

Introduzione

L'analisi dei diritti fondamentali può essere effettuata a partire da diverse prospettive e attraverso differenti proposte metodologiche. Oltre allo studio delle condizioni reali in cui avviene il loro esercizio, e che permette di misurarne il livello di efficacia, è necessaria una riflessione sugli elementi e sui processi attraverso i quali prende avvio la loro concettualizzazione e rivendicazione. Essa implica il disporre di una proposta riguardo il concetto e il fondamento dei diritti.

Durante la mia carriera accademica ho dedicato diversi lavori alla questione della libertà d'espressione, assumendo in molti di essi una prospettiva filosofica e storica.

Si tratta di un percorso che va da un primo articolo pubblicato nel 1990 nel numero 6 dell'*Anuario de Derechos Humanos* ("Notas sobre la evolución de la teoría liberal de la libertad de expresión"), passando per il volume *Orígenes doctrinales de la libertad de expresión*, del 1994 (del quale questo libro rielabora alcune delle tesi principali), e per i due capitoli pubblicati nella *Historia de los derechos fundamentales* ("Libertad de conciencia y de expresión en Baruch Spinoza", 1998; "Libertad de expresión y liberalismo en el siglo XIX", 2009), fino all'ultimo lavoro pubblicato nel numero 6 del 2017 di *Ars Interpretandi*: "Libertà di espressione, discorsi d'odio, soggetti vulnerabili: paradigmi e nuove frontiere" (parzialmente incluso nell'ultima parte di questo volume).

Ebbene, tutti questi lavori riposano in una concezione che si fonda su alcune affermazioni fondamentali: il carattere storico del concetto di diritti fondamentali e la teoria dualista dei diritti. Tali affermazioni giocano un ruolo importante nella teoria dei diritti articolata da Peces-Barba a partire dai suoi primi scritti sul tema negli anni '70 del secolo scorso.

Nell'affermare il *carattere storico del concetto di diritto fondamentale*, lo si riconosce come il risultato di determinate circostanze di diverso tipo: morali, politiche, economiche, sociali. L'idea fondamentale è che il concetto di diritto – ovvero l'idea secondo la quale gli individui hanno pretese morali con vocazione di giuridicità che sono chiamate a costituire la ragion d'essere della struttura istituzionale (giuridica e politica) – sorge a partire dal confluire di specifiche condizioni, che sono proprio quelle della modernità, oltre a costituirne il risultato.

Per quanto riguarda la *teoria dualista dei diritti*, essa distingue due elementi: la "filosofia dei diritti" (nell'ambito della quale si articola la proposta di fon-

damento) e il “diritto dei diritti” (che è il risultato della giuridificazione della filosofia dei diritti). Tale modello esplicativo, che non è che un esempio di una particolare articolazione della relazione tra il diritto e la morale (quella in cui la morale critica si converte in morale positivizzata), dev’essere anch’esso interpretato in termini storici. Entrambi gli elementi, quello filosofico-morale e quello giuridico, acquistano significato in contesti storici. Fu lo stesso Peces-Barba a segnalare tre diversi scenari o modelli – quello inglese, quello nordamericano e quello francese – in cui si struttura per la prima volta la proposta moderna dei diritti.

Dunque, il lavoro che il lettore ha tra le sue mani costituisce l’applicazione del modello esplicativo, sommariamente presentato, ad un caso concreto: quello della libertà d’espressione. Si tratta di un’analisi di come l’esercizio della ragione durante la storia abbia contribuito a gettare le basi di un discorso che ha finito per svolgere un ruolo di primo piano nei sistemi democratici.

Sia la storicità del concetto di diritto fondamentale sia i contenuti degli elementi della teoria dualista si riflettono nell’indice del libro.

Nel primo capitolo si propone un’analisi di quelle che probabilmente sono le tre proposte razionali di fondamento della libertà d’espressione (in un ambito in cui la libertà di pensiero, la libertà di stampa e la tolleranza non hanno ancora acquisito l’autonomia concettuale e pratica delle quali godranno successivamente). Si tratta delle proposte di Baruch Spinoza, John Milton e John Locke. Come il lettore potrà osservare, si presenta un’analisi contestualizzata di ciascuno dei tre autori in due sensi: in relazione alle loro vicissitudini biografiche e in relazione al loro pensiero.

Nel secondo capitolo si analizzano i processi che conducono alla prima positivizzazione della libertà d’espressione. Questi fenomeni storici, che devono essere intesi nell’ambito della progressiva secolarizzazione che segna l’avvento della modernità, risalgono alle rivoluzioni inglesi del XVII secolo, al processo di indipendenza delle colonie inglesi dell’America del Nord e all’esperienza della Francia rivoluzionaria. Ci troviamo di fronte a tre modelli che sfoceranno nella prima proposta moderna della libertà d’espressione, quella costituita dal modello liberale, in sintonia con il primo modello storico di diritti fondamentali.

Si tratta di un modello condizionato, tra le altre cose, dalla prevalenza del diritto di proprietà, al quale lo status della cittadinanza viene ad essere subordinato.

Questo modello, nelle sue contraddizioni interne, è analizzato nel terzo capitolo, che si conclude con una riflessione sulle attuali condizioni di esercizio della libertà d’espressione, nella quale occupano un ruolo chiave internet e, più in particolare, il discorso d’odio. Credo che questi riferimenti siano utili per varie ragioni, dal momento che da una parte permettono di riconoscere la riformulazione dello spazio pubblico che si sta producendo nelle nostre società, in cui la rete sta diventando la principale piazza pubblica, dall’altra

obbligano a porre (o, meglio, a riproporre) la questione dei limiti della libertà d'espressione, che equivale a dire i limiti della democrazia e i loro conseguenti modelli, a partire dalla centralità della libertà d'espressione stessa nel sistema democratico.

Oggi, internet e il discorso d'odio permettono, a mio avviso, di riconsiderare la relazione che esiste tra libertà d'espressione e vulnerabilità. Questa relazione ha presentato diversi profili nelle varie epoche storiche. Nei tempi in cui la libertà d'espressione (nelle sue forme primitive di libertà di stampa) lottava ancora per il proprio riconoscimento, il suo esercizio situava il soggetto in una posizione di vulnerabilità di fronte al potere politico (e religioso) che veniva criticato e attaccato. In epoca contemporanea, la vulnerabilità è quella della persona che viene attaccata attraverso il messaggio protetto, molto spesso, dall'anonimato garantito dalle reti sociali, e attraverso il discorso estremo che si pretende di presentare come un esercizio legittimo della libertà d'espressione.

Questa diversa lettura della vulnerabilità, insieme al percorso storico che si propone nel libro, sono espressione della tesi di fondo sulla quale si basa la mia ricerca: quella del carattere contestuale delle teorie dei diritti e delle diverse forme attraverso le quali la ragione lascia la propria impronta nella storia.

* * *

Desidero terminare queste righe introduttive ringraziando, in primo luogo, i Professori Gianfrancesco Zanetti e Thomas Casadei per la loro richiesta di pubblicare questo libro nella collezione del Centro di Ricerca Interdipartimentale su Discriminazioni e vulnerabilità – CRID – dell'Università di Modena e Reggio Emilia. Seguo da tempo, e molto da vicino, le attività e le iniziative del Centro che, pur di nascita recentissima, è già diventato un riferimento nazionale e internazionale nell'ambito dell'analisi accademica, caratterizzata da una forte vocazione di impegno sociale e politico, dei problemi della vulnerabilità e dell'eguaglianza. Negli anni in cui sono stato Direttore dell'Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas" dell'Universidad Carlos III de Madrid ho cercato di promuovere una stretta collaborazione tra i due centri, convinto delle possibilità di iniziative congiunte a partire, tra le altre cose ma con un'importanza preminente, dal valore delle persone che lavorano in ambo le istituzioni. Sono sicuro che la collaborazione si consoliderà e rafforzerà in futuro. L'esistenza di una rete di relazioni umane facilita tutto ciò. Sono queste relazioni umane, sulle quali poi si appoggiano le iniziative accademiche, ciò che rendono per me un onore pubblicare questo libro.

In secondo luogo, desidero riconoscere il lavoro e la dedizione del curatore, Alessandro Di Rosa. Ho potuto seguire molto da vicino il suo compito durante i mesi in cui ha effettuato soggiorni di ricerca presso l'Instituto "Bartolomé de las Casas" per l'elaborazione della sua tesi di dottorato nell'ambito di una conven-

zione di doppia cotutela internazionale tra l'Universidad Carlos III de Madrid e l'Università di Parma. Lo ringrazio per la generosità con la quale ha coniugato il compito di elaborazione della tesi di dottorato con il faticoso lavoro di traduzione. Confesso la mia tranquillità nel sapere che il testo giunge al lettore italiano grazie al suo lavoro.

Getafe, 10 luglio 2018

Nota del curatore

Nella traduzione si è seguito un duplice criterio. Da una parte, si è tentato di mantenere il maggior grado di aderenza alla versione originale in castigliano; dall'altra, essa ha richiesto qualche adattamento in relazione alle opere consultate. Così, per le opere edite in castigliano, si è mantenuta la citazione dell'opera originaria e si è tradotto il testo in italiano; per le opere classiche, che nei lavori originali si trovavano citate nella traduzione spagnola, si è recuperata, quando possibile, la traduzione edita in Italia; quando, al contrario, ciò non è stato possibile, si è mantenuta la versione originale (in inglese o francese). In pochi casi, quando la versione in lingua originale non era rinvenibile nel catalogo italiano e nemmeno risultava esistere una traduzione italiana, si è mantenuta la versione spagnola, traducendo da quest'ultima.

Alessandro Di Rosa

I primi fondamenti razionali: da Spinoza a Locke

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Spinoza: Stato razionale e libertà d’espressione. – 2.1. Il contesto. – 2.2. Finalità del *Trattato teologico-politico*. – 2.3. Libertà d’interpretazione e libertà filosofica («*libertas philosophandi*»). – 2.4. Lo Stato assoluto e razionale: dallo stato di natura allo Stato come «suprema potestà razionale». – 2.5. La libertà d’espressione come requisito della razionalità dello Stato. – 2.6. Il valore del contributo di Spinoza. – 3. I fondamenti della libertà d’espressione nel modello inglese. – 3.1. Premessa: le caratteristiche del modello inglese. – 3.2. Milton e la censura. – 3.2.1. Il contesto: la disciplina giuridica della libertà di stampa. – 3.2.2. *Areopagitica* e la difesa della libertà di stampa. – 3.2.3. Il valore del contributo di Milton e le sue interpretazioni. – 4. Locke e la tolleranza. – 4.1. *A letter concerning Toleration*: tolleranza e libertà. – 4.2. La libertà di pensiero come diritto naturale. – 4.3. Libertà d’espressione: dalla teoria alla pratica.

1. Premessa

Non è azzardato affermare che con Spinoza, Milton e Locke comincia la difesa filosofica della libertà d’espressione nell’Età Moderna. I tre autori, appartenenti allo stesso periodo storico (seconda metà del XVII secolo), secolarizzano i propri approcci, costruiti a partire dal dato fondamentale della natura razionale dell’uomo. Dare fondamento alla libertà a partire da postulati razionali costituisce, infatti, una caratteristica peculiare della modernità. Allo stesso tempo, si sottolinea anche il versante individualista, in quanto si tenta di configurare l’individuo come soggetto titolare di determinate libertà, creando intorno ad esso una sfera di intangibilità.

I tre autori sviluppano argomentazioni diverse a favore della libertà. In tali costruzioni svolgono un ruolo piuttosto importante la libertà religiosa e di pensiero, delle quali costituisce una specificazione la libertà d’espressione.

In questo primo capitolo si tenterà di analizzare le circostanze che fanno da sfondo a tali teorie. Si avrà quindi la possibilità di considerare quelli che sono probabilmente i tre più importanti contributi alla libertà d’espressione precedenti al processo di pensiero identificabile con l’Illuminismo, che sfocerà nella

Rivoluzione francese e nella Dichiarazione del 1789. In un necessario sforzo volto ad evitare una pericolosa dispersione, occorre tentare di concentrarsi su autori che hanno offerto linee di pensiero direttamente collegate alla libertà d'espressione, escludendo un'analisi dettagliata di quegli autori che, pur non avendo scritto direttamente sulla libertà d'espressione, esponano punti di vista parzialmente ricollegabili ad essa. Eppure, le linee di separazione tra le argomentazioni a difesa della libertà di coscienza e di pensiero e quelle che concernono più specificamente la libertà d'espressione sono molto difficili da tracciare, ammesso che ciò sia possibile. Le difese della libertà d'espressione, infatti, si sviluppano come derivazione, tanto temporale quanto concettuale, di quelle della tolleranza religiosa. Pertanto, da un lato esse vanno tenute in considerazione, e tuttavia, dall'altro, in un lavoro come il presente, volto ad indagare i fondamenti della libertà d'espressione e il riflesso di tale libertà nei primi testi giuridico-positivi sui diritti umani, un loro approfondimento risulterebbe eccessivamente fuorviante¹.

Inoltre, occorre avanzare altre osservazioni preliminari. In primo luogo, è opportuno sottolineare che gli autori che saranno analizzati sviluppano i loro punti di vista in un'epoca in cui l'idea di «diritto» comincia ad assumere importanza nell'argomentazione giuridico-politica, rispetto alla tradizionale preponderanza dell'idea di «dovere». P. Hazard insiste su questo punto: «A una civiltà fondata sull'idea del dovere, i doveri verso Dio, i doveri verso il sovrano, i “nuovi filosofi” tentarono di sostituire una civiltà fondata sull'idea di diritto: i diritti della coscienza individuale, i diritti della critica, i diritti della ragione, i diritti dell'uomo e del cittadino»². L'affermazione di Hazard dimostra che la diffusione delle correnti individualiste e le incipienti rivendicazioni di laicità cominciano a dare i loro frutti. Infatti, il fatto che da quel momento in poi si porrà l'accento sui diritti dell'individuo, rispetto ai suoi doveri, implica che questi è visto come un'entità portatrice di determinati diritti naturali e valori. Appare chiara, dunque, l'influenza di tale idea sulla successiva elaborazione di dichiarazioni in cui questi diritti verranno accolti. D'altra parte, cominciano ad allentarsi i legami tra l'uomo e il creatore. Oltre al fatto che l'individuo ha diritti e non solo doveri, se ora è titolare dei primi, essi non hanno un fondamento divino, bensì umano e razionale. Al riguardo, è fondamentale il contributo del giusnaturalismo razionalista, che supera gli schemi classici e prepara l'idea moderna dei diritti umani, nell'ambito del processo di soggettivizzazione del diritto naturale.

¹ Sul dibattito sulla tolleranza nella Rivoluzione inglese, cfr. M. FIRPO, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher, Torino, 1989, p. 181 ss.; si veda anche F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, Feltrinelli, Milano, 1991, p. 92 ss.

² P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, a cura di Paolo Serini, introduzione di Giuseppe Ricuperati, Utet, Torino, 2007, p. XLI; analogamente, e con riferimento esplicito alla tolleranza, H. KAMEN ha sottolineato come, alla fine del XVII secolo, si ritiene che «un ampio margine di tolleranza fosse non soltanto consigliabile, ma anche giusto» in *Nascita della tolleranza*, traduzione di Giuseppe Bernardi, Il Saggiatore, Milano, 1967, p. 217.

Inoltre, non bisogna nemmeno dimenticare che il potere verrà a configurarsi non tanto come meritevole soltanto di obbedienza, disciplina e lealtà da parte dei sudditi, ma la sua esistenza stessa sarà giustificata anche dall'utilità che gli individui possono trovare in esso e sarà destinata alla difesa dei diritti naturali dell'individuo. Le dottrine contrattualiste, intimamente vincolate al giusnaturalismo razionalista, sono espressione di tale idea. Anche nei casi in cui il modello politico inserito negli schemi contrattualisti si esprime attraverso un potere forte o assoluto, la finalità di tale configurazione è la difesa o garanzia di questi diritti, indipendentemente dalla concezione antropologica, ottimista o pessimista, che si assuma. Le teorie contrattualiste, in termini generali, si sviluppano a partire non tanto dall'idea del patto – che costituisce una fase al loro interno –, bensì dall'idea dei diritti dell'individuo.

Con lo studio di Spinoza, da un lato, e di Milton e Locke, dall'altro, si pone l'attenzione sui due principali contesti in cui si sviluppò la riflessione sulla libertà nella seconda metà del XVII secolo: Olanda e Inghilterra. Nonostante il fatto che, come si vedrà più avanti, l'ambito di attenzione privilegiato sarà costituito dall'Illuminismo francese, lo studio di due autori inglesi (Milton e Locke), insieme a quello di Spinoza, ha il suo preciso significato. Una delle più grandi fonti di ispirazione di cui si nutre l'Illuminismo francese, infatti, è l'Inghilterra³. È opportuno ricordare l'influenza inglese nelle opere di due dei più grandi protagonisti di tutto il movimento intellettuale francese del XVIII secolo: Voltaire e Montesquieu. Nell'ambito di questa influenza, risalta come nessun'altra la figura di Locke. Si può affermare che Locke, oltre ad essere il filosofo della Rivoluzione inglese, è anche il padrino dell'Illuminismo francese. I suoi contributi sul ruolo della ragione nella conoscenza umana, sull'educazione degli individui – una delle grandi preoccupazioni del pensiero illuminista –, o la sua teoria politica contrattualista, risultano di enorme importanza nel continente. Pur essendo vero che la libertà d'espressione in Locke costituisce un preludio alle sue idee sulla tolleranza, è anche vero che la sua analisi permette di osservare un tipico esempio, insieme a quello di Milton, del modello inglese dei diritti umani; e con esso, allo stesso tempo, si ha l'opportunità di approfondire la parte del pensiero del maggior precursore dell'Illuminismo francese che, in questa sede, risulta interessante poiché influente sulla libertà d'espressione.

La trattazione del pensiero di Spinoza si giustifica a partire da due elementi. In primo luogo, il ruolo che la libertà d'espressione occupa nel suo pensiero politico, ciò che costituisce una ragione più che sufficiente. In secondo luogo, occorre tener presente che il XVIII secolo, rispetto al Medioevo e dopo il Rinascimento, è il secolo in cui la ragione ascende definitivamente al trono dal quale pretende di

³ L'influenza inglese sull'Illuminismo francese è stata segnalata da I.O. WADE, *The Structure and Form of the French Enlightenment*, vol. I, *Esprit Philosophique*, Princeton University Press, New Jersey, 1977, pp. 120-171; si veda, inoltre, H. SÉE, *Les idées politiques en France au XVIII^e siècle* [1920], Arno Press, New York, 1979, pp. 11-18.

regolare la vita individuale e sociale. Ebbene, il modello esposto da Spinoza può servire come esempio di schema costruito a partire dalla ragione, nel quale essa è intesa come fonte di legittimazione delle strutture sociali e del potere. Inoltre, il carattere critico e anticonformista che caratterizza tutta la vita e l'opera di Spinoza costituisce anche un'anticipazione di alcune delle caratteristiche peculiari del XVIII secolo.

2. Spinoza: Stato razionale e libertà d'espressione

2.1. Il contesto

Si può affermare che Spinoza è il filosofo che per primo costruisce una teoria della libertà d'espressione fondata su considerazioni totalmente razionali, completamente esente da influenze teologiche o religiose. Inoltre – e questo è un altro elemento importante in sede di distinzione tra i contributi di Spinoza, da un lato, e quelli di Milton e Locke, dall'altro – la sua nozione di tolleranza è priva di alcuni limiti che si incontrano invece negli autori inglesi.

Evidentemente, in questa sede risulterebbe eccessivo effettuare un tentativo di esposizione completa del sistema filosofico spinoziano⁴. Ciò che qui risulta di interesse sono quelle parti dell'opera in cui si articola la trattazione della libertà di pensiero ed espressione. Dunque, il nucleo della riflessione sarà costituito dal *Trattato teologico-politico*⁵ e, più concretamente, dal suo ultimo capitolo, il XX, intitolato «Si dimostra che in una libera Repubblica è lecito a chiunque di pensare quello che vuole e di dire quello che pensa».

Tuttavia, uno studio di questo capitolo soltanto, indipendente dal resto dell'opera, risulterebbe incomprensibile o, perlomeno, incoerente in quanto incompleto. Pertanto, si analizzerà quella parte della filosofia politica di Spinoza indispensabile per comprendere il significato e la finalità, nella sua costruzione filosofica, della libertà d'espressione. A tal fine è opportuno uno studio anche di altri passaggi della sua opera, attraverso i quali si possono trarre conclusioni più generali.

La libertà d'espressione in Spinoza può essere studiata a partire da una duplice prospettiva. In primo luogo, come un tema consustanziale ai momenti importanti – o, almeno, decisivi – della sua vita. In secondo luogo, come un elemento

⁴ Una breve e chiara visione d'insieme dei fondamenti e delle caratteristiche del sistema filosofico-politico ideato da Spinoza è quella offerta da F.J. PEÑA in *Razón y democracia en Spinoza*, in *Filosofía política. Razón e historia*, Suplementos Anthropos, 28, 1991, pp. 10-17.

⁵ L'edizione che si utilizzerà in questo lavoro (e dalla quale si citerà) è B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico* [1670], introduzione di Emilia Giancotti Boscherini, traduzione e commenti di Antonio Droetto ed Emilia Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino, 1972.

integrante la sua concezione politica e la sua filosofia dello Stato. La difesa della libertà d'espressione costituisce una caratteristica che identifica tutta la sua filosofia e contribuisce alla sua comprensione.

È un luogo comune affermare che ciascun autore è figlio della sua epoca. E se ciò è vero in generale, lo è molto di più nel caso di Spinoza. I fattori politici del momento storico in cui vive, nonché le sue vicende personali, hanno un riflesso piuttosto evidente e diretto sulla sua opera⁶. Perciò, pur a grandi linee e senza nessuna pretesa di esaustività, è opportuno ricordare i profili biografici di Spinoza che poterono influire in modo evidente sulla sua concezione della libertà di pensiero e d'espressione. Con ciò non si pretende di tracciare una biografia di Spinoza, bensì di mostrare, pur brevemente, ciò che della sua vita riguarda più direttamente il problema della libertà d'espressione.

La vita di Spinoza è quella di un uomo che soffre sulla propria pelle l'intolleranza, circostanza che contribuisce a dare forma alla sua produzione filosofica e che si può osservare già dalla sua nascita. Spinoza nasce ad Amsterdam nel 1632 e appartiene ad una famiglia ebrea che, fuggendo dalla Spagna e dal Portogallo⁷, si era stabilita in Olanda all'inizio del secolo cercando un clima di tolleranza e libertà. In un'epoca di guerre religiose, l'Olanda costituiva un vero e proprio paradiso di libertà ove finivano i perseguitati e i ripudiati di tutta Europa⁸.

Tuttavia, per quanto in generale si tratti di un ambiente di libertà, è possibile trovarvi anche alcuni elementi di intransigenza. Uno di essi è quello costituito dalla gerarchia della comunità ebraica di Amsterdam, che tentava di conservare la purezza della religione ebraica sulla base di una lettura ufficiale e

⁶ R. MASPETIOL ha menzionato la difficoltà di tenere in considerazione le contingenze storiche del suo tempo per comprendere correttamente Spinoza in *L'État et le Droit selon Spinoza*, in *Archives de Philosophie du Droit*, 5, 1960, pp. 1578-174, p. 157.

⁷ Cfr. A. POCH Y GUTIÉRREZ DE CAVIEDES, *Nexos hispánicos de Benito Espinosa*, in *Estudios de Filosofía del Derecho y ciencia jurídica, en memoria y homenaje al Catedrático don Luis Legaz y Lacambra*, vol. II, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

⁸ La situazione politica, religiosa e persino economica dell'Olanda al tempo di Spinoza, oltre all'influenza che essa esercitò sull'autore, è un aspetto che è stato studiato dettagliatamente nei primi quattro capitoli della prima parte di L. MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1976, pp. 13-80. Si può consultare anche l'Introduzione di Giorgio RADETTI a SPINOZA, *Libertà religiosa e libertà politica*, testi scelti e tradotti da Giorgio Radetti e Emilia Giancotti Boscherini, Institut International de Philosophie, La Nuova Italia, Firenze, 1974, pp. 3-10; cfr. anche R.J. MCSHEA, *The Political Philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, New York, 1968, pp. 21-27.

Dal canto suo, Marianne SCHAUB ha studiato in che modo l'ambiente sociale e politico dell'Olanda in cui vive Spinoza contribuì alla proposta di temi come lo statuto della libertà, la relatività dei sistemi assiologici e le condizioni di possibilità e di certezza della scienza, in *Spinoza o una filosofia politica al modo de Galileo*, in AA.VV., *Historia de la Filosofía. Ideas, doctrinas*, 4 voll., diretta da François Châtelet, trad. di Victorio Peral Domínguez, vol. II, *La filosofía del mundo moderno/Los ilustrados*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pp. 155-158.

incontestata dei testi biblici⁹. Questa rigidità, anch'essa strumento per evitare un «eccessivo» propagarsi del libero pensiero (che, ad opinione dei gerarchi, avrebbe potuto significare un pericolo rispetto alla relazione con le autorità della città), provocò una catena di scomuniche e smentite. La scomunica di Spinoza, per quanto si possa considerare la più importante, per la personalità del soggetto, non fu l'unica, dovendosi ricordare che Spinoza visse personalmente quelle di Uriel da Costa e Juan Daniel de Prado, membri anch'essi della comunità ebraica.

Spinoza difendeva l'inclusione della ragione e della storia come criteri interpretativi delle Scritture, il che contrastava, in maniera piuttosto violenta, con l'ortodossia della sua comunità religiosa. Ciò provocò l'accusa di ateismo¹⁰ e la sua scomunica ed espulsione dalla comunità ebraica di Amsterdam nel 1656; nel testo che la decretava si può leggere: «Che sia maledetto di giorno, che sia maledetto di notte; che egli sia maledetto durante il sonno e durante la veglia, che sia maledetto quando entra e che sia maledetto quando esce. Voglia l'Eterno accendere contro quest'uomo tutta la Sua collera e riversare su di lui tutti i mali menzionati nel libro della Legge. E voi restiate legati all'Eterno, vostro Dio, che Egli vi conservi in vita. Sappiate che non dovete avere con [lui] alcuna relazione né scritta né verbale. Che non gli sia reso alcun servizio e che nessuno l'avvicini a meno di quattro cubiti. Che nessuno viva sotto lo stesso tetto con lui e che nessuno legga alcuno dei suoi scritti»¹¹. La scomunica costituì un fatto che condizionò in maniera molto forte la vita e il pensiero di Spinoza¹², ed è uno dei dati che influiscono in maniera più rilevante sulla stesura del *Trattato teologico-politico*.

Vi è un altro dato della vita di Spinoza che aiuta a comprendere l'importanza

⁹ Sulle relazioni tra Spinoza e la comunità ebraica di Amsterdam si veda P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, préface de Jacques Maritain, Desclée De Brouwer et Cia., Paris, 1937, pp. 45-55.

¹⁰ Le accuse di ateismo perseguitarono Spinoza durante tutta la sua vita. Nella sua corrispondenza se ne possono trovare buone prove. Così, per esempio, Lambert van Velthuysen scrive a Jacob Ostens, il 24 gennaio 1671, una lettera in cui, dopo aver analizzato il significato del *Trattato Teologico-Politico*, conclude: «Io penso [...] di non allontanarmi molto dal vero e di non far torto all'autore, se dichiaro che egli, con argomenti nascosti e speciosi, insegna il puro ateismo», in B. SPINOZA, *Lettera XLII, Al dottissimo e ill.mo signore Giovanni Oosten*, in Id., *Lettere*, traduzione, introduzione e note di Ubaldo Lopes-Pegna, R. Carabba editore, Lanciano, 1938, vol. II, pp. 21-42, p. 42. La risposta di Spinoza si può trovare in una lettera che questi invia a Jacob Ostens, nel febbraio di quello stesso anno (*Lettera XLIII, Al dottissimo e ill.mo signore Giovanni Osten*, *ivi*, pp. 42-50). Tutti questi attacchi costituirono la causa per cui Spinoza cercava di impedire la traduzione in olandese del *Trattato teologico-politico* (si veda la lettera di Spinoza del 17 febbraio 1671, *Lettera XLIV, Al gentil.mo e molto saggio signore Jarigh Jelles*, *ivi*, pp. 50-54).

¹¹ Testo tratto da H. MÉCHOULAN, *Gli ebrei di Amsterdam all'epoca di Spinoza*, Ecig, Genova, 1991, pp. 145-146.

¹² Cfr. L. MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, cit., p. 30.

che egli attribuisce alla libertà di pensiero ed espressione. Nel 1673, infatti, grazie a J. Ludwig Fabritius egli riceve un invito dell'Elettore Palatino ad occupare una cattedra di filosofia nell'Università di Heidelberg, con cui gli si assicurava «la più ampia libertà di filosofare». Tuttavia, Spinoza, non essendo molto sicuro dei margini propri di tale libertà, e preoccupato dai vincoli che la carica gli poteva imporre, rifiuta l'invito, tentando di preservare incolume la propria libertà¹³.

2.2. Finalità del *Trattato teologico-politico*

Nel 1665, Spinoza annuncia a Henry Oldenburg che sta preparando un'opera con tre finalità: distruggere i pregiudizi dei teologi, mettere fine alla propria fama di ateo e difendere la «libertà di filosofare e di manifestare le proprie opinioni»¹⁴. Quest'opera, che vedrà la luce nel 1670, sarà il *Trattato teologico-politico*, definito da F. Ruffini un vero e proprio «inno alla libertà»¹⁵. Il titolo dell'opera rappresenta in maniera piuttosto adeguata la sua struttura tematica. Il *Trattato teologico-politico*, infatti, è costituito da due parti. Nella prima, Spinoza tenta di sviscerare l'autentico significato delle Scritture per dimostrare che esse non sono incompatibili con il riconoscimento della libertà intellettuale. Nella seconda, in buona misura parallela a quella anteriore, egli articola un modello di Stato in cui non solo sostiene che si debbano permettere la libertà di pensiero e la libertà d'espressione, bensì afferma che entrambe sono elementi strutturali di suddetto modello, che in assenza di esse cesserebbe di funzionare.

L'idea principale del *Trattato teologico-politico* è che la libertà di filosofare, *libertas philosophandi* (e, pertanto, come si vedrà, la libertà di esprimersi), non è un pericolo per la pace e la sicurezza dello Stato. Al contrario, per Spinoza tale libertà è un requisito per la stabilità dello Stato, dato che uno Stato che non garantisce la libertà di pensiero e di espressione ha poche possibilità di sopravvivenza. La libertà di pensiero e di espressione «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»¹⁶. Pertanto, si può già segnalare come prima caratteristica della concezione spinoziana dello Stato che essa non si può comprendere senza accogliere nel suo seno la libertà d'espressione.

¹³ Cfr. le lettere di J. Ludwig Fabritius e la risposta di Spinoza, B. SPINOZA, *Lettera XLVII, All'acutissimo e famosissimo filosofo B.d.S. e Lettera XLVIII, All'ill.mo e chiar.mo signore G. Ludovico Fabritius*, in ID., *Lettere*, cit., vol. II, pp. 54-58.

¹⁴ B. SPINOZA, *Lettera XXX, All'ill.mo e dottissimo signore Enrico Oldenburg*, in ID., *Lettere*, cit., vol. I, p. 191.

¹⁵ F. RUFFINI, *La libertà religiosa. Storia dell'idea*, cit., p. 62.

¹⁶ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., Prefazione, p. 65.

Il *Trattato teologico-politico* costituisce un vero e proprio progetto di liberazione umana, sia in campo religioso sia in campo politico¹⁷. Spinoza vuole dimostrare cosa debba intendersi per vera religione, senza collegarla ad altre religioni o credenze, bensì attraverso il suo tentativo di spogliare l'idea di «religione» da pregiudizi e superstizioni che la rendono falsa e la snaturano. Tali superstizioni costituiscono un rischio per la libertà umana, dato che esse convertono la religione in uno strumento di dominazione: «nulla riesce più della superstizione a dominare le masse»¹⁸. Queste superstizioni sono elevate alla categoria di dogmi, sui quali non si permette alcun dissenso. In questa situazione, la fede perde la sua natura e i pregiudizi «trasformano gli uomini da esseri razionali in bestie, in quanto li inducono nell'assoluta impossibilità di usare la propria facoltà di giudizio e di distinguere il vero dal falso, escogitati come sembrano allo scopo di estinguere del tutto il lume dell'intelletto»¹⁹. Spinoza esige che gli uomini pensino razionalmente, rifuggendo da pregiudizi e superstizioni.

Per Spinoza, la persecuzione di cui è oggetto la libertà di pensiero è l'origine di battaglie e catastrofi umane. Perciò, lo scopo che si propone consiste nel domandarsi se le Scritture permettano la libertà di pensiero ed espressione all'individuo o se, al contrario, dalla loro lettura debba ricavarsi che tali libertà siano vietate. In questo senso, egli procede a una vera e propria reinterpretazione, ad una depurazione della religione, alla fine della quale concluderà che le Scritture non costituiscono un freno per la libertà e che, inoltre, fede e ragione, teologia e filosofia, sono saperi che non si condizionano reciprocamente. Così come l'individuo, attraverso la propria ragione, può avanzare una nuova lettura delle Scritture e comprendere la vera religione – conformemente alla parola di Dio epurata da elementi perniciosi –, lo Stato può configurarsi come un corpo sociale che, nel ricevere i diritti ceduti dagli individui, conserva la libertà degli stessi, di modo che non rimangano spogli della propria natura umana. L'ultima garanzia, la più profonda porzione di natura umana di cui l'individuo non può liberarsi, se vuole continuare ad essere ciò che è, è la libertà di pensiero e d'espressione. Dal momento in cui lo Stato irrompe in quest'ambito, si converte in un ente irrazionale volto alla propria distruzione. Perciò, Spinoza ritiene che l'elemento più importante per assicurare che lo Stato compia la propria missione sia costituito proprio dalla difesa e garanzia della libertà di pensiero e d'espressione.

¹⁷ Cfr. R. MISRAHI, *Spinoza. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, traduzione di Marina Cacciò, Sansoni editori, 1970, p. 23.

¹⁸ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., Prefazione, p. 3.

¹⁹ *Ivi*, p. 5.

2.3. Libertà d'interpretazione e libertà filosofica («*libertas philosophandi*»)

La prima parte del *Trattato teologico-politico* si distingue come un grande esercizio di critica storica e testuale, del quale, si è affermato, Spinoza è l'autentico autore²⁰. Egli, infatti, svolge una profonda dissezione del contenuto e del significato dei libri biblici.

Avendo come obiettivo lo studio e l'analisi dei diversi modi di interpretare le Scritture, Spinoza ne distingue due possibili. Mentre il primo di essi è informato a un criterio di autorità, il secondo obbedisce ai canoni della libertà intellettuale.

La prima modalità di interpretare le Scritture è quella fatta propria dalla teologia. Si tratta di un'interpretazione imposta, dato che non vi è libertà di discussione e di lettura secondo i diversi punti di vista. Qui, le Scritture sono intese dai sostenitori di questo metodo esegetico come uno strumento di potere, rispetto al quale non si permettono critiche, ciò che dà inevitabilmente origine a scontri, come afferma Spinoza.

Al contrario, Spinoza propone un'interpretazione delle Scritture basata sulla ragione e sulla natura, oltre a sostenere che tale attività costituisce un affare privato dell'individuo²¹. I testi sacri devono essere considerati allo stesso livello della natura. Essi devono essere interpretati ed intesi utilizzando gli stessi procedimenti e metodi con i quali si analizza la natura. Se nello studio della natura non trovano posto gli argomenti di autorità, questi non devono essere considerati nemmeno nell'interpretazione delle Scritture. Così come l'individuo agisce con sincerità nell'interpretare la natura, sotto la guida del proprio raziocinio, la sua condotta dev'essere simile davanti alle Scritture:

«Se gli uomini fossero sinceri nella testimonianza che essi a parole rendono della Scrittura, seguirebbero una ben diversa regola di vita: i loro animi non sarebbero agitati da tante discordie, non si combatterebbero gli uni gli altri con tanto odio e non sarebbero accesi da una così cieca e temeraria smania di interpretare i Sacri Testi e di scogitare nuovi dogmi nella religione; al contrario, essi non oserebbero accogliere come dottrina della Scrittura se non ciò che fosse in modo evidentissimo insegnato da essa»²².

Di fronte all'autorità, pertanto, si staglia la luce naturale che illumina l'individuo. I criteri generali di interpretazione delle Scritture sono simili a quelli impiegati per qualsiasi altra porzione di realtà. In questo modo, Spinoza sot-

²⁰ Cfr. R.J. MCSHEA, *The Political Philosophy of Spinoza*, cit., pp. 183-184 e 199; ed E. CASSIRER, *La filosofia dell'illuminismo* [1936], traduzione di Ervino Pocar, La Nuova Italia, Firenze, 1992, pp. 260-261.

²¹ Le caratteristiche principali del modello di interpretazione proposto da Spinoza sono state studiate da L. STRAUSS in *How to study Spinoza's Theologico-Political Treatise*, in *Persecution and the art of writing*, The University of Chicago Press, Chicago, 1980, p. 142 ss.

²² B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., VII, p. 185.

tolinea l'importanza dell'analisi della storia. Tuttavia, a volte nemmeno la luce della realtà riesce ad illuminare alcune parti dei Testi (si pensi ai miracoli, alle rivelazioni, ecc.). Anche in queste circostanze, l'individuo deve rifiutare i dettami esterni che gli siano imposti. I suoi strumenti sono quelli forniti dalla sua intelligenza e dal suo raziocinio applicati al testo: «Quindi la conoscenza di tutto ciò, ossia di quasi tutto quanto è contenuto nella Scrittura, va ricavata esclusivamente dalla scrittura stessa, come la conoscenza della natura dalla sola natura»²³. Pertanto, Spinoza stabilisce che «l'intera conoscenza della Scrittura, va dunque ricavata esclusivamente dalla Scrittura stessa», così come afferma che «la regola universale dell'interpretazione della Scrittura è di non attribuire ad essa come suo insegnamento se non ciò che come tale risulta nel modo più evidente possibile dalla sua storia»²⁴. Gli elementi-guida per la comprensione delle Scritture devono essere il rispetto dei limiti del testo, l'uso della ragione di fronte alle spiegazioni imposte e lo studio della storia, nel modo utilizzato nell'indagine della natura: «la norma di interpretazione non può essere che quella del lume naturale che è comune a tutti, e non un lume soprannaturale né un'autorità esterna»²⁵.

Ma Spinoza elenca anche altre ragioni per dimostrare che l'interpretazione debba essere libera e individuale. Solo in quei casi in cui le leggi religiose sono al contempo leggi politiche, diritto pubblico, è necessaria un'autorità che le interpreti. Infatti, se a ciascuno fosse permesso interpretare a proprio piacimento le leggi che reggono la propria comunità politica, la società cadrebbe nel caos e si dissolverebbe. Spinoza ritiene che, nel caso del popolo ebraico, l'esistenza di un'autorità pubblica che interpretasse la legge di Mosé, facendo apparire tale interpretazione ufficiale e vincolante, era giustificata, dato che la legge di Mosé era diritto pubblico²⁶.

Questa particolarità della storia degli ebrei non è comune alla situazione in cui scrive Spinoza. Per lui,

²³ *Ivi*, p. 187.

²⁴ *Ivi*, p. 188.

²⁵ *Ivi*, p. 218. In particolare, la considerazione della luce naturale, del raziocinio personale, come criterio di interpretazione implica l'adozione di un certo punto di vista democratico nell'interpretazione, dato che, come Spinoza riconosce, «né il metodo può essere così complicato, da esigere la direttiva di acutissimi filosofi, ma adeguato all'indole naturale e alla capacità comune degli uomini», *ibidem*.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 206. La stessa idea si trova nel *Trattato politico* [1675], edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, ETS, Pisa, 2011, III, p. 55: «Non è neppure concepibile d'altro canto che si possa permettere a qualunque cittadino di interpretare i decreti, ossia i diritti della cittadinanza. Ciascuno infatti, se avesse questa licenza, sarebbe con ciò stesso il proprio giudice, poiché potrebbe senza transazione alcuna giustificare o illustrare le proprie azioni con un'apparenza di diritto, e di conseguenza regolerebbe la vita a modo proprio, cosa che [...] è assurda».

«il caso della religione è ben diverso. Infatti, consistendo essa, non tanto negli atti esterni, quanto nella semplicità e nella sincerità dell'animo, non è di competenza di alcun diritto pubblico né di alcuna pubblica autorità [...] e nessuno assolutamente può essere costretto con la forza o con le leggi a raggiungere la beatitudine; per questo è necessario invece un richiamo pietoso e fraterno, una saggia educazione e soprattutto spontaneità e libertà di giudizio»²⁷.

In quei casi in cui le leggi o i testi religiosi non costituiscono elementi giuridico-normativi sociali, l'interpretazione degli stessi dev'essere libera e individuale: «Godendo ognuno del pieno diritto di pensare liberamente, anche in materia di religione, e non potendosi concepire che alcuno possa perdere questo diritto, ognuno avrà anche il pieno diritto e la piena autorità di giudicare liberamente in materia religiosa, e, per conseguenza, di spiegarla e interpretarla a se stesso»²⁸. Quando non è in gioco lo Stato, l'ordine sociale, e solo la sfera personale è potenziale vittima di danno, la libertà di pensiero deve costituire il principio reggente dell'azione individuale, dato che è evidente come le conseguenze dell'esercizio del libero giudizio personale possano danneggiare la pace o la stabilità dello Stato:

«Per nessun altro motivo, infatti, la somma autorità di interpretare le leggi e di giudicare dei pubblici interessi è affidata al magistrato, se non perché si tratta di diritto pubblico: e per lo stesso motivo la somma autorità di spiegare la religione e di giudicare in materia religiosa resta propria di ciascuno, per la ragione che appartiene al diritto di ciascuno»²⁹.

Se la proposta interpretativa di Spinoza si concretizza in un'esegesi libera e individuale dei testi, a che risultato conduce? Secondo Spinoza, essa si conclude con la semplicità del contenuto. Le Scritture non si presentano come un insieme complesso e articolato di dogmi di necessaria accettazione da parte dell'individuo, dato che «non esige dagli uomini altro che obbedienza, e che soltanto la disobbedienza essa condanna, e non l'ignoranza»³⁰. L'individuo deve conoscere e accettare solo quanto indispensabile per obbedire a Dio. Tutto ciò che ecceda questo limite, per Spinoza, non costituisce religione. L'autore prova, in questo modo, a superare l'etica autoritaria delle chiese.

Il nucleo irriducibile di verità costituisce, nella sua ottica, la fede. Si tratta, pertanto, di identificare concretamente ciò che è materia di fede per comprendere quale margine di azione si conceda alla libertà di pensiero e per determinare quale sia la differenza tra la fede e la filosofia³¹:

²⁷ *Ivi*, pp. 206-207.

²⁸ *Ivi*, p. 207.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, XIII, p. 334.

³¹ Cfr. S. HAMPSHIRE, *Spinoza* [1951], Penguin Books, London, 1992, pp. 134-155.

«Per sapere, dunque, fino a qual punto si estenda, in rapporto alla fede, la libertà individuale di pensare come fedeli, ancorché professino opinioni diverse, è d'uopo determinare che cosa s'intenda per fede e quali siano i fondamenti di essa. E questo è quanto mi sono proposto di fare in questo capitolo, oltre che di separare la fede dalla filosofia, ciò che costituisce lo scopo principale dell'intera opera»³².

In questo senso, la religione proposta da Spinoza potrebbe essere considerata come una religione di *minimi*. Essa consiste solamente ne «l'aver di Dio tali nozioni che, ignorate, è tolta l'obbedienza verso Dio, e posta tale obbedienza sono necessariamente poste»³³. Le conseguenze di tale concezione sono molto importanti. È opportuno segnalare che per Spinoza la vera religione non dev'essere basata su dogmi o verità di carattere oggettivo, bensì su attitudini personali: «la fede non esige tanto verità, quanto pietà, e che soltanto in rapporto all'obbedienza essa è pia e salutare, e che perciò nessuno può dirsi fedele, se non in rapporto all'obbedienza»³⁴. La fede esige approcci di tipo personale, indipendentemente da ciò che si creda; l'importante, per Spinoza, è la sincera obbedienza a Dio, generata da tali o simili credenze.

Questa considerazione della fede porta ad un'ampia gamma di possibilità e apre le porte alla tolleranza. Gli uomini sono diversi tra loro, appartengono a diverse tradizioni e non hanno sempre le stesse opinioni. Tutta questa diversità ha un evidente riflesso in materia religiosa, sempre che si rispettino quei minimi dogmi senza i quali è impossibile l'obbedienza a Dio. Con ciò si evita ogni tipo di controversia e si gettano le basi della libertà religiosa. Infatti, Spinoza assicura:

«... poiché nessuno dubita che l'indole comune degli uomini è quanto mai varia e che non tutti trovano pace egualmente in tutte le cose, ma le opinioni guidano gli uomini in modo diverso, onde per l'uno è oggetto di devozione ciò che per l'altro è oggetto di derisione e di sprezzo, ne segue che alla fede cattolica, ossia universale, non appartengono dogmi intorno ai quali possa nascere tra gli uomini onesti qualche controversia»³⁵.

Stabiliti alcuni dogmi fondamentali, rimane all'individuo la libertà di costruire le parti rimanenti dell'insieme delle sue credenze. Si evitano, così, scontri per

³² B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., XIV, p. 345.

³³ *Ivi*, p. 346. Si può trovare, sul punto, una somiglianza tra il pensiero di Spinoza e quello di Rousseau. Infatti, quando ROUSSEAU, nel capitolo VIII del IV libro del *Contratto sociale*, parla della religione civile, ritiene che essa debba fondarsi solamente su alcune verità essenziali, che non siano contrarie al rispetto dei doveri di cittadino per la comunità: «I dogmi della religione civile devono essere semplici, poco numerosi, enunciati con precisione e senza spiegazione o commento»; inoltre, i dogmi religiosi sono «sentimenti di socievolezza, senza cui è impossibile esser buoni cittadini o sudditi fedeli» (p. 205), *Il contratto sociale*, introduzione di Tito Magri, traduzione di Maria Garin, Laterza, Bari, 1997, p. 205.

³⁴ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., XIV, p. 351.

³⁵ *Ivi*, p. 348.

ragioni religiose, a partire dal riconoscimento dell'autonomia dell'individuo di crearsi una determinata immagine di Dio che gli renda più accettabile l'obbedienza: «Ciascuno [...] deve adattare alla propria intelligenza questi dogmi della fede e interpretarli nel modo in cui gli sembra di poterli più facilmente accettare senza alcuna esitazione e con piena adesione affinché conseguentemente obbedisca a Dio con pieno consenso dell'animo»³⁶.

Pertanto, si può ricavare la conclusione della non incompatibilità della fede con la libertà di pensiero. L'importante compito svolto dalla fede è quello di assicurare l'obbedienza a Dio, e tale obbedienza può essere assicurata a partire dalle più varie posizioni e concezioni personali, purché tali opinioni siano sincere e non vi sia coscienza del proprio errore e perseveranza nello stesso:

«La fede, dunque, concede a ciascuno somma libertà di filosofare e di professare senza colpa le opinioni che vuole intorno ad ogni cosa, condannando essa come eretici e scismatici soltanto coloro che insegnano dottrine atte a suscitare ribellione, odio, discordia e ira, e considerando invece come fedeli soltanto quelli che, in proporzione alla forza della loro ragione e alle proprie facoltà, diffondono la giustizia e la carità»³⁷.

Da quanto detto fino ad ora emerge, pertanto, che non vi è opposizione o interferenza tra la fede e la filosofia. La fede esige obbedienza e non comprensione, cosa che invece esige la filosofia. La filosofia può costruirsi liberamente, indipendentemente dalla fede. Le differenze tra i due tipi di conoscenza riguardano tanto le loro finalità quanto i loro fondamenti. Mentre la finalità della filosofia è la verità, la fede deve cercare l'obbedienza e la pietà³⁸, mediante qualsiasi itinerario intellettuale. D'altra parte, il fondamento della filosofia, costruito da elementi gnoseologici comuni, dev'essere ricavato dalla natura, e solo da essa; la fede, che ha il proprio fondamento nelle storie che si narrano nelle Scritture e nella lingua in cui esse furono scritte, deve ricavarsi dai testi, non dalla natura³⁹. Dunque, gli elementi che distinguono fede e filosofia sono le finalità, il fondamento e l'ambito d'azione.

Questa distinzione si traduce anche nel senso dell'indipendenza reciproca. Nessuno dei due saperi condiziona l'altro e non esiste subordinazione tra essi, così come Spinoza dimostra nel capitolo XV del *Trattato teologico-politico*. Gli ambiti di applicazione sono distinti, così come lo sono anche le conclusioni cui si giunge.

³⁶ *Ivi*, p. 350.

³⁷ *Ivi*, p. 352.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 351-352, e XV, p. 359.

³⁹ Cfr. *ivi*, XIV, pp. 351-352.

2.4. Lo Stato assoluto e razionale: dallo stato di natura allo Stato come «suprema potestà razionale»

Una volta dimostrato che l'individuo gode di libertà nell'ambito dell'interpretazione religiosa e che la restrizione della libertà di pensiero e della libertà di filosofare non sono consustanziali alla religione e alla teologia, il passo successivo sarà quello di studiare fino a che punto possano svilupparsi, in ambito sociale, le libertà di pensiero e d'espressione; o, detto con parole dello stesso Spinoza, «è ora tempo di cercare fin dove si estenda questa libertà di pensare e di dire quello che si pensa in uno Stato ben ordinato»⁴⁰. Prima di continuare, è tuttavia necessario sapere qual è, secondo Spinoza, «il migliore Stato», e dunque un'indagine intorno ai fondamenti dello stesso. Si tratta di domandarsi quale modello di Stato sia «il più naturale e quello che più si avvicina alla libertà che la natura concede a ciascun individuo»⁴¹.

1. *Lo stato di natura: «conatus», potere, diritto naturale.* – L'elemento a partire dal quale si può iniziare l'analisi dell'individuo nella situazione pre-statale fa leva sull'idea di *conatus*, «concetto chiave della filosofia spinoziana dell'uomo e senza il quale la sua teoria del diritto non risulterebbe comprensibile, o almeno non si comprenderebbe correttamente»⁴². Quando Spinoza parla di *conatus*, allude alla tendenza naturale all'autoconservazione presente in tutti gli individui⁴³. Come afferma nell'*Etica*, «[c]iascuna cosa, nel suo essere in sé, tende a continuare nel suo essere»⁴⁴. Questa tendenza naturale si identifica

⁴⁰ *Ivi*, XVI, p. 377.

⁴¹ *Ivi*, p. 384.

⁴² F.J. PEÑA ECHEVERRÍA, *La filosofía política de Espinosa*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid, 1989, p. 165. Su questo concetto, cfr. M. ALLENDESALAZAR OLASO, *Spinoza. Filosofía, pasiones y política*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, pp. 71-79. Si veda anche J. CARVAJAL, «Conatus» y deber en la *Ética de Spinoza*, in A. DOMINGUEZ (ed.), *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Actas del Congreso Internacional, Almagro, 24-26 ottobre, 1990, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, p. 287 ss.

Dal canto suo, S. HAMPSHIRE ha sottolineato che in Spinoza la concezione politica è una derivazione diretta dell'antropologia: «... se vogliamo sapere come deve mantenersi una società stabile, dobbiamo intendere per prima cosa gli esseri umani come organismi naturali, e non dobbiamo basare la nostra politica su concezioni ideali della natura umana, o su preferenze morali che possono solo esprimere i nostri gusti soggettivi ed emozioni passive», in *Spinoza*, cit., p. 134.

⁴³ «E qui non riconosciamo alcuna differenza tra gli uomini e tutti gli altri individui della natura, né tra gli uomini dotati di ragione e gli altri che ignorano la vera ragione, né tra i deficienti, i pazzi e i sani», B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., XVI, p. 378.

⁴⁴ B. SPINOZA, *Etica* [1677], edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, ETS, Pisa, 2010, III, VI, p. 157. Il *conatus* è un concetto che non riguarda

con l'essere di ogni individuo, dal momento che «[l]a tensione con cui ciascuna cosa tende a continuare nel suo essere, non è altro se non la sua essenza attuale»⁴⁵.

La tendenza all'autoconservazione, che governa nello stato naturale⁴⁶, si esprime attraverso il desiderio. L'individuo desidera tutto ciò che gli permette di conservarsi. L'idea del desiderio è, in Spinoza, assiologicamente neutra, così come lo è quella del diritto naturale⁴⁷. Quando l'individuo agisce, determinato dalla sua tendenza all'autoconservazione, nella direzione che gli indica la sua natura, la sua azione non può essere qualificata come buona o cattiva, dato che la sua essenza gli impedisce di comportarsi altrimenti:

«... nello stato di natura non si [dà] nulla che sia buono o cattivo per consenso di tutti, dal momento che chiunque si trova nello stato di natura cura unicamente, a modo suo, la propria utilità, decide che cosa sia buono e che cosa cattivo solo in rapporto ad essa, e non è obbligato da nessuna legge ad obbedire a nessuno, se non a sé solo. Ed è per questo che nello stato di natura non si dà il concetto di colpa»⁴⁸.

Il ragionamento di Spinoza per giungere a queste conclusioni si può riassumere come segue: senza libera volontà non vi può essere responsabilità, e senza responsabilità non si può parlare di etica⁴⁹. Secondo la propria natura,

solo gli esseri umani, bensì qualsiasi elemento della natura. Cfr. F.J. PEÑA ECHEVERRÍA, *La filosofía política de Espinosa*, cit., pp. 165-171.

⁴⁵ B. SPINOZA, *Etica*, cit., III, VII, p. 159. Cfr. S. ZAC, *La morale de Spinoza*, Presses Universitaires de France, Paris, 195, pp. 26-27.

⁴⁶ F.J. PEÑA ECHEVERRÍA distingue tra «stato naturale» e «stato di natura». Mentre la prima espressione si riferisce a quella situazione in cui la condotta individuale è retta solo dal diritto naturale, la seconda fa riferimento a una situazione oggettiva determinata, precisamente, dalle relazioni conflittuali che mantengono gli uomini quando sono nel loro stato naturale, cfr. *La filosofía política de Espinosa*, cit., p. 193. D'altra parte, il concetto di stato di natura è stato studiato da S. ZAC in *Philosophie, Théologie, Politique dans l'œuvre de Spinoza*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1979, p. 206 ss.

⁴⁷ Cfr. L. MUGNIER-POLLET, *La philosophie politique de Spinoza*, cit., p. 112. Sull'interpretazione dello stato di natura come *stato premorale* dell'uomo, cfr. J. GARCÍA LEAL, *La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes*, in *Revista de Estudios Políticos*, 28, 1982, pp. 125-193, p. 137.

⁴⁸ B. SPINOZA, *Etica*, cit., IV, XXXVII, II, p. 277. Cfr. anche S. ZAC, *La morale de Spinoza*, cit., pp. 85-86. Qui è opportuno stabilire un collegamento con HOBBS, quando questi afferma che nello stato di natura «nessuna azione può essere ingiusta. [...] [N]on vi può essere alcuna ingiustizia [...] finché gli uomini sono nella naturale condizione di guerra. Perciò, prima che i nomi di giusto e ingiusto possano aver luogo, ci deve essere qualche potere coercitivo per costringere ugualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti, [...] e tale potere non c'è prima dell'erezione di uno stato», in *Leviatano, o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* [1651], nuova traduzione e note di Gianni Micheli, La Nuova Italia, Firenze, 1976, pp. 138-139.

⁴⁹ Cfr. R.J. MCSHEA, *The Political Philosophy of Spinoza*, cit., pp. 59-65. Si veda anche A.

l'individuo è «naturalmente determinato a esistere e a operare in un certo modo»⁵⁰.

A partire da questa idea fondamentale, gli individui nello stato naturale non si trovano in una situazione di concordia. Tale panorama presuppone un'«autentica infermità morale»⁵¹. Secondo Spinoza, gli uomini sono necessariamente attraversati dagli affetti. Due forze, quella delle passioni e quella della ragione, combattono nell'individuo e determinano la sua condotta. Questa disputa interna ha una traduzione esterna che condiziona l'agire dell'individuo in relazione agli altri: «... se gli uomini vivessero secondo la guida della ragione, ciascuno si varrebbe di questo suo diritto senza alcun danno altrui. Ma siccome sono attraversati da moti dell'animo, che di gran lunga soverchiano la potenza, ossia la virtù umana, sono spesso trascinati in direzioni opposte, e sono fra loro in contrasto, pur avendo bisogno di aiutarsi l'un l'altro»⁵².

Si comprende, dunque, come tutti gli individui abbiano un'inclinazione naturale a mantenere la propria esistenza e il proprio status: «... non è nel potere di ogni uomo usare sempre la ragione ed essere al più alto livello della libertà umana. E tuttavia ciascuno tende sempre [...] a conservare il proprio essere»⁵³. Per realizzare e prolungare la propria esistenza, l'individuo fa tutto ciò che può, cosicché il diritto che gli spetta si identifica con la portata del suo potere. Questa caratteristica non identifica solamente l'essere umano. Qualsiasi elemento della natura è da essa determinato. Così, l'individuo che vive sotto il mandato della natura e senza sottomettersi a nessun altro tipo di norme, «che non conosce ancora la ragione o che non ha ancora acquistato l'abito della virtù [...] vive di pieno diritto, secondo la semplice legge dell'istinto, [...] non meno di colui che ordina la propria vita secondo le leggi della ragione»⁵⁴. Nello stato naturale, ciascuno, senza essere sottomesso in maniera esclusiva alla ragione, ha diritto a tutto ciò che gli indica il proprio appetito e che può ottenere⁵⁵.

FRATI, *Diritto e diritto naturale nella meditazione spinoziana*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 30, 1953, pp. 209-225, pp. 215 e 217.

⁵⁰ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., XVI, p. 377.

⁵¹ A. DOMÍNGUEZ, *Spinoza*, in F. VALLESPÍN (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. II, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 329.

⁵² B. SPINOZA, *Etica*, cit., IV, XXXVII, II, p. 277. Come ha affermato A. DOMÍNGUEZ, «la conseguenza di questa dualità di tendenze, di questa radicale ambivalenza umana, è la lotta interiore che divide l'uomo e che si traduce successivamente in uno stato naturale di guerra tra gli uomini», in *Libertad y democracia en la filosofía política de Spinoza*, in *Revista de Estudios Políticos*, 11, 1979, pp. 131-156, p. 134.

⁵³ B. SPINOZA, *Trattato politico*, cit., II, p. 39.

⁵⁴ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., XVI, p. 378.

⁵⁵ Massimo MORI ha menzionato la dicotomia spinoziana tra l'appetito naturale e la «vera ratio» in *Giusnaturalismo e crisi dell'ordine naturale*, in *Rivista di Filosofia*, 1, 1986, pp. 8-39, p. 13.

Utilizzando l'esempio dello stesso Spinoza: quando si dice che «i pesci sono dalla natura determinati a nuotare e i grandi a mangiare i più piccoli, onde diciamo che di pieno diritto naturale i pesci sono padroni dell'acqua e i grandi mangiano i più piccoli»⁵⁶, ciò che si intende non è che i pesci grandi mangiano i più piccoli perché ne hanno diritto, bensì, semplicemente, perché possono. Non c'è alcuna divergenza, pertanto, tra tutto ciò che è motivato dall'appetito umano e il diritto naturale, dato che quando l'individuo agisce secondo quanto gli indica il suo desiderio, in qualsiasi direzione, lo fa seguendo i dettami della propria natura:

«... e dato che ciascuno ha tanto diritto quanto è il valore della sua potenza, tutte le azioni che uno tenta di compiere e che compie, le tenta e le compie per sommo diritto di natura. Ne consegue che il diritto e le leggi di natura, sotto cui tutti gli uomini nascono e per la massima parte vivono, nulla proibiscono all'infuori di ciò che nessuno vuole e nessuno può: non impediscono le liti né gli odii né l'ira né le frodi, né, in assoluto, nulla di ciò che le voglie suggeriscono»⁵⁷.

Così, per Spinoza, «il diritto naturale individuale è determinato, non dalla sana ragione, ma dalla cupidigia e dalla forza»⁵⁸; nell'individuo, situato nello stato naturale, la forza delle passioni prevale su quella della ragione. L'uomo non nasce capace di agire in conformità con la ragione e con la virtù; lo impara all'esito dell'apprendimento e dell'educazione⁵⁹. Quando, con il tempo e a concorrenza di questi fattori, acquisisce le abitudini di condotta razionale, esse diventano la sua norma. Ma fino ad allora, «tutto ciò [...] che ciascuno, considerato sotto il solo potere della natura, giudica a sé utile [...] gli è lecito perseguirlo di pieno diritto naturale, e in qualunque modo, sia con la forza, sia col dolo, sia con le preghiere, sia, infine, con qualunque altro mezzo che torni a lui più comodo»⁶⁰. In questo modo, si può affermare che il diritto naturale è «la negazione di qualsiasi altro diritto che non sia quello dell'istinto e della forza»⁶¹. Tutti i comportamenti dell'individuo volti a perpetuare la propria esistenza, che derivino dalla ragione o dal desiderio, sono conformi alla legge naturale. Coerentemente, Spinoza afferma:

«Per diritto di natura intendo allora le leggi della natura, ossia le regole secondo

⁵⁶ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., XVI, p. 377.

⁵⁷ B. SPINOZA, *Trattato politico*, cit., II, p. 41.

⁵⁸ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., XVI, p. 378. Secondo E. GIANCOTTI, «la potenza definisce l'ambito del diritto naturale di ciascun individuo», in *Sui concetti di potenza e potere in Spinoza*, in *Filosofia Politica*, 4, 1990, pp. 103-118, p. 106.

⁵⁹ «Gli uomini [...] non nascono civili, lo diventano», B. SPINOZA, *Trattato politico*, cit., V, p. 79.

⁶⁰ B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, cit., XVI, pp. 378-379.

⁶¹ J. GARCÍA LEAL, *La teoría del contrato social: Spinoza frente a Hobbes*, cit., p. 151.

le quali tutte le cose avvengono, ovvero la potenza della natura. Dunque il diritto naturale dell'intera natura, quindi quello di ciascun individuo, si estende quanto la sua potenza; e quindi tutte le azioni che ciascun uomo compie in virtù delle leggi della sua natura, le compie in base al diritto supremo della natura, e ha sulla natura tanto diritto quanto è il valore della sua potenza»⁶².

Non a sproposito, A. Frati ha menzionato esplicitamente, in relazione a Spinoza, l'equazione *potenza = diritto naturale*⁶³.

2. *Convinzione razionale della necessità e utilità dello Stato. Il contratto.* – L'individuo ha diritto a tutto ciò che può desiderare, a tutto ciò che gli sia utile per esistere. L'esercizio di questo diritto è consustanziale a una situazione di conflitto, che caratterizza lo stato di natura. Quest'ultimo può essere definito come «quella situazione in cui, a causa della vigenza esclusiva del diritto naturale, un insieme di individui che coesistono in un determinato spazio si relazionano tra loro in virtù dell'interferenza di obiettivi individuali, senza che queste relazioni siano fissate da nessun tipo di organizzazione, dunque la situazione di conflitto unilaterale è dominante»⁶⁴.

I desideri di ciascuno possono avere significati diversi da, quando non contrari a, quelli degli altri. Inoltre, tutto ciò che confligge con la realizzazione del desiderio e della potenza dell'individuo è considerato da questi come nemico ed ostile: «Nessuna cosa può essere cattiva per ciò che ha in comune con la nostra natura; ma nella misura in cui per noi è cattiva, ci è contraria»⁶⁵, dato che, in virtù del proprio *conatus*, ciascun essere «si oppone a tutto ciò che può togliere la sua esistenza, e quindi per quanto può ed è in sé tende a continuare nel suo essere»⁶⁶. A volte questi ostacoli sono costituiti dai desideri di altri individui, che tendono ad essere distrutti. In queste occasioni, lo scontro viene determinato non tanto dal *conatus*, dal quale l'individuo potrebbe astenersi, ma dal fatto che «non si pone [...] la possibilità di una soluzione razionale del conflitto, perché nemmeno si riconosce razionalmente il conflitto»⁶⁷. Il predominio del desiderio e della passione sulla ragione ha come conseguenza l'assenza della possibilità di

⁶² B. SPINOZA, *Trattato politico*, cit., II, p. 35. Pertanto, si può essere d'accordo con R. MISRAHI quando afferma che, in riferimento al diritto naturale, «Spinoza *conserv[ar] la parola ma non la cosa*», in *Spinoza*, cit., p. 82. Da parte sua, René de LACHARRIERE parla di un diritto naturale laico in *Spinoza et la théorie démocratique*, in *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'Étranger*, 1, 1959, pp. 5-35, p. 13.

⁶³ A. FRATI, *Diritto e diritto naturale nella meditazione spinoziana*, cit., p. 213. Nello stesso senso, G. RENSI, *Spinoza*, Fratelli Bocca Editori, Milano, 1941, p. 186.

⁶⁴ F.J. PEÑA ECHEVERRÍA, *La filosofía política de Espinosa*, cit., p. 195.

⁶⁵ B. SPINOZA, *Etica*, cit., IV. XXX, p. 265.

⁶⁶ *Ivi*, III, VI, p. 159.

⁶⁷ F.J. PEÑA ECHEVERRÍA, *La filosofía política de Espinosa*, cit., p. 193.