nonché *L'individuo chez Marx et Spinoza*, in G. M. Cazzaniga e Y. Ch. Zarka (a cura di), *L'individuo dans la pensée moderne XVIe-XVIIe siècle / L'individuo nel pensiero moderno Secoli XVI-XVII*, Pisa, ETS, 1995, II, pp. 699-706. Da un versante più squisitamente storico-teoretico, sull'articolazione insieme «essenzialistica» e «dinamica» del *conatus* spinoziano, cfr. anche A. Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Napoli, ESI, 1995, pp. 141-158.

(16) Cfr. B. Spinoza, *Tractatus politicus*, testo originale e traduzione italiana a cura di P. Cristofolini, cap. VI, § 1 (d'ora in poi: *TP*, il numero romano indicante il capitolo e quello arabo il paragrafo). E cfr. P. Cristofolini, *La paura della solitudine*, in Id., *Spinoza edonista*, Pisa, ETS, 2002, pp. 17-23, nonché D. Bostrenghi, *Baruch Spinoza e la cosa a noi simile*, in «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 2003, n. 2, pp. 3-12.

(17) *TTP*, *Prefazione*, pp. 3-4 (G, p. 7).

(18) *TTP*, XVII, p. 417 (G, p. 205).

(19) Il riferimento è qui alla monarchia del *TTP*, bersaglio polemico e contingente, dettato dalla posizione “repubblicana” di Spinoza nei conflitti socio-politici e religiosi dell'Olanda del '600, non anche a quello strano ircocervo che è l'*imperium monarchicum* del *TP*, una sorta di monarchia costituzionale a sovranità popolare. Per un utile inquadramento storico cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica*

della democrazia in Spinoza, Pisa, ETS, 2001, pp. 211-260, cui rinvio anche per le numerose indicazioni bibliografiche.

(20) *TTP*, Prefazione, pp. 2 e 3 (G, pp. 5 e 6; Spinoza trae il secondo asserto da Curzio Rufo, *Hist. Alex.*, IV, 10).

(21) *Ethica*, III, Definizione II.

(22) *Ethica*, III, Definizione degli affetti, XXXIX, p. 226 (G, p. 202).

(23) *TP*, V, 4.

(24) Classico, in proposito, il rimando al *Turcarum imperium*, o *Turcarum tyrannis*: cfr. *TP*, VI, 4 e VII, 23, nonché *TTP*, Prefazione (G, p. 7).

(25) *TP*, VI, 4.

(26) Cfr. *TP*, V, 4 e VI, 4.

(27) *TTP*, XX (G, p. 239, sott. mia).

(28) *TTP*, XVIII, p. 454 (G, p. 226). La Roma classica e la recente restaurazione degli Stuart in Inghilterra, gli esempi storici qui adottati. Echi da Machiavelli, *Discorsi*, I, 16 e III, 3. Per una ricognizione della «presenza implicita» del segretario fiorentino nei testi di Spinoza, cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Machiavelli Spinoza*, Milano, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2002, pp. 65-131.

(29) *TP*, II, 4.

(30) *TTP*, XIX, p. 465 (G 217). Sulla critica spinoziana all'accostamento "Dio-re" (un accostamento così consueto nella storia del pensiero politico), cfr. R. Caporali, *Potenza di Dio / potenza dei re. A proposito di un'eversiva dissimmetria spinoziana, tra metafisica e politica*, in AA.VV., *La morale: tra antico e moderno*, in «Preprint», n. 22, 2002, pp. 69-86.

(31) *TTP*, XX, p. 469 (G, p. 221).

(32) *TP*, VII, 26. L'argomento, nel contesto specifico, è la monarchia del *TP*, ma esplicito segue poi il richiamo agli ultimi due capitoli del *TTP*: «Ma è superfluo ripetere qui cose di cui abbiamo ampiamente parlato nei due ultimi capitoli del *Trattato teologico-politico*».

(33) Cfr., rispettivamente, *TTP*, VII, p. 207 (G, p. 85) e *TP*, III, 10.

(34) È questo uno degli scogli sui quali finisce per urtare ogni tentativo di lettura in senso *tout court* liberale della filosofia politica spinoziana: cfr., per tutti, S. Hampshire, *Spinoza*. New York, Penguin Books, 1951 (più volte ristampato).

(35) *TTP*, XIV, p. 349 (G, p. 177); e cfr. anche cap. VII (G, p. 102).

(36) *TTP*, XIX (G, p. 233).

(37) *TTP*, XIX, p. 466 (G, pp. 232-33).

(38) *TTP*, XIX, p. 467 (G, p. 233).

(39) *TTP*, XIX (G, p. 237).

(40) Cfr. *TTP*, la parte finale del cap. XIX.

(41) T. Hobbes, *Leviathan*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989, cap. 43°, p. 474.

(42) *Ivi*, cap. 42°, p. 404.

(43) *Ivi*, cap. 42°, p. 405.

(44) *Ibidem*.

(45) Indicazioni utili in E. Giacchetti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1995, in particolare alle pp. 181-210 (*La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*). In generale, per un primo confronto tra i due autori, cfr. i saggi raccolti in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992, nonché quelli contenuti nel III volume di «Studia Spinozana», 1987, avente appunto «Spinoza and Hobbes» come «Central Theme» (pp. 23-350).

(46) *TTP*, Prefazione, p. 4 (G, p. 7).

(47) *TTP*, XX (G, p. 241).

(48) *TTP*, XX, p. 480 (G, p. 239).

(49) *TTP*, XX, p. 481 (G, p. 240).

(50) *TTP*, XX, p. 482 (G, p. 240).

(51) *TTP*, XX, p. 483 (G, p. 241).

(52) *TP*, VI, 4.

(53) *TP*, IX, 14.

(54) Sui rapporti tra forme di governo e generi spinoziani della conoscenza nel *TTP* e nel *TP* cfr. P. Cristofolini, «*Esse sui juris*» e scienza politica, in Id., *La scienza intuitiva di Spinoza* (1985), Napoli, Morano, 1987, pp. 121-141.

(55) *TP*, VIII, 5.

(56) *TP*, VIII, 47.

(57) *TP*, VIII, 46.

(58) *TP*, VIII, 46.

(59) *TP*, VIII, 1.

(60) *TP*, XI, 2.

(61) *TP*, XI, 2.

(62) Trovo questa indicazione in F. Mignini, *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza*, cit., p. 165, confermata per altro dai lessici e dagli spogli informatici spinoziani: E. Giacchetti, *Lexicon Spinozanum*, La Haye, M. Nijhoff, 1970; M. Guéret - A. Robinet - P. Tombeur, *Ethica, concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain-la-Neuve, CETEDOC, 1977; P. F. Moreau - R. Bouveresse, *Spinoza. Traité politique. Texte latin, traduct. franç., Index informatique*, Paris, Éditions Réplique, 1979; G. E. Canone - G. Totaro, *Il Tractatus de intellectus emendatione di Spinoza. Index locorum*, "Lexicon Philosophicum", V, 1991, pp. 21-127; G. Totaro - M. Veneziani, *Indici e concordanze del Tractatus Theologico-politicus*, "Lexicon Philosophicum", VI, 1993, pp. 51-204. Ho anche consultato la versione informatizzata dell'*Opera Omnia* di Spinoza, a cura di R. Bombacigno e M. Natali, Milano, Biblia, 1988.

(63) *TTP*, XX, p. 487 (G, p. 245).

(64) Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, cap. XIII, e *De Cive*, trad. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 79-88.

(65) Cfr. C. Galli, *Ordine e contigenza. Linee di lettura del "Leviatano"*, in AA.VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di Nicola Mattetucci*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 81-106.

(66) Nell'ottica del problema-tolleranza, riprendo qui sinteticamente alcune considerazioni già svolte, in modo più preciso e analitico, nel mio *La fabbrica dell'imperium*, cit., in particolare alle pp. 51-94.

(67) Cfr. J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, trad. it. *Due Trattati sul governo. Secondo Trattato*, a cura di L. Pareyson, Torino, Utet, 1948, pp. 254sgg. Sull'«individualismo possessivo» quale cifra essenziale del pensiero politico moderno ovvio il rinvio a C.B. Macpherson, *The political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. L'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, ISEDI, 1982.

(68) Dopo le accurate ricognizioni “filologiche” di G. Saccaro Battisti (*Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di “plebs”, “multitudo”, “vulgus”*, in «Rivista di storia della filosofia», XXXIX, 1984, nn. 1 e 3, pp. 61-90 e 453-474), una nuova attenzione teorica alla nozione spinoziana di *multitudo* si deve in particolare ad A. Negri (*L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in B. Spinoza* [1981] e *Spinoza sovversivo. Variazioni (in)attuali* [1992], in Id., *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998), E. Balibar, *Spinoza et la politique* [1985], trad. it. *Spinoza e la politica*, Roma. Manifestolibri, 1996, e *Spinoza: la crainte des masses* [1985], trad. it. *La paura delle masse*, in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 13-40), A. Tosel, *Spinoza ou le crepuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984. Sulla scia di questi primi sondaggi si sono poi moltiplicati variazioni e approfondimenti: cfr., tra gli altri: L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, (1996), trad. it. *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002, pp. 259-321; S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., in particolare pp. 261-327; F. Del Lucchese, *Democrazia, multitudo e terzo genere di conoscenza*, in F. Del Lucchese – V. Morfino (a cura di), *Sulla scienza intuitiva di Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano, Ghibli, 2003, pp. 95-127; F. Zourabichvili, *Spinoza, le «vulgus» et la psychologie sociale*, in «Studia Spinozana», VIII, 1992, pp. 151-169.

(69) TP, III, 9.

(70) TP, II, 17

(71) TP, III, 2 (corsivo mio).

(72) Sia pure da un diverso angolo prospettico, considerazioni simili in F. Bonicalzi, *L'impensato della politica*, Napoli, Guida, 1999, pp. 114 sgg. In verticale contrapposizione alla lettura di A. Negri (per il quale la *multitudo* si presenta come pura e prioritaria istanza eversiva, «dionisiaca», all'*imperium*), M. Terpstra capovolge altrettanto unilinearmente il senso del rapporto, interpretandolo nella sola direzione del primato del potere politico: cfr. *What does Spinoza mean by “potentia multitudinis”?*, in E. Balibar, H. Seidel, M. Walther (a cura di), *Freiheit und Notwendigkeit. Etische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann GmbH, 1994, pp. 85-98.

(73) TTP, XVII, p. 415 (G, pp. 203-4).

(74) TP, IV, 4. Sul “doppio” timore, “della” e “per la” *multitudo*, cfr. E. Balibar, *Spinoza, l'anti-Orwell. La crainte des masses*, in «Temps Modernes», 1985, n. 470, pp. 353-398 (è una versione più ampia del già cit. e quasi omonimo *La crainte des masses*).

(75) TP, XI, 4.

[\(76\)](#) Ma cfr. *TP*, VIII, 14. E si veda A. Matheron, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, in Id., *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Paris, Vrin 1986, pp. 189-208.

Spinoza, l'individuo e la concordia

[Paolo Cristofolini](#)

[Scuola Normale Superiore, Pisa](#)

ABSTRACT

Spinoza, single individual and concord

Concord may be recognised in the relationship between individuals living under the guide of reason; however it must be planned within society intended as a whole. Spinoza investigates this asymmetry: although society is a fundamental need and, for any rational human being, the best form of common living is the one lead by reason, the vast majority (multitudo) does not live under the guide of reason, but rather under the guide of passions. Those interpretations that attribute to the so called multitudo some form of spontaneous self-organised democratic wisdom, capable of ensuring a positive future, are to be considered mystical. The appendix to part IV of Spinoza's Ethics clearly demonstrates that concord is possible only within the relationship between single individuals, and that therefore man's task is to educate others to reason. Concord, as freedom, is considered a "private" virtue not in a egoistical or possessive sense, but because only singles can achieve it and transmit it to others, whereas it can not raise spontaneously from some sort of collective individuality.

1. Società di saggi o società di tutti?

Il sottotitolo generale del *Trattato politico* si chiude sul nesso fra due parole chiave, pace e libertà - "ut Pax, Libertasque civium inviolata maneat" . La sintonia e la continuità ideale, anche in termini strutturali, con il sottotitolo generale del *Trattato teologico-politico*, dove le parole-chiave sono le stesse due, sono evidenti pur nella diversità dei contesti: lì si parlava di *libertas philosophandi* , data non solo come garanzia della pace, ma come sua condizione indispensabile; qui si parla invece di *libertas civium* come obiettivo parallelo a quello della pace.

Inoltre, mentre nel *Trattato teologico-politico* le due parole fanno perno attorno alla *pietas*, entro l'assunto generale consistente nel ribaltare il pregiudizio della nocività del libero pensiero nei confronti della religione e dei buoni costumi, su cui si regge il potere e il prepotere dei "teologi", nel *Trattato politico* il problema è quello delle vie attraverso le quali raggiungere e realizzare l'ottimo stato: in questa prospettiva il cuore del problema generale è la concordia.

Il concetto, il cui lemma presenta nel testo un numero non alto di occorrenze (1), occupa in quest'opera una posizione sistematica paragonabile a quella che occupa nella quinta parte dell'*Etica* il tema culminante dell'*amor*, attorno al quale si raccolgono e si coordinano i temi virtuosi della *ratio*, della *potentia* e dell' *homo liber* svolti dalla seconda alla quarta parte; analogamente nel *Trattato politico* convergono intorno al tema della concordia i temi virtuosi della *libertas*, della *securitas* e della *pax*. È dunque necessario considerare in una visione d'insieme le due dimensioni complementari della vita umana associata: quella passiva dei cittadini comuni, i quali indipendentemente dalla loro maggiore o minore saggezza hanno bisogno della tutela dello stato, che deve garantire la sicurezza; e quella attiva nella quale pace, libertà e concordia scaturiscono dalla forza d'animo, virtù privata (2).

Ma prima che le implicazioni qui anticipate siano giustificate, occorre fare un passo indietro e assumere chiaramente come presupposto, nell'affrontare il problema, la costante aporia, o asimmetria del pensiero di Spinoza. Si tratta dell'oscillazione continua tra la constatazione che, mentre sarebbe auspicabile, per ciascun uomo razionale, il vivere in società con altri uomini guidati dalla ragione, gli uomini, nella loro stragrande maggioranza, sono condotti piuttosto dalle passioni che dalla ragione; e l'affermazione di carattere generale, che della società con gli altri uomini, razionali o passionali che siano, non possiamo fare a meno e sarebbe sragionevole rinunciarvi.

L'uomo libero dell'*Etica* si sforza, per quanto può, di scansare i favori degli ignoranti dai quali è circondato (3); salvo precisare subito dopo: "dico quantum potest: quamvis ignari sunt tamen homines" (4). Nell'*Etica* e nel *Trattato politico* gli uomini nella loro più generale condizione, che è quella di essere attraversati dalle passioni, sono designati come nemici per natura, *natura hostes* (5); peraltro, se il meglio che un uomo possa attendersi dalla vita è la società con i suoi simili guidati dalla ragione, non per questo la vita associata con gli uomini non saggi e non liberi può essere saggiamente evitata: è anzi la fuga in generale dalla società ad essere condannata e rifiutata (6).

Il punto essenziale, per stare al *Trattato politico*, è che questo è un libro scritto non in vista dell'organizzazione di una società di saggi, ma per la società della gente comune: se la natura avesse costituito gli uomini in modo tale che essi spontaneamente trovassero nella vita razionale la migliore realizzazione del loro impulso all'autoconservazione e all'accrescimento della propria potenza, non ci sarebbe bisogno di leggi né di costituzioni civili: "si cum humana natura ita comparatum esset, ut homines id, quod maxime utile est, maxime cuperent, nulla esset opus arte ad concordiam, et fidem" (7).

La concordia ha dunque la sua radice di conoscibilità nel rapporto fra uomini che vivono secondo la guida della ragione, e troverebbe, in astratto, il suo terreno ideale in una comune di razionali e di saggi, senza stato e senza istituti coercitivi di sorta: un'anarchia di sogno che Spinoza, avverso ai sogni, al secolo d'oro ed alle fantasticherie poetiche, si guarda bene dal vagheggiare. In concreto, come obiettivo da mettere in pratica, la concordia va pensata e progettata dentro la società tutta intera. Come a questo si possa arrivare, e quali siano le condizioni in cui Spinoza giunga in un luogo determinato a parlare persino di *libera multitudo*, è il problema; e vedere, di

questo problema, i termini aporetici, è essenziale se quella che interessa è la comprensione effettiva dello spinozismo come teoria politica.

Sono possibili altrimenti due derive interpretative, che credo di poter indicare come fuorvianti: quella contrattualistica, in cui si riconosce una buona parte dei trattati generali di storia delle dottrine politiche, in cui il pensiero politico di Spinoza è per lo più proposto come una variante subordinata a quello di Hobbes, e dove tutto il rapporto fra la collettività e il potere sovrano è in ultima analisi ridotto nei termini della delega permanente; e quella democratico-soversiva alla Toni Negri, che mira, attraverso l'enfaticizzazione del ruolo della *multitudo*, a identificare dentro questa prospettiva un soggetto-massa protagonista e rivoluzionario. Discuterò qui soprattutto quest'ultima.

2. La moltitudine come superuomo?

L'interpretazione fortemente attualizzante avanzata da Negri ne *L'anomalia selvaggia* del 1981, da lui ulteriormente svolta in successivi scritti (8) conosce in questi anni - segno, anche per chi non la condivide, di notevole vitalità - momenti di ripresa e di rielaborazione da parte di più giovani e valorosi studiosi italiani, dopo avere goduto al suo primo apparire di forti apprezzamenti soprattutto in Francia. In Negri l'idea di *multitudo* è lo strumento ermeneutico principale per la comprensione dello spinozismo: carica di "potenziale rinascimentale", ovvero di immanentismo e di naturalismo, essa sfocia in Spinoza, secondo Negri, "in progetto e genealogia del collettivo, come articolazione e costituzione cosciente del complesso, della totalità" (9). La totalità, questa categoria centrale della dialettica hegeliana, nella rivisitazione fattane da Lukacs in *Storia e coscienza di classe*, ha il sopravvento anche sull'individuo della fisica spinoziana, che era un composto presupponente il semplice; mentre per parte sua la "genealogia del collettivo" fa risuonare echi e suggestioni di una famosa *Genealogia della morale*, che come questa non presenta nulla che sia dimostrato secondo ordine geometrico.

Pure molto apprezzata da Matheron, l'interpretazione data da Negri sposta i termini di *Individu et communauté* (10) e se ne allontana su di un punto essenziale, perché non si limita a situare Spinoza su di una linea antagonista rispetto a tutte le filosofie dell'"individualismo possessivo", secondo la celebre espressione di Macpherson (11), ma mette in eclisse pressoché totale l'individuo spinoziano: tutta la portata immanente della soggettività si viene a caricare sulla *multitudo*, in una sorta di paradossale misticismo dell'immanenza che alla dimensione del razionalismo spinoziano lascia ben poco posto.

Questa discussione merita di essere condotta, quanto più possibile, per ordine. Tra i molti contesti del *Trattato politico* in cui la *multitudo* compare la preminenza spetta al paragrafo 17 del secondo capitolo in cui sulla potenza della *multitudo* si innesta l'idea di *imperium*: "Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet" (12). Questa è, di fatto, la definizione di quello che in tutto il linguaggio politico dal XIX al XXI secolo si chiama stato (*estado, état, state, Staat*) e che nel latino e nelle

lingue neolatine del XVI secolo non si esprimeva con il lemma corrispondente; come definizione è anomala, perché retta non da un “intelligo”, o “dico”, o “dicimus”, ma da un “solet” che rimanda piuttosto all’uso comune che al rigore dell’impianto definitorio. Dico per inciso che tradurre *imperium*, come alcuni fanno, con “potere”, oltre ad introdurre un concetto hobbesiano non appartenente al lessico di Spinoza, ci mette dinanzi al goffo truismo, al limite della tautologia, di un potere che si definisce in base alla potenza. L’anomala, definizione poi, contiene al suo interno il verbo “definitur”, che indica in questo caso piuttosto la fonte genetica che l’ambito semantico del termine. Ciò non comporta nulla che non sia coerente con quanto illustrato da Spinoza nella celebre lettera a De Vries sulla natura della definizione (13); essa rimane comunque eccentrica rispetto agli usi definitivi dell’*Etica*, se solo si fa eccezione per l’altra grande definizione anomala che a noi qui interessa, quella di individuo, anche quella puramente genetica e solo per conseguenza nominale.

Riportiamoci, ora, al contenuto. Che cosa è questo *jus*, che si definisce in base alla *multitudinis potentia*? Ogni individuo, lo sappiamo già dal *Trattato teologico-politico*, gode di un diritto di natura che si estende tanto quanto si estende la sua potenza (14). Il fatto che questo diritto individuale non possa farsi legge per la collettività degli altri dotati di pari potenza e, al tempo stesso, il fatto che nessuno abbia da solo i mezzi per sostentarsi e per fare fronte ai pericoli provenienti dalle forze incombenti della circostante natura, comporta un naturale bisogno di *jura communia* (15); questo è al tempo stesso in contrasto con l’*ingenium* del singolo, tendente per *caeca cupiditas* all’esercizio della più inconsulta prepotenza, e in armonia con il *conatus* all’autoconservazione e all’aumento della propria potenza, che comporta l’uso sempre più ampliato delle proprie capacità e, in ultima analisi, di quella tra di esse più eccelsa, che è la capacità di ragionare.

Deriva da qui l’aggregarsi degli individui in individui composti più estesi, i quali saranno ancora soggetti dall’*ingenium* tendente alla prepotenza inconsulta, problematicamente aperti al governo della ragione, oppure al suo opposto. Questa è la *multitudo*. Nessuna armonia prestabilita sancisce che essa sia saggia e libera più di questo o quel singolo individuo che la compone: l’intervento della ragione nei suoi comportamenti è, come per il caso dell’individuo singolo, il risultato possibile della tensione sopra detta, che può comportare il sopravvento dell’una o dell’altra tendenza, entrambe inscritte nell’ordine della necessità naturale.

La *potentia multitudinis* è, come bene chiarisce Balibar, la potenza del numero, “non certo nel senso di una somma aritmetica, ma nel senso di una combinazione o, se vogliamo, di una interazione di forze” (16); quando questa combinazione o interazione di forze arriva a darsi uno *jus*, un sistema di regole comuni, si dà l’*imperium*. Quali poi siano le modalità del passaggio dalla *potentia multitudinis* all’*imperium*, non è esplicitato nel testo spinoziano: occorre che questa moltitudine sia guidata come da una sola mente (17); ma la definizione genetica e anomala che conosciamo non dà la scansione processuale, e nemmeno ne dichiara la necessità: in altri termini, una volta che si dia una *potentia multitudinis*, ne consegue necessariamente un *imperium*, oppure no?

Se consideriamo il fatto che esistono (ed esistevano al tempo di Spinoza e nella storia a lui nota) popoli interi che non aggregano o che aggregano in maniera insufficiente le loro forze congiunte, tanto da essere preda di altri che li colonizzano; se, ancor più, consideriamo il fatto che nella maggioranza degli stati la maggioranza non è costituita da cittadini *sui juris*, ma da sudditi, plebei e servi privi dei diritti civili, occorre dire che la fondazione dell'*imperium* sulla *potentia multitudinis* è più l'eccezione che la regola. Tale eccezione si produce soltanto allorché una moltitudine data, per concorso collettivo di forze o per guida sapiente e forte di qualche capo, arriva effettivamente a darsi un sistema di norme e una condotta comune. E così si "fabbrica" l'*imperium*, secondo la bella espressione di Riccardo Caporali.

Ma questa fabbricazione non è un evento automatico, spontaneo, immediato, come sembra suggerire lo stesso Caporali nella parte centrale della sua argomentazione quando, sulla scia di Negri e andando più oltre - con una operazione ardita e intelligente, che non mi sento però di condividere - dapprima rileva la frequenza particolarmente alta rispetto alle altre opere, del lemma *multitudo* nel *Trattato politico*, e anche la molteplicità dei contesti argomentativi, dunque delle valenze del concetto; per venire poi a farne un collettore universale delle umane determinazioni, dal cui potenziale "emerge continuamente una forza in atto"; così vista, l'idea di *multitudo* si configura nella sua analisi in un ruolo parallelo a quello che esercita nell'*Etica* l'idea della *causa sui*: "la *multitudo* si costituisce nella costituzione del potere" (18).

Prima di lui Laurent Bove, nel suo saggio sul *conatus* che raccoglie e sviluppa in modi originali tanti insegnamenti di Matheron, ha individuato nella *multitudo* "le corps collectif politique" (19) (ciò che corrisponderebbe, a rigore, alla definizione della *civitas* (20)), per giungere ad attribuire a questo corpo sociale una "auto-organisation politique, même si cette organisation peut apparaître comme insupportable, dans certaines conditions, à une partie parfois nombreuse des individus constituant ce corps" (21). Per Bove dunque la potenza della moltitudine che *veluti una mente ducitur* (22) si esprime in forma riflessiva, di auto-organizzazione. Sarà il caso di discutere sulla legittimità o meno di estrapolare dal testo spinoziano un'espressione come questa, di auto-organizzazione; mi sembra chiaro comunque che l'accostamento che fa Caporali tra la *multitudo* e la *causa sui* è in perfetta sintonia con questo suggerimento di Bove. Ma si può sempre parlare, qui, di stato e di genesi dello stato?

La parola *imperium*, come detto qui sopra, è l'unica del lessico spinoziano che ritengo potersi e doversi correttamente tradurre con "stato". Si può e si deve ora precisare ulteriormente che la sua portata semantica nel latino del XVII secolo è e rimane più estesa di quella in cui si identifica il moderno stato-nazione. In quanto potenza del numero suffragata da legittimazione riconosciuta e da strumenti di applicazione di norme comunemente istituite, *imperium* può designare anche un'aggregazione transnazionale, un'organizzazione militare occulta con una sua gerarchia e una disciplina, una setta religiosa che obblighi gli adepti a regole diverse e magari contrastanti con le leggi dello stato, una società segreta di tipo massonico o carbonaro, una mafia.

Se si guarda a quell'aspetto della lettura di Bove per cui questa auto-organizzazione può apparire insopportabile a una parte anche numerosa degli individui costituenti la

moltitudine, risulta chiaro che la spontaneità auto-organizzativa non si identifica con lo stato e non sfocia necessariamente nello stato, o almeno nello stato espressione della maggioranza: può essere uno stato monarchico, o aristocratico o democratico elitario come è di fatto quello abbozzato da Spinoza (23); ma è altrettanto plausibile che questa organizzazione insopportabile per tanti cittadini possa essere un movimento eversivo o una congiura militare, che operi in maniera organizzata e con lucidi propositi anche contro lo stato. Ma se così stanno le cose, possiamo stare sicuri che tra i numerosi individui non disposti alla sopportazione rientra lo stesso Baruch Spinoza, che ritiene giusta la carcerazione dei sovversivi (24).

Anche Filippo Del Lucchese, giovane studioso autore di un'eccellente tesi di dottorato sul tema del conflitto tra Machiavelli e Spinoza, si innesta nel solco interpretativo della valorizzazione della *multitudo* come potenza auto-organizzativa; vede però il problema unicamente dal lato positivo della crescita della democrazia e, guardando alla *multitudo* come a un individuo più complesso e anche più perfetto del singolo individuo umano, giunge ad attribuire ad essa il più alto livello dell'umana sapienza. Andando oltre le stesse osservazioni di Balibar intorno alla potenza del numero, Del Lucchese vede questa potenza come implicante una "razionalità che nasce dal numero e dalla quantità, superiore a quella individuale" (25); e richiamando anche la tesi da me avanzata anni fa sulla scienza politica come scienza intuitiva, fa poi della *multitudo* non soltanto il soggetto dell'agire politico, ma il soggetto dotato di tale scienza. Il riconoscimento verso di me è generoso, ma la sua conclusione, secondo cui la "*libera multitudo* autorganizzata in democrazia ricorda proprio la conoscenza di terzo genere" (26), marca più una distanza che una vicinanza tra noi. Non credo di avere mai visto né indicato un soggetto pensante scientificamente che non sia un individuo singolo o una comunità di studiosi: i comportamenti di massa riesco a vederli come oggetto, non mai come soggetto di scienza.

Un'espressione come *libera multitudo*, certamente, è dotata di forza suggestiva e può indurre persino a pensare ad una equiparazione con la libertà del sapiente. Ma non può essere casuale e non deve sfuggire il fatto che i due luoghi tra loro vicinissimi (27) in cui l'espressione compare sono quelli in cui, al disopra della *libera multitudo* stessa, è evocato l'*acutissimus Machiavellus*, lui sì *sapiens*, che mette in guardia la *libera multitudo* da possibili esiziali errori. Si deve dire che Machiavelli trae la sua saggezza dalla moltitudine? O che la somma combinata di saperi della moltitudine sia superiore alla sapienza isolata di Machiavelli? Per Spinoza è evidente il contrario.

Inoltre, anche al di là di quello che Bove ci ha lasciato leggere tra le righe, ossia che la *multitudo* non è necessariamente portatrice di valori positivi e di democrazia, possiamo qui osservare che, se questa spontaneità auto-organizzativa della moltitudine sapiente avesse luogo, la democrazia stessa, come qualsiasi altra forma di governo, sarebbe, in termini rigorosamente spinoziani, inutile e superflua. In un luogo già richiamato (28) Spinoza insiste proprio sul fatto che occorre dotare lo stato di istituzioni tali per cui tutti siano costretti, spontaneamente o a forza o per necessità, a vivere secondo ragione, e per questo occorre una vera e propria arte - arte che non può appartenere a quella massa stessa di uomini prevalentemente irrazionali, che la eserciterebbero su di sé per costringersi alla razionalità.

Quello che è da discutere è il concetto stesso di organizzazione. Nella lettura di interpreti come Bove e Del Lucchese la parola pare affacciarsi come estensione della portata semantica dello *jus*, cui si sovrappone. Ma il diritto non comporta in sé organizzazione alcuna (si pensi al diritto naturale del pesce grosso sul pesce piccolo); è l'organizzazione, semmai, una manifestazione avanzata del diritto come potenza di controllo sulla realtà circostante. Una auto-organizzazione, in contesto spinoziano, non si può pensare se non in analogia e parallelo con il dominio delle proprie passioni: e in questo caso la *multitudo* auto-organizzata in democrazia, così come la vede Del Lucchese, esprimerebbe la propria conoscenza di terzo genere come scienza di autocontrollo delle passioni. La *via per ardua* alla saggezza, su cui si chiude con il suo ultimo scolio l'*Etica*, quell'accesso raro alla sapienza, si rivelerebbe qui di colpo come appannaggio della massa; e quell'arte o artificio sapiente che consiste nel costringere tutti, razionali o passionali che siano, entro l'alveo di una vita sociale razionalmente regolata, si ridurrebbe alla fine dei conti alla scienza di rendere ragionevoli i ragionevoli. A meno che non si pensi (rovesciando il vecchio adagio dei *senatores boni viri, senatus mala bestia*) che il male sia nel singolo individuo e il bene nella massa. Nel pensiero di Spinoza l'aumento della potenza di un individuo si dà, a seconda che consideriamo le cose dal punto di vista dell'attributo dell'estensione o da quello dell'attributo del pensiero, in due forme distinte: come incremento numerico di corpi coordinati, e come progresso della mente ai gradi superiori della conoscenza. Ora, non potendo il corpo determinare la mente a pensare né potendo la mente determinare il corpo al moto (29), le due vie al potenziamento non sono tra di loro sovrapponibili. L'uomo non aggrega automaticamente più forze, quanto più eleva la propria conoscenza, né si fa più sapiente assieme agli altri grazie al semplice aumento del numero. Un vecchio debole e malato può possedere scienza intuitiva. Una squadra di energumeni può sfondare un muro, ma non produce un sapiente. Se è vero, poi, che anche le energie psichiche tra loro combinate danno un risultato del tutto simile alla combinazione delle forze fisiche, si deve ricordare con Spinoza che le energie psichiche della massa sono nella gran prevalenza passionali, non razionali. Il caso emblematico è quello della *multitudo* che, guidata *veluti una mente*, perpetrò l'assassinio dei fratelli De Witt, campioni legittimi e illuminati della libera repubblica. *Ultimi barbarorum*, disse quel giorno Spinoza.

3. *Virtù dell'individuo.*

Qui dunque il punto di riferimento non sarà la *multitudo* - termine che non dispone, nei testi spinoziani, di uno statuto concettuale univocamente definito - ma l'individuo che, nel suo essere definito rigorosamente come corpo composto, è il vero termine fondante di tutte le relazioni e tensioni interne all'insieme sociale.

Se torniamo alla definizione di individuo, data nel piccolo trattato sui corpi semplici e complessi che fa seguito alla proposizione 13 della seconda parte dell'*Etica* (30), abbiamo il nucleo originario della questione. L'individuo è un aggregato di corpi che costituisce un corpo complesso tenuto assieme da rapporti reciproci di moto e di quiete

regolati *certa quadam ratione*. Questa *ratio* o regola determinata si deve intendere ad un tempo come la norma che regge la struttura anatomica del singolo corpo, e come la norma che regge la coesione e l'operatività comune di una collettività di individui, ossia di corpi e di menti, che dei corpi sono l'idea. In questa prospettiva è da prendersi in attenta considerazione l'interrogativo riproposto di recente da Alexandre Matheron, se lo stato in Spinoza sia un individuo nel senso spinoziano del termine (31).

Il risultato dell'ampia indagine di Matheron, che tira qui le fila di una lunga discussione avutasi nel corso degli anni con diversi interlocutori delle tesi da lui sostenute in *Individu et communauté*, è una risposta affermativa, ma in termini saggiamente moderati. Lo stato (col quale termine Matheron intende prevalentemente la *civitas* in quanto *imperii...integrum corpus* (32)) è un individuo ma - d'accordo con la fondamentale analisi di Moreau (33) - un individuo molto meno integrato del corpo umano: tutti gli individui, a diversi gradi, sono animati (34), e l'*anima* dello stato ha soltanto quelle idee che, nelle anime dei suoi membri, si riferiscono alle regole di diritto che dello stato costituiscono l'essenza. Queste idee, separate dal molteplice contesto immaginativo e percettivo in cui sono immerse le menti degli individui singoli, danno luogo a quello che Moreau chiama un "composto povero" (35): l'anima dello stato percepisce meno cose di quella di un singolo, e dunque è minore la parte di lei che è eterna (36).

Come si procede dunque alla ricerca della concordia, del suo significato e del suo valore etico e politico? Ci è qui chiaro che il perno è l'individuo, parola con la quale Spinoza designa soltanto in seconda battuta la collettività organizzata in forma di cittadinanza retta da quel comune apparato giuridico che prende il nome latino di *imperium* e quello contemporaneo di stato. Si può riscontrare, come mostra Matheron nel *Trattato teologico-politico* (e, aggiungiamo, nel *De intellectus emendatione*) anche l'accezione più corrente, di "individuo" come essere umano singolo; ma soprattutto, nel *Trattato politico*, s'incontra la connessione tra l'individualità umana (non importa se in termini di singolarità o di specie) e le altre individualità, "reliqua individua" (37). Ora, nel cuore dell'*Etica*, possiamo vedere come l'idea della concordia, con tutte le implicazioni che comporterà poi nel quadro della politica, nasca dal rapporto tra individui. Sono da vedere attentamente, in questo orizzonte, alcuni capitoli dell'appendice alla parte IV, che mettono la questione perfettamente a fuoco. Eccone lo sviluppo.

L'uomo è parte della natura e ne segue l'ordine comune; ma se la sua vita si svolge a contatto con individui la cui natura è conforme alla sua ("si inter talia individua versetur, quae cum ipsius hominis natura conveniunt"), la sua potenza d'agire ne sarà favorita, mentre se l'ambiente circostante sarà costituito da individui di natura difforme dalla sua, non potrà conciliarsi con loro se non a prezzo di una profonda trasformazione di sé (38). Ora, quali sono gli individui conformi alla natura umana di un uomo? Sono gli uomini in generale, o gli uomini dotati di certe caratteristiche? E nel primo caso, basta essere a contatto con esseri umani perché la nostra naturale potenza ne esca rafforzata, mentre la vita tra animali bruti sarebbe per noi stessi fonte di abbruttimento? Oppure il contatto con uomini prepotenti, aggressivi, corrotti, è

proprio quello che minaccia l'integrità della nostra natura e ci mette a repentaglio di trasformazioni in senso deteriore?

La risposta a questi dilemmi è più aperta di quanto non possa sembrare, poiché abbiamo già visto luoghi dell'*Etica* in cui la fuga dal consorzio umano e il rifugio lontano da esso, tra gli animali bruti, è da Spinoza stigmatizzata: il vivere nel consorzio umano, quale che sia, pare essere in ogni caso, anche quello del peggior consorzio, un male minore rispetto all'isolamento e all'inselvaticamento.

Anche, però, a tener conto di questo, sembra chiaro che non basti vivere tra esseri umani perché la propria natura umana ne esca potenziata: la condizione servile, anzi, è da Spinoza equiparata in più di un caso a quella della barbarie e della vita nel deserto, come in questo passo di potente evocazione tacitiana del *Trattato politico*: “si servitium, barbaries et solitudo pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius” (39). La condizione del servo non è dunque meno miserabile di quella del selvaggio: i servi e, peggio, quelli che avendo l'animo educato al servilismo si lasciano condurre come pecore, non sono in senso proprio cittadini e il contatto con loro non costituisce una società, ma piuttosto una *solitudo*, un deserto: “Illa ... Civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo, quam Civitas dici potest” (40).

In effetti un altro capitoletto dell'appendice alla parte IV precisa che qualora gli uomini siano reciprocamente mossi da invidia e da altre forme di odio, la loro pericolosità è massima in quanto gli uomini “plus possunt quam reliqua Naturae individua” (41). Questa precisazione è stata preceduta dall'affermazione della concordanza massima, in natura, tra individui della stessa specie (42)

. Ma non si parla certo di specie biologica: poiché nulla, leggiamo poi, è per l'uomo più utile alla conservazione del suo essere e alla fruizione della vita razionale, dell'uomo guidato dalla ragione. Questa asserzione, accompagnata dall'altra per la quale nulla conosciamo che più valga per l'uomo dell'uomo condotto dalla ragione, porta con sé una conclusione non statica, ma dinamica: il risultato del ragionamento non è la constatazione che la società degli uomini razionali è quella in cui si vive meglio, ma è il rilevamento della possibilità, per ciascuno, di mettere in mostra il meglio della sua arte e del suo ingegno nell'educare gli uomini a vivere secondo il proprio dominio della ragione: “nulla.. re magis potest unusquisque ostendere, quantum arte et ingenio valeat, quam in hominibus ita educandis, ut tandem ex proprio Rationis imperio vivant” (43).

Anche la ragione, apprendiamo qui, gode di un proprio *imperium*, che è “proprio” in quanto non scaturisce, in questo caso, dalla potenza della moltitudine in forma di diritto costituito, ma semmai si può imporre a quanti più individui con la forza della persuasione e dell'esempio. La ragione esercita una guida, un comando, una direzione *sui generis* che non si impone all'individuo dall'esterno con la forza e la maestà delle leggi, ma che si lascia scoprire ed elaborare dall'individuo stesso, dall'interno del proprio *conatus*, o con forze proprie o grazie all'intervento esterno, educativo, di chi è più saggio. Questo “proprio” dominio della ragione, insomma, è anche un “nostro” dominio nei suoi confronti: non dobbiamo solo dominare le nostre passioni, dobbiamo dominare anche la nostra ragione, non certo nel senso di asservirla all'arbitrio e al

sofisma capzioso, ma nel senso che consiste nel guidare tutte le nostre potenze, e questa della ragione che è la maggiore di tutte, allo scopo della piena realizzazione di quella natura umana superiore sulla quale si era soffermato Spinoza nel *De intellectus emendatione*, con il proposito di acquisirla assieme a molti altri (44).

4. *Concordia e vita.*

Arriviamo qui a vedere la concordia come virtù. Già l'inizio del *Trattato politico* ha indicato la libertà come virtù, e non virtù dello stato, ma virtù privata, che proviene dalla forza d'animo (45); se consideriamo come, nel panorama degli affetti, la *fortitudo animi* ha due volti, quello della *animositas* che è la forza nell'affrontare con serenità le traversie personali, e quello della *generositas*, che è la capacità di riversare la propria ricchezza interiore a beneficio degli altri (46), vediamo che questa virtù si dice "privata" non in senso possessivo ed egoistico, ma nel senso che il singolo individuo la può avere, mentre è impensabile che la possa avere lo stato o la moltitudine. E poi nel quinto capitolo (strategicamente centrale) del *Trattato politico* sono la pace e la concordia a configurarsi come virtù: la pace " non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur" (47), proprio come la libertà nel luogo ora citato; mentre la vita concorde, nel paragrafo successivo, è indicata come la vita non tranquillamente vegetativa, ma come la vita attiva guidata dalla ragione, vita della mente: " Cum ergo dicimus, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione, et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera Mentis virtute, et vita definitur" (48).

Qui si configura l'idea della virtù massima, che può avere spinto uno Spinoza, individuo isolato, a spendere gli ultimi mesi della sua vita in impegni come quelli dell'*Etica* e del *Trattato politico*: il primo compito è quello di educare gli individui della propria specie, ossia gli altri uomini, al dominio proprio della ragione; e il secondo consiste nel ricercare *l'optimum imperium* tramite quella scienza intuitiva alla quale pochi possono accedere - ossia la conoscenza della natura umana come cosa singola, che si raggiunge a partire dagli attributi distinti del pensiero e dell'estensione, dal loro esplicitarsi nei modi della mente e del corpo umano, per arrivare al giuoco complesso delle passioni che rende intelligibile nel suo complesso questa cosa singola, e di conseguenza mette in grado di scorgere quali siano le possibilità di un governo sapiente della vita degli uomini in società (49). Per raggiungere questo livello della conoscenza occorre, e qui i testi e lo spirito dello spinozismo non possono dare luogo a equivoci, una mente umana. Le *mentes aliarum rerum* possono essere idee di ogni genere di cosa, animata o inanimata: ma l'indagine che, nella seconda parte dell'*Etica*, conduce all'individuazione dei gradi di conoscenza come modalità di accesso a idee universali, riguarda *nos*, la mente umana; e come le menti diverse dall'umana non accedono alla formazione di idee universali, così pure un gruppo umano integrato e costituito da molte menti, solo per similitudine ne avrà una sola, e quell'una sarà dotata di un ventaglio non più ricco, ma più povero, di potenziale attivo. Ad esempio,

un corpo di ballo o una squadra di calcio o l'equipaggio di una nave costituiscono un individuo dotato di una mente funzionale esclusivamente alle sue proprie determinate operazioni, che comincia a sussistere all'inizio e si disgrega alla fine di ognuna delle sue prestazioni specifiche; i singoli membri di ciascuno di questi insiemi hanno una vita loro estremamente più articolata e complessa: il singolo ballerino potrà essere figlio, fratello, turista, negro, comunista, omosessuale, pittore, membro di una associazione di amici di Spinoza, oltre che cittadino di uno stato, e ognuna di queste determinazioni lo renderà membro di un corpo composto meno multilaterale del suo, dotato dunque di una mente più circoscritta. Un'orchestra, per similitudine, esegue un pezzo con una sola mente, che è tanto più potente quanto meglio si adegua a un momento fra i tanti della mente ben più complessa del compositore. Insomma un gruppo sociale guidato *veluti una mente* – e qui torniamo alla politica, in pieno accordo con Moreau e Matheron - costituisce un individuo meno integrato e meno ricco di una singola persona umana, guidata dalla sua mente. La differenza è proprio in quel *veluti* che sempre, nel *Trattato politico* fa parte integrante dell'espressione: un "quasi", una approssimazione: non una mente vera.

La regola generale di pensiero che qui ci deve guidare è proprio questa: non c'è individualità collettiva che possa avere la ricchezza di conoscenze, di intuizioni, di capacità di autocontrollo, di proiezione immaginativa e intellettuale, che può raggiungere un singolo individuo educato al ragionamento. Se le cose non stessero così, se le masse fossero comunque più intelligenti di un singolo individuo, non avrebbe senso lo stare qui a perdere tempo a parlare di Spinoza.

Nessuno spazio può essere dato, entro i percorsi spinoziani, all'eclisse dell'individualità dietro le identità collettive: le identità collettive anzi, anche quelle delle quali sembra avvertirsi con più urgenza la necessità, non possono che costituire individualità più povere della singola individualità umana. L'ideologia delle *multitudes*, che i giovani amici seguaci dell'insegnamento di Toni Negri caricano impropriamente, se i miei argomenti sono giusti, sulla filosofia di Spinoza, è motivata da uno sforzo di intelligenza del presente storico in chiave di conflittualità (lotte di liberazione, resistenza al nazi-fascismo, movimenti anticoloniali, contestazione globale contro l'"Impero") che dovrebbe sfociare in un nuovo "potere costituente". In questa chiave il formarsi e il rafforzarsi di identità collettive è apparso per tutta la seconda metà del secolo scorso essenziale per la riscossa delle collettività oppresse. Ora l'interrogativo inquietante da porsi è questo: sono davvero le identità collettive forti - come quella dello stato di Israele sorto come baluardo per un popolo che era stato sull'orlo della distruzione totale, ma anche quelle delle varie coalizioni islamiche contro Israele e contro l'occidente - sono queste potenze di massa organizzate, le realtà del mondo attuale che possono promettere pace e concordia per l'avvenire dell'umanità, o non piuttosto l'ipotesi, la scommessa, su di un possibile prevalere delle esigenze degli individui reali su quelle dei sistemi simbolici del dominio? Se, riprendendo l'espressione di Spinoza, la virtù dell'*imperium* è la sicurezza, come dovranno concepirsi i rapporti interni all'*imperium*? La risposta in termini generali e spinoziani può darsi in questi termini: uno stato nel quale le ragioni dell'individuo prevalgono assicura le condizioni della pace e della concordia nella libertà; uno stato invece in cui

le ragioni dell'identità collettiva prevalgano su quelle dell'individuo singolo assicura condizioni permanenti di guerra, perché le individualità collettive, in quanto individui dalla vita mentale più ridotta, non possono che rimanere per natura nemiche, come sono tra loro nemici gli uomini allo stato di natura.

In effetti, questa sorta di mistica della *multitudo* che vediamo ora dilagare tra molti interpreti di sinistra di Spinoza, ha il carattere come di un'ultima versione di quell'incessante e martellante mortificazione dell'individualità che ha attraversato il marxismo del XX secolo. Dico del XX secolo perché Marx, lui, nella pagina culminante del primo volume del *Capitale*, là dove delinea in termini dialettici la "negazione della negazione" dello sfruttamento capitalistico, formula la previsione morfologica dell'avvento, una volta superata la proprietà privata, della "proprietà individuale", fondata sulla cooperazione e sulla proprietà comune dei mezzi di produzione (50). La fustigazione bigotta del cosiddetto "individualismo piccolo-borghese", versione ipocrita dell'aggressione sistematica contro la libertà di pensiero, appartiene alla storia tragica dei socialismi realizzati nel XX secolo, arrivati infine allo sfascio; ma le radici illuministe e razionaliste di Marx, travolte e svisate dai marxismi "ortodossi", contenevano e valorizzavano l'idea di individualità complessa della quale Spinoza prima, e poi Leibniz, hanno dato le linee teoriche forti (51). Un patrimonio dell'umanità tutto da recuperare.

5. *Quando una quasi mente è duce.*

Anche la *Shoah* è leggibile in maniera istruttiva, dal punto di vista di Spinoza: le radici ebraiche di questo pensatore, universale come nessuno in Europa, non possono essere misconosciute, ma vanno viste non sotto il segno di una appartenenza, che lo *herem* ha chiuso una volta per tutte; e neppure nel senso di una deprivazione, che Spinoza non ha mai manifestato (52). Le radici di cultura ebraica, nel caso di Spinoza, sono fra gli elementi propulsori che hanno dato luogo a un pensiero non abbarbicato alle radici, ma proiettato su quella universalità che ha la sua sorgente nella libertà individuale. Lo scenario della *Shoah* vede da un lato una moltitudine di militari inquadrati nell'esercito di uno stato potente, guidato *veluti una mente* da un condottiero in delirio di onnipotenza, che caricavano sugli autocarri e nei vagoni piombati gli ebrei destinati ai campi di sterminio; e dall'altra parte una massa multiforme di uomini, donne e bambini che subivano tutti assieme la disumana operazione, sia che provenissero da gruppi sociali coesi attorno a tradizioni culturali e religiose ultramillinarie, sia che fossero, invece, persone in diversi modi e relazioni integrate nel paese d'Europa in cui vivevano: questi non costituivano una identità collettiva se non attraverso la lente deformante degli aggressori, come membri di una razza semita puramente inventata dalla pseudo-scienza dell'antisemitismo. Non avevano una *civitas* anche se molti tra di loro vi aspiravano, né una *potentia multitudinis* che potesse dare luogo a un *imperium*. Erano *soltanto* sei milioni di individui. Individui veri.

Note.

- (1) Undici in tutto, tra la forma sostantiva *concordia* e quella avverbiale *concorditer*.
- (2) TP I, 6: “ animi enim libertas, seu fortitudo privata virtus est; at imperii virtus securitas”.
- (3) E IV, 70.
- (4) E IV, 70 sch.
- (5) E IV35 ; TP II,14; III,13; VIII,12.
- (6) Non solo nel citato scolio di E IV, 70, anche in quello di E IV35 contro i *melancholici*.
- (7) TP VI, 3.
- (8) Se ne veda la raccolta nel volume d'insieme: A. Negri, *Spinoza*, Roma, Derive Approdi 1998.
- (9) Negri, *cit.*, p. 48.
- (10) Cf. A. Matheron, *Individu et communauté dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Maspéro 1969.
- (11) Cf. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (1962), nella trad. it. con introd. di A. Negri: *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. L'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, ISEDI 1982.
- (12) TP II, 17.
- (13) Ep. IX (G IV, pp.42-46).
- (14) Ep. IX (G IV, pp.42-46).
- (15) TP I, 3.
- (16) E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Edizioni Ghibli 2002, p. 22.
- (17) TP II, 16.
- (18) R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori 2000, pp. 157-158.
- (19) L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin 1996, p.242.
- (20) TP III, 1: “imperii.. integrum corpus Civitas appellatur”.
- (21) Bove, *cit.*, p. 244.
- (22) TP III, 2.
- (23) Sull'esclusione delle donne e dei lavoratori dipendenti, dunque della maggioranza della popolazione, dai diritti civili nella democrazia spinozista, rimane fondamentale: A. Matheron, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, in: Id., *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Paris, Vrin 1986, pp. 189-208.
- (24) TP III, 8: “imperii hostes...jure cohibere licet”.
- (25) F. Del Lucchese, *Democrazia, multitudo e terzo genere di conoscenza*, in: F. Del Lucchese - V. Morfino (edd.), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano, Edizioni Ghibli 2003, p.110.
- (26) Del Lucchese, *cit.*, p. 111.
- (27) TP V, 6 e 7.
- (28) TP VI, 3.
- (29) E III, 2.

- (30) Eccone il testo: DEFINITIO. *Cum corpora aliquot ejusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coërcentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur.*
- (31) A. Matheron, “L’État, selon Spinoza, est-il un individu au sens de Spinoza?”, in: M. Czelinski, Th. Kisser, R. Schnepf, M. Senn, J. Stenzel Hrsg., *Transformation der Metaphysik in die Moderne*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2003, pp. 127-145.
- (32) TP III, 1.
- (33) P.-F. Moreau, *Spinoza. L’expérience et l’éternité*, Paris, P.U.F.1994, pp.448-456.
- (34) E II 13 sch.
- (35) Moreau, *cit.*, p. 450.
- (36) Nel senso di E V, 39.
- (37) Cf. TP II, 4: “ uniuscujusque individui naturale Jus eo usque se extendit, quo ejus potentia”; II, 7: “Quod...homo, ut reliqua individua, suum esse... conservare conetur”; II, 10: “totius naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt, ex cujus sola necessitate omnia individua certo modo determinantur ad existendum, et operandum”.
- (38) E IV App., cap. VII.
- (39) TP VI, 4.
- (40) TP V, 4.
- (41) E IV App., cap. X.
- (42) E IV App., cap. IX: “Nihil magis cum natura alicujus rei convenire potest, quam reliqua ejusdem speciei individua”.
- (43) *Ibid.*
- (44) Cf. *Tractatus de intellectus emendatione* (G II, p.8) : “ summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur ”.
- (45) TP I, 6, *cit.*.
- (46) E III, 59 sch.
- (47) TP V, 4.
- (48) TP V, 5.
- (49) Ho svolto questa interpretazione del terzo genere di conoscenza ne: *La scienza intuitiva di Spinoza*, Napoli, Morano 1987, cap. XIII: “L’oggetto della scienza intuitiva”, pp.171-191. Una stimolante discussione e arricchimento della prospettiva si può trovare in: M. Chamla, *Spinoza e il concetto di tradizione ebraica*, Milano, Franco Angeli 1996, pp.64-68. Un parziale dissenso che meriterà approfondimento è ora espresso da V. Morfino, *La scienza delle “connexiones singulares”*, in: F. Del Lucchese – V. Morfino, *cit.*, p.190.
- (50) K. Marx, *Il capitale*, libro I, sez. VII, cap. 24.
- (51) Su questo rinvio a quanto ho scritto ne: *L’individuo chez Marx et Spinoza*, in: G. M. Cazzaniga - Y. Ch. Zarka (edd.), *L’Individu dans la pensée moderne XVIe-XVIIe siècles / L’individuo nel pensiero moderno Secoli XVI-XVII*, Pisa, Edizioni ETS 1995, II, pp. 699-706.

(52) Uno Spinoza irrimediabilmente sofferente per l'esclusione dalla sinagoga è quello che emerge da: A. Bouganim, *Le testament de Spinoza*, Oaris, Editions du Nadir de l'Alliance Israélite universelle 2000. Per una comprensione filosofica della ricchezza del retaggio tradizionale entro l'universalismo spinoziano il riferimento migliore è nel citato Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*. Preziosa poi, ora, la traduzione italiana di L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, Bari, Laterza 2003, a cura e con postfazione di R. Caporali.

Anti-Fondazionalismo, Liberalismo e Diritti Umani

Fabrizio Trifirò

ABSTRACT

Anti-foundationalism, Liberalism and Human Rights

This paper gives the outline of an argument for the viability and desirability of an anti-foundationalist approach to human rights and liberalism. The conception of normativity which frames my argument stands on the intuition, central in the second Wittgenstein and in the American pragmatist tradition, that accepting the ultimate circularity of our justifications does not condemn us to the corrosive consequences of radical scepticism. The conception of liberalism I prospect is centred on the deliberative democratic ideal that the best way to live with difference and conflict is to subordinate decisions of collective interests to public deliberation, which equally respects everybody's freedom and dignity, and maintains its outcomes and principles open to revision. I will argue that an anti-foundationalist conception of normativity is the most suitable for the fuller realisation of this deliberative democratic ideal, and that a society inspired by this ideal creates the most favourable conditions for the fuller flourishing of human potentialities in any area of life. I will also point out that a volitional and discursive conception of normativity enables us to focus our efforts on the concrete political and moral obstacles to the creation of a free and equal society, thus enabling us to release the tensions between the universalistic claims of human rights and democracy and the particularistic claims of recognition raised by different cultural groups.

1. Introduzione

In questo lavoro intendo tracciare le linee principali di una argomentazione a favore della plausibilità e desiderabilità di un approccio anti-fondazionalista ai principi e alle pratiche dei diritti umani e del liberalismo.

Mostrarne la plausibilità richiede, oltre a delineare la concezione dei valori e dei diritti liberali a cui intendo riferirmi, mostrare la plausibilità di una epistemologia anti-fondazionalista in generale. La sezione iniziale è dedicata a questi due momenti preliminari della mia argomentazione. Affronterò innanzitutto il tema della plausibilità di una concezione anti-fondazionalista della conoscenza e della giustificazione. Siccome fare questo in maniera appropriata richiederebbe un lavoro a sé che affrontasse una vasta letteratura filosofica intorno ai dibattiti su realismo/anti-realismo e relativismo/oggettivismo, mi limiterò qui a presentare le linee essenziali della posizione anti-fondazionalista che considero la più soddisfacente. Indicherò poi brevemente dove si situa nello spettro delle posizioni liberali la prospettiva da cui conduco le mie riflessioni.

Per dar forza al liberalismo anti-fondazionalista che intendo difendere, e allo stesso tempo chiarirne la natura, mi volgerò successivamente a mostrare come due recenti tentativi di fondare i diritti e i principi fondamentali del liberalismo su considerazioni di razionalità, quelli rispettivamente di Alan Gewirth e Jürgen Habermas, sono destinati a fallire, scontrandosi contro l'inevitabile circolarità delle nostre giustificazioni ultime e il loro imprescindibile carattere volitivo così come è messo in luce dagli argomenti anti-fondazionalisti.

Passerò dunque a rispondere ai timori sottostanti alle critiche volte a un approccio anti-fondazionalista ai principi e alle pratiche dei diritti umani e del liberalismo che sono state avanzate sia da chi vorrebbe fondare questi principi e pratiche su terreno assoluto sia da anti-fondazionalisti antitetici al discorso liberale e dei diritti umani. Questo mi permetterà di entrare nel merito della questione della desiderabilità di un liberalismo anti-fondazionalista.

In particolare spiegherò perchè ritengo che una coscienza anti-fondazionalista sia la più consona a una piena difesa e realizzazione dei valori e dei diritti liberali, e come, viceversa, una coscienza e una società liberale siano le più favorevoli per un pieno sviluppo delle possibilità di progresso, in ogni area della cultura, insite in una concezione anti-fondazionalista della razionalità.

Ma soprattutto insisterò sul fatto che una tale concezione, facendoci apprezzare a pieno la natura politica e morale, e dunque volitiva al contrario di cognitiva, dei problemi concernenti la realizzazione di una società che rispetti i diritti e le libertà fondamentali dell'uomo, ci permette di concentrare le nostre energie e i nostri comuni sforzi sugli ostacoli concreti a un progresso sociale ispirato ai valori liberali, vale a dire la volontà e l'impegno di tutti gli attori sociali coinvolti nel progresso politico e morale; così come ci permette di risolvere le tensioni tra le pretese universaliste dei principi liberali e dei diritti umani e le asserzioni particolaristiche di autonomia provenienti da diversi gruppi culturali.

2. Anti-fondazionalismo e Liberalismo

2.1. Anti-fondazionalismo

La posizione anti-fondazionalista più soddisfacente ritengo la si possa individuare nella concezione della normatività e della razionalità che emerge dai lavori dei tre filosofi americani che meglio hanno utilizzato e sviluppato gli argomenti anti-metafisici e anti-scettici avanzati inizialmente dai padri fondatori del pragmatismo, Charles S. Peirce, William James e John Dewey, e da Wittgenstein, ovvero Donald Davidson, Richard Rorty e Hilary Putnam.

Il punto di partenza di questa concezione è il rifiuto della possibilità, non soltanto fisica, ma pragmatica, di raggiungere il punto di osservazione metafisico, quella prospettiva che all'interno della tradizione analitica in filosofia, nel cui quadro le mie riflessioni si svilupperanno, è stata variamente chiamata 'lo sguardo da nessun luogo',

‘il punto di vista dell’Occhio di Dio’ o ‘la concezione assoluta del mondo’ seguendo rispettivamente Thomas Nagel, H. Puntam e Bernard Williams. (1)

È importante comprendere bene la distinzione tra impossibilità fisica e grammaticale in questo frangente, perché solo cogliendo la natura pragmatica del loro rifiuto del progetto fondazionalista della tradizione metafisica in filosofia si può apprezzare adeguatamente il rifiuto dello scetticismo radicale che accomuna i tre filosofi neopragmatisti a cui ci stiamo riferendo e i loro predecessori. Intendo quello scetticismo che conduce alle conseguenze corrosive del relativismo che nega si possa ritenere qualsiasi asserzione o pratica corretta o sbagliata – o, specularmente, che afferma, come affermava Paul Feyerabend, che ‘tutto va bene’ (2) – e dell’anti-realismo che nega ogni costrizione da parte del mondo esterno sulle nostre pratiche e i nostri processi cognitivi.

Secondo l’approccio anti-fondazionalista che avanzo ci è impossibile ottenere la concezione metafisica del mondo non per un nostro difetto costitutivo, a cui potremmo ovviare se solo riuscissimo ad arrivare alle giuste scoperte scientifiche e tecnologiche che ci permetterebbero di supplire alle nostre deficienze cognitive. Piuttosto, l’impossibilità del progetto fondazionalista della metafisica è insita nel concetto stesso di realtà – e dunque di verità – a cui esso tende nella sua ricerca di fondamenti. Il fondamento di cui il pensiero metafisico è sempre stato alla ricerca consisterebbe infatti in una realtà che per costituzione si trova al di là di qualsiasi nostro tentativo cognitivo. Essa è concepita come una realtà trascendente le nostre prospettive contingenti, e dunque trascendente l’insieme dei valori, interessi e credenze all’interno del quale soltanto può darsi contenuto semantico e epistemico.

È questa stessa concezione del fondamento giustificante le nostre pratiche e le nostre facoltà cognitive la sorgente dello scetticismo radicale che corrode la normatività e ne recide il contatto con la realtà esterna. . Tale concezione metafisica di “un mondo *tanto* ‘indipendente dalla nostra conoscenza’ da poter provare”, come osserva Rorty, che “a quanto ne sappiamo, non contiene alcuna delle cose di cui abbiamo sempre pensato di parlare” (3), è infatti alla radice di quello scetticismo che ha accompagnato pari passo la tradizione fondazionalista in filosofia e che ha trovato la sua massima espressione nel dubbio iperbolico cartesiano.

Questo scetticismo è stato criticato in maniera simile da Peirce e da Wittgenstein come un dubbio filosofico, un ‘dubbio di carta’, che a differenza del dubbio reale è completamente sradicato dalle circostanze concrete della pratica che realmente ci mettono in crisi e ci danno ragione di dubitare dell’adeguatezza delle nostre credenze e delle nostre azioni.

Peirce osservò ad esempio come

Alcuni filosofi sono andati a pensare che per iniziare una ricerca bastasse formulare una domanda a voce o per iscritto, e ci hanno anche raccomandato di cominciare i nostri studi mettendo in dubbio ogni cosa! Ma il puro e semplice porre una questione nella forma interrogativa non stimola la mente ad alcuna lotta per raggiungere la credenza. Senza un dubbio reale e vivente ogni discussione è oziosa. (4)

Soltanto un dubbio reale e vivo, un dubbio supportato da ‘una ragione positiva’ (5) – la ragione che, emergendo dalle circostanze problematiche in cui ci troviamo, ci spinge verso la ricerca del sapere certo – è un dubbio praticabile. Il dubbio filosofico, non poggiando su ragioni concrete è un dubbio che non ha ragione di essere, è un dubbio impossibile perché impossibile è il suo appagamento.

Questa stessa linea di ragionamento la troviamo ancor più esplicitata in Wittgenstein. Egli in termini simili osserva che ‘si dubita per ragioni ben precise’, (6) che affinché i nostri dubbi, così come le nostre pretese di conoscenza, possano avere un contenuto preciso dobbiamo avere ragioni per dubitare o per affermare di sapere, dobbiamo avere un’idea di ciò che potrebbe dissolvere il dubbio o giustificare la nostra pretesa di conoscenza. Comunque, “la fondazione, la giustificazione delle prove, arrivano a un termine” (7), e dunque anche le nostre ragioni per dubitare giungono ad un termine. Questo significa che non tutto può essere messo in dubbio, come non tutto può essere giustificato. “Vale a dire, le *questioni*, che poniamo, e il nostro *dubbio*, riposano su questo: che certe proposizioni sono esenti da dubbio, come se fossero i perni sui quali si muovono quelle altre.” (8) Perciò l’idea che ‘dietro il dubbio pratico c’è ancora un dubbio [...] è un *illusione*.’ (9) La radice di questa illusione è la stessa convinzione fondazionalista secondo la quale

Una comprensione sicura è possibile soltanto quando mettiamo in dubbio tutto ciò che può essere oggetto di dubbio, e poi rimuoviamo tutti questi dubbi. (10)

In particolare, il fatto che possiamo dubitare o giustificare le nostre credenze prese individualmente in circostanze concrete non significa che possiamo dubitare o giustificare l’intero sistema delle nostre credenze e dei nostri valori, come vogliono Cartesio e la tradizione scettica che sempre ha accompagnato quella fondazionalista come una immagine riflessa. Come Davidson e Rorty rispettivamente, e complementariamente, osservano:

Lo scetticismo sembra poggiare su una semplice fallacia, la fallacia consistente nel trarre dal fatto che non c’è niente su cui non potremmo sbagliarci la conclusione che ci potremmo sbagliare su tutto. (11)

Il fatto che niente è immune da critiche non significa che abbiamo il dovere di giustificare tutto. (12)

Alla radice della posizione anti-fondazionalista su cui ritengo convergano i tre filosofi neo-pragmatisti americani vi è dunque quella che Putnam considera l’intuizione fondamentale del pragmatismo classico, cioè “che si possa essere allo stesso tempo fallibilisti e antiscettici”, perché “il fallibilismo non ci richiede di dubitare *ogni cosa*, ma soltanto di essere disposti a dubitare *qualcosa* – se sorgono delle buone ragioni per farlo.” (13) Ovvero, l’intuizione che si può essere anti-fondazionalisti e allo stesso tempo non cadere nelle trappole del relativismo e anti-realismo radicale.

È questa la considerazione principale su cui poggia la mia affermazione della plausibilità di una epistemologia anti-fondazionalista. La si può riassumere dicendo che l'affermazione della neutralità metafisica delle nostre credenze e delle nostre pratiche non comporta la loro neutralità normativa. Sostenere il contrario significa considerare la negazione della possibilità di raggiungere la concezione assoluta del mondo restando ancorati alla prospettiva dell'Occhio di Dio. Se si ritiene che valido è solo ciò a cui si può dare una fondazione metafisica certamente si sarà portati a credere che se si nega la possibilità di ottenere un tale giustificazione per le nostre credenze e le nostre pratiche si debba pure negare che tali credenze e pratiche possano essere ritenute valide, o, il che è lo stesso, affermare che 'tutto va bene'. Ma una volta che ci si liberi della prospettiva metafisica, come intimano Davidson, Rorty e Putnam, ci si libererà di tutti i dualismi che hanno costretto la tradizione filosofica nell'interminabile dialettica tra fondazionalismo-scetticismo, relativismo-oggettivismo e realismo-idealismo che la caratterizza, quelli per esempio tra soggetto-oggetto, schema-contenuto e spirito/mente-natura/mondo.

Il punto di approdo è una concezione pragmatista della conoscenza e della razionalità che ci porta a realizzare la nostra inevitabile condizione etnocentrica. Questa consiste nella circostanza che le nostre pratiche e il nostro pensiero poggiano imprescindibilmente su valori e credenze al di là delle quali non è possibile andare per trovarne una giustificazione, in quanto sono quelle credenze e valori le basi stesse a cui ci riferiamo per stabilire ciò che è giustificato e ciò che non lo è. Realizzare la nostra condizione etnocentrica significa dunque realizzare la nostra contingenza, che le nostre posizioni normative e le nostre pratiche poggiano ultimamente su un terreno infondato perché infondabile, ma allo stesso tempo riconoscere che questa circolarità non ci impedisce di mantenere uno sguardo critico sulle nostre credenze e sulle nostre pratiche, e di formare idee più o meno precise di ciò che è corretto o sbagliato, migliore o peggiore in qualsiasi circostanza. Come afferma Rorty,

c'è una differenza tra dire che ogni comunità è valida quanto ogni altra, e dire che non possiamo fare altro che partire dai particolari punti di partenza che ci caratterizzano, dalle comunità con le quali al momento ci identifichiamo. (14)

Associare anti-fondazionalismo e relativismo significa fraintendere la distinzione fondamentale tra relativismo nei confronti delle teorie *filosofiche* e relativismo nei confronti delle teorie *reali*. (15) Chi è anti-fondazionalista è sicuramente relativista filosofico, in quanto tutto va indifferentemente bene in base a un criterio discriminatorio assente come è quello dello 'sguardo da nessun luogo'. Ma non è vero che tutto va bene secondo un parametro di giudizio effettivo come quello rappresentato dalle norme alla base delle nostre pratiche di giustificazione etnocentriche. Affidandoci a esse nella pratica noi distinguiamo tra migliori e peggiori alternative in ogni area della nostra esistenza.

Una posizione anti-fondazionalista etnocentrica come quella a cui ho brevemente accennato dunque scappa dai pericoli dello scetticismo radicale poggiando la sorgente della autorità normativa in quella stessa dimensione volitiva della pratica, con i suoi

bisogni e interessi, da cui i fondazionalisti cercano di staccarsi al fine di trovare una garanzia assolutamente certa per le nostre posizioni normative e il loro contatto con il mondo esterno.

Possiamo dunque confermare che gli estremismi epistemologici rappresentati dal relativismo e dall'anti-realismo non seguono dalla realizzazione anti-fondazionalista della nostra condizione etnocentrica ma, *piuttosto*, dagli stessi tentativi fondazionalisti di arrivare alla concezione assoluta del mondo. Benché questi tentativi originano dallo stesso interesse di salvare la normatività e il contatto del nostro pensiero e delle nostre pratiche con il mondo esterno, in ultima istanza essi compromettono la nostra stessa capacità di pensare e di agire perché ignorano che dobbiamo sempre poggiare su qualche terreno non questionabile per poter riuscire a pensare o a fare qualsiasi cosa.

La conseguenza più importante di una tale concezione etnocentrica della normatività è quella di metterci in grado di realizzare come i problemi che emergono dalle nostre relazioni con il mondo e con gli altri sono problemi di natura pratica, morale e politica, e non problemi di ordine epistemologico ed ontologico. Tale modo di intendere la dimensione epistemica e razionale che ci è propria ci permette infatti di realizzare come non vi sia altro modo di risolvere le situazioni problematiche in cui ci imbattiamo oltre a quello di impegnarci in una attenta e onesta riflessione sui nostri valori, interessi e credenze fondamentali volta a valutare alla loro luce l'adeguatezza delle nostre pratiche e teorie, ma anche, e soprattutto, il loro relativo peso, e se non sia eventualmente opportuno scartare o cambiare qualcuna delle nostre assunzioni fondamentali. Tutto ciò ovviamente senza mai poter trascendere completamente dal nostro sistema totale di valori e credenze. L'immagine che descrive la nostra condizione epistemica è quella dei marinai di Neurath che riparano in mare aperto la imbarcazione in cui stanno navigando. Come loro, noi possiamo e dobbiamo sì rinnovare il nostro sistema di sapere in ognuna delle sue parti, ma solo pezzo per pezzo, senza mai poter uscire da esso per raggiungere un punto operativo privilegiato.

(16) In particolare, così entrando nel merito dell'argomento di nostro interesse, una concezione etnocentrica della normatività come quella qui delineata ci farà realizzare come i problemi che emergono dalla pluralità e conflittualità dei punti di vista, delle tradizioni, dei bisogni e degli interessi umani, non fanno appello alla nostra facoltà di rompere il 'velo dell'apparenza' e vedere come le cose stanno e devono stare in *realtà*, ma richiamano invece la nostra sensibilità e il nostro impegno etico e politico. Una tale immagine della nostra condizione epistemica ci aiuta a comprendere come non vi sia nulla su cui l'uomo possa contare oltre che sé stesso, e perciò che se vogliamo indirizzare il progresso sociale verso il rispetto dei diritti umani e dei valori liberali non possiamo che contare sull'impegno concreto di noi uomini e donne reali nel denunciare e criticare pratiche e ideologie che riteniamo oppressive e ingiuste e nel proporre e dar forma a modi migliori di convivere e di pensare all'altro. Ci aiuta a comprendere come i problemi derivanti dalla diversità e conflittualità tra gli esseri umani non siano qualcosa da cui rifuggire rifugiandosi nella solitudine della riflessione filosofica orientata a scoprire *la* via giusta da seguire, ma vadano presi per quello che sono, una diversità e una conflittualità di valori, interessi e credenze fondamentali per

le quali non vi è altra soluzione che quelle concrete proposte etiche e politiche che ciascuno di noi ritiene migliori.

Ogni tradizione politica e morale ha proposto la propria soluzione. Secondo la tradizione liberale e del rispetto dei diritti umani, alla quale volge e dalla quale è stata formata la mia sensibilità morale e politica, il modo migliore di vivere la diversità e il conflitto che da essa deriva è quello di subordinare le scelte di interesse comune a una deliberazione pubblica che rispetti la libertà e l'uguaglianza di tutti, così come quei bisogni fondamentali alla base della dignità umana. È esattamente di un approccio etnocentrico ai principi e alle pratiche proposte da questa tradizione che voglio mostrare la plausibilità e la desiderabilità.

Fin qui ho svolto l'argomento centrale in difesa della plausibilità di una epistemologia anti-fondazionalista. Prima di passare a rispondere alle critiche che sono state volte da più parti a un approccio etnocentrico ai valori e ai diritti liberali, per poi argomentarne la desiderabilità, è opportuno però fare miglior chiarezza sulla base volitiva dell'impegno morale su cui insiste tale approccio, e innanzitutto sulla concezione dei valori e diritti liberali a cui faccio riferimento. Farò la prima cosa nella sezione successiva esaminando criticamente due recenti tentativi di fondare le pratiche e i principi liberali su basi cognitive, quelli di Alan Gewirth e Jürgen Habermas. Concluderò invece questa sezione chiarificando la mia lettura della progetto liberale.

!

2.2. Liberalismo

La tradizione liberale non può certamente essere considerata come l'espressione di un progetto chiaramente definito, caratterizzato da un ben preciso e indiscusso insieme di valori, credenze, norme, istituzioni e loro interpretazioni e applicazioni. Vi è sempre stato disaccordo tra i difensori del liberalismo sui tratti definenti il loro progetto politico e morale, sul contenuto dei suoi valori fondamentali così come sulle pratiche e le istituzioni migliori per realizzarli.

Vi è sempre stato disaccordo, per esempio, sull'esatto contenuto dei due valori e diritti centrali della tradizione liberale, quelli della libertà e dell'uguaglianza, e in particolare sulla loro relativa priorità in caso di conflitto. Così, tra i fondatori del pensiero liberale, John Locke ha difeso una concezione della giustizia basata su una concezione negativa della libertà, come assenza di costrizioni, e dello stato, come mero garante del diritto alla vita, alla proprietà e alle libertà civili fondamentali dei suoi cittadini; mentre Jean Jacques Rousseau ha insistito su un ruolo più positivo dello stato nell'organizzazione della società basato su una concezione più positiva e ugualitaria della libertà dei cittadini come il loro diritto a partecipare nella gestione della *res publica*.

Questo contrasto tra quelle che Bernard Constant ha chiamato 'le libertà dei moderni' e 'le libertà degli antichi'¹ ha continuato a caratterizzare il dibattito contemporaneo intorno e interno al liberalismo sotto la forma di una opposizione tra liberali 'libertari' e liberali 'ugualitari'. Liberali libertari come Friedrich A. Hayek e Robert Nozick,

seguendo la tradizione di Thomas Hobbes, J. Locke, Jeremy Bentham e Adam Smith, difendono la priorità dei diritti individuali di proprietà e la libertà di transazione economica contro qualsiasi interferenza da parte dello stato e così contro ogni concetto di giustizia distributiva, mentre liberali ugualitari come John Rawls e Ronald Dworkin, più in linea con la tradizione di J-J. Rousseau e di liberali hegeliani liberali come T. H. Green e L. T. Hobhouse, sostengono che sia legittimo, e anzi richiesto dai requisiti della giustizia, che lo stato intervenga nella sfera delle libertà individuali per redistribuire certi beni primari e così soddisfare certi diritti fondamentali a un livello di uguaglianza e benessere di base.

Questo contrasto può essere a sua volta modulato nei termini di uno scontro tra chi ritiene che una società dedita al rispetto della libertà e dell'uguaglianza si debba limitare al rispetto dei così detti diritti di 'prima generazione', ovvero dei diritti civili e politici, come il blocco occidentale sosteneva nelle trattative per la stesura della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo, e chi considera invece essenziale per la creazione di una società libera ed equa riconoscere e implementare i diritti di 'seconda generazione', quelli economici, sociali e culturali, come sosteneva il blocco sovietico. E come ci si può aspettare, in tutte queste dispute i membri dei due opposti schieramenti sono sempre stati lontani dal raggiungere un accordo tra di loro su quale sistema particolare di libertà e diritti politici e civili oppure su quale particolare sistema di partecipazione al governo, di beni primari, e di diritti sociali ed economici dare priorità.

C'è stato anche ampio disaccordo sulla questione concernente se qualche forma di governo democratico sia o meno essenziale per una piena realizzazione del progetto liberale, così come sulla questione se qualche forma di regola maggioritaria sia essenziale o meno per il corretto funzionamento di una società democratica. Così, in opposizione a chi ritiene che sia qualche forma di 'regola dei più' che meglio soddisfa le esigenze della libertà e dell'uguaglianza, e della democrazia, ci è stato chi, seguendo i passi anti-democratici di Platone e di Aristotele, come i fondatori stessi della tradizione liberale – i.e. Locke, Hobbes, Rousseau e John Stuart Mill (nonostante qualche loro affermazione più partecipativa) –, ha optato per concezioni più elitarie della competenza politica e morale e quindi per procedure di decisione pubblica più elitarie. Vi è stato anche chi ha proposto modelli anarchici della società giusta, sostenendo che la libertà e l'uguaglianza possono essere esercitate propriamente soltanto in assenza di qualsiasi tipo di coercizione, e quindi al di fuori di qualsiasi struttura centralizzata di autorità e potere, non importa se governata dai 'pochi' o dai 'molti'.

Un ulteriore soggetto di disaccordo è stata la questione se la realizzazione adeguata del progetto liberale richieda, come Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel tendono a sostenere, una semplice concezione procedurale della giustizia che subordini i risultati giusti della deliberazione pubblica alla corretta applicazione di appropriate regole per la discussione, oppure se una società giusta non debba piuttosto impegnarsi, come Rawls e Dworkin invece credono, in concezioni più sostantive della giustizia che limitino in qualche modo, attraverso una carta dei diritti costituzionale per esempio, i risultati del processo decisionale democratico. E, come abbiamo visto, l'esatta natura

sia della procedure di decisione collettiva da seguire sia dei diritti costituzionali da implementare sono stati oggetto di discussione.

Da un punto di vista fondazionalista solo una di queste opposte posizioni può cogliere l'essenza reale del progetto liberale, e quindi di una società giusta, libera ed equa. Al contrario, secondo la prospettiva anti-fondazionalista che ho delineato, poiché non vi è modo di fondare assolutamente la superiorità di un particolare compromesso, o una particolare gerarchia di priorità, tra diritti e valori in conflitto, i dibattiti menzionati devono essere considerati in qualche misura interni al pensiero liberale stesso. La misura dipenderà ovviamente dalla nostra particolare concezione del liberalismo, dalla nostra visione della libertà, dell'uguaglianza e della dignità umana, e di quello che questi valori comportano nella pratica.

Personalmente io sono inclinato verso una concezione egualitaria, democratica e costituzionale del liberalismo, e in base a questa prospettiva tendo a considerare posizioni libertarie, anarchiche ed elitarie come i membri della famiglia liberale più distanti dai suoi tratti caratterizzanti fondamentali. Tuttavia non escludo che in qualche, anche se rara, circostanza, per esempio in circostanze di uguale potere contrattuale tra le parti o di abbondanza di beni primari, una qualche forma di libertarianismo, proceduralismo o anche di anarchia non possano rappresentare un'interpretazione e una garanzia migliore della libertà, dell'uguaglianza e della dignità umana. Né escludo che in circostanza di grande disparità nella distribuzione di potere e di benessere tra i cittadini non sia meglio invece restringere le loro libertà (o almeno di alcuno fra loro, e.g. i più avvantaggiati) e le concordate procedure di deliberazione collettiva più sostanzialmente di quello che sarebbe normalmente richiesto dal rispetto della libertà, dell'uguaglianza e della dignità umana.

Infatti il valore che ritengo centrale per una sana società liberale, e che può essere considerato come una conseguenza diretta del rispetto dei diritti alla libertà, uguaglianza e benessere in condizioni di pluralismo e conflittualità, è quello dell'apertura permanente della deliberazione collettiva. Con questo intendo dire che una società liberale che vuole seguire coerentemente i dettami della libertà, dell'uguaglianza e della dignità dei suoi membri deve essere pronta a sottomettere a discussione pubblica e a possibile revisione anche le sue assunzioni fondamentali, il contenuto e la priorità reciproca dei suoi valori costituzionali così come le regole e i principi stessi delle procedure di deliberazione collettiva.

Possiamo dunque dire che considerare i precedenti dibattiti sui valori e gli assetti istituzionali di una società liberale come interni alla tradizione liberale stessa non deve essere preso come un modo di far fronte a una nostra imperfezione cognitiva, ma deve essere presa come una parte centrale di quello che i valori della libertà, uguaglianza e dignità umana richiedono in una società dominata dalla circostanza del pluralismo. L'idea, che può probabilmente essere apprezzata meglio da una prospettiva anti-fondazionalista, è che, non importa quale sia la nostra particolare visione delle concezioni e pratiche concrete di una società giusta, se non vogliamo rischiare di scivolare in società più oppressive e ingiuste di quelle in cui concretamente ci è possibile abitare, se non vogliamo rischiare che legittime richieste di libertà, uguaglianza e diritti fondamentali rimangano inascoltate e insoddisfatte, dobbiamo

evitare di considerare le posizioni morali particolari e le particolari pratiche e istituzioni della nostra società come se fossero giuste *sub specie aeternitatis*, e quindi immuni da revisione.

È alla luce di questa concezione del liberalismo, centrata nell'apertura permanente della conversazione e della deliberazione pubblica, come la vedo espressa per esempio nei lavori di liberali anti-fondazionalisti come John Rawls, Richard Rorty, John Gray e Richard Bellamy e di teorici della democrazia deliberativa come, John Dryzek, James Fishkin, Amy Gutmann, Dennis Thompson, Seyla Benhabib, Joshua Cohen, Chantal Mouffe, Iris M. Young e Brian Barry,⁽¹⁷⁾ e strettamente intrecciata con la concezione anti-fondazionalista della giustificazione, che voglio argomentare la desiderabilità di un approccio anti-fondazionalista ai diritti e alle pratiche liberali.

3. Liberalismo Fondazionalista

1. 3.1. Gewirth: le presupposizioni dell'agire teleologico

In *Reason and Morality* Gewirth avanza la tesi che “l'analisi razionale del concetto di azione è la condizione necessaria e sufficiente per risolvere i problemi centrali della filosofia morale.” ⁽¹⁸⁾ La sua intenzione era quella di mostrare come “dall'essere delle caratteristiche generali dell'azione deriva logicamente il 'dovere' dei principi e delle regole morali”; ⁽¹⁹⁾ infatti il 'dovere' dei principi liberali che attribuiscono il diritto alla libertà e al benessere a tutti gli attori intenzionali.⁽²⁰⁾

Tuttavia il suo tentativo fondazionalista di fondare 'i supremi principi morali' del liberalismo su un'analisi delle presupposizioni dell'azione teleologica si scontra contro seri problemi sin dai suoi primi passi:

Poiché l'agente considera come un bene necessario la libertà e il benessere che costituiscono le caratteristiche generiche del successo della sua azione, egli logicamente deve anche sostenere che ha diritto a quelle generiche caratteristiche, e, implicitamente, egli deve affermare una corrispondente asserzione di diritto ('right-claims'). ⁽²¹⁾

È mia convinzione che l'inferenza che Gewirth da qui per scontato, e sulla quale egli costruisce la sua intera argomentazione, l'inferenza che parte dalla considerazione che un agente considera qualcosa come un bene necessario per il successo della sua azione per concludere che tale agente logicamente deve affermare un diritto a quel bene, non regge. O meglio, non regge necessariamente – *logicamente*. Regge soltanto per chi pensa che il criterio di validità per le asserzioni di diritto sia che le condizioni per le quali un agente afferma di avere diritto siano condizioni necessarie per il successo della sua azione. Ma è esattamente questa assunzione che è qui in questione. Ciò che è in questione è l'inferenza contenuta nella domanda retorica che Gewirth solleva subito dopo il passo sopra citato:

Se egli (un agente razionale) considera queste condizioni come necessarie per la possibilità stessa del suo agire e per le possibilità di successo delle sue azioni, non deve allora sostenere che tutte le altre persone dovrebbero frenarsi dall'interferire con quelle condizioni? [...] L'agente non deve sostenere che ha il diritto a queste condizioni necessarie per il suo agire?

Gewirth pensa che a questa domanda si debba rispondere affermativamente. Io penso invece che la risposta a questa domanda dipenda dal modo in cui intendiamo la 'asserzione di dovere' ('ought-claim') che 'tutte le altre persone dovrebbero frenarsi dall'interferire con le condizioni necessarie per l'agire'. La possiamo intendere come asserire che se un agente vuole che le sue azioni abbiano successo, se egli *deve* riuscire nella sue azioni, allora le condizioni necessarie per il successo dell'azione *devono* essere soddisfatte. Il che, data la plausibile analisi delle condizioni necessarie per la riuscita dell'agire teleologico offerta da Gewirth, significa che l'agente deve godere della libertà e del benessere necessari per portare a successo l'azione; che a sua volta significa che gli altri non devono interferire con queste condizioni. In questo senso l'asserzione di dovere viene considerata come una asserzione strumentale di mezzi e fini, e come tale, la sua derivazione dalla considerazione fattuale delle condizioni necessarie per l'azione non è problematica. In questo senso essa rappresenta un'istanza della proposizione "se vuoi o devi fare x , e y è la condizione necessaria per x , allora devi (o devi volere di) fare y ." Ma questo non è il senso in cui Gewirth intende l'asserzione di dovere che egli pensa l'agente è giustificato ad asserire sulla base del suo considerare certe condizioni come necessarie per la riuscita del suo agire, in quanto questo senso non ha nulla a che vedere con le asserzioni di diritto, il tipo di asserzioni con cui Gewirth ritiene le asserzioni di dovere siano equivalenti.

Rispondendo alla domanda precedente in maniera affermativa Gewirth vuole sostenere che, ritenendo la libertà e il benessere come condizioni necessarie per l'azione, l'agente è giustificato a sostenere che la gente *non deve* interferire con queste condizioni necessarie, non solo in un senso strumentale e relativo a una asserzione di mezzi e fini, ma in un senso assoluto. Gewirth vuole fare quello che i filosofi morali fondazionalisti hanno sempre tentato di fare, fondare i precetti e le ingiunzioni morali su un fondamento assoluto, per esempio derivando questi precetti e ingiunzioni da considerazioni di fatto. Ma *questo* non è una derivazione non problematica per la quale nessuna giustificazione è necessaria. Tuttavia Gewirth non offre mai una tale giustificazione. Non offre mai una ragione per rispondere positivamente alla sua domanda retorica e giustificare così la sua inferenza centrale, ma si limita a riaffermare ripetutamente e dogmaticamente la sua posizione come se fosse un dato di fatto autoevidente.

Per esempio, quando Gewirth prende direttamente in considerazione l'obiezione alla validità della sua derivazione, l'obiezione che "anche se un agente considera la sua libertà e il suo benessere come beni necessari e quindi richiede che non si interferisca con essi, non segue logicamente che egli deve anche asserire il suo diritto a quei beni", (22) egli non riesce a evitare di ricorrere a una riaffermazione circolare della

validità della sua posizione. Così, dopo aver osservato “la differenza tra semplici richieste e asserzioni di diritto”, che specifica risiedere nel fatto che “le ultime pretendono di essere basate su ragioni”, (23) egli risponde alla richiesta di dare ragioni per la sua tesi che gli agenti hanno il diritto alla libertà ed al benessere sostenendo che “queste ragioni non devono essere ragioni morali.” Infatti “[esse] sono basate sulle ragioni pratiche più fondamentali di tutte.”

Perché quale migliore ragione può avere una persona per asserire dei diritti rilevanti per l'agire dell'osservazione che gli oggetti a cui quei diritti si riferiscono sono necessari perché egli si possa impegnare in qualsiasi azione teleologica? (24)

Per spiegare quello che intendeva asserire in questa ulteriore domanda retorica Gewirth precisa che il fatto che “non c'è una implicazione diretta da ‘x è un bene per A’ a ‘A ha il diritto a x’ o da ‘A considera x un bene’ a ‘A afferma un diritto a x’”, non parla a favore di “una certa concezione deontologica” che sostiene che “i diritti sono così unici tra i concetti normativi che non possono essere spiegati o fondati per mezzo di considerazioni su ciò che è bene e ciò che è male.” (25) Ovvero, egli precisa che se è vero che dal semplice fatto che qualcuno ritiene qualcosa come un bene non segue che egli ne abbia diritto – altrimenti “ci sarebbe una tremenda e proliferazione di ‘asserzioni di diritto’” – non segue neppure che è *sempre* impossibile derivare asserzioni di diritto da *qualsiasi* tipo di valutazione concernente ciò che è un bene o un male. Gewirth crede invece che ci siano tipi speciali di valutazioni che ci legittimano logicamente a inferire il diritto alle condizioni valutate come un bene. Queste sono le valutazioni delle condizioni necessarie per il successo di *tutto* l'agire *in generale*.

La ragione finale per sostenere che l'agente deve affermare che egli ha diritto ai beni generici della libertà e del benessere è che, a differenza dei beni e dei fini particolari per cui egli può agire, i beni generali sono le condizioni necessarie non solo di una azione particolare tra tante ma della possibilità di riuscita dell'agire in generale. (26)

Quello che per Gewirth renderebbe le presupposizioni di *tutto* l'agire intenzionale *in generale* ‘le più fondamentali di tutte le ragioni pratiche’, indipendenti da considerazioni morali e valutative, sarebbe il preteso fatto che esse costituiscono un terreno libero dall’“arbitrarietà, opposta alla necessità razionale alla quale la giustificazione deve limitarsi se si vuole che il suo contenuto stesso sia razionale.” (27)

Le condizioni necessarie per l'agire in generale ci fornirebbero il terreno razionale per giustificare le nostre asserzioni di diritto perché esse rappresenterebbero un terreno *comune* a *tutti* gli agenti, “un terreno per il quale qualsiasi agente deve impegnarsi a pena di cessare di essere un agente”; un terreno che giocherebbe nelle nostre riflessioni morali il ruolo di “variabile indipendente” che è giocato nelle scienze naturali dai fatti empirici. (28) Per questa ragione esse ci permetterebbero di fondare i principi morali su fondamenta oggettive.

Tuttavia, dovremmo chiederci: il fatto che le condizioni necessarie per l'agire in generale siano condizioni che *ogni* agente che *vuole* essere un *agente* deve ritenere come un bene aiuta veramente a coprire la distanza tra ‘essere’ e ‘dovere’, e dunque

ad arrestare la (pretesa) 'tremenda' proliferazione arbitraria delle asserzioni di diritto basate su interessi e motivazioni individuali?

Da parte mia la risposta a questa domanda dovrebbe essere che la considerazione che una certa quantità di libertà e di benessere è necessaria per la possibilità dell'agire intenzionale *in generale*, e quindi è considerata come un bene da *tutte* le persone interessate al successo dell'agire diretto alla realizzazione di un fine (e deve essere dimostrato che le persone condividono la stessa visione della quantità esatta di libertà e benessere necessari per l'agire intenzionale), non la rende una dimostrazione che tutte le persone interessate al successo delle loro azioni hanno il diritto al giusto ammontare di libertà e benessere, perché prima di poter arrivare a tale conclusione dovremmo dimostrare che tutte le persone (o almeno quelle interessate al successo del loro agire teleologico) hanno diritto all'azione. Dobbiamo cioè prima rispondere all'ulteriore domanda: Gli agenti hanno il diritto all'azione?

Il punto che voglio fare è che la libertà e il benessere sono beni necessari solo relativamente all'agire teleologico, e questo rende il loro status di 'diritti' dipendente dallo status di 'diritto' dell'agire in generale. Se gli agenti hanno davvero il diritto di agire, certamente allora avranno anche il diritto alle condizioni necessarie per l'azione. Ma se questa è la nostra ragione per sostenere il nostro diritto a queste condizioni non possiamo affermare di aver derivato asserzioni di diritto da asserzioni fattuali, perché avremo presupposto sin dall'inizio il vocabolario del concetto di 'diritto'. Avremo fatto appello a ragioni di ordine morale dopo tutto. Dovremo quindi qui sollevare la richiesta di giustificazione ancora una volta: Che ragioni abbiamo per affermare che abbiamo il diritto all'azione?

Nel corso del suo libro Gewirth non si pone mai questa domanda, ed è esattamente perché egli manca di fornire una risposta a tale domanda che la sua argomentazione volta a colmare la distanza tra 'essere' e 'dovere', e quindi a fondare i diritti liberali, fallisce. Perché quando gli viene chiesto di giustificare l'inferenza dalle condizioni necessarie per l'azione al diritto a quelle condizioni egli ci rimanda alla circostanza stessa che quelle condizioni sono necessarie per la possibilità dell'agire in generale, e questo rende lo status morale di quelle condizioni, e quindi la validità di quella inferenza, parassitica sullo status morale del nostro essere agenti, sul quale egli non si esprime.

A dispetto di quello che Gewirth sembra pensare, lo status morale dell'azione, e dunque l'inferenza alla base della sua tesi principale, non sono verità autoevidenti, come dovrebbe bastare a mostrare il fatto che nel corso della storia il diritto alle condizioni necessarie per la possibilità dell'azione, e quindi il diritto all'azione, non è stato, e ancora non è, pienamente riconosciuto a tutti gli agenti. Perciò dopo tutto è Gewirth che apre la porta alla proliferazione relativista delle asserzioni di diritto, perché l'unica ragione che egli fornisce a favore dei diritti liberali che vuole difendere è la *semplice*, mai argomentata, asserzione del loro fondamento nelle presupposizioni dell'agire teleologico, e non vi è limite a quello che può essere affermato senza ragioni. La mia posizione è che considerare certe condizioni come necessarie per la possibilità della nostra azione, anche se certamente è rilevante per quello che deve essere considerato come un diritto, non può rappresentare una ragione sufficiente per

affermare il nostro diritto a quelle condizioni. Le ragioni per questa mia posizione sono quelle condivise dai critici dei tentativi fondazionalisti di fondare il nostro pensiero e le nostre pratiche in ogni area della cultura. La ragione principale per negare la possibilità di derivare asserzioni di diritti da considerazioni di necessità per l'agire razionale è che nessuna considerazione potrà mai costituire una ragione sufficiente per giustificare non circolarmente un'asserzione normativa come quelle che attribuiscono diritti. Perché queste sono asserzioni assolute, le asserzioni che gettano le fondamenta stesse del nostro pensiero e delle nostre pratiche, le asserzioni che costituiscono lo scheletro di quello che pensiamo vero o falso, giusto o sbagliato, bello o brutto ecc., che stabilisce quello che è giustificato e quello che non lo è. Per questo motivo Gewirth non può giustificare il diritto alla libertà e al benessere puntando al fatto che sono condizioni necessarie per la possibilità dell'azione, perché questa considerazione strumentale non mostra la loro necessità *assoluta* (morale), ma solo che esse sono condizioni necessarie *relativamente* al successo dell'azione.

Come ho già notato, la considerazione della necessità pragmatica della libertà e il benessere per la riuscita dell'agire in generale potrebbe giustificare la nostra asserzione che abbiamo diritto a queste condizioni solo se fosse possibile mostrare dell'agire stesso che esso è moralmente necessario. Ma possiamo mostrare tale necessità morale dell'agire razionale? Certo, che il nostro agire abbia successo è necessario per la conduzione di una vita soddisfacente, se non per la possibilità stessa della nostra vita; ma è la vita un bene assolutamente necessario *in se stesso*? È la vita un diritto? È il fatto che viviamo una condizione sufficiente per affermare il nostro diritto alla vita?

Gewirth prende in considerazione queste domande in un articolo successivo a *Reason and Morality* in cui si prefigge di mostrare l'esistenza di almeno un diritto assoluto, appunto quello alla vita.⁽²⁹⁾ Ma proprio in questo articolo egli rende manifesto come queste questioni fondamentali abbiano a che fare con la struttura fondamentale del nostro pensiero morale, come esse facciano appello al nostro senso morale e non alle nostre facoltà cognitive, e come non possiamo darne una risposta che non sia pregiudiziale, come non possiamo offrire una "soluzione ai problemi centrali della filosofia morale" tale che tutti debbano concordare con essa a pena di scadere nell'irrazionalità o nella contraddizione, come egli aveva sostenuto in *Reason and Morality*.⁽³⁰⁾

In quell'articolo infatti Gewirth difende l'assolutezza del diritto alla vita poggiando pesantemente sulle sue intuizioni morali concernenti le azioni che sono da ritenere moralmente disprezzabili – "mali impronunciabili" –, e quindi proibite assolutamente, e quelle la cui qualificazione morale può essere invece soggetto a eccezioni e compromessi in determinate circostanze. L'esempio che Gewirth prende in considerazione è quello del diritto di una madre a non essere torturata a morte dal proprio figlio. La sua argomentazione si incentra sul tentativo di mostrare come non vi possano essere accettabili eccezioni a tale diritto, neanche per esempio la circostanza che al figlio venga ordinato di torturare la madre da terroristi in possesso di armi atomiche che minacciano di annientare un'intera città se egli non obbedisce.

Gewirth dice di prendere in considerazione tale esempio al fine di provare il diritto generale di “tutte le persone innocenti a non essere fatte vittime intenzionale di un progetto omicida”, perché esso aiuta a mettere meglio a fuoco la questione centrale per l’esistenza dei diritti assoluti, vale a dire se vi siano diritti che ‘non possono essere giustificatamente sopraffatti’. L’intento tuttavia sembra piuttosto quello di conferire forza persuasiva alla sua argomentazione per l’esistenza di diritti assoluti facendo appello a intuizioni morali fortemente condivise e sentite dalla gran parte degli esseri umani come la ripulsione verso la prospettiva di torturare la propria madre. Ma che questa intuizione sia ampiamente condivisa non significa che la sua validità sia assoluta. Altrettanto condivisa del resto è l’opposta intuizione che vi possano occorrere circostanze in cui l’ordine di sacrificare la madre – o, similmente, il figlio amato – possa essere considerato come moralmente accettabile, se non moralmente richiesto, come nel caso in cui tale ordine provenga da Dio. Il racconto della Genesi, a cui Gewirth stesso sembra rimandare chiamando “Abramo” il suo sfortunato protagonista, fa a caso nostro.

Che Gewirth in ultima istanza non riesca a evitare di ricorrere alle sue particolari intuizioni morali per giustificare l’esistenza di diritti assoluti è ulteriormente reso evidente dal fatto che egli evita di approfondire uno dei punti vitali per la validità della sua argomentazione, ovvero la definizione di “persona innocente.” I nostri giudizi di innocenza fanno infatti inevitabile ricorso ai nostri valori fondamentali e alle nostre diverse intuizioni e credenze morali.

Non vi è modo di sfuggire alla nostra condizione etnocentrica. Il fatto che viviamo, che siamo agenti razionali, è una condizione sufficiente per il nostro avere diritto all’azione e alla vita, *solo per noi* persone il cui scheletro morale è quello liberale, perché solo noi liberali pensiamo che tutti gli esseri umani, per il semplice fatto di vivere, hanno il diritto alla vita. Questa credenza tuttavia non è fondata su ragioni metafisiche, ma è solo l’espressione del nostro primordiale atteggiamento morale verso il mondo, l’atteggiamento che stabilisce l’uso della parola “diritto” per noi liberali, così come il ricorso alla percezione e al controllo empirico stabilisce l’uso della parola “vero” per noi il cui scheletro cognitivo è stato formato dal successo del metodo baconiano nelle scienze empiriche. Proprio come non possiamo fondare non circolarmente i nostri criteri di verità empirica, perché non sapremmo dove volgerci per trovare il terreno giustificatorio che ci possa mostrare la loro verità, quei criteri essendo esattamente ciò che determina i nostri giudizi di verità su questioni fattuali, per la stessa ragione non possiamo fondare i nostri criteri di correttezza morale su terreno neutrale.

Proprio perché il nostro pensiero normativo, quando non esprime un giudizio strumentale di mezzi e fini, non poggia su nessuna ragione che lo giustifichi ma costituisce esso stesso i parametri in base ai quali valutiamo ciò che deve contare come una ragione valida per le nostre credenze e per le nostre azioni, e quindi come pensieri o pratiche razionali, il negare, o non affermare, un diritto fondamentale non conduce a una contraddizione. Non è possibile contraddirsi negando, o non affermando, un giudizio morale *fondamentale* (come ogni altra norma fondamentale) perché, la sua negazione o affermazione essendo *fondamentale*, e quindi poggiando

esclusivamente su se stessa, non c'è nulla cui essa possa contraddire, se non un'altra, contraddittoria, negazione o affermazione fondamentale.

Questa considerazione mostra come in ultima istanza il pensiero morale, *pace* Gewirth, deve essere considerato motivazionale e non cognitivo. Infatti ci mostra come l'unica contraddizione che occorre in casi di conflitti sulle norme fondamentali, come quelli tra diverse concezioni dei diritti umani, è quella consistente in diverse persone che contraddicono reciprocamente, nel senso di *opporsi a* le proprie norme di base. Ci mostra come persone che sostengono posizioni morali contrastanti, quando si accusano a vicenda di irrazionalità o di contraddizione, si stanno effettivamente accusando di immoralità, di non conformarsi alla corretta – la *loro* – concezione morale. Il loro è un disaccordo morale, e non può essere risolto puntando alla pur plausibile considerazione che una certa quantità di libertà e di benessere sono presupposizioni necessarie dell'agire razionale, perché in ultima istanza ognuno può derivare da tale considerazione una diversa posizione morale.

Quest'ultimo punto, che ribadisce la tesi humeiana che non si può derivare il dovere dall'essere, può essere chiarificato ulteriormente considerando le affermazioni conclusive di *Reason and Morality*, dove Gewirth prova a rispondere direttamente alle accuse di circolarità volte contro il suo tentativo di fondare i diritti liberali su un'analisi delle presupposizioni della razionalità teleologica. Qui egli esprime la convinzione che la sua analisi non è circolare perché il suo punto di partenza è la considerazione *moralmente neutrale* delle *caratteristiche generali* dell'agire *in generale*.

Cominciare dalle caratteristiche generiche comuni a tutto l'agire significa evitare arbitrarietà e circolarità nello specificare quale morale sia quella giusta o corretta, precisamente perché le caratteristiche generiche si trovano nelle azioni raccomandate da tutte le visioni morali e da tutti i precetti pratici. (31)

Tuttavia, dovremmo chiederci: A cosa è dovuta questa neutralità morale delle caratteristiche generale dell'agire intenzionale? È dovuta al loro essere caratteristiche *moralmente oggettive*, o piuttosto al loro non avere *niente a che fare* con la morale? In base alla prospettiva anti-fondazionalista che ho presentato ritengo che si dia il secondo caso. Le caratteristiche generali dell'agire razionale sono neutrali rispetto a diverse posizioni morali perché non hanno nessuna connessione necessaria con *qualsiasi* punto di vista morale.

Così, ribadendo questo punto per l'ultima volta, è solo chi pensa che ognuno ha il diritto a soddisfare le sue azioni, e più generalmente a una vita soddisfacente, che affermerà il diritto universale alle presupposizioni dell'agire in generale. Se qualcuno pensa invece che solo le persone che condividono una particolare religione o un particolare status sociale, o che appartengono a un particolare gruppo etnico o culturale, sono intitolate ad avere diritti (qualsiasi essi siano), questi non riterrà la considerazione delle presupposizioni generali dell'agire teleologico rilevante per la questione di *chi sia intitolato* ad avere diritti, benché potrà considerarla rilevante per la questione di *quali diritti* debbano ascrivere alle persone che sono intitolate ad averli.

Dalla circostanza che riteniamo certe condizioni necessarie per il successo delle nostre azioni, possiamo derivare tante concezioni dei diritti umani quante le concezioni della sorgente dell'autorità morale e della dignità umana che possiamo sostenere. Come agenti che *tengono* alla realizzazione dei loro propositi, l'unica conclusione che siamo logicamente costretti a trarre dalla considerazione che certe condizioni sono necessarie per la riuscita delle nostre agire è che dobbiamo cercare di soddisfare quelle condizioni, ma certamente non che abbiamo diritto al loro soddisfacimento.

Possiamo quindi concludere osservando che benché l'obbligazione morale trova il suo contenuto nei presupposti dell'agire, non trova in esse la sua giustificazione. Le presupposizioni della razionalità strumentale non possono fondare la nostra credenza nei diritti liberali a una adeguata misura di libertà e di benessere. Piuttosto è la nostra visione morale che stabilisce i limiti all'interno dei quali la razionalità strumentale può legittimamente – eticamente – operare.

2. 3.2. *Habermas: le presupposizioni dell'agire comunicativo*

Habermas è dello stesso parere. Il tentativo di Gewirth di derivare i diritti liberali partendo da un'analisi delle presupposizioni dell'agire teleologico non può avere successo perché “il concetto teleologico di azione è inadeguato per provvedere una giustificazione pragmatico-trascendentale della nozione di un *diritto* a tali ‘beni necessari’ [i beni necessari per l'agire intenzionale, i.e. libertà e benessere], invece dell'idea stessa di ‘beni.’” (32) Comunque egli non crede che *ogni* progetto fondazionale di giustificazione sia destinato a fallire. Semplicemente egli non considera l'azione teleologica come il tipo adeguato di fenomeno dalla cui analisi si possa ottenere una chiarificazione sui fondamenti della morale.

Se invece si sceglie come base di partenza il concetto di agire comunicativo, si arriva, per la stessa strada metodologica, a un concetto di razionalità forte abbastanza per estendere la giustificazione pragmatico-trascendentale del principio morale alla base di validità dell'agire orientato verso il raggiungimento della comprensione reciproca. (33)

Dunque Habermas pensa che sia attraverso l'analisi presupposizionale, non dell'agire teleologico, ma dell'agire comunicativo che possiamo gettare luce sui fenomeni morali e trovare il terreno giustificatorio per le norme etiche. In particolare, poiché parlando di 'agire comunicativo' egli intende quelle interazioni sociali in cui “gli agenti sono coordinati, non attraverso calcoli egoistici, ma attraverso atti volti al raggiungimento della comprensione reciproca”,(34) egli crede che sia investigando la struttura e le presupposizioni pragmatiche di questi atti orientati verso il raggiungimento della comprensione reciproca che possiamo recuperare il concetto appropriato di razionalità che ci permetterà di dare un fondamento ai principi e alle pratiche liberali.

Il primo passo di questa indagine, secondo Habermas, deve essere il riconoscimento dell'idea centrale della svolta epistemica e pragmatica in filosofia del linguaggio, cioè la tesi che “le dimensioni del significato e della validità sono internamente collegate”,

(35) che “comprendiamo un atto linguistico quando conosciamo i tipi di ragione che un parlante può provvedere per convincere un interlocutore del fatto che egli è intitolato nella data circostanza ad asserire la validità del suo proferimento – quando sappiamo *cosa lo rende accettabile*.” (36) Questa tesi ci permetterebbe di comprendere come “le condizioni della comprensione reciproca, come esse devono essere soddisfatte nelle pratiche comunicative di tutti i giorni, puntano all’assunzione implicita di un gioco di argomentazione in cui il parlante, nel ruolo di proponente, potrebbe convincere l’ascoltatore, nel ruolo di opponente, che un’asserzione di validità possibilmente problematica è in realtà giustificata.” (37)

Sulla base di questa premessa Habermas è portato a considerare l’agire comunicativo come quel tipo di interazione sociale in cui “i partecipanti coordinano i loro piani di azione consensualmente, con l’accordo raggiunto a ogni punto valutato in termini di riconoscimento reciproco delle asserzioni di validità.” (38) Per Habermas, dunque, “capire un atto linguistico punta già all’assunzione di un possibile accordo su quello che si dice.” (39)

Il punto cruciale che dobbiamo cogliere per poter arrivare a una comprensione adeguata della razionalità inerente all’azione comunicativa che ci permetterebbe di dare un fondamento alla morale è il carattere del possibile accordo inerente a ogni atto linguistico. “Il tipo di accordo che è la meta degli sforzi per raggiungere la comprensione reciproca”, Habermas chiarifica,

dipende dall’approvazione motivata razionalmente della sostanza di un proferimento. L’accordo non può essere imposto o raggiunto manipolando un nostro compagno di interazione, perché qualcosa che deve *palesamente* la sua esistenza a pressioni esterne non può neanche essere *considerato* un accordo. (40)

Questo è il punto fondamentale che distingue l’agire comunicativo dall’agire teleologico: “mentre nell’agire strategico un attore cerca di *influenzare* il comportamento di un altro ricorrendo a mezzi diversi dalla minaccia di sanzioni o dalla prospettiva di una gratificazione al fine di *causare* che l’interazione continui come il primo attore desidera, nell’agire comunicativo un attore cerca *razionalmente* di *motivare* un altro attore ricorrendo all’effetto illocutorio vincolante inerente all’offerta contenuta nel suo atto linguistico”, (41) i.e. l’offerta di giustificare discorsivamente, fornendo ragioni, l’asserzione di validità sollevata dal suo atto linguistico.

Ora, la razionalità inerente all’azione comunicativa solitamente rimane latente nel corso delle nostre pratiche comunicative quotidiane condotte all’interno alla nostra ‘comunità comunicativa’. In queste circostanze, infatti, il problema di raggiungere un accordo non si presenta, poiché il retroterra di credenze e valori *condivisi* ai quali si riferiscono le nostre asserzioni di validità e sul quale dipende il successo delle nostre azioni comunicative, rimane indiscusso. Tuttavia, “non appena questo consenso è scosso, non appena l’assunzione che le asserzioni di validità sono soddisfatte (o potrebbero essere giustificate) è sospesa”, Habermas osserva, “uno è confrontato direttamente con la alternativa di voltare verso l’agire strategico, abbandonando la comunicazione completamente, oppure di ricominciare l’agire diretto verso la comprensione reciproca a un altro livello, il livello del discorso argomentativo (con

l'intenzione di esaminare discorsivamente le asserzioni di validità problematiche, che sono adesso considerate ipotetiche)" (42) È nel momento in cui scegliamo di passare al livello del discorso argomentativo quando il retroterra di consenso delle nostre pratiche comunicative si incrina che abbracciamo pienamente la razionalità caratteristica dell'azione comunicativa, perché è in questi casi che ci volgiamo a considerare criticamente le ragioni in favore delle nostre, altrui o ipotetiche posizioni con lo scopo di risolvere il conflitto tra credenze e azioni diverse per via consensuale. Come Habermas afferma, "la razionalità propria alla pratica comunicativa di tutti i giorni"

punta alla pratica argomentativa come alla corte di appello che rende possibile di continuare l'azione comunicativa con altri mezzi quando i disaccordi non possono più essere aggiustati per mezzo della routine quotidiana e tuttavia non possono essere risolti con l'uso diretto o strategico della forza. (43)

Sottostante il concetto di 'razionalità comunicativa' vi è, dunque, "l'esperienza della forza del discorso argomentativo che unifica senza coercizione e promuove il consenso." (44) È in questa esperienza della razionalità discorsiva, inerente ai processi linguistici volti a raggiungere reciproca comprensione, ed esplicitamente manifesta nelle nostre pratiche argomentative, che Habermas ritiene possiamo trovare le risorse per una giustificazione pragmatico-trascendentale dell'etica liberale. Per Habermas "l'etica filosofica può assumere la forma di una speciale teoria dell'argomentazione"; (45) infatti la forma di una analisi dei presupposti pragmatici del discorso argomentativo.

Per capire come Habermas ritenga possibile derivare i principi del liberalismo da una tale analisi è sufficiente tener presente che la sua analisi dei presupposti di un felice agire comunicativo punta verso la considerazione che "chiunque si impegni seriamente in un'argomentazione...deve fare l'assunzione pragmatica che egli permetterà i suoi 'si' e 'no' di essere influenzati solo dalla forza della ragione migliore"; che in altri termini significa che egli "deve presupporre che il contesto della discussione garantisce in principio l'assenza di coercizione nell'adottare posizioni, e così via." (46). Da questa considerazione il principio centrale del liberalismo, designato "ad escludere come non valida qualsiasi norma che non può ricevere l'assenso qualificato di tutti quelli che ne subiscono o ne possono subire le conseguenze" (47), segue come una regola argomentativa. Poiché,

Se qualcuno che si impegna in una corrispondente pratica argomentativa deve fare le assunzioni idealizzanti del tipo indicato, allora segue dal contenuto di queste assunzioni di razionalità (apertura, uguali diritti, sincerità e assenza di coercizione) che, finché il suo solo scopo è quello di giustificare delle norme, uno deve accettare condizioni procedurali che implicitamente ammontano al riconoscimento di una regola di argomentazione, (U): 'Ogni norma valida deve soddisfare la condizione che le conseguenze e gli effetti collaterali che influenzano la soddisfazione degli interessi di *ognuno*, che anticipatamente possono essere calcolate seguire dalla sua generale

accettazione, possano essere liberamente accettati da *tutte le persone* che ne subiscono gli effetti (ed essere preferite a quelle di cui si conoscono le possibili alternative) (48).

Il punto che Habermas vuole fare è che, “in virtù delle assunzioni *idealizzanti* che ognuno che si impegna in discorsi argomentativi deve fare come *dato di fatto*, il discorso razionale può giocare il ruolo di una procedura che spiega il punto di vista morale.” (49) Tuttavia, bisogna notare come l’analisi offerta da Habermas della struttura e delle precondizioni pragmatiche dell’argomentazione razionale, al contrario per esempio dell’analisi che Rawls offre dello stesso punto di vista liberale, prima attraverso la costruzione della ‘posizione originale’ e successivamente attraverso l’idea di ‘ragione pubblica’(50), intende essere non solo una *spiegazione*, ma anche, e soprattutto, una *giustificazione* di quel punto di vista.

Habermas segue infatti il progetto neo-kantiano di Karl-Otto Apel di costruire una giustificazione pragmatico-trascendentale dei principi e delle pratiche liberali. Questo progetto è incentrato su un’analisi delle contraddizioni performative volta a dimostrare allo scettico morale che, non appena egli si impegna nella difesa argomentativa della sua affermazione dell’impossibilità di fondare principi etici, si sta già contraddicendo perché deve inevitabilmente accettare le presupposizioni pragmatiche del discorso argomentativo, e queste coincidono con l’impegno morale verso una ‘comunità comunicativa non ristretta’, i.e. l’impegno liberale verso il rispetto di pratiche di deliberazione pubblica libere e giuste.

La forza giustificatoria del programma filosofico di giustificazione dell’etica liberale di Habermas (e di Apel) – che egli chiama “etica del discorso” – risiederebbe così nel fatto che le presupposizioni dell’argomentazione razionale espresse nella regola argomentativa (U) “non sono una questione di mera convenzione, piuttosto esse sono presupposizioni *ineluttabili*” (51), appartengono, come Apel osserva, “a quelle presupposizioni pragmatico-trascentali dell’argomentazione che uno *deve* sempre (già) avere accettato, se il gioco linguistico dell’argomentazione vuole avere significato.” (52) Ovvero, il terreno giustificatorio dell’etica del discorso’ consisterebbe nella considerazione che “ogni argomentazione, a prescindere dal conteso in cui ha luogo, poggia su presupposizioni pragmatiche dal cui contenuto proposizionale il principio dell’universalismo (U) può essere derivato.” (53)

Questa giustificazione ovviamente funzionerebbe soltanto se si potesse mostrare che l’azione comunicativa è una presupposizione *ineluttabile* e *universale* di *ogni* tipo di azione in cui noi potremmo essere coinvolti; cioè, che *qualsiasi cosa* noi potremmo fare saremo *sempre già* coinvolti in atti di comprensione reciproca basata sullo scambio di ragioni. Tuttavia, questo è esattamente ciò che Habermas manca di mostrarci, e mancando di mostrare che l’azione comunicativa è ‘il tipo fondamentale di azione’(54) egli compromette sin dall’inizio il suo progetto di giustificazione dei principi e delle pratiche liberali con una evidente circolarità.

Infatti, se possiamo ricorrere a forme di comportamento sociale differente dall’agire comunicativo, allora, non importa quanto profondamente i principi di una etica democratica e pluralista della conversazione che rispetti i diritti di tutti all’uguaglianza e alla libertà siano incorporati in tali pratiche comunicative, nessuna analisi delle

presupposizioni pragmatiche di queste pratiche potrà mai dimostrare che abbiamo l'obbligo di rispettare i principi dell'etica liberale esemplificati dalla regola argomentativa (U) a pena di cadere in contraddizione performativa.

Come Habermas stesso osserva, “la delimitazione di un oggetto di studio non deve presupporre in partenza il contenuto normativo delle sue presupposizioni, altrimenti si sarà colpevoli di una *petitio principii*.” (55) Tuttavia, egli è colpevole esattamente di una tale demarcazione pregiudiziale dell'oggetto della sua indagine. In particolare, egli crea l'illusione che una tale *petitio principii* possa essere evitata attraverso l'identificazione dei processi di comprensione reciproca, in cui gli esseri umani si trovano immersi non appena iniziano a essere introdotti alla cultura e al linguaggio delle loro comunità, con i processi di raggiungere un consenso attraverso il discorso razionale, i quali hanno luogo soltanto quando il retroterra consensuale di una comunità comunicativa si rompe; quindi surrettiziamente attribuendo le presupposizioni pragmatiche e normative di quest'ultimi processi, *contingenti* e *opzionali*, ai primi processi, *universali* e *imprescindibili*.

È vero che egli pensa che questa identificazione, e quindi l'asserzione dell'universalità e ineluttabilità dei principi e dei valori liberali, è legittimata dalla svolta epistemica nella teoria del significato, in quanto questa ci mostrerebbe che negli atti orientati verso la comprensione reciproca è già contenuta *in nuce* la struttura pragmatica e normativa del discorso argomentativo. Ma è proprio in questa convinzione che si trova la fallacia nella sua argomentazione, poiché il fatto che questioni di significato siano connesse a questioni di validità, che capiamo un atto linguistico quando comprendiamo le sue condizioni di verità, non mostra che la riuscita delle nostre pratiche comunicative poggia sul consenso tra noi e i nostri interlocutori su tutte, o gran parte delle asserzioni di validità sollevati, e tanto meno mostra che siamo obbligati a tentare di raggiungere un tale consenso contando soltanto sulla forza della ragione migliore. Questa distanza tra 'comprensione' e 'consenso' è dove il tentativo di giustificazione pragmatico-trascendentale di Habermas cade, poiché comporta che non vi sia nessuno obbligo di impegnarsi a raggiungere un consenso razionale inerente alla fatto che siamo utenti di pratiche linguistiche.

Significativamente, Habermas ha implicitamente ammesso questa mancanza di obbligazione morale nel momento in cui osserva che quando il retroterra di consenso sottostante le nostre pratiche comunicative quotidiane si sgretola siamo confrontati con una situazione aperta in cui possiamo scegliere di ricorrere al discorso razionale – i.e. a un'etica del discorso volta a cercare di risolvere il dissenso rispettando la libertà e l'uguaglianza di ognuno – così come a un'azione strategica diretta a influenzare gli altri in vista dei nostri piani personali. Egli però non realizza che questa ammonta a una ammissione del fatto che, anche se è vero che *dobbiamo sempre già* presupporre un'etica liberale appena ci impegniamo nel discorso *argomentativo*, non significa che cadiamo in una contraddizione performativa se non ci impegniamo in una tale etica del discorso. Infatti rimane sempre *aperta* la possibilità di *non* passare al livello argomentativo.

La giustificazione pragmatico-trascendentale dell'etica liberale del discorso di Habermas si scontra dunque nelle stesse difficoltà in cui abbiamo visto scontrarsi la

giustificazione presupposizionale del diritto alla libertà e al benessere tentata da Gewirth. Infatti la sua riuscita dipende dallo status trascendentale dell'agire comunicativo esattamente come il successo del tentativo fondazionale di Gewirth dipende dallo status di 'diritto' dell'agire teleologico. Ed entrambi non fanno che assumere questa premessa fondamentale del loro argomento senza essere capaci di darne una giustificazione non circolare.

Al fine di gettare ulteriore luce sull'inevitabile etnocentrismo contro cui l'etica del discorso' di Habermas si scontra possiamo commentare la sua affermazione che:

si possono dimostrare contraddizioni performative nelle asserzioni di un proponente che tenta di giustificare la proposizione seguente:

'Avendo escluso le persone A, B, C,...dalla discussione azzittendole o imponendo loro la nostra interpretazione, siamo riusciti a convincerci che N è giustificato. (56)

Una contraddizione può qui veramente essere derivata dal significato di "raggiungere la convinzione che X", ma soltanto se in partenza abbiamo preso questa espressione riferirsi a 'raggiungere una *convinzione razionale*' nel senso di raggiungere una convinzione soltanto attraverso la valutazione aperta ed equa delle ragioni disponibili. Ma questa osservazione grammaticale, interna come è ad una tale particolare pratica giustificatoria, *di per se stessa* non solo non ci dice che *dobbiamo* intendere "raggiungere la convinzione che X" in questo senso, e quindi che dobbiamo accettare tale particolare pratica liberale di argomentazione razionale, ma è anche totalmente irrilevante per la questione fondazionale di stabilire le pratiche corrette da perseguire e appoggiare per creare una società giusta. Ovvero, non ci dice nemmeno che dobbiamo modellare le nostre società secondo tali processi liberali di deliberazione comune.

Il punto che voglio fare è che, anche se vi è contraddizione nell'accettare le pratiche discorsive basate esclusivamente sulla forza delle nostre ragioni e allo stesso tempo comportarsi illiberalmente, non vi è *a priori* contraddizione nel caso di qualcuno che si comportasse illiberalmente, che affermasse per esempio che escludendo A, B, C,... si è riusciti a realizzare le condizioni per una società giusta. Questo perché la questione che deve essere determinata prima di poter imputare una contraddizione in questo caso è il significato dell'espressione "società giusta" – e.g. se *dobbiamo* impegnarci in pratiche discorsive non distorte oppure no. *Questa* è la questione rilevante da definirsi per poter affermare di aver fondato principi morali, e non quella del significato di "convinzione razionale" o "consenso razionale". E, ovviamente, sarebbe da definirsi in maniera assoluta; si dovrebbe mostrare che "giustizia" non può significare nient'altro che quello che *noi* intendiamo per essa.

In particolare, se noi crediamo fermamente nella superiorità della nostra concezione di giustizia, qualsiasi essa sia, non c'è nessuna ragione per cui non dovremmo ignorare, o anche provare di neutralizzare attraverso mezzi più o meno intrusivi e oppressivi, altri punti di vista. Questo potrebbe anzi essere per noi la cosa corretta, *razionale*, da fare. L'unica ragione per cui dovremmo evitare un tale comportamento intrusivo a pena di contraddizione o irrazionalità consisterebbe nel fatto che siamo noi stessi impegnati in

un'etica liberale della deliberazione pubblica. Ma che *dobbiamo* affermare un tale punto di vista morale è esattamente quello che 'l'etica del discorso' di Habermas intendeva dimostrarci; e ovviamente egli non può fare questo osservando tautologicamente che da una prospettiva liberale del discorso pubblico ci contraddiremo se ci comportassimo in maniera illiberale.

In ultima istanza non vi è contraddizione nel contravvenire al principio argomentativo liberale (U) perché non è un fatto di ragione *a priori* che "solo quelle norme sono valide che esprimono un interesse comune a tutti quelli che ne subiscono le conseguenze." (57) Questo è vero solo per chi crede in un'etica liberale della conversazione e di convivenza, ma ancora una volta, che *dobbiamo* essere liberali è esattamente quello che è in questione.

Certamente Habermas potrebbe dire che la sua derivazione della regola (U) non è pregiudicata dal fatto che la concezione di validità normativa a cui egli si appella coincide con lo stesso principio morale che la sua etica del discorso vuole giustificare, perché quella concezione è *intuitiva*, nel senso di intuitivamente vera. Tuttavia se la forza della sua giustificazione pragmatico-trascendentale risiede nel carattere intuitivo della concezione liberale della validità normativa, egli dovrebbe allora mostrarci la validità di tale intuizione liberale, dovrebbe mostrarci che "(U) [non] rappresenta una generalizzazione di intuizioni morali peculiari alla nostra cultura occidentale." Ma ancora una volta questo è quello che la giustificazione trascendentale di (U) doveva mostrarci. (58)

E perciò mia convinzione che l'etica del discorso di Habermas non riesce a offrirci niente di più di quello che, come egli polemicamente riconosce, filosofi anti-fondazionalisti come Rawls e Rorty si accontentano di offrirci, ovvero una ricostruzione delle intuizioni morali pre-teoriche delle culture democratiche e pluraliste occidentali.

Habermas è insoddisfatto da questo approccio etnocentrico perché, da tipico fondazionalista, pensa che se non riusciamo a dimostrare "che il punto di vista morale, come è espresso da (U), è generalmente valido e non esprime semplicemente una orientazione culturalmente specifica", allora "soccomberemo a un relativismo che depriva i precetti morali del loro significato e le obbligazioni morali della loro forza particolare." (59) E tipicamente fondazionalista è anche la giustificazione ultima a cui egli ricorre per non soccombere a tali temute conseguenze. Egli infatti poggia la validità della sua derivazione trascendentale su una concezione fondazionalista della verità e della razionalità.

Vale a dire, Habermas sostiene che sia un'analisi dei concetti stessi di 'verità' e di 'validità' a mostrare che il principio morale (U) non esprime un'orientazione culturalmente specifica. La validità di tale principio, in base al quale solo quelle norme sono valide che godono dell'assenso non costretto di tutti quelli che ne subiscono gli effetti, poggerebbe sul fatto epistemico che "asserzioni valide devono ammettere la possibilità di essere giustificate per mezzo di ragioni che potrebbero convincere chiunque a prescindere dal tempo e dal luogo." Cioè, la concezione liberale della validità normativa seguirebbe dal fatto che essa "articola una nozione di trascendenza o di auto-superamento che è già contenuta nelle asserzioni di validità enunciative." (60)

Questa ulteriore mossa ci riporta alla nostra iniziale discussione su quale concezione della normatività sia più plausibile, quella fondazionalista o quella anti-fondazionalista, facendoci entrare però in complicate discussioni sul carattere trascendente delle nostre nozioni normative, sul fatto che è sempre sensato dire di qualsiasi pratica o credenza *s*, per qualsiasi concezione *y* di qualsiasi nozione normativa *x*, “*s* è *y* ma non è *x*” – per esempio “*s* è giustificato in base alle norme delle nostre pratiche di giustificazione ma non è vero.”

Ho già spiegato perché ritengo plausibile una concezione anti-fondazionalista della normatività e in particolare perché ritengo che abbandonare il progetto fondazionalista non significhi condannare la nostre credenze e le nostre pratiche al relativismo radicale che ne corrode la forza normativa. Per quanto riguarda il carattere trascendente della normatività mi limito a ribadire ciò che Putnam e Rorty hanno osservato, e cioè che riconoscere che le nozioni normative sono irriducibili e che quindi trascendono ogni particolare interpretazione che a ogni dato momento può venirne data non significa porre la loro corretta interpretazione al di là del sistema di valori e credenze in cui ci possiamo trovare. Rorty and Putnam danno un’alternativa lettura etnocentrica della trascendenza della normatività. Prendendo la nozione di ‘verità’ come la nostra nozione normativa paradigmatica, possiamo spiegare la loro interpretazione della trascendenza della verità come consistente nel puntare verso quello che, *in base ai nostri punti di vista attuali*, consideriamo la pratica di giustificazione ideale. Questa interpretazione ci permette di non recidere il legame tra la nozione di ‘verità’ e le nostre pratiche giustificatorie, legame che soltanto impedisce a tale nozione di svuotarsi completamente di praticabilità e dunque di contenuto.

Alla luce di questa interpretazione etnocentrica l’etica liberale del discorso si libera della portata cognitiva di cui era stata caricata da Habermas per rivelarsi nel suo carattere squisitamente volitivo. Mentre Habermas afferma le procedure democratiche di deliberazione pubblica perché le ritiene conduttive “all’intuizione morale” (61), all’oggettività intesa, non come imparzialità morale, ma come l’ideale epistemico inscritto in una nozione di verità come corrispondenza a una realtà al di là dello spazio e del tempo, gli anti-fondazionalisti concepiscono l’oggettività come intersoggettività e affermano l’ideale della comunicazione non distorta come un semplice ideale morale e politico, come il modo migliore di arrivare a un accordo intersoggettivo.

In particolare, in base all’approccio anti-fondazionalista, quando posti di fronte a pratiche di giustificazione conflittuali scegliamo di impegnarci in un’etica liberale della conversazione lo facciamo, non per scoprire la pratica razionale da seguire aspettando, paradossalmente, di vedere quale pratica godrà dell’assenso razionale di tutti (noi stessi inclusi), ma semplicemente per risolvere un’impasse pratico e politico, per il bisogno pratico e morale di garantire eque e aperte condizioni di partecipazione al dibattito pubblico su questioni di interesse generale. Ovvero, per gli anti-fondazionalisti il problema posto dalla diversità e conflittualità dei punti di vista pone, come ha ben osservato Ernst Tugendhat, “non un problema di *giustificazione* ma di *partecipazione* al potere, di chi deve prendere la decisione su quello che è permesso e quello che non lo è. (62)

Avendo chiarificato il carattere volitivo dell'impegno morale secondo una prospettiva anti-fondazionalista, e avendo ribadito la plausibilità di una tale prospettiva, è giunto il momento di passare a rispondere più da vicino ad alcune importanti critiche che sono state rivolte a un approccio anti-fondazionalista alle pratiche e ai principi liberali.

4. *La plausibilità di un liberalismo anti-fondazionalista*

Un approccio ai diritti e ai valori liberali che neghi la possibilità di raggiungere il punto di vista dell'Occhio di Dio che ci permetterebbe di ottenere una risoluzione dei contrasti indiscutibilmente giusta è stata l'oggetto di due tipi di critiche a cui ogni serio tentativo di difendere una posizione liberale anti-fondazionalista deve rispondere.

Da una parte vi è chi crede che tale negazione implichi l'affermazione dell'impossibilità del progetto liberale. Dalla sinistra politica, anti-fondazionalisti post-nietzscheani di eredità marxista come Michael Foucault, Jacques Derrida e Francois Lyotard (e come M. Horkheimer e T.W. Adorno prima di loro), hanno creduto che il fallimento del progetto fondazionalista mostri come non sia possibile tracciare una distinzione netta tra forza e persuasione razionale o una gerarchia precisa tra i diversi e conflittuali diritti a cui ci appelliamo; come ogni tentativo di persuasione razionale e di definizione di una gerarchia di diritti e valori sia un'espressione mascherata di una volontà di potenza; e dunque che il progetto liberale di creare una società che riconosca e rispetti il diritto alla libertà e all'uguaglianza di tutti attraverso il mantenimento di condizioni non distorte di deliberazione pubblica sia una chimera e un'altra mascherata espressione di volontà di potenza. La loro tipica reazione alla perdita dell'innocenza metafisica è di trarre dall'assenza di un linguaggio universale con i suoi universali criteri di razionalità la conclusione che, se veramente vogliamo fare valere i nostri interessi e bisogni, dobbiamo evitare di conformarci agli standard delle pratiche e dei vocabolari ereditati o della cultura dominante, in quanto questi sono espressione stessa degli interessi che negano la nostra richiesta di riconoscimento. Per la stessa ragione dovremo evitare di conformarci alla retorica riformista della tradizione liberale. (63)

Similmente, ma dal lato politico conservatore, intellettuali come Michael Sandel, Charles Taylor e Alasdair Macintyre, ritengono che l'impossibilità di trascendere l'intero insieme di valori e credenze che caratterizzano l'ambiente sociale al quale apparteniamo mostri sia l'incoerenza della (pretesa) concezione liberale della libertà come l'abilità dell'io di staccarsi dalla totalità dei suoi tratti caratterizzanti, sia la collegata implausibilità della (ancora pretesa) concezione liberale dello stato come neutrale nei confronti di *tutte* le diverse possibili concezioni del bene che i suoi membri possano affermare. La loro tipica reazione all'impossibilità di trascendere completamente il nostro retroterra culturale e', spesso accompagnata da una ricaduta metafisica, quella di pensare ai limiti dei nostri io come determinati dai limiti delle nostre comunità e, conseguentemente, allo scopo della riflessione e della pratica politica come quello di portare quei limiti alla coscienza pubblica e di rispettarli fedelmente.

Dall'altro lato, fondazionalisti liberali di tradizione kantiana come Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel e Alan Gewirth, concordando con le critiche precedenti che abbandonare la concezione metafisica della razionalità significherebbe rinunciare alle speranze liberali, denunciano l'anti-fondazionalismo per privare i nostri più cari ideali, e le pratiche e istituzioni che ci stanno più a cuore, della loro base giustificatoria e quindi dell'unico loro strumento di difesa contro tutti i tipi di minacce politiche e morali; e puntano al pensiero anti-liberale di Nietzsche e agli argomenti anti-liberali dei filosofi post-nietzscheani e comunitari come a una conferma dei loro timori. La loro tipica reazione alle affermazioni dell'anti-fondazionalismo è dunque, come abbiamo già avuto modo di vedere, una seria preoccupazione, e ritengono di fondamentale importanza per la realizzazione degli ideali liberali mostrare come questi, e le istituzioni politiche che li realizzano, siano fondati sulla ragione.

Questi due diversi tipi di critiche rappresentano due lati della stessa medaglia. Entrambi condividono la convinzione che il progetto politico dell'Illuminismo, quello di creare una società di individui liberi e uguali liberandosi di autorità e ineguaglianze ingiustificate, dipende strettamente dall'altro progetto dell'Illuminismo, quello filosofico, erede della tradizione metafisica classica in filosofia, di rompere l'inganno del pregiudizio e dell'errore attraverso l'impiego disciplinato della Ragione.

Richard Rorty è il filosofo che più di ogni altro nel corso degli ultimi vent'anni ha tentato di mostrare come i due progetti dell'Illuminismo sono ben distinti e solo contingentemente legati; come, "abbandonare il razionalismo occidentale non ha alcuna conseguenza politica scoraggiante. Lascia il progetto politico dell'Illuminismo valido come sempre è stato." (64) Se avviciniamo la questione da una prospettiva pragmatista, con la sua convinzione che i nostri valori e progetti poggiano solo su loro stessi senza alcun bisogno di un supporto filosofico, è infatti un breve passo il riconoscimento che "la filosofia e la politica non sono così strettamente legate", che "ci sarà sempre spazio per una buona dose di disaccordo filosofico tra persone che condividono le stesse simpatie politiche, e per posizioni politiche diametralmente opposte tra filosofi appartenenti alla stessa scuola." (65)

Come esempi di quest'ultimo caso Rorty indica Nietzsche e Heidegger da un versante politico e Dewey e James dall'altro. Mentre la sfiducia dei due filosofi pragmatisti americani verso il progetto metafisico era tanto forte quanto quella dei due filosofi tedeschi, i primi abbracciavano le speranze liberali e appoggiavano le istituzioni liberali che Nietzsche aveva denigrato come le speranze e le istituzioni 'dell'ultimo uomo', l'uomo incapace di grandezza individuale, e che Heidegger rigettò appoggiando il regime di Hitler. In questo modo, continua Rorty, James e Dewey ci hanno mostrato che non vi è ragione per cui gli anti-fondazionalisti dovrebbero prendere Nietzsche come il loro esempio morale, nessuna ragione per cui essi non possano indignarsi moralmente contro manifestazioni nazi-fasciste quanto ogni altra persona. Ci hanno mostrato, cioè, che possiamo sostituire alla giustificazione fondazionalista "questo è ciò che Dio (o la Natura, o la Ragione) mi detta" quella individualista nietzscheana "Così io voglio", così come quella etnocentrica liberale "Così noi, noi cittadini liberali di una comunità democratica, vogliamo." (66)

Questa giustificazione etnocentrica delle pratiche liberali è tuttavia esattamente ciò che le critiche al liberalismo anti-fondazionalista che stiamo considerando mettono in questione. Per cominciare a darne una risposta, e quindi recidere il legame contingente che unisce liberalismo e Illuminismo, possiamo notare come queste critiche, assumendo la necessità di questo legame, rappresentano una riedizione, nel particolare contesto di giustificare i diritti e i valori liberali, delle due opposte posizioni nel più largo dibattito tra relativisti e oggettivisti che abbiamo visto essere centrato nella convinzione che l'abbandono del progetto fondazionalista risulterebbe nella dissoluzione della forza normativa dei nostri valori e delle pratiche che le implementano. Ci possiamo quindi aspettare che la risposta anti-fondazionalista liberale ai due tipi di critiche in questione segua le linee dell'abbandono della dialettica tra oggettivismo e relativismo.

Possiamo quindi cominciare a rispondere ribadendo, con Putnam, che “l'idea che la filosofia morale sia impossibile senza una garanzia trascendentale che può essere data solo se postuliamo una realtà noumenica è uno sbaglio” (67); e, con Rorty, che possiamo ancora ritenere “un tipo di speranza che non richiede il sostegno dell'idea di un soggetto trascendentale e durevole.” (68) Bisogna insistere che rinunciare alla possibilità di poter assegnare un contenuto fondazionale ai concetti di ‘razionalità’ e ‘natura umana’ che ci possa garantire in maniera assoluta la superiorità dei diritti e dei valori liberali non significa dover rinunciare agli ideali e alle pratiche con cui ci identifichiamo. In particolare non significa dover rinunciare al rispetto della dignità altrui – e.g. non ci depriva della facoltà di dare ragioni per le nostre convinzioni e azioni, di evitare l'uso gratuito e oppressivo della forza o di essere aperti e tolleranti verso le opinioni e le pratiche degli altri – e neppure significa ammettere la nostra impotenza di fronte a manifestazioni illiberali – i.e. una coscienza anti-fondazionalista non ci depriva della capacità di indignarci di fronte a soprusi dei diritti umani e dei valori liberali in generali, né ci impedisce di prendere le misure che consideriamo necessarie per ovviare o porre riparo a tali soprusi.

Anche se non possiamo realizzare il sogno filosofico dell'Illuminismo non significa che non possiamo fare del sogno liberale Illuministico un ideale *effettivo ed efficace* verso il quale condurre le nostre pratiche. Non significa che non possiamo fare il nostro meglio per superare situazioni conflittuali in cui ognuno è sordo ai bisogni e agli interessi dell'altro e porta avanti ciecamente la sua volontà di potenza; che non possiamo o dobbiamo provare a creare condizioni più uguali e libere di coabitazione e conversazione pacifica tra diversi punti di vista e modi di vita. È vero che in base alla prospettiva anti-fondazionalista possiamo fare questo soltanto appellandoci, caso per caso, alle nostre migliori, etnocentriche e sempre rivedibili credenze e intuizioni su quelle che vanno considerate come condizioni libere e uguali di convivenza e cooperazione, su dove tracciare la linea di demarcazione tra forza e persuasione razionale e su quali siano i valori e i diritti cui va data priorità. Tuttavia il fatto che non vi sia una netta demarcazione tra forza e persuasione e una precisa gerarchizzazione tra diritti e valori tracciate nel cielo, che la realizzazione degli ideali liberali sia difficile, lenta, e plausibilmente senza fine, non sveste di significato il nostro impegno politico e morale, ne mostra, come osserva Putnam, che non possiamo “provare a

riformare e migliorare i nostri modi di vita, così come provarne di nuovi se li riteniamo migliori.” (69) Anzi è vero il contrario.

Riconoscendo la nostra imprescindibile condizione etnocentrica, il ruolo cruciale giocato dalle nostre impostazioni valutative di base nella formazione e approvazione delle credenze che sosteniamo e delle pratiche in cui siamo impegnati, facilitiamo l’attività della critica costruttiva delle situazioni attuali che è un momento essenziale per il progresso sociale. Infatti adesso possiamo ridirigere la nostra attenzione da questioni insolubili concernenti le fondamenta epistemiche delle nostre azioni e credenze ai modi concreti, seppure difficili, in cui potremo mai essere capaci di cambiare e migliorare le nostre pratiche e noi stessi. Vale a dire, l’onesta e attenta riflessione sull’adeguatezza delle nostre teorie e pratiche alla luce dei nostri valori e delle nostre credenze fondamentali, sulla reciproca coerenza e priorità tra queste nostre assunzioni fondamentali o la eventuale opportunità di scartarne o sostituirne qualcuna, e sulla sincerità e forza del nostro impegno verso la creazione di condizioni di vita migliori. In particolare la svolta etnocentrica ci permette di ridirigere la nostra attenzione alle urgenti questioni politico e morali di come ovviare agli attuali soprusi di quelli che consideriamo i diritti fondamentali – per esempio alle attuali istanze di ineguaglianza politica e sociale, di coercizione e di distorsione della discussione pubblica – e di come realizzare concretamente i valori e gli ideali liberali di libertà, di uguaglianza e di dignità umana. (70)

Ho parlato di ‘diritti umani’, di ‘valori e ideali liberali’, di ‘libertà, uguaglianza e dignità umana’ come se fossero concetti chiari che godono di ampio consenso tra chi riconosce in essi i propri ideali. Questa assunzione, oltre a contraddire la storia del pensiero liberale come la ho brevemente descritta nella sezione iniziale, contraddirebbe la mia impostazione anti-fondazionalista e confermerebbe dopo tutto le critiche comunitarie e nietzscheane incentrate sulla convinzione che il progetto liberale si regge su quello fondazionalista e per questo deve essere abbandonato. Ma un approccio anti-fondazionalista ai diritti e valori liberali non ha bisogno di fare questa assunzione.

Un tale approccio non ha problemi a riconoscere che non vi è un consenso, neanche tra chi si proclama appartenente alla tradizione liberale, sul contenuto dei valori e dei diritti caratterizzanti tale tradizione e sul tipo di istituzioni e procedure pubbliche che dovrebbero implementarli, e quindi neanche su quali pratiche debbano essere considerate un serio pericolo per il rispetto della libertà, dell’uguaglianza e dei diritti umani. Perché il fatto che non saremo mai capaci di raggiungere un consenso sull’interpretazione e l’applicazione di questi valori, diritti, istituzioni e procedure non fa niente per svuotare di senso il nostro sforzo politico e morale di creare le condizioni per una società migliore, una società che rispetti quello che *noi* pensiamo sia l’interpretazione migliore della libertà, dell’uguaglianza e dei diritti umani. Possiamo sempre poggiare sui nostri particolari, anche se differenti, e spesso conflittuali, valori e punti di vista in base ai quali continuiamo a distinguere tra vero e falso, giusto e sbagliato, forza e persuasione ecc., e questo è tutto quello di cui abbiamo bisogno, oltre a essere tutto quello di cui possiamo disporre, per dare la forma che riteniamo migliore alle nostre società e alle nostre esistenze in esse.

Per di più, questo dibattito continuo, e plausibilmente senza fine, sulla giusta interpretazione e applicazione dei valori e dei diritti liberali è una caratteristica essenziale di una sana società liberale così come la leggo io, i.e. una società centrata sul valore dell'apertura permanente della deliberazione pubblica. Non vi è semplicemente alcun modo di uscire da questo dibattito se vogliamo rimanere fedeli ai valori della libertà e dell'uguaglianza. Infatti, data la pluralità dei punti di vista sul modo migliore di dare un contenuto ai valori e ai diritti liberali, e alle istituzioni e pratiche che li implementino, è essenziale che venga mantenuta aperta la discussione pubblica sui valori e le istituzioni fondamentali delle nostre società. Altrimenti rischiamo di scivolare in società più oppressive e ingiuste di quelle in cui realisticamente ci sarebbe possibile vivere; rischiamo che legittime richieste di libertà e uguaglianza e di riconoscimento di diritti fondamentali rimangano inascoltate e insoddisfatte.

Queste ultime considerazioni ci introducono alla questione della desiderabilità di un approccio anti-fondazionalista ai principi e alle pratiche liberali. Prima di sviluppare questa seconda parte della mia tesi iniziale voglio però rendere più esplicita la risposta alle critiche anti-fondazionaliste anti-liberali contenuta nelle osservazioni che ho appena fatto.

Queste ci mostrano come una cultura dedicata a promuovere e garantire la libertà e l'uguaglianza di tutti non debba identificarsi con l'ideale anarchico del rifiuto di rigettare ogni possibile pratica o punto di vista, né con il rispettivo ideale epistemologico di raggiungere la prospettiva di osservazione privilegiata che *soltanto* ci renderebbe capaci di essere *neutrali* verso *tutte* le possibili particolari concezioni e pratiche morali, e neppure con l'ideale metafisico individualista di un io completamente svincolato dai nostri valori e dalle nostre credenze e moralmente autonomo al di fuori di qualsiasi contesto sociale.

Il fatto che non possiamo che poggiare su qualche insieme di valori e credenze per poter essere capaci di pensare e di agire mostra al contrario come, almeno alla luce di un approccio anti-fondazionalista, una cultura liberale non debba evitare di affermare una particolare posizione politica e morale e di impegnarsi nella sua realizzazione. Un tale approccio ci mostra come la difesa dei valori e dei diritti liberali non debba coincidere con la difesa di uno stato neutrale verso tutte le posizioni; come il progetto liberale non debba avere problemi a riconoscersi come un'espressione di una particolare volontà di potenza tra le altre, e a riconoscere alla sua base una particolare concezione della persona e del bene comune tra le altre. Ci mostra anzi come una cultura liberale deve semplicemente essere dedita alla realizzazione del suo progetto, della sua volontà di creare una società che rispetti i diritti fondamentali dei suoi diversi membri, non distorte relazioni di potere tra di loro, e la loro libertà di scegliere e rivedere i loro progetti di vita, inclusi i loro progetti politici di vita comune; una società di persone che vedono come il loro bene comune, costitutivo delle loro identità, la creazione e il mantenimento di condizioni libere e eque di coabitazione e discussione che tutti possano ragionevolmente accettare.

Dobbiamo ribadire tuttavia che il fatto che il progetto liberale deve essere considerato come un particolare progetto morale e politico tra gli altri non contraddice l'ideale

liberale di creare una società pluralista e anti-autoritaria. Il punto cruciale, sottolineato più volte sia da Rorty che da Putnam, è che il riconoscimento della nostra inevitabile condizione etnocentrica, del fatto che “ci sono tanti punti di vista che non possiamo prendere in seria considerazione” (71) e non “scartare come sbagliati, infantili, malvagi, o parziali” (72), non comporta riconoscere il fallimento degli ideali liberali o l’ineluttabilità di comportamenti viziosi e illiberali. Non comporta che non possiamo provare a essere tolleranti verso posizioni diverse dalle nostre, provare ad ascoltare seriamente le loro ragioni, guardare le cose dal loro punto di vista e trarre lezioni dai loro insegnamenti evitando di imporre sordamente i nostri valori e interessi. Il progetto liberale dovrà solo opporsi, come ogni progetto che miri alla propria realizzazione, a quelle pratiche e a quegli ideali che minacciano seriamente la sua stessa realizzazione.

5. *La desiderabilità di un liberalismo anti-fondazionalista*

5.1. *La desiderabilità di una concezione anti-fondazionalista della normatività*

Le mie osservazioni precedenti hanno già mostrato come ritengo che un approccio anti-fondazionalista alla normatività sia generalmente desiderabile, in quanto non solo ci permette di evitare di rimanere impantanati in interminabili, e spesso sterili, questioni metafisiche ed epistemologiche, ma soprattutto, facendo volgere la nostra attenzione alle assunzioni fondamentali e solitamente nascoste alla base delle teorie e delle pratiche con le quali diamo senso al mondo circostante e contribuiamo a darne forma, ci permette di essere più onesti, più assertivi e più efficaci nell’affrontare le situazioni problematiche in cui ci possiamo trovare.

Più *onesti* perché, riconoscendo la circolarità ultima delle nostre giustificazioni non possiamo più pretendere che i nostri valori e le nostre credenze, le nostre tradizioni e le nostre pratiche, godano di una legittimità più degna di rispetto di quella che gli conferiscono i nostri apprezzamenti etnocentrici, per esempio quella che gli potrebbe conferire Dio, la Natura o la Ragione. Più *assertivi* perché, per questa stessa ragione, giungiamo a realizzare che le norme cui aderiamo non possono che essere il frutto delle *nostre* più o meno consapevoli, ma sempre circolari, decisioni, e per questo sempre aperte a essere modificate come riteniamo più opportuno. Più *efficaci* perché adesso, avendo spostato l’attenzione critica sulle assunzioni fondamentali che danno forma alle nostre tradizioni di pensiero e alle nostre pratiche, possiamo lavorare in diretto contatto con la sorgente delle difficoltà che incontriamo e con i modi effettivi con cui poterle risolvere, vale a dire le nostre impostazioni di valore verso il mondo e gli altri.

In particolare, una concezione etnocentrica della normatività, facendoci prendere coscienza della natura voltiva dei problemi concernenti la realizzazione dei nostri ideali morali e politici ci permette di ovviare alla strumentalizzazione di argomenti epistemologici da parte di stati e comunità refrattarie al rispetto e all’implementazione del diritto internazionale per giustificare certe loro politiche e pratiche illiberali e

oppressive. Intendo, per esempio, la strumentalizzazione della concezione fondazionalista della validità per giustificare politiche totalitarie e imperialiste, così come la strumentalizzazione delle tesi relativiste per giustificare infrazioni ai diritti umani riconosciuti dai trattati internazionali.

Una volta riconosciuta la base volitiva del nostro pensiero e delle nostre pratiche saremo infatti sospettosi verso chi giustifica le sue scelte politiche e morali in termini di validità epistemica, fondazionalisticamente come *le* scelte corrette e quindi proclamando il diritto, se non il dovere, di imporle, o relativisticamente come legittimità a scegliere ciò che *ogni* cultura ritiene giusto e quindi proclamando il diritto alla non interferenza. Cercheremo invece di andare oltre a queste giustificazioni per scoprire i motivi e gli interessi reali sottostanti a tali scelte e così valutarne la legittimità morale e politica, ovviamente secondo i nostri criteri di legittimità.

In base alla prospettiva liberale a cui vanno le mie simpatie, per esempio, a chi giustifica le proprie scelte politiche appellandosi alla forza della tradizione culturale si chiederà di mostrarci che veramente tali scelte rispettino la libertà e l'uguaglianza di tutte le persone che ne subiscono le conseguenze. Si chiederà che ci venga mostrato che la cultura della comunità di cui si difende il diritto all'indipendenza da interferenze esterne, comprese quelle volte all'implementazione dei valori e dei diritti liberali, sia veramente rappresentativa di tutti i membri che subiscono le conseguenze delle scelte politiche che vengono giustificate appellandosi al relativismo culturale.

Avremo così modo di vedere, per esempio, se chi difende il principio della sovranità statale e del non-intervento appellandosi a tesi relativiste voglia difendere, non l'autonomia di un popolo secondo il principio liberale dell'autodeterminazione, ma un regime repressivo le cui pratiche non hanno nulla a che vedere con la cultura indigena e locale cui si appella per giustificarle ma solo con gli interessi personali di una elite dirigente, e quindi, come osserva Adamantia Pollis, "strumentalizzi il linguaggio del relativismo culturale per giustificare e razionalizzare le sue azioni repressive." (73) Avremo modo di stabilire, similmente, come Karen Miller ha illustrato in uno studio sulle donne iraniane che mette in luce come le donne non hanno preso parte nel determinare la cultura dominante perché tradizionalmente escluse dal potere decisionale, se "nel rigettare le pretese dell'universalismo, le pretese relativiste non fanno che perpetuare le pratiche tradizionali" (74), proteggendole da possibili critiche e revisioni.

Se queste eventualità risultassero essere il caso non vi è ragione per cui non si potrebbe intervenire negli affari interni di uno stato – o di un qualsiasi comunità –, anche se gli standard di adeguatezza morale e politica a cui si fa appello per giustificare tale intervento – come per esempio quelli ampiamente accettati dalla comunità internazionale espressi dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo e dalle due Convenzioni sui diritti civili e politici e sui diritti economici, sociali e culturali – non possono essere giustificati non circolarmente.

Bisogna insistere contro i difensori fondazionalisti del liberalismo che riconoscere l'impossibilità di stabilire universalmente la validità dei valori e dei diritti liberali non significa deprivarne della loro universalità normativa o negare la possibilità di implementarli universalmente, in quanto la neutralità metafisica non implica la

neutralità normativa. Bisogna insistere che prendere consapevolezza della nostra condizione etnocentrica non ci depriva delle difese contro quelle che riteniamo minacce verso i nostri valori e le nostre pratiche più care, né rende le nostre difese di queste pratiche e valori, come crede Richard Wilson, ‘una macchina senza cinture che al primo ostacolo morale mette a repentaglio la sicurezza dei passeggeri’[\(75\)](#), ma ci fa soltanto realizzare che, come osserva Rorty,

non c’è modo di sconfiggere razionalmente i totalitari appellandosi a premesse comuni condivise, e non c’è alcun punto nel pretendere che una comune natura umana faccia incoscientemente sostenere ai totalitari queste premesse. [\(76\)](#)

Le stesse virtù politiche e morali di un approccio anti-fondazionalista alla normatività le si possono osservare prendendo in considerazione l’uso strategico del discorso fondazionalista. Infatti, riconoscere la base volitiva del nostro impegno morale e politico, come ci può aiutare a svestire politiche conservative e oppressive dalla retorica relativista utilizzata per giustificarle, ci può aiutare a svestire simili politiche dalla retorica fondazionalista della necessità morale e quindi individuare le motivazioni e gli interessi nascosti.

In questo modo riusciremo a salvare i principi liberali e dei diritti umani dal discredito morale in cui possono essere gettati da chi, avendo tutti gli interessi a non doverli rispettare, utilizza strumentalmente contro di essi la critica che si può muovere *soltanto* ai fondamentalismi liberali o alle strumentalizzazioni liberali. La critica che, per esempio, A. Aldeeb solleva riflettendo sul dialogo conflittuale sui diritti umani tra il mondo islamico e quello occidentale, ovvero che in realtà “i diritti umani sono usati come uno strumento politico e niente affatto come una garanzia per il rispetto dei diritti umani.” [\(77\)](#) Su quest’ultimo punto Bartolomeo Conti osserva correttamente che

è improbabile che l’universalità dei diritti umani potrà mostrare la sua forza [morale] tra le culture del terzo mondo finché rimangono una parte integrale di una strategia per il dominio politico, economico e culturale dell’Occidente, usati come una scusa per intervenire e interferire in altri paesi. [\(78\)](#)

Una concezione anti-fondazionalista e deliberativa della razionalità ci permette dunque di allentare le tensioni che si stanno acutizzando a conseguenza dei processi di globalizzazione tra le pretese universalistiche dei principi e dei valori sottostanti il discorso della democrazia e dei diritti umani e le crescenti richieste particolaristiche di riconoscimento provenienti da diversi gruppi culturali. Ci permette di uscire da quello che Seyla Benhabib ha appropriatamente chiamato ‘lo Scilla della criminalizzazione e repressione delle pratiche di comunità culturali minoritarie e il Cariddi della tolleranza multiculturale indiscriminata’[\(79\)](#), aprendo le democrazie contemporanee a modelli più flessibili di governo e di convivenza.

5.2. *La desiderabilità di un approccio anti-fondazionalista da un punto di vista liberale*

È proprio riflettendo sulle tendenze fondamentaliste interne alla tradizione liberale che possiamo giungere ad apprezzare la desiderabilità di un approccio anti-fondazionalista ai diritti umani e ai valori liberali in generale, a confronto di uno fondazionalista. È mia convinzione infatti che una coscienza anti-fondazionalista è la più consona a una autentica affermazione dei principi e delle pratiche della tradizione liberale.

La considerazione principale dietro a questa affermazione è che, come Putnam e Rorty rispettivamente osservano, “il desiderio di absolutezza porta al monismo” (80), e che “è difficile essere sia incantati con una visione del mondo e tolleranti verso le altre.” (81) Vale a dire, è un breve passo dal fondazionalismo al *fondamentalismo*, e il fondamentalismo è incompatibile con l’impegno liberale di mantenere condizioni libere e eque di deliberazione collettiva tra persone ritenute libere di formare, rivedere e perseguire qualsiasi progetto di vita compatibile con la stessa libertà degli altri.

La considerazione su cui voglio insistere è che solo una concezione anti-fondazionalista della razionalità può rendere possibile la piena realizzazione della concezione deliberativa del liberalismo. Non voglio sostenere che l’anti-fondazionalismo coincide con il liberalismo. Non vi è infatti niente di incoerente nell’essere anti-fondazionalisti e allo stesso tempo conservatori, intolleranti o totalitari. L’anti-fondazionalismo non esprime alcuna posizione morale, consiste soltanto in una particolare concezione della giustificazione. Tuttavia, l’anti-fondazionalismo è particolarmente adatto a una cultura liberale e dei diritti umani perché, localizzando la sorgente dell’autorità normativa nelle diverse norme contingenti che regolano le nostre pratiche, e negando che una qualche pratica ha un privilegio assoluto nei confronti delle altre, rende possibile la realizzazione dell’ideale liberale anti-autoritario e progressista di rimuovere tutti gli ostacoli alla libera discussione delle opinioni e delle istituzioni ricevute e all’equa considerazione dei punti di vista e dei bisogni di tutti. Il fondazionalismo, invece, con la sua idea che vi è una particolare punto di vista che si staglia da tutti gli altri, a cui dovrebbe essere data autorità indiscussa per la sua corrispondenza con l’ordine metafisico del mondo, tende a compromettere la realizzazione di condizioni libere e eque di indagine e di deliberazione collettiva e quindi a violare il rispetto dei diritti fondamentali dell’uomo.

Il punto principale che voglio fare è che, anche se il progetto fondazionalista fosse realizzabile, anche se qualcuno arrivasse a conoscere come le cose sono *realmente* e come *dovrebbero* essere, una piena affermazione degli ideali liberali ci esorterebbe a non piegarci ai dettati della prospettiva dell’Occhio di Dio. Esorterebbe Dio, o i suoi portavoce, a sedersi al tavolo della scambio libero e equo delle ragioni insieme ai sostenitori di tutti gli altri punti di vista soggettivi e contingenti.

Una piena affermazione degli ideali liberali, *pace* Habermas, Apel e Gewirth, subordina dunque la filosofia e la religione ai dettati della libertà, dell’uguaglianza e dei diritti umani in generale. Ovvero, se concepissimo la creazione e la difesa di deliberazioni pubbliche libere e aperte e il rispetto dei diritti umani come la nostra più alta responsabilità, tutte le questioni metafisiche, anche se non perderebbero di senso, passerebbero certamente in secondo piano. In una cultura liberale, la metafisica, anche se fosse un progetto possibile, non rappresenterebbe il fondamento della cultura

perché in una cultura liberale non ci sarebbero voci privilegiate al riparo da ogni discussione.

Possiamo formulare lo stesso punto diversamente osservando come il liberalismo faccia del fondazionalismo un punto di vista tra gli altri subordinando l'assenso alle pratiche e convinzioni di primo ordine che i fondazionalisti appoggiano alla nostra scelta personale in condizioni libere e eque di deliberazione. Questo è in linea perfetta con il modo in cui l'anti-fondazionalismo vede il nostro assenso alle pratiche e convinzioni che affermiamo, ovvero come il frutto delle nostre personali valutazioni alla luce dell'insieme di valori e credenze fondamentali che costituisce il terreno infondato che guida e da forma al nostro pensiero e alle nostre pratiche. L'anti-fondazionalismo riporta la sorgente dell'autorità normativa all'assenso individuale delle singole persone, esattamente come l'ideale liberale di libertà e di uguaglianza si propone di fare.

A tutto questo i liberali fondazionalisti risponderanno che gli ideali liberali non oppongono il fondazionalismo *per se*, ma solo il fondazionalismo anti-liberale. Dopo tutto i liberali anti-fondazionalisti stessi ammettono di rigettare l'ideale anarchico del rifiuto di opporre qualunque posizione, e di dare priorità assoluta alla loro particolare interpretazione dei diritti e valori liberali sopra ogni altra considerazione. Per questa ragione, perché mai un'affermazione fondazionalista di questa priorità sarebbe in conflitto con i principi liberali – i.e con l'affermazione di questa stessa priorità –, mentre un'affermazione anti-fondazionalista non lo è? In che modo un'affermazione anti-fondazionalista dei principi e delle pratiche liberali differisce da un'affermazione fondazionalista?

Per rispondere a queste domande bisogna notare innanzitutto come affinché la nostra affermazione degli ideali liberali rappresenti un'opzione politica concreta degna di seria considerazione essa debba consistere in un'affermazione di un insieme concreto di principi, pratiche e istituzioni. Inoltre bisogna riconoscere che anche se entrambi, i fondazionalisti e gli anti-fondazionalisti, affermassero le stesse concrete implementazioni degli ideali liberali, rimane pur sempre una importante differenza tra l'affermare *una volta per tutte* un particolare insieme di principi, pratiche e istituzioni, tra il tracciare, per esempio, certi limiti al rispetto della libertà, dell'uguaglianza e dei diritti umani, una determinata gerarchia tra di loro, o un certa demarcazione tra forza e persuasione, *una volta per tutte*, e lasciare questi limiti, gerarchie e demarcazioni aperte a discussione e possibili revisioni. Perciò, visto che ci sono, e plausibilmente ci saranno sempre, diverse possibili interpretazioni del contenuto dei diritti e della loro relativa priorità e diverse possibili interpretazioni di ciò che costituisce una distorsione della comunicazione libera ed equa, e dunque diverse concezioni dei principi e delle pratiche liberali corrette, se vogliamo rimanere fedeli ai valori e agli ideali liberali dobbiamo far sì che le particolari istanziazioni dei principi liberali a cui diamo il nostro assenso rimangano aperte al libero ed equo confronto tra tutte le interpretazioni e concezioni di tali principi disponibili al momento. Questa è la stessa osservazione che ho fatto precedentemente, applicata questa volta al dibattito interno al liberalismo stesso; e il fondazionalismo fallisce qui per la stessa ragione. Esso pone le pratiche e le concezioni di primo ordine che afferma al riparo da ogni possibile discussione e revisione; chiude la conversazione, anche la conversazione all'interno del liberalismo

stesso, così tradendo quello che ho posto al cuore della tradizione liberale, l'apertura permanente della deliberazione collettiva anche sulle sue stesse regole e procedure.

Certo, anche la particolare concreta società liberale che gli anti-fondazionalisti possono affermare, non importa quanto vicina al paradiso liberale, manifesterà sempre un qualche grado di conservatorismo e autoritarismo. Si opporrà a certe pratiche e concezioni politiche e morali e cercherà di difenderne altre da possibili cambiamenti. Ma ancora una volta, una consapevolezza anti-fondazionalista, al contrario di una fondazionalista, non sarà *a priori* contraria a possibili riforme del particolare insieme di principi, istituzioni e pratiche liberali con cui essa si identifica, anche se non saprà garantirne la facilità di attuazione.

È pure certo che non vi è niente che escluda ai fondazionalisti di affermare l'apertura permanente della conversazione. Anzi, come abbiamo visto per esempio con Habermas, essa è stata ritenuta da alcuni fondazionalisti essere l'unica strada che possa portare alla Verità. Tuttavia questa giustificazione strumentale delle pratiche e dei principi liberali, a meno che non venga supplementata da un criterio di Verità distinto dall'esito delle deliberazioni conformi a un'etica del discorso liberale, non aggiunge nulla a una difesa etnocentrica – morale e politica invece di cognitiva e metafisica – di quelle stesse pratiche e di quei principi. Per di più, l'affermazione fondazionalista dell'apertura permanente della conversazione avrebbe eventualmente finito per dissolvere ogni differenza che avrebbe potuto fare una differenza pratica tra un liberalismo fondazionalista e uno anti-fondazionalista. Il liberalismo fondazionalista avrebbe ammorbidito le pretese di autorità delle sue pratiche e concezioni di primo ordine a un tale grado da arrivare a coincidere con il liberalismo anti-fondazionalista. Sarebbe cioè arrivato ad affermare la stessa concezione anti-autoritaria e progressista della società avanzata da un pieno impegno liberale e facilitata da una concezione anti-fondazionalista della normatività. I fondazionalisti dovrebbero dunque riconoscere quello che gli anti-fondazionalisti hanno da tempo sostenuto, ovvero che le questioni metafisiche ed epistemologiche sono irrilevanti per il funzionamento delle nostre pratiche.

5.3. La desiderabilità di una cultura liberale da un punto di vista anti-fondazionalista

Fino a qui le mie considerazioni sono state volte a mostrare la desiderabilità di una concezione anti-fondazionalista della normatività per la piena realizzazione del progetto liberale di creare una società che rispetti la libertà, l'uguaglianza e i diritti fondamentali di tutti. Per completare di mostrare la tesi della desiderabilità di un liberalismo anti-fondazionalista voglio ora valutare tale posizione dal lato anti-fondazionalista e abbozzare un'argomentazione a favore della desiderabilità del liberalismo per una concezione anti-fondazionalista della normatività.

È mia convinzione infatti che una tale posizione epistemologica ci fornisce le risorse per una giustificazione strumentale delle società liberali come quelle società che garantiscono le condizioni migliori per il più pieno sviluppo delle potenzialità umane. Posso illustrare questa convinzione osservando come il fondazionalismo, chiudendo la

discussione sui fondamenti delle sue pratiche e concezioni di primo ordine, rappresenta un ostacolo non solo alla realizzazione del progetto liberale, ma anche alla possibilità di produrre risoluzioni più efficaci per le nostre situazioni problematiche e per lo sviluppo della cultura umana in generale. Dico questo perché, in base a una prospettiva anti-fondazionalista, non vi è modo migliore di far fronte alle varie situazioni problematiche in cui ci possiamo trovare oltre a quello di continuare a provare a formulare concreti modi migliori di affrontarle, e non vi è modo migliore di trovare credenze e pratiche migliori oltre a quello di mantenere un atteggiamento fallibilista e critico verso le nostre credenze e pratiche attuali, continuando a provare a formularne e sperimentarne di nuove e mantenendo aperto lo scambio critico di opinioni con le altre persone. Questi sono esattamente quegli atteggiamenti che il fondazionalismo tende a inibire e il liberalismo invece incoraggia, o per lo meno dovrebbe incoraggiare.

Questo significa che, alla luce della prospettiva anti-fondazionalista, una cultura dedicata al mantenimento e al miglioramento di condizioni libere ed eque di indagine e cooperazione collettiva non è impegnata soltanto in un processo di miglioramento morale e di progresso sociale – ovvero, non si dedica ai valori e ai diritti liberali soltanto perché li considera, etnocentricamente, moralmente giusti –, ma è anche dedita alla più piena promozione dello sviluppo umano in tutte le sue aree, alla più piena promozione delle nostre capacità umane.

L'osservazione con cui voglio concludere è dunque che il rispetto della libertà, dell'uguaglianza, e dei diritti umani in generale, favorendo la proliferazione e il confronto libero e aperto di tutti i possibili punti di vista che non rappresentano una minaccia ragionevolmente seria a quei valori e diritti stessi, facilita la formulazione e la proposizione di teorie, pratiche e progetti migliori, facilita il miglioramento della nostra esistenza in generale. E questo, ancora una volta, non perché, come ritengono Habermas e Apel per esempio, condizioni democratiche di indagine e cooperazione costituiscono l'unica strada verso il raggiungimento della 'concezione assoluta del mondo', ma semplicemente in base a una semplice considerazione pratica che ognuno a modo di apprezzare nella vita di ogni giorno, ovvero, che più siamo lasciati liberi di provare a migliorare le nostre teorie e le nostre pratiche e più punti di vista e opinioni abbiamo la possibilità di ascoltare, più probabile sarà che troveremo soluzioni più soddisfacenti per le situazioni problematiche in cui siamo immersi. Ovviamente 'soddisfacenti' e 'migliori' alla luce dei nostri valori e delle nostre credenze di base.

6. Conclusioni: *ethnos come dispositivo espositivo, non giustificatorio*

Voglio concludere con una riflessione sul concetto di 'etnocentrismo' a cui mi sono richiamato e che ho difeso nel corso della mia argomentazione della plausibilità e desiderabilità di un approccio anti-fondazionalista – *etnocentrico* – ai diritti umani e ai

valori e alle pratiche del liberalismo. Mi aspetto infatti che già da tempo nel corso delle riflessioni che ho condotto si sia sentita la necessità di sollevare la critica che usualmente viene fatta a ogni tentativo di riferirsi a un particolare *ethnos* come alla base dell'autorità normativa: 'Quale *ethnos*?' 'Esiste un *determinato ethnos* liberale che possa giustificare il tuo liberalismo etnocentrico?' 'Sono le nostre società liberali degli *ethnos omogenei* alle quali poterci riferire come serbatoio di intuizioni comuni e di autorità normativa?'

La mia risposta è, come ci si può aspettare, che le così dette società liberali in cui viviamo, se mai sono esistiti *ethnos* omogenei, non sono *ethnos* del genere. Come ho indicato in più occasioni, esiste una pluralità di intuizioni e credenze conflittuali e irriconciliabili all'interno della tradizione liberale stessa sui diritti e le pratiche che dovrebbero definire il suo carattere morale e le sue impostazioni politiche. La posizione liberale etnocentrica che ho avanzato non pretende di far riferimento a un qualche esistente e ben definito *ethnos* liberale come alla sorgente giustificatoria dell'autorità normativa dei diritti e delle pratiche liberali. Il mio riferimento all'origine etnocentrica dell'autorità normativa è stato semplicemente un dispositivo epistemologico per mezzo del quale trasmettere la convinzione che le facoltà critiche del nostro pensiero e la base giustificatoria delle nostre pratiche non collassano a seguito del riconoscimento del fallimento del progetto fondazionalista. Il mio riferimento all'etnocentrismo è stato uno strumento espositivo tramite il quale trasmettere quello che ritengo il messaggio centrale della posizione anti-fondazionalista che ho delineato: che le nostre credenze, i nostri valori e progetti possono essere sviluppi storici e parrocchiali, che le nostre teorie e pratiche possono in ultima istanza poggiare su credenze e valori infondati, e tuttavia costituire le nostre speranze migliori e non meno capaci di ottenere il nostro più serio ed efficace impegno e di motivarci a lottare per la loro realizzazione.

Infatti, un *ethnos*, secondo il mio impiego di questo concetto, è definito da un particolare insieme di valori, credenze, e progetti istituzionali, e come tale non si riferisce necessariamente a qualche chiaramente identificabile ed esistente realtà sociale. L'insieme dei valori e delle credenze, delle pratiche e delle istituzioni, a cui ho brevemente accennato in queste riflessioni e con cui ho identificato la mia lettura del progetto liberale, definiscono un tale *ethnos* ideale. I membri di tale *ethnos* liberale sono tutte quelle persone che, ovunque nel mondo, e in qualsiasi momento della storia, si sono o si potranno identificare con questo insieme di valori, credenze e progetti.

Un *ethnos* liberale in questo senso è semplicemente l'espressione di una certa ideale morale e politico. Insistere sull'etnocentricità di questo ideale è stato così solo un modo di applicare ai valori e ai diritti liberali l'osservazione di Joseph Schumpeter secondo la quale possiamo "realizzare la validità relativa delle nostre convinzioni e pur tuttavia difenderle senza esitazione" (82); non è stato un tentativo di fondare la giustificazione ultima delle nostre convinzioni e pratiche liberali ricorrendo all'autorità di una comunità esistente chiaramente identificabile. D'altronde, anche se una tale comunità esistesse realmente, tale giustificazione varrebbe soltanto per i suoi membri; la sua autorità non avrebbe alcuna valenza, razionale o persuasiva che sia, su chi non si

identificasse con i suoi valori fondamentali. Questo è stato l'altro punto che ho voluto fare insistendo sulla nostra inevitabile condizione etnocentrica.

Note.

(1) T.Nagel: *The View from Nowhere* (Oxford: Clarendon, 1986), B.Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*, (London: Fontana, 1985), H.Putnam: *Realism with a Human Face*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

(2) P.Feyerabend: *Against Method* (London: NLB, 1975).

(3) R.Rorty: 'The World Well Lost', in *Consequences of Pragmatism*, (Brighton: Harvester Press, 1982), p.14. Tutte le citazioni che compaiono in questo lavoro, quando non è specificato, sono state tradotte dall'autore.

(4) C.S.Peirce: *The Collected Papers of Charles S. Peirce*, C.Hartshorne and P.Weiss eds. (Cambridge: Harvard University Press, 1931-1958), vol. 5, §376.

(5) "Una persona può, è vero, nel corso dei suoi studi, trovare una ragione per dubitare ciò che in partenza credeva; ma in questo caso egli dubiterebbe perché avrebbe una ragione positiva per dubitare, e non in base alla massima cartesiana." Ibid.: vol. 5, §264.

(6) L.Wittgenstein: *Della Certezza*, traduzione di M.Trincherò (Torino: Giulio Einaudi, 1978), §458.

(7) Ibid., §204.

(8) Ibid., §341.

(9) Ibid., §19.

(10) L.Wittgenstein: *Ricerche Filosofiche*, trad. di R.Piovesan, (Torino: Giulio Einaudi, 1967), §87.

(11) D.Davidson: 'The Myth of the Subjective', in *Relativism: Interpretation and Confrontation*, M.Krausz ed., p.165.

(12) R.Rorty: 'Solidarity or Objectivity?', in *Objectivity, Relativism and Truth: philosophical papers vol.1*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p.29.

(13) H.Putnam: *Il Pragmatismo: una questione aperta*, trad. di M.Dell'Utri (Roma-Bari: Laterza, 1992), p.28.

(14) R.Rorty: 'Postmodernist Bourgeois Liberalism', in *Objectivity, Relativism and Truth*, p.202.

(15) R.Rorty: 'Pragmatism, Relativism, Irrationalism', in *Consequences of Pragmatism*, p.167.

(16) "Non c'è modo di prendere puri enunciati protocollari stabiliti definitivamente come punti di partenza delle scienze. Non esiste nessuna *tabula rasa*. Siamo come marinai che devono ricostruire la loro nave in mare aperto, non essendo mai in grado di smontarla fuori dal mare e di ricostruirla con i materiali migliori." O.Neurath: 'Protocol Sentences', in *Logical Positivism*, A.J.Ayer ed. (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1959), p.201.

(17) Vedi per esempio: J.Rawls: *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993); R.Rorty: *Contingency, Irony, and Solidarity*, (Cambridge: Cambridge

University Press, 1989); J.Gray: *Two Faces of Liberalism* (Cambridge/Oxford: Polity Press, 2000); R.Bellamy: *Liberalism and Modern Society*, (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press,1982); John Dryzek: *Deliberative democracy and Beyond* (Oxford, Oxford University Press, 2002); *Democracy and Deliberation* (New Haven: Yale University Press, 1991); A.Gutmann & D.Thompson: *Democracy and Disagreement*, (Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1996); S.Benhabib: 'Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy', in *Democracy and Difference*, edito da S.Benhabib, (Princeton: Princeton University Press, 1996); J.Cohen: 'Procedure and Substance in Deliberative Democracy', in *Democracy and Difference*; I.M.Young: 'Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy', in *Democracy and Difference*; B.Barry: *Justice as Impartiality* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

(18) A.Gewirth: *Reason and Morality*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1978), p.28.

(19) Ibid., p.31.

(20) Di seguito, parlando di agire o di attori, impiegherò interscambiabilmente i termini "teleologico", "intenzionale" e "razionale" intendendo per mezzo di essi riferirmi ad ogni agire (o attore) diretto alla realizzazione di un fine. Con la stessa intenzione impiegherò a volte anche il termine "azione" e "attore" senza qualificarli.

(21) Ibid., p.63.

(22) Ibid.

(23) Ibid., p.72.

(24) Ibid.

(25) Ibid., p.75.

(26) Ibid., p.77.

(27) Ibid., p.78.

(28) Ibid.

(29) A.Gewirth: 'Are There Any Absolute Rights'? in *Theories of Rights*, edito da J.Waldron (Oxford: Oxford University Press, 1984), pp-91-109.

(30) A.Gewirth: *Reason and Morality*, p.110.

(31) Ibid., p.356.

(32) J.Habermas: 'Discourse Ethics', in *Moral Consciousness and Communicative Action*, trad. di T.McCarthy, (Cambridge, Mass.: MIT, 1990), p.101. Habermas riporta in questo frangente la critica che Alasdair Macintyre ha mosso, lungo la stessa linea della mia critica, al tentativo fondazionalista di Gewirth. Vedi A.Macintyre: *After Virtue*, (London: Duckworth, 1981), p.64.

(33) Ibid.

(34) J.Habermas: *The Theory of Communicative Action: Volume 1*, trad. di T.McCarthy (London: Heinemann, 1984), p.286.

(35) J.Habermas: 'Actions, Speech Acts, Linguistic Mediated Interactions, and Lifeworld', in *On the Pragmatics of Communication*, (Cambridge, Mass.: MIT, 1998), p.228.

(36) Ibid., p.232.

(37) Ibid., p.231.

- (38) J.Habermas: 'Discourse Ethics', in *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.58.
- (39) J.Habermas: 'Toward a Critique of the Theory of Meaning', in *On the Pragmatics of Communication*, p.294.
- (40) J.Habermas: 'Moral Consciousness and Communicative Action', in *Moral Consciousness and Communicative Action*, p.134.
- (41) J.Habermas: 'Discourse Ethics', p.58.
- (42) J.Habermas: 'What Is Universal Pragmatics?', in *On the Pragmatics of Communication*, pp.23-24.
- (43) J.Habermas: *The Theory of Communicative Action: Volume 1*, pp.17-18.
- (44) J.Habermas: 'Actions, Speech Acts...', in *On the Pragmatics of Communication*, p.220.
- (45) J.Habermas: 'Discourse Ethics', p.44.
- (46) J.Habermas: 'Remarks on Discourse Ethics', in *Justification and Application*, trad. di C.Cronin, (Cambridge, Mass.: Polity Press, 1993), p.31.
- (47) J.Habermas: 'Discourse Ethics', p.63.
- (48) J.Habermas: 'Remarks on Discourse Ethics', in *Justification and Application*, p.32.
- (49) Ibid., p.50.
- (50) Vedi J.Rawls: *A Theory of Justice*, (Oxford: Clarendon, 1999) e *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993). Qui affermo senza poter argomentare per motivi di spazio la mia convinzione che il 'liberalismo politico' elaborato da John Rawls, sin dalla prima formulazione sistematica che egli ne ha offerto in *A Theory of Justice*, vada considerata, a dispetto di quello che molti critici ne pensano, come una versione del liberalismo anti-fondazionalista che difendo in questo articolo.
- (51) J.Habermas: 'Discourse Ethics', p.89. L'enfasi è mia.
- (52) K.-O.Apel: 'The Problem of Philosophical Foundations Grounding in Light of a Transcendental Pragmatics of Language', in *After Philosophy: End or Transformation*, edito da K.Baynes, J.Bohman e T.McCarthy, (Cambridge, Mass.: MIT, 1987), p.259. L'enfasi è mia. Vedi anche K.-O. Apel: *Towards a Transformation of Philosophy*, (London: Duckworth, 1980).
- (53) J.Habermas: 'Discourse Ethics', p.82. L'enfasi è mia.
- (54) Si veda ad esempio: 'What is Universal Pragmatics', in *On the Pragmatics of Communication*, p.21.
- (55) J.Habermas: 'Discourse Ethics', p.83.
- (56) J.Habermas: 'Discourse Ethics', p.91.
- (57) J.Habermas: 'On the Employments of Practical Reason', in *Justification and Application*, p.13.
- (58) J.Habermas: 'Discourse Ethics', p.76. "Lo scettico solleva l'obiezione che (U) rappresenta una hasty generalizzazione delle intuizioni morali peculiari alla cultura occidentale, una sfida alla quale il cognitivista risponderà con una giustificazione trascendentale del suo principio morale."
- (59) Ibid., p.76.

- (60) J.Habermas: 'Remarks on Discourse Ethics', in *Justification and Application*, p.52.
- (61) J.Habermas: 'Discourse Ethics', p.57.
- (62) E.Tugendhat: *Probleme der Etik*, (Stuttgart: Reclam, 1984), p.118.
- (63) Una osservazione simile è stata sollevata da Rorty in 'Habermas and Lyotard on Post-modernity', in *Objectivism, Relativism, and Truth*, e in 'Method, Social Science, and Social Hope', in *Consequences of Pragmatism*.
- (64) R.Rorty: *Truth, Politics and Post-modernism*, (Amsterdam: Van Gorcum, 1997), p.36.
- (65) R.Rorty: 'Hope in Place of Knowledge', in *Philosophy and Social Hope*, (London: Penguin, 1999), p.23.
- (66) R.Rorty: *Truth, Politics and Post-modernism*, p.46.
- (67) H.Putnam.: *The Many Faces of Realism*, (LeSalle, Ill.: Open Court, 1987), p.42.
- (68) R.Rorty.: 'Method, Social Science, and Social Hope', in *Consequences of Pragmatism*, p.206.
- (69) H.Putnam: 'Pragmatism and Relativism', in *Words and Life*, (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1994), p.194.
- (70) Gli stessi Foucault, Derrida e Lyotard hanno contribuito a questa attività riformista interna alle società liberali puntando agli elementi repressivi pericolosamente nascosti dietro a certe delle nostre comuni e indiscusse pratiche e istituzioni. (Come hanno contribuito a questa attività tutti i filosofi anti-fondazionalisti che ci hanno ricordato come ogni giustificazione fondazionalista, più spesso che non, è un tentativo di razionalizzare l'imposizione di una particolare pratica e il mantenimento dello *status quo*.) Tuttavia, in una maniera tipica ai filosofi post-nietzscheani di influenza marxista, i tre filosofi francesi insistono sulla mancanza di speranza per il progetto liberale, facendoci chiedere se, dopo tutto, in fondo alle loro argomentazioni anti-fondazionaliste essi non rimangano invischiati in quello stessa insoddisfazione metafisica che abbiamo visto condurre alle conclusioni corrosive del relativismo radicale, e quindi se in fondo non siano ancora attaccati a una concezione fondazionalista della razionalità, esattamente come i relativisti radicali.
- (71) R.Rorty: 'Solidarity or Objectivity?', in *Objectivity, Relativism, and Truth*, p.29.
- (72) H.Putnam: 'Fact and Value', in *Reason, Truth and History*, p.148.
- (73) A.Pollis: 'Cultural Relativism Revisited: Through a State Prism' in *Human Rights Quarterly*, 18.2 (1996) p.319. Che il relativismo culturale sia spesso impiegato da stati oppressivi come un'utile ideologia dietro cui difendere le loro infranzioni del diritto internazionale, è un'osservazione ampiamente condivisa, specialmente da difensori di una concezione universalista dei diritti umani. Si veda per esempio, J.Donnely: 'Cultural Relativism and Universal Human Rights', in *Universal Human Rights in Theory and Practice*, (Ithaca/London: Cornell University Press, 1989), pp.109-124; E.O.A.El Obaid: 'Universality of Human Rights and Cultural Relativism' in <http://www.chrf.ca/english/education/files/pdfs/Rehman-El-Obaid-Ang.pdf>;
- F.R.Tesón: 'International Human Rights and Cultural Relativism' in *Virginia Journal of International Law*, Vol.25:4, 1984; J.-y. Wang: 'China and Universal Human Rights Standards' in <http://www.geocities.com/pennwang/research/reshr/hrintro.htm>; e

K.Miller: 'Human Rights of Women in Iran: The Universalist Approach and the Relativist Response' in <http://www.law.emory.edu/EILR/volumes/win96/miller/html>. Vedere anche 'Report of the special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences, Ms. Radhika Coomaraswamy, submitted in accordance with Commission on Human Rights resolution 2001/49', E/CN.4/2002/83 31/01/02.

(74) K.Miller: 'Human Rights of Women in Iran: The Universalist Approach and the Relativist Response'.

(75) R.Wilson: *Human Rights, Culture and Context*, p.8

(76) R.Rorty: 'Science as Solidarity', in *ORT*, p.42. Tuttavia non potere convincere razionalmente i nostri oppositori non significa non potere criticare i loro punti di vista e le loro pratiche o non poter interferire con esse se vi fossero le condizioni per farlo. È qui opportuno tracciare con chiarezza la distinzione tra critica razionale e interferenza strategica o intrusiva. Lo possiamo fare considerando il caso in cui la cultura di una comunità, non importa quanto illiberale e irrispettosa dei diritti umani essa possa essere, sia veramente rappresentativa di tutti i suoi membri. In base alla prospettiva liberale che ho presentato, per esempio, se è moralmente o politicamente sbagliato interferire strategicamente o intrusivamente con pratiche e tradizioni che sono la libera espressione dei loro partecipanti, e che non rappresentano una minaccia per i diritti di chi non si identifica in essi, non è tuttavia moralmente sbagliato criticarle. Infatti, il confronto razionale è uno dei principi centrali della concezione deliberativa della società liberale a cui mi riferisco.

(77) A.S.S.A.Aldeeb: 'Dialogue conflictuel sur les droits de l'homme entre Occident et Islam', in *Islamochristiana* n.17, pp.58-59. Citazione da B.Conti: 'Universality of Rights Tested by Cultures: Islam and Arab Declarations on Human Rights' in *Mediterranean Journal of Human Rights*, Vol.6 p.182.

(78) B.Conti: 'Universality of Rights Tested by Cultures: Islam and Arab Declarations on Human Rights', p.182. Che un approccio ai diritti umani ed ai valori liberali orientato verso la pratica concreta, e distante da un approccio assolutista, sia desiderabile per una loro più efficace implementazione a livello universale, in particolare contribuendo a dissociarli da possibili strumentalizzazioni paternaliste e imperialiste occidentali, è un'osservazione che hanno anche avanzato, seppure in contesti di riflessioni diverse dalle mie, David E. Zammit in 'Human Rights Versus Social Practice in the Mediterranean', in *Mediterranean Journal of Human Rights*, Vol.1, no.2, (vedi in particolare p.91) e Milena Modica in 'The Universal Character of Human Rights and the Mediterranean Regionalization' in *Mediterranean Journal of Human Rights*, Vol.3, no.2 (in particolare p.557).

(79) S.Benhabib: *The Claims of Culture*, (Princeton University Press, 2002) p.104. Traduzione mia.

(80) H.Putnam: 'The Craving for Objectivity', in *Realism with a Human Face*, p.131.

(81) R.Rorty: 'The Priority of Democracy to Philosophy', in *Objectivism, Relativism and Truth*, p.195.

(82) J.A.Schumpeter: *Capitalism, Socialism, and Democracy*, (London, 1943), p. 243.