

## ***Immagini di Mosè (in Machiavelli e Spinoza)***

Riccardo Caporali

Università di Bologna

Dipartimento di Filosofia e Comunicazione

riccardo.caporali@unibo.it

### **ABSTRACT**

The author contrasts Machiavelli's and Spinoza's interpretation of the figure of Moses. Both think of the prophet as a prime example of the critique of the theological foundations of politics and as a consequence believe that politics is essentially immanent. Machiavelli maintains the supremacy of politics and states its absolute contingency from the standpoint of an interpretation of history and reality as abyssal and fortuitous. On the other hand, Spinoza refers to prophecy as knowledge of the first kind (imaginative knowledge) and for this very reason he also refers to it as the natural ontology of potency. Both the philosophers criticize transcendence and finalism, but Spinoza suggests there is something more definite than the unprincipled whirlwind of the world which Machiavelli describes.

### **KEYWORDS**

Spinoza, Machiavelli, Vico, common nature

### **1. *Machiavelli***

Mi sembra, inoltre, che Macchiavello ponga inconsideratamente Mosè con Ciro, Romolo e Teseo. O Mosè era ispirato, o non lo era. Se non lo era (il che però non si suppone) non si potrebbe riguardarlo, allora, che come un impostore, che si serviva di Dio presso a poco come i poeti impiegano i loro dei per macchina, quando gli manca uno scioglimento.<sup>1</sup>

Il posto di Mosè, nelle pagine di Machiavelli, è da sempre motivo di tempeste e assalti, a vasto raggio. A cominciare dalla cinquecentesca pubblicistica antimachiavellica, cattolica e riformata, che da Gentillet in poi denuncia lo scandalo della blasfema equiparazione dei fondatori degli Stati pagani con il divino Profeta: il condottiero e legislatore del popolo d'Israele, l'unico veramente ispirato dall'unico vero Dio; o da quelle diverse rivisitazioni, prudenti e accorte, che finiscono per accreditare l'attendibilità (e la divulgabilità) del fiorentino espungendone le affermazioni più palesemente contrastanti con l'ortodossia cristiana: accade già nel 1523, in quella sorta di rifacimento del *Principe* "more

---

<sup>1</sup> *Il Principe di Niccolò Machiavelli, segretario della rep. Fiorentina, giusta il suo originale con la prefazione e le note storiche e politiche di M. ur Amelot de la Houssaye e l'Esame e Confutazione dell'Opera scritto in idioma francese e ora tradotto in toscano, Cosmopoli, MDCCXIX*, p. 84. Il testo è reperibile *on line*: ho comunque consultato anche la copia presente nella sezione "Piana" della Biblioteca Malatestiana di Cesena.

nostro peripatetico”, che corrisponde al *De regnandi peritia* di Agostino Nifo, o più tardi – ma sono solo due esempi, tra i non pochi possibili – nel commento seicentesco di Amelot de la Houssaye, dal quale è tratto il passo sopra riportato.<sup>2</sup> Più per le spicce, le “censure romane” delle opere di Machiavelli, anche quelle meno invasive, impongono la cassazione del nome del primo profeta dagli elenchi dei “fondatori” delle repubbliche.<sup>3</sup>

Ma il modo in cui Machiavelli filtra la figura di Mosè continua a interrogare anche la letteratura critica contemporanea, come tra quelle che più rimandano alla questione cruciale del senso e dell’effettiva portata del primato della politica nel pensiero del grande Segretario. E allora, secondo Friedrich Meinecke, per sciogliere *das Rätsel*, l’“enigma” del *Principe* (l’enigma tra realtà e idealità, ontologia e deontologia, politica e morale), occorre tener fermo che “i veri e propri eroi” del trattato debbano considerarsi non Cesare Borgia e i suoi simili, ma Mosè e Romolo e le altre grandi figure del VI capitolo: e fermo restando che risulterà poi effettivamente possibile appena accostarsi all’inarrivabile purezza della loro più alta esemplarità, e solo per “renderne un qualche odore”.<sup>4</sup> Oppure, ancora e più spesso, la figura del Mosè di Machiavelli si rilegge, dall’Illuminismo in poi, nei termini di una radicale e solare laicizzazione, che vede la religione declinata all’interno di una supremazia rotonda della politica, tale da risultare estranea a qualsiasi implicanza teo-escatologica, svuotata di consistenza e ridotta al ruolo di semplice conseguenza, più o meno strumentale, delle regole dell’agire politico. A correzioni parziali o totali di questa impostazione è talvolta accaduto, e accade anche oggi, che Mosè venga riproposto (stavolta *in solitario*) come “il più grande eroe politico”, agli occhi di un Machiavelli a sua volta tratteggiato quale geniale esponente del “repubblicanesimo cristiano” fiorentino;<sup>5</sup> o che nel profilo riservato al profeta biblico debbano rinvenirsi i segni di una visione provvidenzialistica ispirata non alla tradizione cristiana, bensì a quella più propriamente ebraica, e

---

2 E che, come è noto, insieme con il ‘Discorso proemiale’, fu testo di riferimento, suggerito da Voltaire, per l’*Anti-Machiavel* di Federico II.

3 Così, per esempio, nella censura di Roberto de’ Roberti, “conservatore del inclito popolo romano”, del 1587, si propone di espungere il nome di Mosè da I 9 e III 30 dei *Discorsi*: cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell’età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995/2, pp. 433ss.

4 “[...] wenigstens einen Geruch anzuhnem”, come recita la traduzione tedesca della ben nota espressione machiavelliana: F. Meinecke, *Einführung* a N. Machiavelli, *Der Fürst u. kleineren Schriften*, Berlin, Hobbing, 1923, pp. 7-37 (: 27). E cfr. F. Chabod, *Scritti su Machiavelli*, Torino, Einaudi, 1980/5, p. 62. Per brevità, ho sempre contenuto al minimo i richiami bibliografici.

5 M. Viroli, *How to read Machiavelli*, London, Granta, 2008, tr. it. *Machiavelli. Filosofo della libertà*, Roma, Castelvecchi, 2013, p. 49; Id., *Il Dio di Machiavelli e il problema della morale in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2005, *passim*.

alla teologia politica d'intonazione democratica che in essa risulterebbe contenuta.<sup>6</sup>

Senza alcuna possibilità di confrontarsi in modo analitico con queste posizioni, le brevi considerazioni che seguono mirano a raccogliere in un'altra direzione quella particolare condensazione della politica (del suo primato, ma anche del suo limite), che l'immagine di Mosè, per i suoi complessi risvolti, inevitabilmente trascina con sé.

1.1. C'è un passo dei *Discorsi* nel quale si raccolgono alcuni elementi essenziali dell'approccio machiavelliano al profeta biblico. È contenuto nel capitolo ottavo del secondo libro, che ha per tema “la cagione perché i popoli si partono da' luoghi patrii, ed inondano il paese altrui”. Vi sono distinte due diverse “generazioni” di guerre. La prima è fatta per estendere la potenza degli Stati: per “ambizione de' principi o delle repubbliche, che cercano di propagare l'imperio”. Pur sempre “pericolosi”, si tratta tuttavia di conflitti che puntano alla sottomissione, non alla eliminazione dei vinti, ai quali, in cambio dell'obbedienza, si concede di “vivere con le loro case, e ne' loro beni”. L'altra “generazione” si verifica invece quando “uno popolo intero con tutte le sue famiglie si lieva d'uno luogo, necessitato o dalla fame o dalla guerra, e va a cercare nuova sede e nuova provincia” con l'obiettivo di occuparla, e “cacciarne o ammazzare gli abitatori antichi di quella”. Questo tipo di guerra è “crudelissima e paventosissima”, perché non si risolve in una mediazione, in un rapporto di comando e soggezione tra i contendenti, ma nell'alternativa senza scampo, senza accomodamento/rimedio, tra gli uni e gli altri.<sup>7</sup> Guardando a Livio e alla storia di Roma, Machiavelli descrive tre esempi di resistenza vittoriosa alla penetrazione dei popoli del nord (Galli, Germani, Cimbri), fino al crollo finale, prodotto dalle ultime invasioni barbariche, allorché “la virtù romana mancò” e le sue armi “perdono il loro antico valore”. La crudeltà di queste guerre è data dalla costrizione, dal bisogno di sopravvivenza di chi le conduce, mosso dalla fame o da altri conflitti, in un movimento vorticoso che trasforma e sovrappone perseguitati e persecutori. E quel che vale per Vandali e Goti, vale anche per gli Ebrei, senza alcuna sostanziale differenza. Mosè occupa una porzione della “Soria”, e i “Maurisii”, che vivevano in quelle regioni, fuggono preventivamente verso l'Africa: “i quali, sentendo venire i popoli ebraici, e giudicando non potere loro resistere, pensarono essere meglio salvare loro medesimi, e lasciare il paese proprio, che, per volere salvare quello, perdere ancora loro”; la migrazione rende i fuggiaschi a loro volta occupanti: “e levatisi con loro

---

6 M. Vatter, *Politica plebea e provvidenza in Machiavelli*, in R. Caporali - V. Morfino - S. Visentin (a cura di), *Machiavelli: tempo e conflitto*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 219-240.

7 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II 8, in Id., *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze, Sansoni 1971, p. 156. Ogni altro passo di Machiavelli è tratto da questa edizione.

famiglie, se ne andarono in Africa, dove posero la loro sedia, cacciando via quelli abitatori che in quegli luoghi trovarono”; cosicché “quegli che non avevano potuto difendere il loro paese, potettono occupare quello d’altrui”. E Procopio, che racconta il conflitto tra Belisario e i Vandali, anch’essi “occupatori della Africa”, testimonia di iscrizioni mauritane in ricordo dell’antica fuga dalle terre nate “di fronte al predone Giosuè, figlio di Nava”.<sup>8</sup>

Non c’è *disegno* né *giudizio*, non discriminazione di ragioni o di torti, in questi rivolgimenti. C’è la tragica necessità che tutti accomuna e nessuno risparmia, tra l’opprimere e l’essere oppressi. E allora: “con violenza entrano ne’ paesi d’altrui, ammazzano gli abitatori, posseggono i loro beni, fanno uno nuovo regno, mutano il nome della provincia”. Il cambiamento del “nome” è l’ultimo atto, nel definitivo annientamento del vinto: “come fece Moisè, e quelli popoli che occuparono l’impero romano”. Una identica dinamica di invasione e distruzione accomuna i barbari, che occupano le province romane (variamente “nomate” dai nuovi padroni), con il Mosè che ribattezza “Giudea” quella “parte di Soria occupata da lui”.<sup>9</sup> Un dominio linguistico, estrema conseguenza dell’altrui azzeramento, che si collega palesemente, quasi come ideale conseguenza, alle considerazioni di straordinaria rilevanza teorica articolate poco prima di questa parte, nel capitolo quinto dello stesso secondo libro dei *Discorsi*.

Machiavelli accoglie apertamente, in queste pagine, la tesi eversiva (lucreziana, aristotelico-averroistica) della eternità del mondo.<sup>10</sup> Ai “filosofi” sostenitori di questa teoria – egli argomenta *e contrario*, in prima battuta – si potrebbe obiettare che se essa fosse vera *non* avremmo tracce del passato limitate ai soli ultimi cinquemila anni di storia; questa osservazione, però, risulterebbe attendibile se *non* fosse che le “memorie de’ tempi” più remoti svaniscono per “diverse cagioni”, riconducibili parte all’azione degli uomini e parte a quella della “natura” (del “cielo”: ma pur sempre per cause antropiche). Strutturata nel meccanismo retorico (cui Machiavelli ricorre spesso) della doppia negazione, è in questi pochi, sbrigativi passaggi iniziali che si risolve la questione dell’eternità. A muovere da tale breve ma cruciale *incipit*, il vero centro argomentativo del capitolo punta infatti a quell’intervento umano, per effetto del quale le più lontane “memorie delle cose” finiscono sempre per essere spente. Compresa – è l’obiettivo principale dell’intero ragionamento – quelle che hanno preceduto l’imposizione cristiana di una certa rappresentazione del tempo.

Dal versante della natura (dal versante degli effetti naturali prodotti dalle dinamiche umane), sono la peste, le carestie e soprattutto le “inondazioni d’acque” a fermare l’eccessivo aumento della popolazione sulla terra, nella salvaguardia di

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 157.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Per tutta questa parte cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, II 5, pp. 154-155. Per una ponderosa ricostruzione della storia del concetto cfr. G. Sasso, “De aeternitate mundi”, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Milano - Napoli, Ricciardi, I, 1987, pp. 167-399.

un 'equilibrio ambientale' funzionante, a dimensione planetaria, in modo analogo a quello del corpo (un ricorso metaforico al modello galenico frequente in Machiavelli), che tende alla "purgazione" di se stesso espellendo il superfluo: quando le province risultano talmente "ripiene" da rendere impossibile la sopravvivenza di tutti, quei tre "modi" si incaricano di ripristinare un assetto 'ecologico' che in genere risparmia i pochi abitatori dei monti, più facilmente preservabili dai contagi e dai diluvi: a salvarsi, di conseguenza, sono proprio i più rozzi e incolti, "i quali, non avendo alcuna notizia di civiltà, non la possono lasciare a' posteri".

Dal lato più diretto degli uomini, la cancellazione del passato è sempre opera di "una setta nuova, cioè una religione nuova", che soppiantando quella antecedente procede a estinguerne ogni vestigio: così si regolarono i Romani con gli Etruschi, della cui civiltà "potente, piena di religione e di virtù", dotata di "suoi costumi" e di "una sua lingua", oggi non resta che "la memoria del nome". E così fece anche "la setta Cristiana contro alla gentile", cancellando con grande fervore "tutti gli ordini, tutte le cerimonie di quella", e ogni ricordo dell'"antica teologia". In assenza di una lingua propria, per altro, il Cristianesimo non ha potuto eliminare il latino, attraverso il quale, nonostante l'accanita e ostinata opera di distruzione di tanti testi romani cui si applicarono i Padri della Chiesa (Machiavelli fa sua la leggenda del "rogo di San Gregorio", diffusa nel tardo Medioevo, e rinverdata a Firenze dalle prediche e dalle effettive pratiche del Savonarola), ci sono rimaste grandi e importanti testimonianze, tali da valere ancora oggi come preziosa fonte di "imitazione", di riflessione e insegnamento. E poiché le sette religiose "in cinque o seimila anni variano due o tre volte", è lecito ricavarne – implicitamente – che forse proprio a partire da questo varco il Cristianesimo è avviato, agli occhi del Segretario, verso l'ultimo segmento della sua epocale supremazia.

La fortissima, esplicita intonazione critica verso la concezione cristiana del tempo (rispetto alle sue pretese di verità e universalità) ha insomma un preciso significato teorico-politico. Il rapido richiamo *filosofico* all'eternità del mondo mira a smantellare l'assunzione *teologico-politica* di un tempo unitario, scandito fra gli estremi metafisici di una Origine-Principio e di uno Scopo-Compimento, il cui convulso percorso terreno, dalla Creazione al Giudizio Universale, si risolve e si acquieta solo nella mente imperscrutabile del disegno divino. Machiavelli smitizza e *materializza* questo tempo lineare: lo ridimensiona a segmento determinato di un perenne movimento, che non ha *fine* (non ha *termine-scopo*, né *provvidenza*) in nessuna dimensione trascendente: ogni presunta *vera religione* (compresa quella cristiana) è motore e parte integrante del conflitto, non l'impossibile traguardo di un suo definitivo acquietamento. Trasparente, in proposito, la traduzione in senso storico-politico dei seimila anni biblici, così come quella meramente naturalistica del diluvio universale, pluralizzato nelle ricorrenti "inondazioni". Il tempo teologico-metafisico decade al livello del "nome": del sapere di volta in volta

elaborato e imposto dai vincitori ai vinti. Completamente disancorata da qualsiasi logica di Verità, la vicenda mosaica si riduce a una singola, particolare espressione di questo turbine abissale.

1.2. Mosè è a pieno titolo tra gli “edificatori delle cittadi”: non, propriamente, il fondatore di una nuova città, come Enea, ma un conquistatore di quelle altrui, spinto dalla necessità a “cercarsi una nuova sede”.<sup>11</sup> La statura del profeta si coglie, prima di tutto, sotto queste dure insegne della politica. Sul piano interno, a un “cittadino che voglia nella sua republica fare di sua autorità alcuna opera buona, è necessario, prima, spegnere l’invidia”.<sup>12</sup> Questo sentimento socialmente disgregativo non ha spazio di fronte a un uomo “buono e savio” che viva in uno Stato sano: di fronte alla minaccia dei Volsci, nessuna invidia impedì agli altri tribuni di accettare la proposta del Senato romano di affidare pieni poteri al tribuno Camillo, il cui prestigio era tale da “non stimare cosa vergognosa essere inferiore a lui”. Diversamente accade in una “città corrotta”, dove l’“educazione” non abbia prodotto alcuna civile bontà, e coloro che ti sono stati “concorrenti”, vedendoti “riputato più di loro”, è impossibile che mai “acquieschino e stiano pazienti”. All’uomo virtuoso può allora venire incontro la fortuna, quando accada che i suoi oppositori “muoiano ordinariamente”: ciò che lo rende “senza scandalo glorioso”, poiché “senza ostacolo e senza offesa e’ può mostrare la sua virtù”. Oppure deve prendere l’iniziativa e annientare senza indugio i propri nemici, così da superare questa estrema “difficoltà”: come fece appunto Mosè, “forzato, a volere che le sue leggi e che i suoi ordini andassero innanzi, ad ammazzare infiniti uomini, i quali, non mossi da altro che dalla invidia, si opponevano a’ disegni suoi”. La virtù di Mosè è in questo saper entrare nel male, ove necessario. E tanto più risulge rispetto agli esempi che Machiavelli immediatamente gli oppone dalla contemporaneità sua propria: i casi di Girolamo Savonarola e Pier Soderini, destinati alla rovina perché quella virtù non hanno potuto o saputo praticare; il primo non ne aveva l’autorità (era un frate, non un uomo di governo), e i suoi incitamenti non vennero adeguatamente raccolti da quei seguaci che di tale autorità avrebbero potuto disporre; il secondo crede di riuscire a spegnere l’invidia tergiversando (“col tempo, con la bontà, con la fortuna sua, col beneficiare alcuno”) e proprio per questo appare più direttamente responsabile della propria rovina, perché non sa “che il tempo non si può aspettare, la bontà non basta, la fortuna varia, e la malignità non truova dono che la plachi”.<sup>13</sup> Un grande progetto politico richiede la rottura di azioni cruente: è questo che si ricava, a leggere “sensatamente” la Bibbia e l’esempio di Mosè:

---

11 N. Machiavelli, *Discorsi*, I 1, p. 77.

12 Ivi, III 30, p. 236.

13 Ivi, III 30, p. 237.

Potrebbe dare in sostentamento delle cose soprascritte infiniti esempi; come Moises, Licurgo, Solone, ed altri fondatori di regni e di repubbliche, e' quali poterono, per aversi attribuito un'autorità, formare leggi a proposito del bene comune: ma li voglio lasciare indietro, come cosa nota.<sup>14</sup>

Mosè rappresenta non un'eccezione teologica (etica, metafisica) ma la regola politica, tra gli infiniti esempi dei fondatori o rifondatori di Stati. In tutto simile a Romolo, costretto a quella solitudine che unica consente le azioni straordinarie richieste al "prudente ordinatore", ivi compresa l'eliminazione di chi ostacola la nuova fondazione in quanto portatore di "diverse opinioni" sulle decisioni da prendere, come Remo e Tito Tazio. Il singolo principe è più "atto a ordinare", per la rapidità e l'unità delle azioni che in "qualunque simile ordinazione" sono richieste; mentre la "cosa ordinata" richiede poi la cura e la manutenzione dei "molti".

La lettura 'sensata' della Bibbia aiuta le generalizzazioni della politica.<sup>15</sup> Eppure questa particolare comunanza, questa netta sottrazione di sostanza a ogni pretesa assolutezza (teo-escatologica) della figura di Mosè, non implica nemmeno la caduta automatica, sua e degli altri fondatori-legislatori, nella sfera di una politica concepita quale pura "scienza", mero strumentario tecnico, algido e impassibile esercizio del potere. Quella comunanza richiama Machiavelli, non il machiavellismo. Esattamente come Romolo, Licurgo e Solone, Mosè è animato dal desiderio "di volere giovare non a sé ma al bene comune, non alla propria successione, ma alla comune patria". Una disposizione che resta parte integrante della grandezza dei loro disegni. E che proprio per questo, nel giudizio politico, esclude tra essi una qualsiasi primazia. Rispetto alla mosaica uccisione di infiniti uomini, non merita diversa motivazione l'eliminazione "del fratello e del compagno", da parte di Romolo: lo accusa "il fatto", lo assolve "l'effetto": perché i suoi atti si ispirano al "bene comune" e non all'"ambizione propria" – come dimostra l'immediata creazione del Senato, "con il quale si consigliasse, e secondo la opinione del quale deliberasse".<sup>16</sup> I grandi ordinatori non sono tiranni, ma costruttori di buoni ordini e buone leggi.

Queste risonanze tradizionali, genericamente neoaristoteliche, non confondono e nemmeno attenuano il nuovo primato della politica: il "bene comune" non è mai, in Machiavelli, composizione universalistico-organicistica, onto-teleologica, tale

---

<sup>14</sup> Ivi, I 9, p. 91.

<sup>15</sup> Cfr. J.K. Geerken, *Machiavelli's Moses and Renaissance Politics*, "Journal of the History of Ideas" 60 (1999), 4, pp. 579-595: che la Scrittura possa essere letta "not in a devotional or liturgical, or exegetical manner, but in effect politically", via alternativa sia al paganesimo che al cristianesimo, non è una interpretazione strumentale, ma un contributo peculiare di Machiavelli alla esegesi biblica.

<sup>16</sup> N. Machiavelli, *Discorsi*, I 9, p. 90.

da impedire che il vantaggio complessivo “torni in danno”<sup>17</sup> a qualcuno o qualcosa, dentro una impossibile e impraticabile armonia dell’intero. L’esclusione di un qualsiasi principio pre- o meta-politico, da porre a garanzia di esiti edificanti per i tormenti della politica, esclude anche ogni richiamo metafisico al bene comune come scopo e destino delle umane associazioni: lo dimostrano, in primo luogo, proprio le azioni cruente, necessarie a creare o riordinare uno Stato. E tuttavia quella particolare supremazia della politica che spinge a guardare alla realtà effettuale della cosa, piuttosto che alla sua immaginazione, non consente di trasformare neanche la politica in un nuovo principio-fondamento: non consente di farne una chiusa e compatta ontologia della forza, una sorta di nuova metafisica del dominio e della sopraffazione. Il primato della politica non esce dalla contingenza, dall’immanenza, dal relativo. E proprio per questo appare continuamente attraversato, intersecato da altre dimensioni, che alla politica impediscono di risolversi in una imperturbabile e autoreferenziale logica del potere.

Dal lato del ‘ricercatore’: parte integrante della politica, della politica come indagine e valutazione, è prima di tutto l’ottica stessa dell’analista, il suo posizionarsi interattivo nel campo dei movimenti, degli incontri e degli scontri che l’incessante dinamica della realtà continuamente propone. La distinzione assiologica tra il positivo della violenza “per racconciare” e il negativo della violenza “per guastare”<sup>18</sup> non rimanda a un principio esterno (saldo, fermo, costante), ma al giudizio mobile, alla valutazione instabile, alla opzione situata (stratificata per impulsi, per opzioni, per desideri non sempre e immediatamente riconducibili alle pure istanze del dominio) di colui che *prescrive* nel momento stesso in cui *descrive*, posta l’impossibilità di un modello (in ultima istanza metafisico, e totalmente estraneo a Machiavelli) che restringa il raggio dell’azione civile all’unica conseguenza possibile di un’unica realtà possibile, *vera* in quanto fissata alla invarianza di una sua presunta, invalicabile stabilità. Parte integrante del realismo politico è invece, all’opposto, la consapevolezza della inevitabile mobilità, della insuperabile precarietà, della politica: di chi la pratica e di chi la osserva (di chi la pratica anche solo osservandola).

Dalla parte della materia indagata: posta nella contingenza, irriducibile alla puntuale semplicità di un principio, l’autonomia e la supremazia della politica si misura continuamente e costitutivamente nell’incontro vertiginoso (senza fondo, senza alcun rapporto di preordinata e garantita determinazione) con tante sedimentazioni di vita associata che non solo preesistono alla nuova forma politica, ma che spesso, e all’opposto, a tale forma offrono il sostegno di una motivazione comune, di un impulso collettivo, di una *passione* condivisa. Grumi di *ethos*, condensazioni di costumi, mentalità, senso comune, incancellabili

---

17 Ivi, II 2, p. 148.

18 Ivi, I 9, p. 90.



dall'impossibile *epoché* del nuovo ordine, e anzi, al contrario, per quello stesso ordine talora pericolo mortale ma tal'altra anche, e al tempo stesso, veicolo propulsivo. Al di fuori della verità rivelata e della semplice impostura, l'esempio più eclatante di queste intersezioni rimanda alla religione:

Intra tutti gli uomini laudati sono i laudatissimi quelli che sono stati capi e ordinatori delle religioni. Appresso, dipoi, quelli che hanno fondato o repubbliche o regni".<sup>19</sup>

È la superiorità di Numa su Romolo. Roma è senza dubbio "figliuola" del suo primo ordinatore, al quale deve "il nascimento e l'educazione". Eppure la mera fondazione politica non basta "a tanto imperio", sicché "i cieli" ispirarono "nel petto del Senato romano di eleggere Numa Pompilio", allo scopo di portare a compimento l'assetto della città:

Il quale, trovando uno popolo ferocissimo, e volendolo ridurre nelle obbedienze civili con le arti della pace, si volse alla religione, come cosa al tutto necessaria a volere mantenere una civiltà; e la costituì in modo, che per più secoli non fu mai tanto timore di Dio quanto in quella repubblica; il che facilitò qualunque impresa che il Senato o quelli grandi uomini romani disegnassero di fare.<sup>20</sup>

L'approccio di Machiavelli alla religione resta saldamente ancorato alla politica; nessun interesse, nel Segretario, per la teologia in quanto tale, e nessuna partecipazione all'ansia e alla ricerca di Verità, che anima la tensione religiosa verso il divino: è un punto assodato, condiviso dalle opposte interpretazioni che a partire di qui passano poi subito alla denuncia e alla condanna del pensatore diabolico oppure, all'opposto, alla celebrazione del campione libero e laico nella lotta contro l'oscurantismo clericale. Precipitazioni che rischiano di sottovalutare un elemento essenziale della visione politica machiavelliana: che resta pur sempre centrale, autonoma e fondativa, ma nella sua *costitutiva precarietà*. La religione è un argine contro il primato al tempo stesso instabile e insuperabile della politica. A partire dalla comune sorgente del *timore*:

Perché, ove manca il timore di Dio, conviene o che quel regno rovini, o che sia sostenuto dal timore di uno principe che sopperisca a' difetti della religione. E perché i principi sono di corta vita, conviene che quel regno manchi presto, secondo che manca la virtù di esso.<sup>21</sup>

Posta la natura degli uomini, posta la necessità, per un fondatore, di supporre tutti gli uomini "rei", è essenziale, alla politica, una qualche soglia di timore, baluardo che il principe deve sapientemente alimentare più dell'amicizia e dell'amore ma lontano dall'odio, posto che "può molto bene stare insieme temuto

---

19 Ivi, I 10, p. 91.

20 Ivi, I 11, p. 93.

21 Ivi, p. 94.

e non odiato”.<sup>22</sup> Ma chi non voglia costruire lo Stato sulla sabbia è consapevole che il timore, finché rivolto solo a lui, non sarà sufficiente. L’ordinatore di “leggi straordinarie” sa che non basteranno adeguati ragionamenti perché esse vengano accettate e rispettate: e per questo “gli uomini savi, che vogliono tôrre questa difficoltà, ricorrono a Dio”.<sup>23</sup> Così fecero Licurgo e Solone; e così fece Numa, la cui religione “fu intra le prime cagioni della felicità” di Roma: “perché quella causò i buoni ordini; i buoni ordini fanno buona fortuna; e dalla buona fortuna nacquero i felici successi delle imprese”.<sup>24</sup> Il grande legislatore alimenta un timore che va oltre la propria persona per investire, attraverso il divino, le istituzioni, l’educazione, la morale, il ‘valore’ condiviso della città. Religione civile, rispetto alla quale appare del tutto irrilevante che si tratti del risultato di un inganno consapevole (come quello di Numa, che finge di parlare con la ninfa Egeria) o di una ispirazione vissuta in modo autentico, come forse fu quella di Gerolamo Savonarola, tale da persuadere il popolo fiorentino di un suo rapporto diretto e personale con Dio; la sospensione del giudizio non potrebbe risultare più esplicita:

Io non voglio giudicare s’egli era vero o no, perché d’uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza: ma io dico bene, che infiniti lo credevano senza avere visto cosa nessuna straordinaria, da farlo loro credere; perché la vita sua, la dottrina e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede.<sup>25</sup>

Vale la forza della rappresentazione, la potenza dell’esempio di vita del profeta, suggestiva e prescrittiva del timore di Dio. Ma vale esclusivamente sul piano politico, senza che abbiano la benché minima consistenza né il problema dell’autenticità dell’ispirazione né, ancor meno (se possibile), quello di una sua effettiva corrispondenza a qualcosa di reale (a un Dio *vero*). La stessa cosa accade con Mosè, lontano dalla doppia, opposta immagine, circolante nella cultura umanistica, del filosofo ermetico o del cinico impostore:

Ma per venire a quelli che, per propria virtù e non per fortuna, sono diventati principi, dico che li più eccellenti sono Moisè, Ciro, Romulo, Teseo e simili. E benché di Moisè non si debba ragionare, sendo suto un mero esecutore delle cose che gli erano ordinate da Dio, tamen debbe essere ammirato solum per quella grazia che lo faceva degno di parlare con Dio.<sup>26</sup>

È molto diverso questo “parlare con Dio” rispetto a quello del Savonarola? Non nella sostanza politica, sicuramente negli effetti di quella stessa sostanza. Ma effetti ancora e pur sempre politici: positivi per l’uno, nefasti per l’altro. La

---

22 N. Machiavelli, *Il Principe*, XVII, p. 282.

23 N. Machiavelli, *Discorsi*, I 11, p. 94.

24 *Ibidem*.

25 Ivi, pp. 94-95.

26 N. Machiavelli, *Il Principe*, VI, p. 264.

“grazia” di Mosè consiste nell’essere accettato dal popolo come degno di parlare con Dio. Per questo merita occuparsene, al di là del suo gran precettore. Anche qui, in altri termini, opera quella stessa sospensione del giudizio teologico riservata al Savonarola. Al di là di ogni autenticità dal lato di Dio, quella di Mosè, nella sua pratica reale, è una “grazia” che promana dal rapporto del profeta con il suo popolo, dalla forza evocativa e rappresentativa con la quale egli riesce a investire il popolo dei suoi colloqui con Dio. Una grazia tutt’altro che garantita dalle resistenze e dalle ribellioni del popolo stesso. Tanto che a Mosè, esattamente come a Ciro, a Romolo e a Teseo, conviene “essere ordinato in modo che, quando e’ non credono più, si possa fare loro credere per forza”:<sup>27</sup> fino all’uccisione necessitata di tanti. Profeta armato, lontano in questo dal Savonarola. E tanto più lontano da una particolare, privilegiata investitura teologico-politica, tale da pretenderlo diverso da ogni altro fondatore.

Il tanto discusso capitolo ventiseiesimo del *Principe* non fa eccezione, rispetto a questo impianto. Il “provvidenzialismo” che lo attraversa non esce dall’esortazione retorica “ad capessendam Italiam in libertatemque a barbaris vindicandam”.<sup>28</sup> Che di questo si tratti, e non di un sostanziale quanto improvviso e inusitato motivo escatologico, tanto più è reso evidente, quanto più procede nella rievocazione letterale del testo biblico: il riferimento al mare che “si è aperto”, alla “nube” che indica il cammino, alla pietra che “ha versato acqua”, al “piovere della manna”, non richiama, proprio in quanto tale, specifici eventi reali, accaduti in una Italia “battuta, spogliata, lacera, corsa”, ma enfatizza l’incitamento a *vedere* l’occasione, a coglierla, a determinarla quale possibilità insita nelle stesse miserevoli, disperate condizioni del presente.<sup>29</sup> È la sollecitazione a dispiegare la potenza creativa e ispirativa della virtù, così come seppero fare Ciro, di fronte ai “Persi oppressati”, Teseo con gli Ateniesi “dispersi” e Mosè con il popolo d’Israele “stiavo in Egitto”. Non si tratta di una posizione sostanzialmente diversa da quella del capitolo sesto del trattato, alla presenza degli stessi personaggi. Ma adesso l’obiettivo è più immediatamente l’azione. E l’azione richiede *passione*: un’aspirazione, un empito, che non solo non si contiene nella logica fredda del potere, ma che si pone tra le scaturigini metapolitiche della riflessione politica. Affinché dall’*assenza* (di Scopo, di Senso, di Verità) si produca

---

27 Ivi, p. 265.

28 Cfr. ivi, XXVI, pp. 296-298.

29 Su una diversa “tonalità” (più che su una effettiva differenza di sostanza) tra il VI capitolo e il XXVI, cfr. G. Sasso, “Il Principe ebbe due redazioni?”, in Id., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, cit., II, 1988, pp. 197-276. Proprio dall’analisi di queste parti del trattato Sasso difende l’ipotesi più accreditata circa la sua composizione, rispetto a quella di una doppia stesura, proposta da M. Martelli, per il quale la congiuntura storica fiorentina non presenterebbe l’“occasione”, della quale si disserta nel XXVI capitolo, prima del 1518: cfr. *Da Poliziano a Machiavelli. Sull’epigramma “Dell’Occasione” e sull’occasione*, “Interpres” 2 (1979), pp. 230-254; Id., *Saggio sul Principe*, Roma, Salerno, 1999, in part. p. 285 e sgg.

una proficua *contingenza*, perché dal nulla di una realtà disperata possa barlumere l'occasione di un riscatto, l'*azione* deve trasfigurarsi, deve immaginarsi come *resurrezione*. Non basta la *libido dominandi*, o la mera tecnica della politica. Bisogna essere profeti, narratori e creatori di futuro, per sollevare gli uomini dalle bassezze della rovina all'orizzonte di una luminosa, grandiosa possibilità.

## 2. Spinoza

Non appena il popolo, nel deserto, cominciò a stare troppo in ozio, molti uomini – e non della plebe – presero a mal tollerare quell'elezione, e da ciò trassero l'occasione di credere che Mosè non avesse operato per mandato divino, ma che avesse stabilito a proprio arbitrio ogni cosa [...] Perciò, essi si recarono da lui in concitato tumulto, gridando che tutti erano egualmente santi, e che lui si elevava illegittimamente al di sopra degli altri. Né poté in alcun modo placarli, ma, in seguito a un prodigio che fu segno della sua fede, tutti i ribelli perirono: ne sorse una nuova e generale sollevazione di tutto il popolo, poiché si credette che i ribelli fossero morti non per il giudizio di Dio, ma per opera di Mosè, il quale alla fine placò – dopo un grave flagello, o una pestilenza – il suo stanco popolo, ma con tanta durezza che tutti avrebbero preferito morire che vivere.<sup>30</sup>

Anche il Mosè di Spinoza non esita a ricorrere alla violenza, quando il “tumulto” attenta alla tenuta dell'*imperium*. E anche Spinoza, a partire dalle vicende mosaiche, tende alla *normalizzazione* dei figli d'Israele: alla demolizione critica – qui aperta, scandalosa, eversiva – della “elezione”, della diretta ispirazione divina del libro sacro e dell'esperienza storica degli Ebrei. Un percorso di immanentizzazione che in tutta la prima parte del *TTP* assume l'andamento di una potente rivisitazione testuale della Scrittura, proprio a partire dalla presunta paternità mosaica del Pentateuco: collazione meramente umana, in realtà, per tempi e autori diversi, a stretto contatto con gli splendori e le miserie di quella storia. Una “filologia” (prima grande prova di esegesi biblica moderna)<sup>31</sup> tutta intrisa di “filosofia”. Di filosofia politica.

2.1. Diverso dalle forme classiche della monarchia, dell'aristocrazia e della democrazia, il potere politico fondato da Mosè si presenta con i caratteri divini

30 *TTP* XVII, 28, a cura di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 437.

31 Cfr. S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965; S. Breton, *Spinoza. Théologie et Politique*, Paris, Desclée, 1977, tr. it. *Spinoza. Teologia e politica*, Assisi, Cittadella, 1979; F. Mignini, *La dottrina spinoziana della religione*, “*Studia spinozana*” 11 (1995), pp. 53-80; P.-F. Moreau, *La méthode d'interprétation de l'Écriture sainte: détermination et limites*, in R. Bouveresse (a cura di), *Spinoza, Science et religion*, Institut interdisciplinaire d'études épistémologiques, Paris-Lyon 1988, pp. 108-114; Id., *Le principes de la lecture de l'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, Travaux et documents du GRS, Pups, n. 4, 1991; M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, Angeli, 1996.

della “teocrazia”:<sup>32</sup> la sede della sovranità (la *imperii domus regia*) è il tempio, l’unico ‘luogo’ che rende le tribù “concittadine” (*concives*), unite da un ferreo vincolo di identità religiosa, poiché i loro membri giurano fedeltà direttamente a Dio, al quale soltanto promettono “assoluta obbedienza in tutto”; analogamente, il *summus omnium imperator*, il supremo comandante militare di tutte le tribù, non è scelto, quando ne ricorra la necessità, “da altri che da Dio”.<sup>33</sup>

Giusta l’antropologia filosofica della seconda parte dell’*Etica*, lo Stato mosaico poggia su una doppia cifra di *uguaglianza e paura*. *Res singulares*, modi-espressioni finiti della Natura (di Dio, della Sostanza), cui partecipano per gli attributi del pensiero e dell’estensione (per assoluta unità, per immediata istantaneità di corpo e di mente), gli uomini sono naturalmente uguali, ugualmente intersecati da questa costitutiva relazione e inevitabilmente strutturati in base a imprescindibili legami con i loro simili. La *societas* è infatti assolutamente necessaria per vivere al sicuro dai nemici, e soprattutto per “recarsi reciproco aiuto”. Spinoza rilegge all’interno della propria prospettiva ontologica il tradizionale argomento economico-utilitaristico circa l’origine della società: non tutti “sono adatti a tutto”, e in solitudine mancherebbe a ciascuno sia la capacità sia il tempo per sostentarsi: “Intendo dire, cioè, che gli mancherebbero le forze e il tempo se dovesse, da solo, arare, seminare, mietere, macinare, cuocere, tessere, cucire e svolgere le altre numerose attività necessarie a mantenersi in vita, per tacere delle arti e delle scienze”.<sup>34</sup> Se la natura avesse plasmato gli uomini in modo “da non desiderare altro che quel che indica la vera ragione”, una piena consapevolezza della loro condizione consentirebbe ad essi di vivere nella concordia, senza alcun bisogno di leggi positive. Ma le cose vanno ben diversamente, perché nella ricerca del loro utile gli uomini sono per lo più guidati *ex sola libidine*.<sup>35</sup> Proprio per questo nessuna società potrebbe sopravvivere mancando “l’esercizio del potere e della forza e, per conseguenza, senza leggi che regolino e reprimano la brama e l’impulso sfrenato” di ciascuno. Lo stesso avvertimento della reciproca, sostanziale uguaglianza fa sì, per altro, che gli uomini non sopportino di essere asserviti e comandati dai loro simili. E senza contare che la compiuta identità del diritto naturale di ciascuno alla sua naturale “potenza” (in definitiva, alla sua stessa esistenza, alla sua stessa persistenza in vita) a ciascuno impedisce, *oggettivamente*, una totale alienazione del proprio *jus* alla *summa potestas*.<sup>36</sup> È per questo che ogni forma di potere, ogni esercizio della costrizione suscita paura e resistenza, tanto più quando si tratti di una imposizione violenta:

---

32 *TTP* XVII, 15, p. 421; XVII, 8, p. 409.

33 *TTP* XVII 15, p. 423.

34 *TTP* V, 7, p. 137.

35 *TTP* V, 8, p. 136.

36 *TTP* XVII, 1, p. 399.

È dunque per questa ragione che un tempo i re che avevano usurpato il potere si sforzavano, ovviamente con lo scopo di garantire la propria sicurezza, di far risalire agli dei immortali la propria stirpe: certamente perché pensavano che, se solo i sudditi e gli uomini tutti li avessero riguardati non come loro eguali ma li avessero creduti degli dèi, avrebbero consentito volentieri a essere governati da loro, cui si sarebbero senza difficoltà sottomessi.<sup>37</sup>

La politica si fa teologia politica. L'illusione della trascendenza fonda la gerarchia. Una prima, lineare variante declina la religione quale *instrumentum regni*, consapevole inganno al servizio del dominio: è così che Augusto cerca di convincere i Romani della sua discendenza da Enea, generato da Venere; ed è così che Alessandro si presenta come figlio di Giove: una credenziale, questa, che troverà ascolto tra i Persiani, abituati ad “annoverare tra gli dèi i loro re”, ma non presso gli scaltri Macedoni, perché “gli uomini, a meno che non siano del tutto barbari, non tollerano d’essere tanto apertamente ingannati e di divenire, da sudditi, schiavi inutili a se stessi”. Un’altra via è quella, ben più sofisticata, del *vicariato*, l’idea che l’autorità del monarca partecipi del sacro facendo in terra le veci di Dio, “conservata e difesa” non “dal suffragio e dal consenso degli uomini”, ma “da una speciale provvidenza e dall’aiuto divino”:<sup>38</sup> un millenario, potente meccanismo argomentativo, che attraversa il pensiero politico filo-imperiale medievale, nonché quello successivo, regalista, legato alla nascita degli Stati territoriali moderni.

L’*imperium* del Mosè di Spinoza si presenta come una terza, ulteriore prospettiva. Affrancati dalla *servitus*, dopo la fuga dall’Egitto, gli Ebrei non sono più subordinati allo *jus* di un’altra nazione e si trovano in quella condizione naturale che li renderebbe liberi di “darsi leggi a loro piacimento”. Rozzi, segnati da una “miserabile schiavitù”, essi non sono però in grado di esercitare collegialmente il potere e di istituire “con saggezza” nuove norme. Serve, machiavellianamente, l’azione di “uno solo”, capace di convincerli e comandarli, dotato dell’autorità atta a promulgare le leggi fondamentali dello Stato, costringendoli all’obbedienza. Stretto fra la guerra imminente e l’indole primitiva e ostinata del suo popolo, Mosè, che appare investito di una straordinaria “virtù divina” (dotato di una eccezionale forza profetica), fonda la *potestas* della *religio*, “affinché il popolo facesse il proprio dovere non per paura, ma spontaneamente”.<sup>39</sup> Mosè non è un re di Israele ispirato da Dio né, in senso stretto, il suo luogotenente. Mosè è la “bocca” di Dio, l’esecutore del suo comando, il mero tramite dell’accordo, dell’alleanza di Dio con il suo popolo: “Dio solo perciò resse lo Stato degli Ebrei, e dunque questo solo era legittimamente definito,

---

37 *TTP* XVII, 6, p. 405; V 8, p. 137. Sulla “paura”, cfr. É. Balibar, *Spinoza: la crainte des masses* (1985), tr. it. in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli, 2002, pp. 13-40.

38 *TTP* XVII, 6, p. 407.

39 *TTP* V, 10, p. 139.

in forza del patto, ‘regno di Dio’, e Dio – altrettanto legittimamente – ‘re degli Ebrei’”.<sup>40</sup> I figli di Israele sono guidati da Mosè a trasferire il loro diritto naturale non a un re mortale ma a Dio. Un patto stipulato liberamente, non costretti dalla violenza, né atterriti da minacce:<sup>41</sup> una adesione i cui caratteri trasparenti, consapevoli – diversamente dalla narrazione biblica e da altri passi spinoziani, che non mancano di sottolinearne gli elementi di intimidazione, di paura, di punizione – mirano a prefigurare questo ‘contratto’ quale anticipazione teologico-immaginativa di quello razionale moderno, sul quale nel *TTP* si raccoglie l’origine più potente e propulsiva dello Stato.

La singolare eccezionalità dell’esperienza ebraica consiste in questa immediata, assoluta, totale sottomissione che, nel momento in cui *non* si realizza rispetto a un “mortale” ma nei confronti di una entità trascendente, lascia gli uomini nella condizione di una effettiva e sostanziale uguaglianza, perché tutti ugualmente vincolati alla volontà divina, a tutti espressa “mediante rivelazione profetica”<sup>42</sup>. Proprio perché i *religionis dogmata* si presentano non nei termini morali e spirituali degli “insegnamenti”, ma in quelli politici di “leggi e comandamenti” validi indifferentemente per tutti, il governo diretto di Dio finisce per mettere i figli di Israele, sul piano funzionale, in un sistema di relazioni analogo a quello dell’*imperium* democratico:

Poiché gli Ebrei non trasferirono il proprio diritto a nessun altro, ma, come in democrazia, rinunciarono tutti in egual modo al proprio diritto [...] ne consegue che tutti rimasero, in virtù di questo patto, assolutamente eguali, e che eguale per tutti era il diritto di interpellare Dio, di ricevere e di interpretare le leggi, e che tutti esercitavano senza riserva alcuna e su un piano di parità ogni funzione amministrativa dello Stato.<sup>43</sup>

Spaventati a morte da un primo, terrificante contatto diretto e comune con Dio (incapaci di una pratica collettiva di autogoverno, di “esercitare collegialmente il potere tra di loro”)<sup>44</sup>, gli Ebrei si rivolgono di nuovo a Mosè affinché sia lui ad occuparsi, per conto di tutti, del diritto di ascoltare la voce e interpretare gli “editti” del loro Re unico e sovrumano; da questo momento essi si impegnano a riconoscere e obbedire alla volontà di Dio così come verrà rivelata al grande profeta e legislatore.<sup>45</sup> Mosè diventa in questo modo il titolare di una straordinaria autorità ‘costituente’, che gli consente di “promulgare e abrogare le leggi in nome di Dio, di eleggere ministri del culto, di giudicare, di insegnare e di punire e, insomma, di comandare assolutamente tutto a tutti”.<sup>46</sup> Egli, tuttavia,

---

40 *TTP* XVII, 8, p. 409.

41 *TTP* XVII, 7, p. 407.

42 *Ibidem*.

43 *TTP* XVII, 9, p. 409.

44 *TTP* V, 10, p. 139.

45 *TTP* XVII, 9-10, p. 411.

46 *TTP* XVIII, 2, p. 443.

investe il suo potere incondizionato nella costruzione virtuosa e geniale di uno Stato teologicamente ‘repubblicano’, capace di mettere a frutto l’uguaglianza degli Ebrei nella certezza di norme e istituzioni tali da non escludere nessuno nella gestione degli affari pubblici. La costruzione politica mosaica prevede che dopo la morte del profeta “tutte le decisioni” non dipendano “né da un solo concilio, né dal popolo”, bensì che alcune siano “di competenza di una sola tribù, altre delle restanti, e sempre con pari diritto”.<sup>47</sup> Praticato sulla base di rigidi e precisi bilanciamenti collettivi, il diretto governo di Dio trasforma da naturale in civile una eguaglianza che riesce a “moderare gli animi, e tenere a tal segno a freno tanto i governanti quanto i governati, da far sì che né gli uni divenissero ribelli, né gli altri tiranni”.<sup>48</sup>

Mosè affida il potere legislativo alla tribù dei Leviti, che fa capo al fratello Aron, al quale succederà legittimamente il di lui figlio, Eleazaro. Aron è il sommo sacerdote, deputato ai responsi divini, ma solo se richiesto dal comandante militare (Giosuè, dopo Mosè), o da altri istituzionali *concilia*: “Perciò, gli oracoli di Dio sulla bocca del sommo sacerdote non erano decreti, come sulla bocca di Mosè, ma soltanto responsi; accettati da Giosuè e dai concilii, soltanto allora assumevano infine forza di mandato e decreto”<sup>49</sup>. Mantenuti dal resto del popolo, Aron e la sua tribù non condividono con le altre né l’amministrazione né il possesso del territorio, il loro onore e la loro prosperità dipendendo esclusivamente dalla “vera interpretazione delle leggi”.<sup>50</sup> I Leviti, in sostanza, non hanno parte nel potere esecutivo e nemmeno in quello militare, ciò che altrimenti configurerebbe lo Stato nei termini di una monarchia assoluta, aperta all’arbitrio dei governanti, sempre impegnati a “mascherare sotto una parvenza di diritto qualsiasi crimine commettano, e di persuadere il popolo di aver operato onestamente”.<sup>51</sup>

L’esercizio delle armi spetta alle altre undici tribù. Dotate ciascuna di un suo esercito e di un suo comandante, su indicazione di Mosè esse scelgono, in vista dell’invasione dello Stato dei Cananiti, un unico condottiero (Giosuè), ammesso alla consultazione degli oracoli divini, ma solo in presenza del sommo sacerdote. Per “supremo diritto di guerra” (nella condizione eccezionale della guerra), Giosuè può dare esecuzione ai comandi di Dio, può costringere il popolo ad osservarli, scegliere liberamente gli uomini destinati alla milizia, inviare ambasciatori. Nessuno però è legittimato a succedergli. Solo nell’urgenza di nuovi conflitti, “ove lo richiedesse una cogente necessità dell’intero popolo”, si renderà necessario un nuovo comandante in capo, che verrà indicato direttamente da un responso di

---

47 *TTP* XVII, 15, p. 421.

48 *TTP* XVII, 16, p. 423.

49 *TTP* XVII, 14, p. 417.

50 *TTP* XVII, 17, p. 423; XVII 12, p. 415.

51 *TTP* XVII, 17, p. 423.



Dio.<sup>52</sup> Dopo l'invasione del regno di Canaan, i condottieri delle singole tribù, insieme con Giosuè ed Eleazaro, dividono in dodici porzioni il territorio conquistato, attribuendolo in sorte a ciascuna di esse. Spinoza osserva che il potere militare è in sostanza articolato in modo simile a quello moderno olandese.<sup>53</sup> una interpretazione, questa, esplicitamente 'militante', volta a contrastare – è un obbiettivo strategico del *TTP* – la sottomissione dei *Praepotentes Confoederati Belgarum Ordines* all'unica guida politica e militare degli Orange:

Non sembra che vi fosse necessità di un comandante supremo, se non quando dovevano combattere, unificando le forze contro un nemico comune; questo accadde, in realtà, soprattutto al tempo di Giosuè, quando non tutti avevano già una sede fissa e tutto era di diritto comune; ma, una volta che tutte le tribù ebbero diviso tra loro le terre possedute per diritto di guerra e quelle che dovevano ancora – per comandamento – possedere, e quando tutto non era più di tutti, venne meno la giustificazione di un comandante comune, poiché in ragione di quella divisione le diverse tribù dovettero considerarsi confederate piuttosto che concittadine.<sup>54</sup>

A limitare la “sfrenata cupidigia dei capi” concorre poi l'*elementum permagnum* in virtù del quale l'esercito non può essere formato da soldati mercenari ma solo da “tutti i cittadini di età compresa fra i venti e i sessant'anni”.<sup>55</sup> Perno di ogni variante repubblicana dell'*imperium*, e ostacolo più rilevante alle turpi ambizioni dei *principes*, è la virtù dei “concittadini soldati, che hanno determinato la libertà e la gloria dello Stato con il proprio valore, con la propria fatica e con grande sacrificio del proprio sangue”.<sup>56</sup> Solo quando, selezionati tra i prigionieri, ebbe arruolato un numero di mercenari di gran lunga superiore alle milizie macedoni, Alessandro “poté dare libero sfogo al proprio animo sregolato, fino a quel momento tenuto lungamente a freno dalla libertà dei suoi migliori concittadini”.<sup>57</sup> Ben più a freno dovettero invece restare i capi degli Ebrei, “i cui soldati non combattevano per la gloria del comandante, ma a gloria di Dio”, obbligati a una diretta obbedienza al “Re degli eserciti” e ai suoi responsi. La milizia civica, infine, tiene lo Stato lontano dalle avventure militari, nessuno potendo desiderare, tra i cittadini, la guerra per la guerra, ma “soltanto per la pace, e per difendere la libertà”.<sup>58</sup>

---

52 *TTP* XVII, 12, p. 415.

53 *TTP* XVII, 13, p. 417.

54 *Ibidem*.

55 *TTP* XVII, 17, p. 423.

56 *TTP* XVII, 18, p. 425.

57 *Ibidem*.

58 *TTP* XVII, 22, p. 427. In una posizione diversa, in questo caso, da Machiavelli, per il quale le repubbliche sono naturalmente portate all'espansione, qui Spinoza segue le accentuazioni 'pacifiste' del repubblicanesimo olandese.

La struttura federale della teocrazia ebraica implica che il potere esecutivo sia gestito dai singoli capi di ogni tribù, titolati a consultare Dio per il tramite del sommo sacerdote, a prendere il comando della propria milizia, a fondare città e insediarvi i giudici, ad amministrare tutti gli affari della pace e della guerra relativi al proprio Stato particolare. Nessun capo è vincolato a riconoscere un altro potere sopra di sé, che non sia quello di Dio stesso;<sup>59</sup> anche se poi, a temperare questo carattere verticale del suo governo, egli è scelto in via ‘orizzontale’: non perché “eccelleva sugli altri per nobiltà, né per diritto di sangue, ma soltanto in ragione dell’età e della virtù”.<sup>60</sup> Per l’intero popolo vale inoltre la prescrizione di riunirsi ogni sette anni in una determinata località, onde “apprendervi le leggi dal sommo sacerdote”; e viene anche prescritto che ogni cittadino soldato sia tenuto a leggere e rileggere il testo sacro, “ininterrottamente e con la massima attenzione”.<sup>61</sup>

L’insieme di queste disposizioni alimenta negli Ebrei un sentimento verso la patria che “non è semplice amore, ma pietà religiosa”. L’amore per la patria è infatti tutt’uno con l’amore per Dio, e odio contro il nemico. Tanto tenace l’*amor*, quanto persistente l’*odium*, fino a fare di questa doppia affezione dell’animo una sorta di seconda natura: “non può esistere davvero nulla che sia più grande e più tenace di quest’odio, in quanto esso sorse dalla grande devozione o pietà, ed era quindi ritenuto qualcosa di pio”. L’orgoglio per il senso della propria unicità, che sgorga direttamente dalla volontà divina, rafforza l’indole degli Ebrei “nel sopportare tutto in nome della patria, con singolare costanza e valore”. Fu solo con grandi difficoltà che i Romani riuscirono a distruggere il secondo Stato ebraico, per altro già ridotto a una pallida ombra del primo.<sup>62</sup>

Accanto all’*ethos*, al fiero sentimento di una identità nazionale unica e irripetibile, la forza e la compattezza della *respublica* ebraica poggia infine su un’altra ragione ancora più potente, perché tale da caratterizzare la natura degli uomini come tali, e per ciò stesso solidissima: “e questa ragione è l’utilità, forza e vita di tutte le azioni umane”.<sup>63</sup> Un motivo, anche questo, di singolare rilevanza, dal momento che “in nessun altro luogo i cittadini possedevano la loro proprietà con maggior diritto dei sudditi di questo Stato, i quali avevano, come il principe, una parte eguale delle terre e dei campi [...]”.<sup>64</sup> Assoluta specificità dell’etica e assoluta universalità della utilità proprietaria. Ma una proprietà che la teologia politica, nella sua salda priorità, sa gestire senza compromettere l’uguaglianza civile, conseguenza della comune subordinazione al divino:

---

59 *TTP* XVII, 14, pp. 419-421.

60 *TTP* XVII, 21, p. 427.

61 *TTP* XVII, 17, p. 423.

62 *TTP* XVII, 24, p. 429.

63 *TTP* XVII, 25, p. 429.

64 *TTP* XVII, 25, p. 431.

[...] ciascuno era eterno padrone della sua parte, poiché, se qualcuno – costretto dalla povertà – avesse venduto il suo fondo o il suo campo, questo, al sopraggiungere del giubileo, doveva essergli restituito per intero. Esistevano altri e analoghi istituti finalizzati a che nessuno potesse essere privato dei propri beni immobili.<sup>65</sup>

L'originaria ripartizione delle terre conquistate e il suo periodico ripristino in occasione del giubileo, sono ingredienti essenziali per il "vivere bene" degli Ebrei nella loro patria, "mentre fuori di essa vi erano gravissime sventure e disonore". È un antidoto fondamentale rispetto al pericolo dei contrasti intestini e delle guerre civili. Il fatto che "nessuno fosse asservito a un suo eguale ma solo a Dio", alimenta "l'amore caritatevole verso il concittadino" e "l'odio comune verso le altre nazioni". Strettamente connesso a questo motivo, e non meno formidabile cemento collettivo, è la "rigorosissima disciplina dell'obbedienza", alla quale gli Ebrei vengono educati anche nelle attività quotidiane più banali e ordinarie, assurte al rango di rito e liturgia, così da rinsaldare una identità di cui è parte integrante l'invettiva (*exprobatio*) contro le altre nazioni.<sup>66</sup> Completamente introiettata, l'obbedienza viene alla fine vissuta come libertà. E la paura, il *timor*, si supera in gioia (*laetitia*), la condizione più potente degli uomini singoli e associati:

Non credo si possa escogitare qualcosa che sia più adatto a piegare gli animi degli uomini: gli animi infatti non sono soggiogati da nient'altro come dalla gioia che nasce dalla devozione, ovvero, congiuntamente, dall'amore e dall'ammirazione.<sup>67</sup>

Nemmeno uno Stato così potente, tuttavia, riuscì ad evitare la decadenza e la crisi. Non perché ogni forma politica soggiaccia a un'unica, inevitabile parabola naturalistica (come da lezione polibiana), e nemmeno per quella dinamica platonico-aristotelica che lega le varianti dell'*arkein* dentro un ciclo di progressione e decadenza, prima di tutto morale. Analisi specifica della situazione specifica: anche questo è un insegnamento machiavelliano. Ricondurre la politica a invarianze universali significa riconsegnarla nelle mani della metafisica. Non si può spiegare la crisi dello Stato ebraico nei termini generici e inconcludenti di una naturale tendenza di quel popolo alla riottosità e alla disobbedienza:

Ma la natura non crea davvero le nazioni, bensì individui, i quali in realtà non si distinguono in nazioni che per la diversità della lingua, delle leggi e delle usanze tradizionali: da queste due ultime caratteristiche, vale a dire dalle leggi e dalle usanze, può discendere soltanto che ogni nazione abbia uno specifico genio, una specifica condizione e, infine, degli specifici pregiudizi".<sup>68</sup>

---

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*.

67 *TTP XVII*, 25, pp. 431-433.

68 *TTP XVII*, 26, p. 433.

Ogni forma di governo va indagata nelle peculiari strutture, nelle particolari articolazioni, così come vengono determinandosi nel corso della sua stessa esperienza. E allora, se anche si dovesse ammettere che gli Ebrei furono “più disobbedienti” degli altri mortali, trattandosi nel loro caso del “governo di Dio”, si dovrebbe indagare perché Dio stesso non li abbia messi al riparo dalla più debole, e più vitale, delle loro istituzioni: non la distinzione, ma la totale separazione del potere legislativo, consegnato a un’unica tribù, escludendone tutto il resto del popolo:

Non mi meraviglierò mai abbastanza del fatto che nell’animo divino albergasse un’ira tale da far sì che Egli stabilisse le leggi stesse [...] con l’intenzione di vendicarsi allo scopo di punire il popolo, sì da far sembrare le Sue leggi non tanto leggi – cioè la salvezza del popolo – quanto pene e castighi. Infatti, tutte le oblazioni che gli Ebrei erano tenuti a dare ai Leviti e ai sacerdoti [...] li accusavano continuamente della loro impurità e del ripudio.<sup>69</sup>

Primo proposito di Dio sarebbe stato quello di affidare “tutto il sacro ministero” ai primogeniti di ogni tribù. Ma dopo che tutti, ad eccezione dei Leviti, lo ebbero tradito, venerando il vitello d’oro, “i primogeniti furono ricusati e tenuti per immondi, mentre i Leviti vennero scelti a prenderne il posto”.<sup>70</sup> Una crudele vendetta, perché fonte di continue tensioni tra i Leviti e il resto del popolo: gli uni sempre pronti a cogliere ogni occasione per rimproverare la moltitudine, nella quale albergano spesso tanti molesti “teologastri” (impostori, improvvisati e interessati oppositori); l’altro insofferente del privilegio della tribù di Mosè e desideroso di metterla sotto accusa per liberarsene. Una situazione che produce continui conflitti, fino alla rottura del patto con Dio e alla instaurazione di re umani e mortali, nel corso di un generale, progressivo declino. Il punto debole della teocrazia repubblicana degli Ebrei consiste nel suo non essere abbastanza repubblicana. Se il “diritto di amministrare le cose sacre” fosse stato egualmente riconosciuto a tutte le tribù, esse sarebbero infatti vissute “di gran lunga più unite tra loro”.<sup>71</sup> L’uguale ripartizione delle pubbliche funzioni si ferma sulla soglia di un punto nevralgico dello Stato, organicisticamente rinchiuso in una sola parte, in un solo “membro” dell’intero. Nel regno di Dio, si tratta di una conseguenza dell’ira di Dio stesso, per la disobbedienza del suo popolo. Nel mondo moderno, vale come monito all’ardua difficoltà dell’autogoverno collettivo, agli impervi ostacoli da superare (primi fra tutti i pregiudizi dei teologi, le ambizioni dei monarchi, la volubilità del *vulgus*) per una gestione collegiale dell’*imperium*, fin dal momento della sua stessa costituzione nell’unica autorità del “comando”, nella possibilità dei *molti* di conservarsi riconducendosi a *uno*: di riconoscersi come tali,

---

69 *TTP XVII*, 26, p. 435.

70 *Ibidem*.

71 *TTP XVII*, 28, p. 437.

come *molti*, nella singolarità continuamente mobile, variabile, eppure anche continuamente *efficace*, cogente, di un'unica "norma" costitutiva.

2.3. "Ma, in sostanza, tutto questo era più un'opinione che una realtà di fatto. In verità, infatti, gli Ebrei conservarono interamente il diritto dello Stato [...]"<sup>72</sup> Il meccanismo teologico-politico che tiene insieme, in una sintesi massimamente produttiva, la totale sottomissione a Dio e una pratica di governo repubblicana, nasce dalla "immaginazione". Al pari della "profezia", dalla quale tale meccanismo scaturisce. La riconduzione della divina rivelazione alla prima forma della umana gnoseologia, così come già sistemata nella seconda parte dell'*Etica*, è il colpo d'ariete che Spinoza infligge a qualsiasi pretesa assoluta dei dogmi della teologia. Troppo nota e troppo frequentata, tale operazione, perché sia qui necessario insistervi più di tanto.<sup>73</sup> Merita solo di essere sottolineato come il procedimento argomentativo spinoziano proceda lungo una doppia direzione.

Da una parte, occorre svuotare la fede da qualsiasi sostanza trascendente. La *fides*, ogni forma di religione positiva ('rivelata'), consiste nel perseguimento di insegnamenti, di *comandamenti* morali volti all'obbedienza: "nihil praeter obedientiam"; "intentum Scripturae esse tantum obedientiam docere"<sup>74</sup>. Se l'obiettivo della ragione è la *veritas*, lo scopo della fede è la fedeltà; non il sapere adeguato, le leggi della natura e della conoscenza, ma i vincoli e le soggezioni di un "comando", di un imperativo: "Quindi, poiché l'obbedienza verso Dio consiste nel solo amore del prossimo [...], ne segue che nella Scrittura nessun'altra scienza si raccomanda se non quella che a tutti gli uomini è necessaria (acciocché possano – secondo quel precetto – obbedire a Dio), e trascurando la quale essi divengono necessariamente disobbedienti, o quanto meno privi di una disciplina di obbedienza"; tutte le altre *speculationes*, che non tendono direttamente a questo obiettivo, "sia che riguardino la conoscenza di Dio che quella delle cose naturali, non toccano la Scrittura, e sono perciò da tenere distinte dalla religione rivelata"<sup>75</sup>. La conoscenza razionale-filosofica "circa Dei, sive circa rerum naturalium", non impone né si propone alcun vincolo di 'comando-obbedienza'. La profezia, al contrario (anche quella mosaica, cui Spinoza sottrae la dimensione razionale-filosofica che vi aveva visto Maimonide)<sup>76</sup>, "introduce" la *religio* nella politica, atto costitutivo di un popolo i cui membri, per lo più lontani dalla sapienza necessaria a riconoscere razionalmente la necessità dell'ordine politico, finiscono per accettarne le regole attraverso le imposizioni/persuasioni immaginative della fede. La eccezionalità della Scrittura viene così destrutturata, ricondotta a

---

72 *TTP* XVII, 8, p. 409.

73 Cfr. l'attenta ricognizione di S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001, in part. il II e il III capitolo, pp. 53-147.

74 *TTP* XIV, 3, p. 342; e cfr. anche XIII 3, p. 331.

75 *TTP* XIII, 4, p. 331.

76 Cfr. *Guida dei perplessi*, II 45 (ed. Zonta, Torino, Utet, 2003, p. 492).

costume comune dei popoli: “non v’è dubbio che tutte le nazioni ebbero dei profeti e che il dono profetico non fu peculiare ai Giudei”;<sup>77</sup> Dio non “scelse” gli Ebrei, più di quanto non avesse prima scelto i Cananei.<sup>78</sup>

Impostata la questione della divina *inspiratio* nei termini “affettivi” dell’immaginazione profetica, tutto il procedimento esegetico mira poi – è la seconda direzione del procedimento argomentativo spinoziano – a mostrare il senso spontaneamente ‘strumentale’, il significato squisitamente umano e determinato della ‘sacralità’ attribuibile alla Scrittura. Solo l’*usum* decide del *sacer*: “se, conformemente a questo loro uso, le parole vengono disposte in modo tale da muovere alla devozione chi legga, allora quelle parole, così come il libro scritto con quella disposizione delle parole, saranno sacre”; quando invece tale funzione si perde, tanto che i *verba* smarriscono il loro significato e il testo viene completamente trascurato, “allora tanto le parole quanto il libro non saranno più di alcuna utilità, né santità”: nient’altro che “carta e inchiostro”.<sup>79</sup> La Bibbia non è *opus Dei*, nel senso di una precisa e particolare *intentio* divina, come se un certo numero di volumi fosse calato sugli uomini per atto di volontaria trasmissione celeste: un’idea che sul piano filosofico rispingerebbe verso le figure fantasiose del Dio personale e dell’uomo creato a sua immagine e somiglianza; e che sul piano storico-filologico non spiegherebbe, tra l’altro, la casualità e la diversità nei tempi di stesura dei testi, o la necessità di quattro evangelisti, o il fatto incontrovertibile che la sacralità dei libri venne decisa, tra molte umane dispute, per autorità di concilii pur sempre umani.<sup>80</sup> Proprio perché compiuta per il tramite della teoria spinoziana della conoscenza immaginativa, la relativizzazione della trascendenza riconduce poi a nuove costanze, a nuove regolarità, che andranno decifrate non più sul piano della teologia dogmatica, ma in chiave meramente antropologica e politica: nella direzione della “potenza” individuale e collettiva che ogni specie dell’*imperium* riesce a tesaurizzare. Il metro di valutazione della profezia, la definizione di una buona o di una cattiva profezia (di una buona o di una cattiva teologia), giudica gli esiti politici che essa ha saputo produrre. Positiva – per dirla sommariamente – nel caso dell’esperienza ebraica, tale da portare un popolo rozzo e asservito, incapace di autogoverno, a una solida e virtuosa esperienza ‘repubblicana’. Negativo, in relazione alle moderne monarchie per diritto divino, le stesse nelle quali culti dogmatici e intolleranti accompagnano un esercizio del potere che si risolve “nell’ingannare gli uomini e nell’ammantare speciosamente di religione la paura che li tiene sottomessi, al fine di indurli a combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la salvezza (cosicché essi possano ritenere non ignobile, ma anzi sommamente onorevole, sacrificare il proprio

---

77 *TTP* III, 8, p. 93.

78 Cfr. *TTP* III, 10-11, pp. 97-101.

79 *TTP* XII, 5, p. 317.

80 *TTP* XII, 9, p. 323.

sangue e la propria vita per la vana gloria di un solo uomo) [...]”.<sup>81</sup> Sommamente positivo, infine, nel caso della *fides universalis*, complementare a una analisi razionale della Bibbia (e, forse, di ogni religione), che nei pochi e semplicissimi principi dell’amore per Dio e per il prossimo non si presenta quale fondamento superstizioso, coercitivo e piramidale del potere, ma come appoggio aperto, plurale e tollerante della *respublica popularis*, l’unica variante spinozianamente assoluta del *dominium*: la meno *formidolosa*, perché costitutivamente plurale e inclusiva, all’insegna della uguaglianza naturale degli uomini/modi e del loro essere cittadini, accomunati da un ordine politico e da un credo universale, che a ciascuno consente poi diversi culti positivi e il libero pensiero:

Come ripeto, lo scopo della repubblica non consiste nel trasformare gli uomini da esseri razionali in bestie o in automi, ma invece nel far sì che le loro menti e i loro corpi adempiano in sicurezza alle loro funzioni, e che essi stessi facciano uso della libera ragione, senza rivaleggiare nell’odio, nell’ira e nell’inganno, e senza fronteggiarsi con animo iniquo. Scopo della repubblica è dunque, in realtà, la libertà.<sup>82</sup>

2.4. Nel sesto capitolo del *Principe*, la forza profetica di Mosè merita attenzione – si è visto – dal solo versante della sua efficacia politica, prescindendo non solo dalla effettiva attendibilità della teologia che la sostiene, ma anche dalle cause specifiche che la mettono in movimento: una forza subito fagocitata – *totum pro parte* – nella generale rappresentazione machiavelliana della “virtù”, capace di cogliere l’”occasione”, di trarla dal movimento indistinto, dal flusso caotico delle passioni e delle pulsioni, per portarla a corposa evidenza di necessità operativa, di doverosità dell’azione, agli occhi del popolo. In Spinoza, invece, l’insistenza sull’esito politico della profezia mosaica non è maggiore dell’attenzione alla prorompente potenza rappresentativa che tale esito produce: a quella irresistibile forza immaginativa che mette il profeta in contatto diretto con il suo popolo, perché corrisponde a un modo di conoscenza condiviso, sicuramente esposto all’errore ma anche fieramente innervato di senso comune, di passione aggregante e mobilitante.<sup>83</sup>

---

81 *TTP Prefazione*, 7, p. 9.

82 *TTP XX*, 6, p. 483.

83 In generale, sui legami Machiavelli-Spinoza: L. Bove, *La stratégie du conatus*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002, *passim*; V. Morfino, *Il tempo e l’occasione. L’incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002; P. Cristofolini, *Spinoza e l’acutissimo fiorentino*, in Id., *Spinoza edonista*, Pisa, ETS, 2002.; S. Visentin, *Acutissimus aut prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza*, “*Ethica & Politica*” 6 (2004), 1; F. del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2005. E senza dimenticare le più lontane ricognizioni di A. Ravà, *Un contributo agli studi spinoziani: Spinoza e Machiavelli*,

Vicenda essenzialmente “civile”, l’*electio* degli Ebrei vale quella di tante altre nazioni nel corso della storia: il “patto” di Dio col “suo” popolo – e le leggi e i riti che ne conseguono – non riguarda la *beatitudo* o l’*intellectus*, che sono messi a disposizione di tutti gli uomini-modi, ma la solidità di un organismo sociale e politico. Per un difetto di conoscenza non diverso da quello degli altri profeti, Mosè immaginò un Dio personale, padre e rettore, “legislatore, re, misericordioso, giusto, ecc.”: attributi appartenenti in realtà alla “sola natura umana”, giacché il vero Dio (la Natura, la Sostanza) “agisce e tutto dirige” soltanto per necessità di se stesso e della propria *perfectio*.<sup>84</sup> In quanto ben più potente di quella di qualsiasi altro profeta, l’immaginazione mosaica svolse tuttavia una straordinaria funzione connettiva per l’intera comunità ebraica, in un momento delicato e determinato della sua storia. L’intensità e la sincerità di quel credere è una componente essenziale della sua stessa potenza politica. E proprio questo appare a Spinoza il nucleo più profondo della narrazione biblica, laddove essa racconta che Mosè poté sentire la “vera voce” di Dio, comunicando con lui da “faccia a faccia”, da “bocca a bocca”: affermazioni dotate di un fondamento reale solo nel contesto immaginativo (solo in quanto reale ed efficace si mostra la produttività dell’immaginazione), restando prive di senso sul piano del conoscere adeguato.<sup>85</sup>

L’*imaginatio*, che poggia sulla teoria della conoscenza, rimanda la teologia politica alla ontologia spinoziana della potenza, che quella teoria contiene e sostiene.<sup>86</sup> Vicina a Machiavelli nella decostruzione della trascendenza, la filosofia politica di Spinoza mira a colmare, per così dire, il ‘vuoto’ machiavelliano dell’occasione e dell’accidente (del contingente) attraverso una ontologia del ‘pieno’, scandita dall’inevitabile esprimersi dell’energia, dall’imprescindibile comprimersi o dispiegarsi della *vis*, della forza di persistenza nell’esistenza. C’è in qualche modo, in Spinoza, un’aggiunta di certezza, rispetto al vortice senza riparo e senza principio nel quale si agita il mondo del Segretario. Non un recupero del finalismo, la cui critica viene anzi spinta fino all’esplicito sconvolgimento di ogni prospettiva antropocentrica. E nemmeno l’illusione di ricondurre a legge unitaria la dinamica delle forme del dominio, così da meglio comprenderle e maneggiarle. Le infinite varianti del “governo” sfuggono, in Spinoza come in Machiavelli, a

1931, poi in Id., *Studi su Spinoza e Fichte*, Milano, Giuffrè, 1958, pp. 91-113, e C. Gallicet Calvetti, *Spinoza lettore di Machiavelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

84 *TTP* IV, 4-9, pp. 111-119.

85 *TTP* I, 8-11, pp. 29-33; IV 10, p. 119. Il riferimento biblico è a Esodo 33,11 e Numeri 12, 8 (cui si richiama anche Maimonide, nel già citato II 45 della *Guida dei perplessi*).

86 Sulla immaginazione come potenza produttiva cfr. prima di tutto F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI, 1981; ma anche, tra gli altri, M. Bertrand, *Spinoza et l’imaginaire*, Paris, PUF, 1983, e F. Haddad-Chamakh, *L’imagination chez Spinoza. De l’imbecillitas imaginationis à l’imaginandi potentia*, in P. Cristofolini (a cura di), *Studi sul Seicento e sull’immaginazione*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1985, pp. 75-94. Dal versante etico-politico, imprescindibile, A. Negri, *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998.



qualsiasi norma preconstituita, a qualsiasi presunta, velleitaria differenza nella determinazione della ‘qualità’, dell’intrinseca ‘natura’ di ciascuna. Rispetto al “caso” machiavelliano, tuttavia, l’ontologia spinoziana della potenza intende ricavare una superiorità di grado (di ‘quantità’) nella produzione democratica dell’*imperium*, nella sua potenza collettiva e individuale. La democrazia è substrato di ogni concretizzazione positiva del potere, anche di quelle più concentrate, costringitive ed esclusive: una volta cassato qualsiasi principio metafisico esterno, il potere politico rimanderà pur sempre, in ultima istanza, al globale intrecciarsi degli umani *conatus*. Ma la democrazia è anche la forma positiva più estesa, più dispiegata di tale stessa potenza, in quanto la più accogliente e inclusiva, tale da risultare quella a minore scoria di paura, inevitabilmente presente – posta la naturale uguaglianza – in ogni forma di concentrazione e gestione della *potestas*. Lo Stato democratico-repubblicano, che in Machiavelli si presenta come una opzione auspicabile ma contingente della politica, diventa in Spinoza il più consono alla maggiore potenza espressiva-produttiva degli uomini associati: nella versione teologico-immaginativa dell’antico, emblematicamente riconducibile all’*imperium* mosaico, e in quella razionalizzante del moderno, che Spinoza descrive e propone a partire dalle urgenze politiche e istituzionali dell’Olanda del tempo (la vera sfida, la causa impellente che muove tutto il trattato).

Quanto al fatto che poi, *a regime*, il Moderno finisca per determinarsi nei contorni di una diversa *performance* concettuale, che nella sua costruzione teologico-razionalistica (nel suo ricorso teologico-strumentale all’assenza di teologia: nella sua forma trascendentale-rappresentativa dello Stato, nuovo “Dio mortale”) procede a neutralizzare ogni forma di immaginazione e di conflitto, non indica, ovviamente, un ‘limite’ di Machiavelli o di Spinoza: segnala semmai, al contrario, la pluralità delle prospettive sulle quali la modernità si apre, prima di acquietarsi nella sua configurazione prevalente e vincente.