

DIPARTIMENTO DI STUDI GIURIDICI ED ECONOMICI  
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

DOTTORATO DI RICERCA IN  
DIRITTO ROMANO, TEORIA DEGLI ORDINAMENTI E  
DIRITTO PRIVATO DEL MERCATO  
XXXI CICLO

CURRICULUM TEORIA DEGLI ORDINAMENTI – FILOSOFIA DEL DIRITTO

*DIRITTO E GIUSTIZIA NEL PENSIERO  
DI BENEDETTO SPINOZA*

TUTOR: PROFESSORESSA LUISA AVITABILE

CANDIDATO: DOTT. RAFFAELE TRAETTINO



**SAPIENZA**  
UNIVERSITÀ DI ROMA

A.A. 2017/2018

*Diritto e Giustizia  
nel pensiero di  
Benedetto Spinoza*

*Raffaele Traettino*

*Considerate la vostra semenza:  
Fatti non foste a viver come bruti  
Ma per seguir virtute e canoscenza*

Dante Alighieri  
*Inferno, Canto XXVI, vv.118-120*

## INDICE

	<i>pag.</i>
<i>Cenni introduttivi. Il diritto nelle opere di Spinoza</i>	7
 <i>Capitolo I. Dio, l'uomo e il suo utile</i>	
1. Premessa. Le conseguenze giuridiche dell' <i>Ethica</i>	19
2. Il Dio cosmico di Spinoza come infinita serie di connessioni	29
3. La critica di Spinoza a Cartesio. L'idea adeguata di sé e del diritto	37
4. Hobbes e Spinoza. Dall' <i>Homo homini lupus</i> all' <i>Homo homini Deus</i>	44
5. Lo spinozismo "accettabile" di Leibniz: il comunitarismo monarchico	52
6. La ragion pratica come strumento di consapevolezza razionale ed emotiva dell'unità della sostanza e del bene comune. L'unità nell'odio come errore gnoseologico.	58
7. Le teorie economiche di Amartya Sen e John Stiglitz come esempi di ragione geometrica spinoziana	66
8. L'identità dell'uomo nel tempo e nell'eternità	70

## *Capitolo II. Il diritto e la sua dimensione causale*

1. Il tempo nel diritto: la dimensione del finito, dell'infinito e dell'eterno	76
2. Esperienza e diritto	83
3. La causalità immanente del Dio spinoziano e il fondamento del diritto	91
4. Possibilità e necessità. Il diritto del migliore dei mondi possibili	99
5. Libertà civili e libertà politica	106
6. La responsabilità	111
7. L'educazione alla virtù e il ruolo dello Stato	117
8. L'“imitazione degli affetti” in Spinoza e l'empatia di Adam Smith	120
9. La legge come algoritmo della Natura e l'ermeneutica come traduzione del diritto naturale in diritto positivo	129

## *Capitolo III. La Giustizia come limite geometrico del diritto*

1. La forma e l'effettività: il diritto è potenza	141
2. La volontà del legislatore nel sistema spinoziano	149
3. La soggettività dello Stato in Spinoza	154
4. Lo Stato come unico ordinamento giuridico	159
5. Immaginazione, Ragione e Intuizione: la Legge di Mosè, la Sapienza di Salomone e la Legge Morale di Cristo	166
6. La norma giuridica dell'ottimo potere: da verità rivelata a verità di ragione	173
7. La vita non degna e l'indignazione del giusto.	179

8. L'uguaglianza degli uomini e la disuguaglianza nella <i>Civitas</i>	184
Il <i>conatus sese coservandi</i> come <i>conatus cognoscendi</i>	
9. Donne e diritti nella filosofia di Benedetto Spinoza	189
10. Il cosmopolitismo spinoziano	196
<i>Considerazioni finali.</i>	203
<i>L'unità dei binomi libertà-necessità, diritto-etica, teologia-politica</i>	
<i>Bibliografia</i>	207

*Cenni introduttivi. Il diritto nelle opere di Spinoza*

Spinoza vive nel momento delle grandi tensioni politiche e religiose che attraversano l'Europa del XVII secolo<sup>1</sup>; la Guerra dei Trent'anni segna profondamente i territori di lingua tedesca e il panorama religioso appare frammentato tra calvinisti, luterani e cattolici. La filosofia di Spinoza si presenta come una risposta alle lacerazioni del suo tempo e offre all'uomo contemporaneo spunti di preziosa riflessione.

Spinoza, attraverso le sue maggiori opere, *l'Ethica ordine geometrico demonstrata*, *il Trattato Teologico-Politico* e *il Trattato Politico*, elabora un sistema finalizzato alla costruzione di una società fondata sul contratto e aperta al cosmopolitismo, in grado di portare la concordia tra gli uomini.

Nell'*Ethica* Spinoza definisce i fondamenti di tutta la sua filosofia che trovano applicazione anche nelle altre opere. *More geometrico* il filosofo olandese definisce l'idea di Dio e dell'uomo e i principi chiari e distinti della morale, che costituiscono la base anche delle successive speculazioni contenute nel *Trattato Teologico-Politico* e nel *Trattato Politico*.

Nel *Trattato Teologico-Politico* Spinoza illustra la naturalità del diritto e della società e individua le libertà di pensiero e di espressione come elementi che rafforzano lo Stato.

---

<sup>1</sup> Cfr Pierre-François Moreau, *Spinoza e lo Spinozismo*, Brescia Morcelliana 2007 p.28

Nel *Trattato Politico* si traggono, infine, le conseguenze di tutta l'opera spinoziana, con l'elaborazione analitica di forme di governo capaci di perseguire il bene comune.

Nelle sue opere Spinoza descrive un contrattualismo che si basa su delle premesse del tutto peculiari. Il suo fondamento è un diritto naturale che non ha una matrice solo razionale, ma trova le sue radici anche nelle passioni che determinano l'agire umano. La legge civile, emanata dal potere sovrano, è anch'essa legge di natura, ma, rispetto al diritto naturale non “legale”, ha un valore aggiunto: la giustizia<sup>2</sup>. Essa presenta il tradizionale e formale significato di attribuire a ciascuno il suo, che si riempie di contenuti concreti adeguandosi alle speculazioni frutto della conoscenza razionale e quindi dell'etica. La legge civile, quindi, a differenza del diritto naturale prestatuale deve ispirarsi alla razionalità se vuole svolgere il ruolo di creare una comunità di cittadini solidali tra loro e che si conformano spontaneamente ai fini dello Stato. Diritto ed etica si presentano in questo stadio separate, proprio perché lo sforzo del legislatore consiste nell'infinito tentativo di adeguarsi ai principi morali razionali, che, comunque, si presentano essenzialmente distinti, in quanto le fonti da cui derivano sono, per il primo, l'uomo e per la seconda l'assoluta e “geometrica” ragione che consente di giungere alla scienza intuitiva. In altri termini, il sistema spinoziano non si esaurisce nell'etica; essa è sicuramente il fine a cui per Spinoza deve

---

<sup>2</sup> Cfr Norberto Bobbio, *Il giusnaturalismo moderno*, Torino, Giappichelli, 2009 p.95



tendere il diritto, ma nella consapevolezza di non poter diventare mai totale coincidenza, data l'imperfetta natura dell'uomo.

Spinoza svolge il suo pensiero procedendo per gradi, attraverso tre diversi livelli di conoscenza<sup>3</sup> individuati nell'*Ethica*: l'intuizione, la ragione e l'immaginazione.

L'intuizione è la forma di conoscenza più elevata che consente all'uomo di scoprirsi parte, non autonoma, dell'infinitudine di Dio, causa immanente di tutte le cose. Attraverso la conoscenza razionale,

---

<sup>3</sup> «Da tutte le cose dette sin qui risulta che noi percepiamo molte cose e che formiamo nozioni universali: 1) Dalle cose singolari rappresentate a noi mediante i sensi in modo mutilato, confuso e senza ordine per l'intelletto [...]: e perciò ho preso l'abitudine di chiamare tali percezioni conoscenza per esperienza vaga. 2) Da segni, per esempio dal fatto che udite certe lettere o parole, ci ricordiamo delle cose e formiamo di esse certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose [...]. D'ora in avanti chiamerò questi modi di contemplare le cose conoscenza del primo genere, opinione o immaginazione. 3) Infine dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose [...]; chiamerò questo modo ragione e conoscenza di secondo genere. Oltre questi due generi di conoscenza, ne esiste un terzo, [...] che chiameremo scienza intuitiva. E questo genere di conoscenza procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose [...] Spiegherò tutti questi modi con l'esempio di una sola cosa. Si danno per esempio tre numeri e si deve ottenerne un quarto che stia al terzo come il secondo sta al primo. I mercanti non esitano a moltiplicare il secondo per il terzo e a dividere il prodotto per il primo; perché non hanno ancora dimenticato le cose che, senza alcuna dimostrazione, avevano udito dal maestro, o perché spesso hanno sperimentato questa operazione nei numeri semplicissimi, oppure in forza della Dimostrazione della Pr. 19 del libro VII di Euclide, e cioè in base alla comune proprietà dei numeri proporzionali. Ma nei numeri semplicissimi non è necessario nessuno di questi procedimenti. Dati per esempio i numeri 1, 2, 3, non vi è chi non veda che il quarto numero proporzionale è 6, e molto più chiaramente perché concludiamo il quarto numero dallo stesso rapporto che, con uno sguardo [uno intuito] vediamo che il primo ha con il secondo». B. Spinoza, *Ethica*, II, P40, Sc.II

«L'esempio dice di un aspetto fondamentale della teoria dei tre generi e cioè che essi sono la conoscenza non di realtà ontologicamente differenti, bensì di una stessa realtà vista in modo differente». Vittorio Morfino, *L'oggetto del terzo genere di conoscenza in Spinoza*, Isonomia. Rivista di Filosofia. Università di Urbino, 2004 pag. 4

invece, l'uomo riesce, da un lato, a comprendere se stesso e le sue passioni, e dall'altro a instaurare pacifiche relazioni con gli altri, individuando il suo vero utile. L'immaginazione è, infine, il livello della sola percezione del particolare e, quindi, il grado più basso di conoscenza.

Nell'*Ethica* Spinoza risponde alla fondamentale domanda su quale sia l'essenza dell'uomo e cosa possa essere considerato bene e male. Parallelamente alla costruzione del Dio-Natura come unica sostanza, che si manifesta attraverso gli attributi del pensiero e dell'estensione, l'uomo è definito come insieme inseparabile di corpo e mente. L'uomo, secondo Spinoza, ha una naturale tendenza a perseverare nell'essere (*conatus*), compie, cioè, un naturale sforzo finalizzato alla conservazione di se stesso<sup>4</sup>. Ogni limitazione allo sviluppo della propria personalità è "passione" e genera *tristitia*, mentre la *laetitia*, che scaturisce dall'affermazione di sé, rappresenta, invece, la potenza dell'Essere. Il bene è ciò che è capace di generare *laetitia* e non ha natura universale, almeno all'inizio del percorso di evoluzione etica dell'uomo; tutto ciò che è "appetito" e genera *laetitia* è bene, ma alla diversità degli uomini corrispondono appetiti diversi e, quindi, ciò che è bene per un uomo potrebbe non esserlo per un altro, rientrando nel dominio dell'opinione. Il sommo bene, invece, è universale e consiste nella conoscenza di Dio che fa cogliere all'uomo il suo essere uno con gli altri. In altri termini, la morale

---

<sup>4</sup> Spinoza mutua questa immagine dalla fisica, in particolare dal primo principio della dinamica, elaborato da Galileo, che afferma che ogni corpo tende a conservare il proprio stato di quiete se non gli è impressa una forza che ne causa il moto.

spinoziana considera naturali e quindi “giustificati” tutti i comportamenti degli uomini, anche se è auspicabile che essi tengano un contegno conforme ai risultati della conoscenza razionale o a quelli dell'intuizione. Spinoza non accoglie un'etica che prescrive dei comportamenti a cui attenersi, imposti dall'esterno da una legge divina, ma la costruisce come un processo interno che, razionalmente e intuitivamente, conduce alla scomposizione, in maniera quasi freudiana, delle passioni e alla comprensione di esse, trasformandole in affetti che conducono alla vera *laetitia* e cioè al sommo bene. Spinoza, più che una nuova morale, diversa<sup>5</sup> da quella giudaico-cristiana, individua un nuovo percorso per giungere ad essa che passa per la comprensione dell'uomo; chi persegue una passione non sarà perciò mai un “peccatore”, per aver infranto un precetto religioso o una regola morale, potrà, invece, dolersi di non corretto uso della ragione che avrebbe potuto garantirgli una maggiore felicità. Tutto ciò che è considerato peccato dalla tradizione giudaico-cristiana diviene in Spinoza irrazionalità, mentre il bene della morale tradizionale viene a corrispondere con il sommo bene<sup>6</sup> spinoziano, frutto della ragione e dell'intuizione.

---

<sup>5</sup> Si deve evidenziare che rispetto alla morale cristiana in Spinoza manca la ricerca dell'umiltà, della rinnegazione di sé stessi; le similitudini stanno nel comportamento esteriore e Spinoza attraverso la sua *Ethica* intende guidare l'uomo alla liberazione del senso di colpa del dovere per giungere alla completa e spontanea sociale espressione di sé. Cfr. B. Spinoza, *Ethica* IV P8; cfr Karl Löwith, *Spinoza Deus sive natura*, Roma, Donzelli, 1986.

<sup>6</sup> Non può essere considerato “bene” in senso spinoziano un comportamento tenuto per timore o per premialità, perché in esso non c'è “buona fede”.

L'uomo nel perseguire la *laetitia* e, quindi, prima di tutto, il suo bene individuale, ha un naturale diritto su ogni cosa, un diritto che è potenza e illimitata affermazione di sé. Ogni uomo ha lo stesso diritto naturale di affermarsi, ma le possibilità di ottenere ciò che ciascuno considera il suo bene derivano dalla misura della sua potenza; da qui delle due l'una: o il rapporto tra gli uomini si trasforma in uno scontro continuo, che rende precario il diritto di ciascun individuo, o gli uomini, guidati dalla ragione, scoprono il loro vero utile relazionandosi pacificamente, conservando se stessi. Attraverso l'intuizione, cogliendo il senso del suo appartenere al Tutto, l'uomo riesce a vedere Dio nell'altro uomo e, perseguendo il suo vero utile, mediante la conoscenza razionale, abbandona lo stato di natura e si associa ai suoi simili costituendo lo Stato. Nell'*Ethica* è, quindi, descritto un percorso che attraverso la ragione e l'intuizione, conduce alla conoscenza del Dio-Tutto e alla concordia tra gli uomini.

Lo Stato diviene una necessità logica, frutto della conoscenza razionale, e l'uomo, per una migliore conservazione di se stesso, si associa<sup>7</sup> ad altri uomini, impegnandosi a non esercitare il suo diritto di natura danneggiando gli altri. La costituzione di una società organizzata sulla base di un diritto comune è considerata da Spinoza come qualcosa di naturale e, quindi, l'uomo che si isola e che mostra ostilità verso gli altri, non si comporta secondo ragione anche in

---

<sup>7</sup> Spinoza colpisce nell'*Ethica* con un giudizio estremamente negativo tutto ciò che ostacola l'amicizia tra gli uomini, appellandolo come *turpe*, mentre chiama *honestus* l'uomo che si adopera per l'amicizia stessa, evidenziando che la fase sociale rappresenta il punto più alto ed etico dell'evoluzione umana.

contrasto con la sua stessa essenza. La società statale, alla quale l'individuo aderisce, si dà proprie leggi di cui detiene essa sola il diritto di punire la trasgressione. È in essa che si istituzionalizzano i limiti di agire di ognuno ed è solo al suo interno che ha senso il concetto di giustizia. La giustizia non è però mera legalità; essa deve conformarsi ai dettami della ragione per impedire allo Stato di crollare su stesso. È chiaro, quindi, che solo se la giustizia si conforma all'etica si avrà concordia e unità assoluta di animi, pur nella diversità dei singoli. Nel *Trattato Politico* questi concetti sono riproposti e chiariti; nello stato di natura ogni uomo ha diritto a tutto ciò che la sua potenza gli consente e, per conservare se stesso, comprime questo suo diritto naturale concludendo un patto con gli altri uomini per la comune sicurezza. La *multitudo*, l'insieme degli uomini che stipulano il patto, si presenta, quindi, come titolare di un proprio diritto di natura di perseverare ad essere, proprio come i singoli. I *cives* stretti dal *pactum* si danno una forma di governo, costituendo in questo modo lo Stato; il potere titolare della funzione sovrana stabilisce, invece, le leggi, costituenti il diritto comune, che i singoli sono tenuti a rispettare. Quindi, da una parte i cittadini sono soggetti al diritto dello Stato e dall'altra lo Stato ha un proprio diritto naturale all'esistenza, come quello degli individui, esercitabile sia nei confronti dei singoli, sia nei confronti di altri Stati. Il diritto di natura, perciò, non viene meno con la creazione dello Stato, anzi esso si fonda proprio sull'equilibrio tra due diverse "forze naturali", quella propria, determinata dalla *societas*, e quella dei singoli *cives*.

L'equilibrio dello Stato nell'*Ethica* è spiegato dall'esistenza di due opposti affetti: quello derivante dall'appetito verso tutto ciò su cui si può estendere la propria potenza e dall'appetito di un maggiore vantaggio derivante dalla difesa comune; nel *Trattato Teologico-Politico* la questione è posta sul piano della maggiore utilità derivante agli uomini dall'appartenere alla società statale, come frutto della conoscenza razionale e nel *Trattato Politico* si sottolinea e si chiarisce che l'equilibrio di forze su cui si regge lo Stato è tutto interno al diritto naturale.

Nel *Trattato Teologico-Politico* Spinoza evidenzia i limiti del potere dello Stato. Spinoza sottolinea che gli uomini non cedono ad un potere sovrano tutti i loro diritti di natura: essi conservano, infatti, il diritto a restare uomini.<sup>8</sup> In questo caso il pericolo per il potere sovrano e per lo Stato stesso verrebbe dai cittadini e non da un nemico esterno. Di fronte a profonde violazioni dei diritti, che costituiscono l'essenza dell'uomo, e che causano, perciò, una generale indignazione, i consociati hanno il diritto naturale di resistere all'azione dello Stato che contrasta con la ragione. Il fine dello Stato, conclude Spinoza, è proprio la libertà, naturale funzione di garanzia della sicurezza della comunità dei cittadini e dell'integrità del valore

---

<sup>8</sup> «Nessuno potrà trasferire ad un altro la sua potenza e di conseguenza il suo diritto in modo tale da cessare di essere uomo; né si darà mai una sovrana potestà tale che possa far eseguire tutto così come vuole: invano infatti comanderebbe al suddito di odiare chi lo ha legato a sé con un beneficio, di amare chi gli ha recato danno, di non sentirsi offeso dalle ingiurie, di non desiderare di liberarsi dalla paura e molte altre cose simili che derivano necessariamente dalle leggi della natura umana» B.Spinoza, *Trattato Teologico-Politico* XVII,1

naturale dell'uomo. Le somme potestà, quindi, non possono governare tenendo gli uomini nella paura, coartando la loro natura, costringendoli con la minaccia all'obbedienza di leggi civili prive del requisito dell'utilità comune. La forza dello Stato dipende proprio dall'unione di animi che leggi ispirate dalla razionalità riescono a suscitare. Tra i diritti a cui l'uomo non può rinunciare, anche se volesse, in quanto parte della sua natura, c'è la libertà di pensiero e di espressione. Spinoza afferma che gli uomini che si riuniscono nella società statale non perdono la loro identità<sup>9</sup> divenendo massa; gli uomini sono esseri pensanti e sociali, che comunicano tra di loro e a cui non si può chiedere di omologare il loro pensiero a quello di chi esercita l'*imperium*. La libertà di espressione necessita, però, di un temperamento perché questa non deve poter mettere in pericolo l'esistenza dello Stato stesso, con la diffusione di idee che possano delegittimare l'autorità sovrana o che incitino i singoli a vivere secondo il loro arbitrio, violando il patto; chi vuole contestare le leggi emanate dal potere sovrano non può "agire" contro di esse, ma può solo giudicarle «sostenendo la sua posizione con la sola ragione senza inganno o ira»<sup>10</sup>

Nel *Trattato Teologico-Politico* la libertà è presentata in una accezione ulteriore rispetto all'*Ethica*; la libertà all'interno della società statale è la "libertà dallo Stato", che consiste nell'astenersi

---

<sup>9</sup> «In Dio, tuttavia, è data necessariamente l'idea che esprime sotto specie di eternità l'essenza di questo o quel corpo umano». B.Spinoza, *Ethica*, V, P22

<sup>10</sup> B.Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, XX, 7

da parte del potere sovrano dall'occupazione di spazi riservati al naturale esplicarsi della personalità dell'uomo. Nell'*Ethica*, invece, la libertà assume anche un significato diverso e più profondo; attraverso l'intuizione l'uomo comprende, infatti, che la sua libertà non può coincidere con il libero arbitrio in quanto essere condizionato, inserito nella necessità dell'infinito procedere dal Dio-Natura; la libertà nell'*Ethica* si risolve nel riconoscere la soggezione di tutto alle leggi di natura. L'uomo che attraverso la ragione riesce a comprendere le sue passioni e a superarle, individuando il suo vero utile e la sua vera natura, acquista un grado di libertà e una potenza sempre maggiori; la libertà è perciò un conoscere se stessi e seguire la propria intima natura sociale.

Nei primi cinque capitoli del *Trattato Politico* Spinoza riprende e precisa i temi già trattati nell'*Ethica* e nel *Trattato Teologico-Politico*, per poi passare nei capitoli successivi a descrivere nei particolari le diverse forme di governo che, se costruite secondo i dettami della ragione, realizzano la concordia dei cittadini-sudditi. Spinoza, così come nel *Trattato Teologico-Politico*, si schiera apertamente per una forma di governo repubblicana e democratica perché questa, garantendo la partecipazione politica dei cittadini-sudditi, consente, con un maggiore grado di approssimazione rispetto alle forme di governo monarchica e quella aristocratica, di emanare leggi ispirate dalla ragione e quindi all'utilità comune. Nel *Trattato Politico* Spinoza giunge al culmine della sua costruzione *more geometrico* dell'etica e della politica. In esso lo



sguardo di Spinoza va anche oltre i confini dello Stato-nazione; partendo dal trattato di pace tra più Stati belligeranti, il filosofo giunge a preconizzare una confederazione che si fondi sugli stessi principi che regolano la nascita della società statale, creando una giustizia internazionale nell'ambito della regola consuetudinaria del rispetto dei patti *rebus sic stantibus*. Il fine di tutto il sistema giuridico spinoziano è, quindi, la dimostrazione che l'unione dei cittadini, governati secondo giustizia nella società statale, realizza il punto più vicino all'unità di tutti gli uomini in Dio

## CAPITOLO I

### DIO, L'UOMO E IL SUO UTILE

### 1. Premessa. Le conseguenze giuridiche dell'*Ethica*

Secondo Spinoza l'intera realtà è collocata in un rigido schema deterministico, dove tutto è necessaria conseguenza dell'infinitudine di Dio. Il metodo geometrico<sup>11</sup> utilizzato nell'*Ethica* rivela, quindi, la chiara convinzione che la realtà non può essere diversa da quello che è e che essa si svolge secondo regole precise, proprio come le scienze matematiche. L'*Ethica* traccia un percorso di evoluzione dell'uomo che, partendo dalla *tristitia* della schiavitù delle passioni, passando per la ricerca dell'utile comune, che dà vera *laetitia*, giunge alla *beatitudo* della completa conoscenza della propria natura, che genera pura azione, priva di scopi.

La speculazione del filosofo olandese appare a tratti vicina anche alle scienze fisiche, dove l'esperimento è conferma della teoria; “sentiamo e sperimentiamo”<sup>12</sup>, afferma Spinoza, trattando dell'eternità della mente, dove il sentimento di gioia duratura è la prova della riuscita della scomposizione fisico-geometrica delle passioni e del raggiungimento della virtù.

---

<sup>11</sup> Il metodo geometrico, così come quello matematico, si fondano su procedimenti dimostrativi che prescindono dalle cause finali, che costituiscono elementi estrinseci rispetto a come sono le cose in sé e per sé, oggetto sia della matematica che della geometria. La filosofia di Spinoza esclude ogni finalismo poiché presuppone la necessità del Tutto e delle sue leggi. Cfr. Paola Basso, *Il secolo geometrico*, Firenze, Le Lettere, 2004, p144.

<sup>12</sup> B. Spinoza, *Ethica* V, P23, Sc.

L'uomo al termine del percorso etico può giungere alla conoscenza adeguata di sé e di Dio; può conoscere le cause del suo agire divenendo, in questo, simile a Dio, sperimentando l'unione di libertà e necessità, essendo semplicemente ciò che è, collocandosi in una dimensione di esclusiva conoscenza del bene, che, nella visione dell'eternità, significa porsi al di là del bene e del male. Più che di assenza di libero arbitrio, nel pensiero di Spinoza, si dovrebbe parlare di una libertà di agire senza condizionamenti, che è una caratteristica solo divina e che il saggio può raggiungere solo con uno sforzo di adeguazione infinita, descritto nella V Parte dell'*Ethica*.

Il diritto trova il suo fondamento nella natura dell'uomo, e così la giustizia, che vive solo nella società che scaturisce dal contratto. Benché tutto sia conseguenza della natura di Dio, non si può dire che l'ordinamento giuridico, secondo Spinoza, trovi il suo fondamento in Dio stesso. Il diritto è un fatto umano, generato dall'interazione di passione e ragione, così come lo Stato. Esso costituisce una sorta di stadio etico intermedio che riduce progressivamente il suo spazio nel progredire degli uomini, come singoli e come comunità, verso la virtù.

Uno dei cardini del pensiero di Benedetto Spinoza è l'individuazione di tre momenti dell'evoluzione morale dell'uomo. Nel primo momento l'uomo è solo, non associato con altri, e il diritto e la morale non si distinguono; esiste solo l'individuo che persegue il suo personale utile, che può dargli quello che considera la sua felicità, e parallelamente ha il diritto naturale di conseguirlo. Il bene in questa

fase è solo quello particolare e consiste nel semplice desiderio: una cosa è buona proprio perché oggetto del desiderio dell'individuo. Per Spinoza sia il diritto che la virtù sono potenza. La *potentia*<sup>13</sup> spinoziana non deve essere intesa come *vis* assoluta, come forza che si impone sugli altri uomini, ma come capacità di affermazione di sé collegata alla razionalità. Nello stato di natura la *potentia* coincide con la *vis* e costituisce il punto di massima debolezza dell'uomo. La ragione spinge l'uomo a trovare un accordo con gli altri e ad uscire dallo stato di *bellum omnium contra omnes*. L'uomo virtuoso è colui che accresce la sua potenza accordandosi con gli altri uomini, con l'individuazione di un diritto comune garantito dalla comunità, che ha il carattere della stabilità, rispetto al precario diritto su tutto dello stato di natura. Nel secondo momento, quindi, l'uomo scopre una relazione pacifica con gli altri: è il momento della socialità e dello Stato. La moltitudine degli individui si organizza in un ordinamento giuridico e si fa soggetto con propri diritti. Lo Stato, attraverso il titolare della *summa potestas*, è anche soggetto produttore del diritto comune che stabilisce il giusto e l'ingiusto. È in questo momento che

---

<sup>13</sup> «Giacché bisogna misurare la potenza umana non tanto sulla forza del corpo quanto su quella della mente, ne segue che sono massimamente soggetti al proprio diritto coloro la cui ragione è eccellente e se ne lasciano massimamente guidare. Dico quindi che un uomo è totalmente libero nella misura in cui è guidato dalla ragione, poiché le cause da cui è determinato ad agire si possono comprendere adeguatamente partendo dalla sua stessa natura, sebbene sia determinato da esse ad agire necessariamente. La libertà infatti (per §7) non toglie, ma pone il carattere necessario dell'azione». B. Spinoza, *Trattato Politico* II, 9.

Spinoza in questa parte del T.P. evidenzia uno dei punti cardine della sua filosofia: libertà e necessità coincidono e rendono l'uomo massimamente potente quando comprende razionalmente la propria natura sociale; l'agire dell'uomo diviene necessaria attuazione della propria intima natura e perciò massimamente libero.

morale e diritto trovano una loro reale distinzione. Il diritto, per svolgere la sua naturale funzione pacificatrice, deve tendere sempre di più verso la morale ed è in questo stadio che l'analisi geometrica delle passioni trova la sua piena applicazione pratica. La naturale tendenza al perseguimento del proprio utile si fa sempre più razionale; la passione della ricerca della propria ed esclusiva felicità è progressivamente sopraffatta dall'affetto per un utile sempre più comune e sempre meno precario. La ragione non è sufficiente di per sé a far seguire il meglio, essa deve divenire affetto per sconfiggere le passioni che tendono verso gli individualismi e per questo motivo la scomposizione e la sublimazione delle passioni e il percorso geometrico-emozionale di trasformazione dell'odio in amore, descritti nell'*Ethica*, divengono fondamentali. Attraverso dei veri e propri esercizi di “modificazione” della mente, l'uomo riesce a scoprire la sua profonda e nascosta natura sociale e a riconoscere che non c'è niente di più utile all'uomo che l'accordo con un altro uomo. Il terzo momento è il culmine dell'*Ethica* e, a differenza degli altri due momenti, è un concetto limite, in quanto assoluta eticità. I primi due non sono solo articolazioni logiche dello sviluppo umano, ma sono reali momenti della storia dell'umanità. Il terzo è, invece, la visione di un diritto e di uno Stato che svaniscono progressivamente di fronte all'avanzare di un uomo sempre più consapevole della propria natura sociale, capace di amare il suo prossimo come se stesso. In questo stadio il diritto e lo Stato perdono la loro funzione in quanto l'accordo tra gli uomini si fa totale e spontaneo.

Ad ognuno di questi momenti di sviluppo etico corrisponde un grado diverso di libertà. Essa assume in Spinoza un significato del tutto peculiare, soprattutto considerando il determinismo della sua filosofia. Nell'ignoranza delle cause che lo spingono ad agire, l'uomo crede di essere libero, ma in realtà è solo un tassello dell'infinita necessità<sup>14</sup>. L'agire secondo la propria natura è il concetto più alto di libertà, che appartiene a Dio nella sua infinitudine ed eternità. Nel primo momento, quello della ricerca del proprio utile individuale ed esclusivo, l'uomo si ritiene libero, ma è schiavo delle passioni che rendono il suo diritto precario e diminuiscono la sua potenza. Nel secondo momento, quello della socialità, il diritto si fa stabile e l'uomo vede aumentare la propria potenza, agendo secondo la propria natura e perciò con crescente libertà. Nel terzo momento l'uomo coglie interamente la propria natura e non è più "agito" dalle passioni, ma agisce, partecipando della necessità e dell'infinitudine di Dio. In questo stadio la libertà e la necessità coincidono: è la fase dell'*amor Dei intellectualis*<sup>15</sup>, in cui l'uomo si riconosce parte di un tutto eterno, fuori dal tempo. Conoscendo l'infinita rete di relazioni che lo lega al Tutto, egli prova gioia, che altro non è se non uno stato in cui Dio ama se stesso attraverso l'uomo. L'uomo si libera dallo scopo nell'agire morale quando ama il suo prossimo come legge della sua

---

<sup>14</sup> Si è sottolineata da parte di diversi autori la vicinanza di Spinoza alle idee stoiche; Cfr Costanza Ciscato, *Baruch Spinoza Natura Diritto Potentia* in R. Santi, C.Ciscato, A. Affinito, *l'Alba del Dio Mortale* Padova, Cedam, 2016, pp152 e ss

<sup>15</sup> L'amore intellettuale di Dio deve essere inteso come amore degli uomini verso Dio e come amore di Dio per gli uomini e per se stesso. Cfr. Pina Totaro, *Amor Dei intellectualis* in *Instrumenta mentis: contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze, Olschki 2010, pp.17 e ss.

natura, a cui spontaneamente si adegua; la parola “legge” deve essere intesa nel senso matematico-fisico del termine, in quanto determinante la meccanica<sup>16</sup> dell'uomo e del Tutto. L'azione morale è, quindi, libera nella misura in cui si approssima sempre di più in maniera asintotica all'amore verso il prossimo in sé e per sé, senza alcuno scopo, e in questa dimensione il diritto e lo Stato scompaiono in quanto superflui per la pacifica convivenza. Qui l'uomo è completamente libero; egli è libero anche dallo scopo del perseguire il suo utile e la sua felicità perché ogni sua azione si fa corrispondente alla sua natura sociale, che nei primi due momenti è offuscata dalle passioni. Alla luce di questo concetto di libertà ci si interroga sul senso della responsabilità dell'uomo; se tutto è determinato e le azioni dell'uomo hanno cause che egli non conosce o non riesce a governare, si deve indagare quale sia lo spazio lasciato alla sua imputabilità per i fatti da lui commessi. Nella visione di Spinoza l'uomo, pur non potendo dirsi metafisicamente responsabile di quanto compiuto, è esposto, in ogni caso, alla reazione di altri individui che “meccanicamente” reagiscono per proteggersi collettivamente come

---

<sup>16</sup> L'essenza del meccanicismo spinoziano deve essere colta nel binomio libertà-necessità che, al termine del percorso gnoseologico dell'*Ethica*, si risolve nell'agire per come si è secondo la propria natura e che si distanzia da un freddo corporeismo. In Spinoza la dinamica degli affetti è espressione sia di pensiero che di estensione con proprie leggi che, se correttamente interpretate, conducono l'uomo alla gioia della piena comprensione di sé e di Dio. Un'altra peculiarità del meccanicismo spinoziano è l'assenza di parti autonome che si collocano nel Tutto, come singoli ingranaggi con una propria funzione all'interno di un più vasto congegno; in Spinoza il percorso conoscitivo conduce al superamento delle divisioni, sia nell'estensione che nel pensiero, per comprenderle come espressioni del Tutto unico della Res Divina. Cfr. Pina Totaro, *Machina in Instrumenta mentis: contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze, Olschki 2010 pp.65 e ss



moltitudine che si fa Stato. Solo il virtuoso, che ha raggiunto lo stato dell'*amor Dei intellectualis*, che ha compreso la necessità del tutto, potrebbe giustificare quanto commesso, ma lo Stato è unione di uomini<sup>17</sup> che vivono sospesi tra ragione e passione e che, quindi, per necessità difendono se stessi.

Parallelamente ai tre momenti dello sviluppo umano si svolgono anche tre gradi di conoscenza; questi, descritti da Spinoza nell'*Ethica*, si distinguono tra loro non per il risultato, per l'universale da essi raggiunto, ma per il grado di conoscenza delle cause e, quindi, del livello di adeguatezza e di libertà che essi comportano. Nella conoscenza di primo genere l'uomo ignora le cause del proprio agire e ne conosce solo l'effetto e, nel caso della morale, può conoscere l'amore verso il prossimo come massima universale, così, come ad esempio, gli è data dalla fede religiosa, ma che, non essendo frutto di una analisi razionale e di una successiva intuizione, diviene semplice comando a cui si deve ubbidienza. Nella conoscenza di primo genere il bene è un dato rivelato e non il punto di arrivo di una propria speculazione filosofica, di cui non tutti sono capaci; in quanto rivelazione, l'adesione al bene è imposta e non si libera dallo scopo. Nella conoscenza di secondo genere l'amore verso il prossimo è frutto dell'analisi razionale delle passioni che conducono l'uomo alla ricerca

---

<sup>17</sup> Gli uomini, d'altronde, non conoscono il proprio destino e, per questo motivo, c'è spazio, non solo per una funzione retributiva della pena, per rendere il reo inoffensivo per gli altri uomini e per lo Stato, ma è ipotizzabile anche una funzione preventiva della stessa, facendo perno sulla natura passionale dell'uomo che di fronte al timore della sanzione potrebbe cambiare proposito.

non più della sua esclusiva utilità, ma di quella comune e quindi l'azione morale non è più eterodiretta, ma è autonoma, perché l'uomo scopre la sua intima natura e vi si adegua spontaneamente. L'azione morale, anche in questo caso, però, non si libera dallo scopo, perché è, comunque, sempre finalizzata a consolidare uno stato di *laetitia* che gli deriva dal conseguimento di un utile, anche se comune. Con la conoscenza intuitiva l'uomo si libera anche dello scopo dell'utilità comune perché si riconosce parte dell'infinitudine di Dio, agisce secondo la propria natura sociale e attua il sommo bene, dimentico del male. L'uomo nel terzo genere di conoscenza si scopre parte dell'infinitudine di Dio; la sua mente ha una parte che è eterna in grado di conoscere e contemplare cose eterne. La sua individualità di mente associata ad una idea di corpo fuori dal tempo non scompare neanche con la morte. L'uomo, quindi, con *l'amor Dei intellectualis*, coglie la sua dimensione fuori dal tempo; la *beatitudo* di questo stato diviene scoperta conseguente all'esercizio continuo della ragione nella ricerca dell'utilità comune. L'individuo, quindi, non viene assorbito da un Uno indistinto; l'uomo esiste anche nell'eternità e questo, dal punto di vista del diritto e della politica, ha importanti conseguenze. Nella sua tensione verso un accordo sempre più stretto tra gli uomini, l'individuo non si dissolve nell'unità indistinta del popolo, ma diviene parte di una *multitudo* in cui ognuno conserva la sua unicità. Il diritto, anche quello legale, diviene parte di un meccanismo di diritto naturale fondato sul *conatus sese conservandi*, che è caratteristica non solo del singolo, ma anche delle aggregazioni

sociali e quindi della *societas* che nasce dal *pactum*. Lo Stato ha il suo limite nella natura dell'uomo come individuo; esso non ne può comprimere la libertà di pensiero o frustrare quelle facoltà che costituiscono la sua essenza di uomo e la sanzione per l'inosservanza di questa legge di diritto naturale è la resistenza degli individui fino al crollo dello Stato stesso. Alcuni autori<sup>18</sup> giungono a considerare superfluo il contratto sociale nella costruzione del sistema giuridico spinoziano; esso è, invece, necessario proprio in quanto lo Stato non

---

<sup>18</sup> Gioele Solari ne *La dottrina del contratto sociale in Spinoza* in Rivista di Filosofia 18 (3) Bologna, 1927 pp. 324 e ss. compie una rassegna degli autori che svalutano il ruolo del contratto sociale nel sistema giuridico spinoziano. In particolare, il Vaughan sostiene che il contratto in Spinoza non ha alcun senso se la ricerca dell'utile individuale può scioglierlo e l'interpretazione di esso è lasciato al solo governo. A tale osservazione si può opporre che il contratto nella filosofia spinoziana assume il senso di regolatore di rapporti tra individui che hanno raggiunto un determinato bilanciamento di forze; ogni mutamento dell'equilibrio dei rapporti di potenza delle parti genera inevitabilmente la ricerca di un nuovo assetto contrattuale che non necessariamente deve sfociare nella guerra, anzi il contratto segna proprio la fine dell'ostilità tra gli uomini e l'inizio della giuridicità, con la costituzione di un soggetto terzo capace di dirimere i conflitti *inter cives*. Il problema è se il contratto sociale, pur se necessario, si ponga come un fatto o come una situazione da cui non solo scaturiscono diritti, ma che si collochi essa stessa nell'ambito del *proprium jus*. Deve considerarsi che il contratto nella visione spinoziana è scisso in un *pactum unionis* in cui i singoli si associano per evitare la guerra e in un *pactum devolutionis* in cui è costituito un potere di imperio in capo ad un singolo individuo (monarchia) o ad una classe privilegiata di soggetti (aristocrazia), o tutta la *societas* (democrazia). La scissione del momento dell'unione e della devoluzione del potere assoluto è descritta chiaramente nel *Trattato Politico* nei passi dedicati alla monarchia (B. Spinoza in *Trattato Politico*, VI descrive la successione del monarca come un ritorno del potere assoluto alla *multitudo*; cfr B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, XVI, in cui il filosofo olandese fa riferimento all'investitura del potere assoluto ad un soggetto terzo che presuppone la preliminare unione di una moltitudine pacificata) Sia il *pactum devolutionis* che il *pactum unionis* assumono caratteristiche giuridiche; entrambi costituiscono valori comuni resi giustiziabili dal terzo titolare di *imperium*. L'illimitato potere d'imperio delle somme potestà, invece, le sottrae al diritto comune posto da esse stesse.

è un punto di arrivo di una comunità di uomini mossa da una uguale e assoluta razionalità, ma è un momento in cui si stabiliscono i punti essenziali della convivenza sociale. Gli uomini, infatti, possono essere spinti ad associarsi anche da passioni, come il timore degli altri uomini e il contratto è strumento che regola i rapporti degli individui proprio per un fine di salvezza comune. Lo Stato è conseguenza di passioni, che attraverso la ragione divengono sempre più azioni e quindi sempre più libere. Anche lo Stato, benché garantisca la pace e la sicurezza, può essere un giogo, e le leggi, che da esso derivano, possono diventare regole che rendono schiavo l'uomo. Il percorso descritto nell'*Ethica* mira proprio alla liberazione dell'uomo stesso dall'idea del dovere, per giungere alla completa comprensione di sé come essere assolutamente sociale che non ha bisogno di leggi civili per regolare i suoi rapporti con il suo prossimo. Il lavoro sulle passioni rende la ricerca dell'unione sempre meno fondata sul timore e sempre più sull'amore per gli altri uomini; di conseguenza, il diritto legale diviene espressione di autonomia dell'individuo, che attraverso forme di governo progressivamente più democratiche, partecipa alla formazione delle norme, comprendendone la necessità, mediante un processo che ne garantisce la spontanea osservanza e perciò l'effettività.

## 2. *Il Dio cosmico di Spinoza come infinita serie di connessioni*

In Spinoza la verità non è un valore trascendente, ma si manifesta solo concretamente negli uomini; gli individui, capaci di idee adeguate, esprimono in atto la verità, creando una connessione tra di loro, che genera concordia tra di essi. L'idea adeguata non ha, quindi, una consistenza ontologica in sé, ma esiste solo in quanto pensiero in atto<sup>19</sup>. Si crea così una sorta di scala di accordi tra gli uomini a seconda che siano in grado di concepire più o meno idee adeguate. La conoscenza è, quindi, diffusa in maniera piramidale, dove le nozioni geometriche più elementari costituiscono la base, mentre il vertice, che si distende verso l'infinito, unisce gli uomini che hanno un grado sempre maggiore di saggezza. Si crea, quindi, un reticolo di collegamenti in cui i più sapienti hanno una serie di legami più fitta di chi, invece, condivide con i suoi simili solo poche idee

---

<sup>19</sup> In Spinoza non si crea un dualismo di tipo platonico, in cui la verità è un'idea assoluta e i singoli devono adeguarsi ad essa tramite azioni concrete; la posizione spinoziana è affine a quella aristotelica in cui la verità esiste solo in atto nelle sue concrete manifestazioni. La costruzione spinoziana differisce, però, notevolmente da quella aristotelica; gli individui in Aristotele sono "sinolo" unione inscindibile di forma e materia, in Spinoza *res cogitans* e *res extensa* sono invece espressioni diverse della stessa e unica sostanza; sono codici diversi che esprimono la stessa e identica realtà. Per Spinoza, quindi, quando si parla di volontà non deve intendersi una volontà astratta dipendente da una facoltà, ma una volontà concreta, fatta di singole volizioni. Spinoza afferma infatti nell' *Ethica* II, P 49 D: «Nella mente non si dà alcuna facoltà assoluta di volere o non volere, ma si danno soltanto volizioni singole, cioè questa o quella affermazione o questa o quella negazione». La possibilità di volere in Spinoza è solo apparente e deriva dall'ignoranza delle cause; la volontà dell'uomo è frutto della necessità del Tutto e si inserisce nella fitta rete di relazioni infinite in cui si distende il divino.

vere. Il meccanismo della condivisione consiste in una sorta di sovrapposizione di due figure geometriche congruenti; condividere un'idea vera significa avere idee che, anche se distinte, esprimono in atto la verità e che, pertanto, non possono che corrispondere a una unione armonica di menti e corpi. L'attività conoscitiva consente, quindi, di comprendere l'unità del tutto e, perciò, l'essenza della sostanza come legge di unità. Conoscere Dio come sostanza unica genera concordia, ma questo significa anche che in un mondo in cui gli uomini sono divisi da odi e da guerre e, quindi, caratterizzato da una assoluta mancanza di conoscenza, la sostanza resta sempre una. L'Amore intellettuale di Dio è il vertice della saggezza e corrisponde alla gioia della comprensione dell'idea vera di Dio. L'uomo, quindi, si riconosce come parte inscindibile della Natura e allo stesso tempo vede in sé il sigillo di Dio, la sua parte eterna di essere votato all'unione senza scopo con l'altro. Conoscere significa individuare le parti comuni che possono costruire non un uomo artificiale, uno Stato come il Leviatano di Hobbes, e, quindi, un Dio mortale, ma una *societas* che costituisce una tappa intermedia del riconoscersi come naturale unità nell'infinitudine di Dio.

Il Dio di Spinoza, nella prospettiva gnoseologica diretta verso l'infinito, è un Dio cosmico<sup>20</sup>; tutto è in Dio<sup>21</sup>, ma ciò non significa

---

<sup>20</sup> «Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose». B. Spinoza *Ethica*, P18; «Coloro che ritengono che il fondamento del Trattato teologico-politico sia Dio e Natura (che intendono come una massa o come materia corporea) essi sono completamente fuori strada» B. Spinoza, Lettera 73 a Henry Oldenburg

<sup>21</sup> «Tutto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita» B. Spinoza, *Ethica* I, P15

che il pensiero del filosofo olandese sia caratterizzato dall'acosmismo<sup>22</sup>. Nella visione di Spinoza la conoscenza delle cose,

---

<sup>22</sup> Nella filosofia Spinoziana esiste una sorta di dualismo conoscitivo, tra quello perfetto di Dio e quello umano che, a causa della sua finitudine, non può che essere imperfetto. La conoscenza è un continuo avvicinarsi a Dio ed essa non può che essere un percorso infinito. Ci si deve perciò interrogare su cosa sia il reale nel sistema spinoziano. Spinoza afferma che il corpo, che è individualità, così come lo sentiamo esiste e sostiene anche che in Dio esiste l'idea del singolo individuo; nello stesso tempo si afferma che la sostanza è unica e che nessuna vera conoscenza è possibile se non la si cala nell'unità del Dio-Tutto. La realtà spinoziana si colloca nell'infinita adeguazione, nel continuo riconoscersi degli uomini singoli come parti di un'unica rete di relazioni, mossa dalla stessa causa immanente divina.

Hegel afferma: «osservando che Spinoza non definì di Dio, esser questi identico con il mondo, bensì d'esser l'identità del pensiero e del suo sviluppo (il mondo materiale); in tale unità (presa pure nella primitiva rozza maniera) si scorge che il mondo è determinato come un fenomeno, al quale non conviene attiva realtà; epperò un tale sistema può dirsi meglio Acosmismo» Cfr. GWF Hegel, *Logica*, Napoli, Rossi-Romano, 1863 (trad. a cura di A. Novelli), p.88. Il filosofo tedesco coglie solo uno degli aspetti della dialettica spinoziana: quello dell'unità della sostanza. Ciò che passa in secondo piano è l'iter infinito, tutto umano, di adeguazione. La conferma di questa sorta di bipolarismo nelle modalità conoscitive sta nella particolare posizione che Spinoza attribuisce all'uomo nello Stato; egli non si dissolve in un popolo soggetto a un diritto comune, ma conserva una sua precisa individualità che si concretizza nell'insopprimibile diritto naturale a manifestare la propria libertà di pensiero. Alla fine del percorso conoscitivo, che si pone come un infinito tendere asintotico, l'uomo realizza di avere parti comuni con gli altri uomini, sperimentando la gioia della comprensione emotiva, e non solo razionale, dell'unità della sostanza. Dio è quindi il cosmo che si realizza come infinito porsi di atti concreti di verità.

Piero Martinetti nel commento all'*Etica* di Spinoza, nell'esaminare la Proposizione 18 della Parte Prima afferma «Più vicini allo spirito della sua filosofia sono quelli, che, come Hegel, hanno definito la filosofia di Spinoza una specie di acosmismo. Ma anche questo può venir inteso in più sensi. Se si intende nel senso che ogni entità particolare è irreal e si dissolve nell'unità indistinta dell'infinito, tale non è l'opinione di Spinoza. Basti ricordare il rapporto fra gli attributi e la sostanza. Dio non è per Spinoza l'indistinzione assoluta: è un'unità non determinata in alcun modo particolare, ma comprendente in sé tutti i particolari: è una molteplicità identica, un'unità infinitamente ricca e varia nella sua vivente molteplicità. Legittimo è invece il concetto di acosmismo se si applica al rapporto del mondo eterno della sostanza col mondo umano creato dal nostro senso: il quale non è che una visione imperfetta del mondo eterno e per sé non esiste affatto». Piero Martinetti, *l'Etica di B. Spinoza*, Paravia, 1928. Si tratterebbe, pertanto, di un acosmismo relativo; non esiste il mondo rappresentato dai sensi, ma un mondo

delle loro cause, e, quindi, della rete di relazioni che le lega tra loro, è conoscenza di Dio. Dio è il cosmo: la Natura con tutte le sue leggi.

Dio è un *ordo*. Le relazioni tra le cose, tra esse e gli uomini e tra gli uomini stessi sono regolate da leggi naturali e la volontà divina è libertà necessaria di affermazione di sé, è potenza infinita e diritto su tutto. La volontà divina non può essere assoluta, capace di modificare le leggi eterne delle relazioni tra le cose. Il miracolo, che è l'eccezione alle leggi naturali, e la preghiera, che è tentativo di persuadere Dio di cambiare l'ordine della necessità, sono solo superstizioni. Dio è, dunque, legge eterna e immutabile. Sulla base di queste premesse etiche e metafisiche, la norma giuridica, nella prospettiva dei soggetti a cui è indirizzata costituisce una sorta di errore gnoseologico, in quanto esprime un dover essere, ma vista come inserita all'interno di un processo di progressiva affermazione degli uomini come esseri sociali, capaci di vivere in armonia, costituisce una tappa fondamentale dell'adeguazione. Le norme giuridiche, infatti, rappresentano la legge di natura che vede il soggetto, individuale o collettivo, che le pone, prevalere su chi è destinato a subirle; nella prospettiva dell'organo produttore di norme giuridiche, l'errore gnoseologico sta nel porre regole che, invece di consolidare la propria posizione di potenza, la indeboliscono, generando la forza contraria di chi deve eseguire i precetti degli enunciati normativi, anche questa conseguenza di una immutabile

---

diverso, eterno, l'unico che può essere oggetto di vera conoscenza, fatto di una molteplicità che è però parte di una unità indissolubile.



legge di natura. Le leggi di diritto naturale sono perciò leggi della fisica delle relazioni tra gli esseri umani; esse partecipano della stessa capacità di essere studiate come una moderna fisica della materia e dei corpi, ponendosi come una meccanica del pensiero. La relazione con l'altro, nella prospettiva spinoziana, è sempre un rapporto di forza che può tradursi in un confronto tra pari o asimmetricamente tra un soggetto più forte e uno più debole, quest'ultimo destinato a un *pati*, almeno fino a quando non decida di unirsi ad altri per contrastare il più forte. Quando gli uomini sperimentano l'unità cominciano ad avvicinarsi alla conoscenza di Dio; la conoscenza della infinita rete di relazioni genera uno stato di *laetitia* che costituisce la prova sperimentale della conoscenza vera dell'essenza della sostanza divina.

La gnoseologia e la teologia hanno, quindi, nel pensiero del filosofo olandese un legame strettissimo. L'uomo ha capacità conoscitive limitate; attraverso l'esperienza sensibile può cogliere solo alcuni aspetti della realtà: quello che osserviamo ci dice molto più su come siamo che come siano le cose che ci circondano. Dio è infinito e quindi dotato di infiniti attributi, ma di questi attributi siamo in grado di sperimentarne solo due: pensiero ed estensione. L'idea adeguata di Dio come essere privo di negazioni, non può che indurre Spinoza ad affermare la presenza di infiniti attributi divini e contemporaneamente la nostra incapacità di coglierli tutti. La conoscenza umana ha quindi una imperfezione congenita, legata alla sua finitudine. La conoscenza infinita di tutte le cose che conduce a

Dio è obiettivo esso stesso infinito della ricerca dell'uomo: conoscere tutte le cose significa conoscere Dio, ma anche essere Dio e, quindi, non può essere data all'uomo. La ricerca etica di una felicità senza scopo è per questi motivi l'unica via che può condurre alla verità filosofica e a Dio come infinita rete di connessioni di cui l'uomo è parte.

La norma giuridica, che crea posizioni di dovere e obbligo, ricognitiva di questo concetto dell'umano e del divino ha, quindi, fondamento nella conoscenza e nelle leggi di natura. L'uomo attraverso il processo gnoseologico impara a cogliere le relazioni tra le cose e tra queste e il tutto e a sentirsi uno con la Natura. Il problema etico-filosofico spinoziano è la presunta tendenza dell'uomo a provare gioia nel riconoscersi parte di una comunità e della Natura. Dio è sostanza, indifferente alle miserie umane, senza una mente antropomorfa; se l'uomo riesce a sentirsi parte del Dio-Natura, secondo Spinoza, inevitabilmente riconoscerà di avere parti comuni con gli altri con cui entra in relazione e, quindi, sarà capace di vedere se stesso nell'altro e non potrà provare sentimenti di odio, ma solo attrazione e desiderio di costruire una vita fondata sulla coesistenza pacifica. Dio nella prospettiva gnoseologica umana è, quindi, connessione tra sé, gli altri e le cose; nella prospettiva divina, invece, non c'è nient'altro che unità e immutabilità. Il Dio-Natura spinoziano è un tutto senza coscienza di sé, simile a quella umana:

l'“autocoscienza”<sup>23</sup> di Dio è la perfetta conoscenza di tutte le cose; l'uomo quindi prova gioia nel comprendersi parte del tutto in quanto è Dio che acquista l'autocoscienza di sé in atto ed è la suprema manifestazione di Dio nel mondo dei modi. L'uomo riconosce Dio nelle connessioni tra le parti comuni di sé e degli altri uomini e del tutto, comprendendo se stesso come unità nella natura e, quindi, cogliendo l'essenza stessa della sostanza; la sostanza, come in atto nell'uomo, prende coscienza nell'*Amor Dei intellectualis*<sup>24</sup> di essere tale. Nello stato dell'amore intellettuale per Dio l'uomo agisce incondizionatamente e si sente felicemente libero; l'agire

---

<sup>23</sup> Hegel ritiene che il Dio Spinoziano non sia persona né autocoscienza. Cfr. G.W.F. Hegel, *Logica*, Napoli Rossi-Romano, 1863 (trad. a cura di A. Novelli) p.238. Aniello Montano, *Hegel lettore di Spinoza in Spinoza e i filosofi* Firenze, Le Lettere 2011p.91; cfr Giuseppe Rensi, *Spinoza*, Napoli, Immanenza, 2014, pg 35

<sup>24</sup> «L'amore intellettuale della mente verso Dio è l'amore stesso di Dio col quale Dio ama se medesimo, non in quanto egli è infinito, ma in quanto può essere spiegato mediante l'essenza della mente umana, considerata sotto specie dell'eternità; cioè l'amore intellettuale della mente verso Dio è una parte dell'amore infinito col quale Dio ama se stesso». B. Spinoza, *Ethica*, V, P36.  
«Questo amore della mente deve essere annoverato tra le azioni della mente (per P32C e 3P3); esso quindi è un'azione mediante la quale la mente considera se stessa, unitamente all'idea di Dio come causa (per P32 e per P32C), cioè (per 1P25C e per 2P11C) è un'azione mediante la quale Dio in quanto si può spiegare per mezzo della mente umana, considera se stesso, accompagnata dall'idea di sé; e perciò (per P35) quest'amore della mente è una parte dell'amore infinito col quale Dio ama se stesso. C.D.D.» B. Spinoza, *Ethica*, V, P36, D. «Da qui segue che Dio, in quanto ama se stesso, ama gli uomini, e conseguentemente, che l'amore di Dio verso gli uomini e l'amore intellettuale della mente verso Dio sono una sola medesima cosa». B. Spinoza, *Ethica*, V, P36, C. Nella Proposizione 36 dell'*Ethica* si comprende che c'è una distinzione tra l'idea umana di Dio, razionalmente costruita e sperimentata emozionalmente attraverso l'*amor Dei intellectualis* e Dio stesso. Attraverso il terzo genere di conoscenza, l'uomo si rispecchia in Dio: compie un processo rappresentativo di Dio come Dio-Tutto-Natura, cogliendone la verità nell'unità, e di sé come sua parte indissolubile.

incondizionato diviene, perciò, il punto di tangenza tra il divino e l'umano. Dio, per questo motivo, nella visione di Spinoza, è causa del diritto solo in quanto esso è espressione di leggi naturali, ma è un diritto naturale divino che non è fonte eteronoma, ma assolutamente immanente all'uomo stesso. Il rapporto tra l'uomo e Dio nella prospettiva giuridica si pone in Spinoza in maniera assolutamente diversa da quella dei suoi contemporanei; infatti, un Dio antropomorfo, incarnazione della giustizia e, quindi, di una visione ideale del diritto è agli antipodi della teologia spinoziana<sup>25</sup>. La teologia in Spinoza infatti è Etica che è conoscenza di sé e della collettività che si fa una in Dio.

---

<sup>25</sup> «Ci sono quelli che immaginano che Dio sia composto, come l'uomo, di un corpo di una mente e sia sottoposto alle passioni: ma quanto siano lontani dalla vera conoscenza di Dio, risulta abbastanza da ciò che abbiamo dimostrato» B. Spinoza *Ethica* I, P15, Sc.

3. *La critica di Spinoza a Cartesio. L'idea adeguata e chiara e distinta di sé e del diritto*

La filosofia spinoziana ha tra le sue fonti quella di Cartesio; la ricerca spinoziana, pur giungendo a risultati diversi, se non completamente opposti, fonda i suoi principi sul metodo e sul lessico cartesiano.

In Cartesio la ricerca del vero è possibile solo attraverso un metodo in grado di giungere a una conoscenza fatta di idee chiare e distinte, che ha come punto di partenza il momento del dubbio metodico e del *cogito*. Il momento successivo è quello dell'“analisi” che consente di scomporre un problema in unità elementari chiare e distinte, mentre attraverso quello della “sintesi” la ricostruzione dell'oggetto della conoscenza avviene per gradi, fino a giungere alla completa e verificata<sup>26</sup> *adequatio rei et intellectus*. Il dubbio metodico e la certezza del *cogito* costituiscono il momento iniziale della speculazione cartesiana, mentre l'idea innata di Dio, come essere buono e non ingannevole, costituisce la garanzia di ogni conoscenza. L'intelletto è, quindi, specchio della realtà grazie alla garanzia divina.

In Spinoza il metodo segue lo stesso schema, solo che il principio di ogni conoscenza non è il *cogito*, ma la serie di assiomi e

---

<sup>26</sup> L'ultimo momento del metodo cartesiano è quello di verificare tutti i passaggi del ragionamento enumerandoli e revisionandoli per una completezza dell'analisi e per la correttezza della sintesi.

teoremi che dall'idea di Dio come sostanza unica conducono all'idea di Dio, come rete di connessioni, e dell'uomo come parte inscindibile di esse. La garanzia di ogni conoscenza diviene l'esperimento della gioia dell'"amore intellettuale di Dio", in cui l'uomo coglie anche emotivamente le verità geometriche della ragione, giungendo all'intuizione a-procedimentale di esse.

La conoscenza in Spinoza è fatta di "idee adeguate ossia idee chiare e distinte". L'uso del lessico cartesiano deve essere inteso nella speculazione spinoziana in modo differente; infatti, in Spinoza, esistono idee assolutamente adeguate e idee che si inseriscono in un percorso di approssimazione al vero che, pur non essendo in sé adeguate, lo sono però dal punto di vista procedimentale. L'idea assolutamente adeguata consente di cogliere intuitivamente la relazione con tutte le altre cose, mentre l'idea solo procedimentalmente adeguata ne coglie l'essenza, attraverso un processo dimostrativo geometrico, approssimandosi progressivamente al vero. Il vero costituisce il risultato dell'*adequatio*, in cui idea e ideato coincidono attraverso un processo di progressiva approssimazione. L'idea adeguata nell'*Ethica* ha in Spinoza il significato di un punto di contatto tra Dio e l'uomo. L'idea chiara e distinta di ascendenza cartesiana, fatta di analisi e sintesi, assume in Spinoza, invece, il significato diverso di idea inserita nel processo di comprensione delle passioni, mediante la loro scomposizione in unità elementari, consentendo di analizzarle e di superarle e di giungere all'idea assolutamente adeguata della visione

di tutte le cose in Dio. L'adeguazione è, quindi, un concetto di progressiva approssimazione<sup>27</sup> al punto in cui l'uomo sperimenta la gioia dell'*amor Dei Intellectualis*, in cui si riconosce compreso in Dio e in connessione con tutte le cose e con i suoi simili. Il saggio in Spinoza comprende chiaramente e distintamente solo se vede le cose in Dio, rappresentandosele come parti inscindibili di un tutto, attraverso l'etica geometrica; è questo il punto in cui l'idea di una cosa diviene "adeguata, ossia chiara e distinta" in senso spinoziano. Il diritto, inteso come norma giuridica, si pone perciò nell'alveo delle idee chiare e distinte procedimentali, mentre l'idea assolutamente adeguata del diritto corrisponde al potere del singolo uomo come parte dell'infinito potere della natura, ponendosi, quindi, fuori dal diritto propriamente detto, collocandosi nel campo dell'etica, intesa come luogo del rapporto armonico totale del singolo col tutto.

La gnoseologia nel sistema cartesiano trova il suo punto di partenza nel *cogito* e, attraverso l'idea innata della divinità, conduce al suo reale fondamento in un Dio-Verità, trascendente e creatore, che non può ingannare l'uomo. Secondo Cartesio le facoltà conoscitive dell'uomo possono condurre a idee chiare e distinte che rispecchiano l'oggetto, ma il giudizio e, quindi, la volontà possono

---

<sup>27</sup> «Il punto cruciale della dottrina spinoziana della libertà è sempre quello di riuscire a conciliare la necessità e la libertà razionali; e cioè di scorgere il rapporto fra la verità e la realtà di tutti i gradi del processo (anche di quelli inadeguati, se in sé considerati) e tutto il processo, inteso come unità in movimento, che tende all'intendimento pieno, all'idea adeguata offrente l'appagamento dell'esigenza razionale della verità assoluta» Franco Magliano *Il diritto nel sistema di Benedetto Spinoza*, Fratelli Bocca editori, Milano, 1947 pag 198.

indurre l'uomo in errore<sup>28</sup>, agendo sull'intelletto producendo rappresentazioni confuse. L'intelletto è la facoltà preminente, ma l'uomo ha anche la facoltà di immaginare e di sentire. Esso consente di discernere tra le informazioni che gli giungono dall'immaginazione e dalla sensibilità; l'intelletto opera sul dato sensibile, individuando la verità nella chiarezza e la distinzione della *res extensa*, nella sua divisibilità e nel movimento tra le sue parti. Per questi motivi la verità filosofica e la scienza in Cartesio coincidono. L'idea cartesiana chiara e distinta è perciò conoscenza delle cause che generano movimenti nella *res extensa*: la materia in movimento è l'essenza dell'estensione. La cosa estesa è dominata da regole geometriche e, quindi, essa è completamente soggetta alla necessità; la *res cogitans* è invece espressione di libertà e costituisce il momento inerziale che mette in movimento la materia, sia nel rapporto tra Dio e l'intera macchina dell'universo, sia in quello tra l'uomo e il suo

---

<sup>28</sup> «L'intelletto, che elabora idee chiare e distinte, non erra. L'errore scaturisce dall'indebita pressione della volontà sull'intelletto». Giovanni Reale/Dario Antiseri *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* Vol II, Editrice La Scuola, Brescia, 1983, pag 277.

Cartesio nelle *Meditazioni Metafisiche* afferma: «Se tuttavia mi astengo dal dare un giudizio, quando non percepisco, in maniera abbastanza chiara e distinta che cosa sia vero, è chiaro che agisco bene e non mi sbaglio. Ma se affermo o nego, allora non mi servo della libertà di arbitrio; e qualora mi volga a quella parte che è falsa, sicuramente sbaglierai; qualora invece abbracci la parte contraria, certo mi troverei nella verità per caso, ma non sarei perciò privo di colpa, perché secondo il lume naturale è chiaro che la comprensione dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà. Ed in questo uso non corretto del libero arbitrio c'è quella privazione che costituisce la forma dell'errore; la privazione, dico, si trova nella stessa operazione per quanto dipende da me, ma non nella facoltà che ho ricevuto da Dio». R. Cartesio *Meditazioni Metafisiche, Meditazione quarta*, pag 108 ss, Armando Editore, Roma 2008



corpo<sup>29</sup>. La teoria meccanicistica cartesiana ha quindi il suo fulcro etico nella considerazione della volontà come elemento che turba l'azione diretta dall'intelletto che nella sua purezza coglie la chiarezza e la distinzione del vero. La volontà, nella speculazione cartesiana assume un valore infinito, contrapponendosi alla finitudine dell'intelletto; la volontà di potenza dell'uomo si scontra contro un intelletto che, pur nella sua umanità, riesce a cogliere la verità garantita da Dio. Per Cartesio, quindi, l'emancipazione dalle passioni significa correggere la volontà, a differenza di Spinoza che fonda la visione della verità filosofica sull'emendazione dell'intelletto. In Cartesio le passioni turbano la corretta comprensione del mondo e la sua analisi e solo un corretto esercizio della volontà può ricondurre a un corretto giudizio corrispondente al vero chiaro e distinto; in Spinoza, invece, la scomposizione delle passioni ne consente il superamento e, quindi, la comprensione delle cose diviene insieme atto di intellesione e di volontà<sup>30</sup>. Nel pensiero spinoziano intelletto

---

<sup>29</sup> Problematico è il rapporto tra *res cogitans* e *res extensa*; Cartesio ritiene il pensiero la causa dei movimenti del corpo, ma il pensiero non è materia che può causarne il movimento. L'insoddisfacente soluzione della ghiandola pineale mostra i limiti della speculazione del filosofo francese.

<sup>30</sup> «Idea e volontà in Spinoza coincidono. La volontà non è il desiderio bensì la capacità di affermare e negare. Affermazione e negazione, però appartengono alle idee. «Nello spirito non c'è volizione affermazione o negazione se non quella che l'idea contiene quanto idea (EIIIP49)». L'idea non è un'immagine ferma «come in un quadro muto», ma opera come affermazione e negazione. L'idea adeguata non patisce, ma esprime un agire dello spirito. La distinzione comune tra intelletto e volontà (da cui proviene la distinzione tra intellettualismo e volontarismo nelle intuizioni fondamentali) manca in Spinoza. La volontà pura risiede nel pensiero puro e viceversa. Il pensiero non operante non è pensiero, la volontà che non si illumina nel più puro pensiero non è volontà. Solo nei pensieri confusi, passivi e negli impulsi, l'Uno in cui coincidono pensiero e volontà resta occultato. Per questo

e volontà non si distinguono e, quindi, l'azione è orientata da diversi livelli conoscitivi. L'esercizio dell'intelletto e della ragione conduce alla conoscenza adeguata che, in quanto tale, non può che tradursi in un atto corrispondente all'idea adeguata. Il raggiungimento del vero filosofico in Spinoza è conseguenza del riconoscimento dell'appetibilità dell'idea adeguata come fonte di gioia duratura. La salvezza etica è frutto, quindi, di *mens* e *corpus*, inscindibile unità che riproduce l'inseparabilità e l'autonomia degli attributi della sostanza. L'idea adeguata diviene riconoscimento di sé e l'azione corrispondente è la determinazione secondo ciò che si è per natura; in questo caso l'uomo agisce e non è agito dalle passioni, partecipando della divinità della *causa sui*. La conoscenza adeguata corrisponde, per questi motivi, all'agire etico spontaneo, mentre il processo di approssimazione si manifesta attraverso la norma giuridica positiva. L'obbedienza alla legge diviene un progressivo atto di libertà; da uno stato di sottomissione ad essa si giunge alla sua libera condivisione e partecipazione nei fini. La conoscenza adeguata corrisponde alla piena libertà, che, nella visione spinoziana, rappresenta il pieno riconoscersi come essere comunitario. Essa, per essere completamente tale, deve trasformarsi in atto progressivamente collettivo, dove la comunità si fa individuo quasi come con un solo corpo e una sola mente. É perciò evidente che la

---

alla volontà e al pensiero si addice la necessità, come accade al massimo grado in Dio, libero da ogni turbamento. Quindi, «Dio opera e comprende se stesso con la stessa necessità (EIP3S)», non agisce con l'arbitrio di un despota, dotato della potenza di distruggere tutto e ricondurlo nel nulla, ma ha la libertà nella necessità» Karl Jaspers, *Spinoza*, Roma, Castelvechi, 2015, pag 54-55

legge, intesa come norma giuridica, crea quella dicotomia tra essere e dover essere che non può esistere nella assoluta *adequatio*; l'idea assolutamente adeguata della legge corrisponde a una legge meccanica del proprio essere etico-sociale. Si può, invece avere chiaro e distinto il percorso da seguire in questo processo e, quindi, la ricerca della pace e della realizzazione di una *societas* retta da un ordinamento giuridico; è in questo ambito che il diritto diviene una continua lotta per porsi come legge di risoluzione di conflitti, quale strumento geometrico e propriamente giuridico della ragione.

4. *Hobbes e Spinoza: Dall'homo homini lupus all'homo homini Deus.*

L'interpretazione del pensiero spinoziano deve essere compiuta principalmente secondo due direttrici. Il primo indirizzo interpretativo è il confronto con Hobbes e il secondo con la morale giudaico-cristiana.

Spinoza considera l'antropologia e sociologia hobbesiane come il punto di partenza della sua speculazione per giungere al suo esatto contrario. Il confronto con la morale giudaico-cristiana è condotto, invece, su base razionale: le verità della fede sono verità di ragione. La rivelazione non è scienza, la conoscenza è invece comprensione che conduce all'essere. Il percorso evolutivo verso la verità segue lo schema scolastico dantesco che dall'irrazionalità dell'angoscia del peccato conduce alla gioia perfetta della conoscenza di Dio.

Spinoza condivide l'idea di Hobbes che l'uomo che si abbandona alle passioni può solo porsi in contrasto con i suoi simili, ma, mentre per Hobbes l'uomo rimane lupo per l'altro uomo, per Spinoza è possibile un percorso di salvezza attraverso la conoscenza di sé e di Dio. L'uomo che usa violenza nei confronti di un suo simile è un uomo che non usa la ragione, che ha perso "il ben

dell'intelletto<sup>31</sup>», la capacità di comprendere la Verità. Spinoza ricalca, quindi, il percorso scolastico<sup>32</sup> che partecipa della riflessione aristotelica. Ciò che distingue profondamente, però, il pensiero scolastico-tomistico-dantesco da quello Spinoziano è innanzitutto l'assenza di un Dio persona con una volontà antropomorfa. Il Dio di Spinoza non sceglie, semplicemente è, e si muove all'interno dell'uomo e del mondo che lo circonda come causa immanente. L'uomo spinoziano non è pronto per emanciparsi completamente da Dio, ma la costruzione di una peculiare forma di teologia lo rende libero dalla fede e dai suoi dogmi, aperto alla conoscenza di sé e del divino. Il diritto ha una radice nel modo di essere del singolo, è la forza che lo spinge a esistere e a raggiungere ciò che lo soddisfa, ma la dimensione propriamente giuridica sta nella relazione con chi si riconosce proprio pari. Nella relazione c'è una sorta di equilibrio di forze e il diritto le rispecchia; il diritto ha una dimensione insieme naturale e contrattuale: è misura di rapporti di forza e insieme

---

<sup>31</sup> Il verso tratto dal Canto III, 18 dell'Inferno di Dante deve essere interpretato nel senso che Dio è Verità suprema che costituisce il bene dell'intelletto umano, anche alla luce di quanto il poeta fiorentino scrive nel Convivio II, XIII, 6: «il vero è lo bene dell'intelletto». Il peccato è definito nel Canto I, 58-60, del Purgatorio come vera e propria follia.

<sup>32</sup> Anche Adolfo Ravà sottolinea i legami di Spinoza con la filosofia scolastica ed evidenzia che «illuminato dall'intelletto l'uomo tende al bene e alla concordia dei suoi simili; e nel bene comune trova la libertà e la gioia suprema; che vince tutta la tristezza delle passioni e supera ogni altro godimento. È questa luce ideale a cui il pensiero di Spinoza si innalza ed è in fondo la stessa che brillò agli occhi di Dante: *Luce intellettuale piena d'amore/ Amor di vero ben pien di letizia/Letizia che trascende ogni dolzore*» Paradiso Canto XXX, 40-42. Adolfo Ravà, *La filosofia politica di Benedetto Spinoza, Studi su Spinoza e Fichte*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma n° 9, Roma 1958, p. 88.

riconoscimento e accettazione di questi rapporti. Il potere del singolo, la sua capacità di imporsi nel mondo è la base su cui si fonda il poter giuridico che ha la sua essenza nel riconoscimento anche da parte dell'altro. Un complesso di relazioni di forza si trasformano in regole che divengono norme giuridiche che disciplinano la *societas*: la comunità si regge sulla legge comune che diviene arbitro tra gli individui tramite le *summae potestates*.

In Spinoza, come in Hobbes, c'è distinzione tra filosofia e religione, che opera però in maniera diversa. In Hobbes la religione è completamente sottratta alla speculazione razionale ed è verità di fede separata dalla verità della filosofia, in quanto quest'ultima si occupa solo del mondo dei corpi, delle loro cause e proprietà. Il contrasto tra la verità di religione e la verità della filosofia in Hobbes è insanabile, perché la lotta contro l'*Empusa*<sup>33</sup> metafisica non può che essere lo scontro tra il vero razionale e il dogma religioso. Nonostante tutto, Hobbes afferma contemporaneamente l'esistenza di due verità, ma che sono di fatto tra loro inconciliabili, in quanto la verità filosofica è fondata su un corporeismo meccanicistico<sup>34</sup> assente nel

---

<sup>33</sup> «Contro siffatta Empusa non si può escogitare esorcismo migliore che quello di distinguere le regole della religione, le quali devono essere richieste dalle leggi, per onorare ed esercitare il culto di Dio, dalle regole della filosofia, cioè dai dogmi dei privati, e di attribuire ciò che appartiene alla religione alla Sacra Scrittura e ciò che appartiene alla filosofia alla ragione naturale. La qual cosa certamente sarà fatta, se tratterò come cerco di fare, gli elementi di filosofia separatamente con spirito di verità e chiarezza» T. Hobbes *De Corpore* Lettera dedicatoria in *Elementi di Filosofia Il corpo – L'uomo* a cura di Antimo Negri, Torino, Utet, 1972.

<sup>34</sup> Anche da questo punto di vista la filosofia spinoziana si distingue da quella di Hobbes, in quanto quest'ultimo riduce gli affetti ad un dato materiale corporeo, mentre in Spinoza l'inscindibilità di *res cogitans* e *res extensa* li rende espressione

credo cristiano. Sia la religione che la filosofia svolgono la stessa funzione di ricerca della pace, ma su piani diversi: la prima sul piano della fede, l'altra sul piano della ragione e Hobbes nel *De Cive* si sforza di dimostrare la concordanza tra i risultati della speculazione filosofica con la verità rivelata.

In Spinoza, invece, il vero risiede solo nella filosofia; essa è comprensione della Natura e delle sue leggi. La religione, così come comunemente intesa, come vincolo sacro che ci unisce a un Dio antropomorfo, è pedissequa obbedienza alle leggi naturali, attraverso una falsa rappresentazione della realtà, destinata a chi tra gli uomini è incapace di vera conoscenza. Spinoza, quindi, rispetto ad Hobbes conduce alle estreme conseguenze il risultato della sua speculazione. Sia Hobbes che Spinoza ritengono che filosofia e religione possano avere un risultato pratico convergente; entrambi infatti condividono che il “non fare agli altri ciò che non si vuole sia fatto a sé” è sia verità evangelica che di ragione. Spinoza e Hobbes, però, divergono sulle premesse. L'olandese ritiene che solo una comprensione razionale della legge naturale può condurre alla sua spontanea adesione e, quindi, il sistema giuridico inerisce a un sistema etico parallelo che conduce alla naturale unità degli uomini; in Hobbes, invece, la razionalità della legge di natura si abbina a una antropologia individualista, dove l'uomo è sempre solo, inserito in

---

non solo di materialità, ma anche di ragione e intuizione. Cfr. Piero Di Vona *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Napoli, Loffredo 1990.

rapporti di forza che non conducono alla costruzione di un soggetto naturalmente collettivo.

Lo Stato in Spinoza è naturale forma di aggregazione tra gli uomini, mentre in Hobbes è corpo collettivo artificiale<sup>35</sup>, reso uno solo dal timore del sovrano. Le leggi di natura hobbesiane sono una razionalizzazione dell'egoismo; tali leggi tendono alla conservazione di sé e alla massimizzazione della propria utilità individuale. Spinoza, invece, va oltre, in quanto le posizioni di assoluto individualismo, rappresentano solo il punto di partenza della sua speculazione; la ricerca del proprio utile diventa per l'uomo ricerca graduale dell'utile collettivo, non solo perché frutto di un calcolo dei vantaggi che il singolo può avere dall'essere parte di una collettività, ma anche perché ciò dà gioia e rivela l'intima natura sociale dell'uomo. La natura essenzialmente individualista dell'uomo hobbesiano trova anche conferme nella particolare struttura del patto sociale; esso non è scisso in un *pactum societatis* e in *pactum subiectionis*, ma assume la forma armonizzata di molteplici patti tra i singoli che assumono di considerare la volontà di un terzo come "volontà di tutti e di ciascuno". In questo caso il terzo non diviene mai parte del *pactum societatis*, ed è estraneo fin dall'origine alla

---

<sup>35</sup> «L'accordo tra i bruti è naturale; gli accordi umani, invece, derivano da patti, cioè sono artificiali, e quindi non v'è da meravigliarsi se gli uomini abbiano bisogno di qualcosa di più per vivere in pace. Dunque, un accordo ossia un'associazione contratta senza un qualche potere comune che abbia modo di reggere col timore delle pene i singoli individui, non basta a raggiungere quella sicurezza che si richiede per ottemperare alle leggi naturali» T. Hobbes *Elementi filosofici sul cittadino* a cura di Norberto Bobbio, Torino, Utet, 1948, Capitolo V, paragrafo V, pag 153



volontà comune di unirsi in una struttura comunitaria; il sovrano è fonte di produzione del diritto, ma è nello stesso tempo *legibus solutus*. In Spinoza, invece, la costruzione del patto assume le caratteristiche tradizionali elaborate da Althusius, e nello stesso tempo non si chiude in un assolutismo statico come quello hobbesiano. Il filosofo olandese costruisce, infatti, le forme di governo in un sistema di progressiva elevazione etica, se non temporale almeno logica, dove l'uomo da uno Stato in cui le somme potestà sono sciolte dall'osservanza del diritto comune, che da esse emana, giunge in un punto di infinito in cui tutti gli uomini sono legislatori di se stessi. Le posizioni assolutistiche di Spinoza sono, perciò, l'inizio di un iter etico, giuridico e politico che conduce allo Stato di diritto, ma, contemporaneamente, anche alla scomparsa dell'ordinamento giuridico, che viene completamente sostituito da un ordinamento etico, fatto di spontanea adesione alle leggi di natura. Lo Stato di diritto, in cui l'esercente l'*imperium* è soggetto esso stesso al diritto, può essere solo democratico nella visione spinoziana; le somme potestà sono sempre sciolte dall'osservanza delle norme giuridiche che reggono la *societas*, ma quando il potere diviene sempre più diffuso, muovendosi da forme di governo monarchiche verso forme di governo democratiche, passando per quelle aristocratiche, è nella logica delle cose che il diritto comune sia progressivamente diritto sia dei *cives* che delle *summae potestates*, perché i due termini tendono a confondersi. Il diritto nella forma aristocratica di governo rappresenta un momento di snodo

importante verso una giuridicizzazione anche di comportamenti degli esercenti l'*imperium*; in questo caso le norme giuridiche emanano sempre dalle somme potestà, ma sono dirette a disciplinare da un lato i rapporti tra i *cives* non esercenti l'*imperium* e dall'altro i rapporti tra i membri del patriziato titolare del potere di governo della cosa pubblica. Il passaggio progressivo dall'aristocrazia alla democrazia rende sempre più vicini i due sistemi normativi fino a confondersi e successivamente a scomparire completamente nella realizzazione etica e naturale della socialità in ogni singolo uomo. Lo Stato di diritto nel sistema Spinoziano è, perciò, un punto di infinito e nello stesso tempo rappresenta il momento della sua massima libertà etica.

Interrogato sulla differenza del suo pensiero rispetto a quello di Hobbes<sup>36</sup>, Spinoza rispose che la differenza fondamentale doveva individuarsi nella conservazione, nel proprio pensiero, del diritto naturale anche nella *societas* retta dal *pactum*. Nel sistema spinoziano non si può mai parlare, infatti, di una vera e propria cessione del diritto naturale; esso piuttosto assume veste giuridica nel particolare assetto del diritto comune, che rispecchia un bilanciamento della forza dei singoli *cives* all'interno dello Stato; il patto tra i *cives* trova continua verifica nei reali rapporti di forza tra i singoli e tra questi e il titolare del potere sovrano. In Hobbes, invece, il principio "*pacta sunt servanda*" è regola razionale imposta solo dalla forza del potere

---

<sup>36</sup> «Gentilissimo signore per quanto riguarda la politica, la differenza tra me e Hobbes, di cui mi chiedi, consiste in ciò: io mantengo sempre intatto il diritto naturale, e sostengo che, in una qualunque città, il supremo magistrato ha sui sudditi un maggiore diritto in cui ha più potere di loro, il che è sempre vero nello stato di natura» B. Spinoza, Lettera a Jarig Jelles, L'Aia, 2 giugno, 1674

del sovrano; col patto tra ciascuno dei membri della *societas* si stabilisce che un terzo abbia il potere di legiferare e che, quindi, divenga l'assoluto titolare di *imperium*, espressione della volontà di tutti. Il sistema hobbesiano si può reggere solo se ci sia sempre un forte potere capace di far rispettare le leggi, in quanto nell'uomo prevalgono sempre istanze individualiste; in Spinoza, invece, la stabilità dello Stato ha come punto di massimo la diffusione della conoscenza tra i *cives*, che li porta ad adempiere spontaneamente alle leggi di natura che prescrivono la pace, dapprima come male minore e, infine, ne consentono il riconoscimento come suprema fonte di felicità, espressione della propria intima natura sociale.

5. *Lo spinozismo “accettabile” di Leibniz: il comunitarismo monarchico*

Leibniz nella costruzione della sua dottrina delle monadi e dell'armonia prestabilita risente molto delle problematiche presenti nel pensiero di Spinoza.

Il momento galileiano che attraversa la filosofia del Seicento genera la ricerca di leggi generali su cui fondare il rapporto tra Dio, l'uomo e il reale. Uno dei problemi da affrontare è se Dio sia soggetto esso stesso a leggi meccaniche; l'altro è la comprensione di come l'estensione e il pensiero interagiscano tra loro e se tra di essi ci sia realmente differenza ontologica. Infine, la speculazione non può che toccare l'uomo e il suo rapporto con la realtà e suoi simili; la ricostruzione antropologica dell'uomo in senso individualistico, conduce inevitabilmente verso il pessimismo e a equilibri di sopraffazione, mentre l'ottimistica visione comunitaria di matrice aristotelica potrebbe dirigere verso speculazioni solo utopistiche. La ricerca filosofica seicentesca parte sempre da presupposti individualistici, ma può giungere ad esiti differenti da quelli hobbesiani, come in Spinoza e Leibniz. Il filosofo tedesco elabora un sistema di unità degli uomini in cui la necessità che governa il Tutto concorda, almeno nelle intenzioni, con l'idea di trascendenza di Dio, col suo antropomorfismo e con il libero arbitrio dell'uomo di tradizione giudaico-cristiana. Spinoza, invece, costruisce una filosofia in cui l'uomo, pur partendo dall'individualismo di matrice

hobbesiana, riesce a scoprire la sua vena comunitaria attraverso un percorso etico di liberazione dalle passioni. Questa costruzione spinoziana non confonde, però, il singolo nella massa. L'individuo esprime concretamente in atto la verità ed è capace di una relazione con gli altri quando riesce a riconoscersi nel prossimo come portatore di parti comuni; su di esse i singoli costruiscono, dapprima una comunità retta dal diritto, e, successivamente, dall'etica e spontanea espressione della propria natura.

Leibniz, attraverso la monadologia, crea una sorta di sistema comune di forme delle sostanze individuali; non c'è, quindi, come in Spinoza un'unica sostanza che si esprime in infiniti attributi e in infiniti modi, ma infinite sostanze che hanno la forma conoscitiva comune della monade. Questa rappresenta in sé tutto l'universo, ma ognuna delle monadi è diversa dalle altre in quanto rispecchia il reale da una prospettiva differente. Le monadi sono punti metafisici di conoscenza e percezioni, uguali nella forma. Esse sono centri di rappresentazioni che, approssimandosi alla verità, divengono sempre di più "spirito"; la materia, quindi, è una sorta di errore conoscitivo. In Leibniz il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* è risolto riconducendolo, quindi, ad un unico schema gnoseologico che, con l'avvicinarsi progressivamente al vero, riduce progressivamente lo spazio dell'estensione in favore del pensiero.

La costruzione metafisica leibniziana come in Spinoza è finalizzata alla definizione di una determinata organizzazione sociale e di un corrispondente sistema politico-giuridico. Il fulcro della

metafisica leibniziana è costituito dalla monadologia; in essa le monadi sono individuate come parti rappresentative del Tutto, ognuna delle quali, pur avendo una propria autonomia, trova un senso nell'entelechia<sup>37</sup>, la monade dominante che coordina altre monadi, creando un ente complesso, ma con una precisa individualità. Il percorso leibniziano si svolge verso l'infinito tendendo verso Dio, la Monade universale che coordina tutto il creato.

Dal punto di vista antropologico il pensiero di Leibniz, come quello di Spinoza, parte da posizioni individualiste. In Leibniz l'individualismo ha radici metafisiche; la monade, struttura rappresentativa elementare dell'essere, è chiusa in se stessa e riesce a porsi in relazione con le altre monadi solo grazie all'armonia impressa da Dio. Le sostanze sono, quindi, isolate le une dalle altre e non si può parlare di una vera e propria relazione tra esse, ma solo di una sincronia precostituita che ricalca la soluzione spinoziana del parallelismo tra *res cogitans* e *res extensa*, in cui l'una non può influenzare l'altra e viceversa. Sulla base del risultato rappresentativo le monadi si differenziano in relazione alla loro capacità di appercepire, cioè di essere coscienti della percezione e di raggiungere

---

<sup>37</sup> «Ciascuna porzione della materia può essere concepita come un giardino pieno di piante o come uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo di una pianta, ciascun membro d'animale, ciascuna goccia dei suoi umori è tuttavia un tale giardino, o un tale stagno [...] Ogni corpo vivente ha un'entelechia dominante, che è l'anima nell'animale: ma le membra di questo corpo vivente sono piene di altri viventi, piante, animali, ciascheduno de' quali ha ancora una sua entelechia, o anima dominante» G. W. Leibniz, *La Monadologia*, Versione italiana con note di Marianna Florenzi Waddigton, Firenze, 1856, p. 25 e ss

vera conoscenza; tali sono le monadi spirituali che si differenziano da quelle materiali, in quanto le prime riescono a rappresentarsi la volontà e quindi la giustizia divina, mentre le seconde subiscono le leggi meccanicistiche dell'universo. Legge meccanica e legge di giustizia sono due facce della stessa volontà di Dio a seconda della capacità di comprendere il finalismo dell'azione divina. Il Dio leibniziano è capace di pura e completa appercezione ed è, quindi, compatibile con l'idea di Dio della Rivelazione giudaico-cristiana, a differenza del Dio spinoziano che, privo di finalismo, si manifesta attraverso leggi geometriche, dettate dalla necessità e in cui l'unità di essere e pensiero non si fa coscienza e volontà, simili all'uomo, come in Leibniz.

Si comprende, quindi, che mentre il pensiero spinoziano è finalizzato alla costruzione di una *societas* in cui tutti divengono legislatori di se stessi, passando attraverso una forma di governo democratico, in Leibniz la struttura monadologica del mondo si sostanzia in uno schema a gradi con entelechie dominanti sempre più elevate in cui tutti gli uomini hanno bisogno di un monarca con poteri progressivamente più ampi, fino al punto di infinito del Dio-Re<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> La divisibilità dell'Essere è intesa da Leibniz verso l'infinitamente piccolo e il filosofo tedesco lascia intendere che ogni uomo ha un'anima-entelechia che rappresenta il massimo dell'individualità, senza altro spazio per individui-entelechie intermedi tra Dio e l'uomo stesso. Tuttavia, in un passo della *Monadologia* si fa riferimento a particolari monadi-entelechie che, in quanto in grado di rappresentarsi la vera conoscenza, si elevano al rango di "spiriti" capaci di essere immagini di Dio stesso, piccole divinità nel loro ordine, sudditi della *Civitas Dei*. Si rilevarebbe perciò la costruzione di una umanità a gradi, in cui il Monarca è colui che legittima il suo potere in quanto riesce a raggiungere la vera conoscenza di Dio. «Le anime in generale sono degli specchi viventi o immagini

Sia in Spinoza che in Leibniz, quindi, si osserva una sorta di partizione dell'Essere. In Spinoza questa partizione è apparente in quanto la sostanza-Dio è unica e tutto esiste nella sostanza, ma il riconoscersi come parte di una inscindibile unità con la Natura è percorso etico-gnoseologico che si svolge all'infinito; in Leibniz la partizione dell'Essere non è fisica, ma metafisica: le monadi non sono corporeità o spirito, ma strutture metafisiche della rappresentazione e conoscenza. Mentre in Spinoza il riconoscersi l'altro è confronto tra parti comuni, in Leibniz significa, invece, entrare in un sistema governato da un'entelechia; ciò inevitabilmente conduce a conseguenze, sul piano politico e giuridico, molto diverse. In Spinoza il riconoscersi è lasciato a gli uomini stessi, sebbene questi siano mossi da una causa immanente divina; in Leibniz l'unione e

---

dell'universo delle creature, ma gli spiriti sono anche immagini della divinità stessa, ossia dell'autore della natura, capaci di conoscere il sistema dell'universo e di imitarne qualcosa tramite delle scintille architettoniche, essendo ogni spirito, a suo modo, come una piccola divinità. Il che comporta che gli spiriti sono capaci di entrare in un certo modo in società con Dio, e che egli stesso è, rispetto a loro, non solo ciò che è un inventore per la sua macchina (come lo è Dio in rapporto alle altre creature), ma anche ciò che un principe è per i suoi sudditi e un padre per i suoi figli. Da ciò è facile concludere che tutti questi spiriti uniti costituiscono la Città di Dio, ossia il più perfetto Stato possibile sotto il più perfetto dei monarchi. Questa città di Dio, questa monarchia veramente universale, è un mondo morale nel mondo naturale, e quanto di più sublime e divino ci sia nelle opere di Dio». G.W Leibniz *Monadologia*, § 83-86. Il legame con la metafisica nella costruzione politica è sottolineato anche da Luca Basso in *Giustizia e politica in Leibniz, Lexicon Philosophicum*, ILIESI CNR 3/2015 pag 252 «Il rilievo sulla sapienza del singolo individuo, *in primis* del detentore della *summa potestas*, non implica un'accentuazione del suo carattere di separatezza e di assoluta indipendenza, ma al contrario *muove in direzione di un accordo fra le sostanze individuali o monadi* (il corsivo è nostro): visto che la volontà particolare del *sage* è indisgiungibile dalle altre volontà particolari, queste ultime devono essere “concertate il meglio possibile”».



l'accordo degli uomini è progressivamente garantito da entelechie-monarchi con poteri sempre più ampi fino a raggiungere l'unità in Dio. Il sistema leibniziano va, quindi, nella stessa direzione di quello spinoziano della ricerca dell'unità di tutti gli uomini in Dio, ma conservando la sua trascendenza e soprattutto escludendolo dalla soggezione a leggi meccanicistiche. Infatti, le monadi si coordinano sotto l'entelechia come il movimento di un pendolo, sincronizzate da un unico atto divino, secondo un'armonia prestabilita che richiama uno schema meccanicistico, ma che, in quanto espressione del "migliore dei mondi possibili", diviene frutto di una scelta, sottraendosi così, almeno nelle intenzioni del filosofo tedesco, alla geometrica necessità. Tale costruzione metafisico-gnoseologica rende il sistema leibniziano funzionale alle monarchie illuminate, che devono essere in grado di tradurre in norme giuridiche la legge della giustizia divina.

6. *La ragion pratica come strumento di consapevolezza razionale ed emotiva dell'unità della sostanza e del bene comune. L'unità nell'odio come errore gnoseologico*

Spinoza dirige la propria ricerca filosofica attraverso un metodo che risente sia di quello cartesiano, sia di quello propriamente euclideo. Spinoza costruisce la sua filosofia mediante la scomposizione cartesiana del dato dell'esperienza e individuando le verità razionali con una rigorosa procedimentalizzazione del ragionamento. La geometria euclidea offre a Spinoza un rigido schema dimostrativo in cui la speculazione, partendo dall'ipotesi costituita da elementi certi, giunge, attraverso una dimostrazione, ad una tesi, come risultato ulteriore delle partizioni cartesiane<sup>39</sup>. Spinoza, quindi, svolge la sua filosofia attraverso l'individuazione di assiomi e teoremi, costruendo un'etica "geometrica" che si risolve in

---

<sup>39</sup> La speculazione spinoziana ha come punto di partenza il dato dell'esperienza dell'insoddisfazione di modelli di condotta che non conducono a una felicità duratura; successivamente individua i sentimenti elementari della *laetitia* e della *tristitia* e di seguito quelli complessi come l'amore, che è una *laetitia* collegata alla *res*, oggetto del sentimento. Quest'ultimo esame è assolutamente razionale perché il dato elaborato è l'idea di un sentimento senza il suo reale esperimento; la fase della sperimentazione è eventuale e segue all'analisi scompositiva cartesiana. Il saggio è colui che riesce a scegliere il vero utile, corrispondente al bene comune, solo attraverso quest'analisi assolutamente razionale e, quindi, impiegando la sola ragion pura pratica; Spinoza è, inoltre, consapevole che una passione può essere combattuta solo attraverso un affetto più forte e, quindi, il vero utile che si traduce nel bene comune deve essere sperimentato e deve tradursi in un sentimento che deve essere comparato, in durata e intensità, con quello corrispondente solo al proprio utile individuale. Il bene comune deve perciò divenire appetibile. Cfr. Pina Totaro, *Experientia in Instrumenta mentis: contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Verona, Olschki 2010 pp. 49 e ss.

una ragion pratica in grado di condurre l'uomo a un'azione conforme al bene comune. L'intelaiatura del procedimento gnoseologico è modellata su schemi geometrici, ma l'esame dei concetti è propriamente matematico, in quanto essi vengono analizzati come somme di concetti più semplici o come sottrazioni di concetti complessi. L'intento di Spinoza è di presentare il procedimento e i concetti, oggetto della speculazione, come verità eterne a priori, ma il rendere l'azione conforme alle verità eterne è frutto di tecniche fondate sull'esperienza; l'adeguarsi alla verità eterna non è una modificazione della volontà, come in Cartesio, ma significa correggere l'intelletto stesso, attraverso, non solo una conoscenza assolutamente razionale, che nell'uomo per quanto saggio è impossibile, ma anche come esperimento del bene e del vero utile. L'approdo all'elaborazione dell'*Ethica*, ha come antecedente necessario l'"emendazione dell'intelletto", descritta nell'omonimo trattato. In esso Spinoza definisce la *pars destruens* della sua filosofia, abbattendo gli *idola* della ricerca delle cose vane e futili, come conseguenza dell'esperienza dell'infelicità e l'insoddisfazione che da esse deriva. Il metodo spinoziano ha, quindi, una componente rigorosamente razionale che consente l'individuazione di verità geometriche a priori, ma anche di una forte componente legata all'esperienza di ciò che causa la *laetitia* e la *tristitia*. Il punto di partenza speculativo è un dato empirico: l'essere affetti da passioni che ci inducono a seguire il peggio pur vedendo il meglio<sup>40</sup>. Il dato

---

<sup>40</sup> B. Spinoza *Ethica*, III, P2, Sc.

dell'esperienza è scomposto nelle sue parti e presentato alla mente come migliore modo di agire, ma le passioni con la loro forza interrompono questo processo, dirigendo il comportamento umano verso il peggiore. Spinoza attraverso l'*Ethica* ricostruisce un percorso di superamento dei moti dell'animo, con la loro divisione in parti, attraverso il calcolo geometrico, con l'individuazione delle passioni fondamentali della gioia e della tristezza e di quelle più complesse come l'amore e l'odio. L'attività di sublimazione delle passioni ha, quindi, una componente assolutamente razionale nell'analisi della loro divisione in unità più semplici e un'altra pratica che individua le regole che consentono di rendere appetibile il vero utile e indirizzare l'azione verso il bene comune<sup>41</sup>. Il metodo spinoziano è per questi motivi un procedimento finalizzato all'individuazione dell'utile individuale capace di farsi utile collettivo.

Questo metodo presuppone l'esistenza di leggi generali della natura umana, accanto a quelle particolari di ogni singolo individuo. Benchè in Spinoza non trovi spazio l'astrazione, in quanto non esiste nella sua speculazione l'uomo come ente di ragione, ma solo l'uomo concreto, ciò non impedisce al filosofo olandese di individuare i tratti salienti dell'umanità. Esistono, perciò, delle forme

---

<sup>41</sup> «[...] la ragione, cioè, in quanto pura e fredda ragione non può avere il dominio delle passioni, ma occorre che si trasformi concretamente in passione, in moto affettivo, sino a quel grado massimo dell'intendimento che è l'amore di Dio intellettuale, il quale è passione, sublime, razionale, ma passione [...]» Franco Magliano *Il diritto nel sistema di Benedetto Spinoza*, Milano, Fratelli Bocca, 1947, p 225 .

dell'immaginazione che conducono ad una conoscenza non veritiera e forme della razionalità che, pur non costituendo facoltà, sono delle vere e proprie categorie della classificazione della realtà<sup>42</sup>. Spinoza nel corollario della proposizione 16 della Parte II afferma che l'idea che abbiamo delle cose deriva dalla costituzione del nostro corpo e ciò sia in senso assoluto che relativo. Esistono, quindi, delle forme della conoscenza e il metodo spinoziano ha la funzione di condurre l'uomo a cercare il vero attraverso le forme della razionalità, anziché di quelle dell'immaginazione. Spinoza rende evidente la sua distanza da Cartesio, in quanto il filosofo francese ripone in Dio la garanzia della conoscenza vera, mentre Spinoza affida al desiderio per l'utile individuale, che si fa necessariamente collettivo, il senso fondamentale e infallibile per l'individuazione e il perseguimento del vero. Spinoza comprende che il mondo, così come appare ai sensi, non può essere conosciuto come *noumeno*, ma solo come fenomeno;

---

<sup>42</sup> L'interpretazione in senso kantiano di Spinoza è molto diffusa tra gli autori di lingua inglese. L'assunto da cui muovono questi autori, tra cui spicca la figura di H.A. Wolfson, si fonda sull'interpretazione di *Ethica* I D4 « Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens» in cui *tanquam* è reso come *as if*. Cfr Paolo Cristofolini *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, ETS, 2009 pp 15 e ss. L'intelletto percepirebbe della sostanza l'estensione e il pensiero, come sue categorie umane della conoscenza, lasciandone intatto un sostrato noumenico inconoscibile. A giudizio di chi scrive a ciò deve essere aggiunto anche quanto Spinoza afferma in *Ethica* II P16D («l'idea di qualsiasi modo in cui il corpo umano è affetto da corpi esterni, deve implicare la natura del corpo umano e insieme la natura del corpo esterno») e in *Ethica* II P16 C2 («[...] le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che non la natura dei corpi esterni [...]»); da ciò consegue che ciò che è esterno all'individuo non può essere completamente conosciuto. In soccorso dell'uomo interviene il percorso di evoluzione e di conoscenza che, attraverso il *conatus laetitiae*, guida alla gioia vera e duratura dell'amor Dei intellectualis, prova emotiva e intuitiva dell'unità della sostanza.

esso appare diviso in parti autonome, così come i singoli uomini appaiono entità completamente distinte le une dalle altre. La conoscenza noumenica diviene possibile solo con la percezione di una gioia che si proietta verso l'infinito; solo ciò che da gioia infinita può essere conforme alla reale natura umana. Nella visione spinoziana la conoscenza del vero dà gioia, ed essa è frutto di una ricerca che si fa serendipità: l'uomo cerca il proprio utile individuale, il solo che ritiene possa dargli letizia e, invece, scopre che la sua massima felicità sta nell'utile collettivo. L'utile è dapprima ricercato in quanto fonte di *laetitia*, ma alla fine del percorso etico-gnoseologico l'uomo si scopre parte di un fitto sistema di relazioni con gli altri uomini e l'intera Natura e prende coscienza emotiva e non solo razionale dell'unità della sostanza e di essere uno con essa, giungendo allo stadio intuitivo *dell'amor Dei intellectualis*.<sup>43</sup>

Il metodo spinoziano diviene così fondamentale per la scelta degli uomini di uscire dallo stato di natura, in cui ognuno vive isolato, non riconoscendo l'altro come soggetto di una relazione tra pari. L'approssimazione al vero geometrico e, infine, a quello intuitivo genera contemporaneamente una conoscenza di sé, della collettività

---

<sup>43</sup> «Solo quest'uomo che non si abbandona alle passioni, ma le governa, fruisce dell'Essere, diventa sempre più Essere, e persevera sempre più nel proprio essere tendendo a identificarlo ed a farlo coincidere con la singolarità della propria esistenza individuale. Ma (e qui sta tutto il valore della passione) ciò è possibile proprio e solo in virtù della passione; onde attraverso la conoscenza la passione si fa attiva, e da infima qual è o quale può essere, si trasforma e si amplifica (sostanzialmente immutata) sino ad elevarsi all'*amor Dei intellectualis*». Franco Magliano, *Il diritto nel sistema di Benedetto Spinoza*, pag 221

e di Dio. L'uomo assolutamente saggio, capace attraverso una ragion pura pratica di indirizzare il proprio agire morale, è un punto di infinito, per questo motivo la ragion pratica spinoziana è essenzialmente empirica.

Secondo Spinoza l'uomo tende naturalmente a perseguire ciò che ritiene utile per se stesso; l'utile dell'individuo rappresenta quindi il suo bene, che gli dà letizia, e, per questo, accresce la sua potenza di agire e di affermarsi. La virtù dell'uomo è, quindi, la sua potenza; più l'uomo è felice più è potente e perciò virtuoso. Il percorso conoscitivo, che l'individuo affronta nell'*Ethica*, si sostanzia in un progressivo superamento delle passioni, che lo conducono a considerarsi una "monade" all'interno della natura e a separarsi dai suoi simili; la crescita della sua perfezione sta nella comprensione che una maggiore felicità risiede nell'unione con gli altri uomini. La conoscenza non è atto che riguarda la sola mente, ma coinvolge anche il corpo; conoscere nella visione spinoziana significa fare esperienza delle cose e, nel caso dell'etica, significa sperimentare affetti che producono una letizia maggiore e quindi un grado di perfezione più elevato. Accrescere la potenza dei singoli significa cercare l'unione con altri, in modo tale che la loro concordia li renda quasi un solo corpo e una sola mente; l'unione genera, quindi, un individuo collettivo<sup>44</sup>, con un proprio utile che corrisponde a quello comune. Spinoza parte perciò da un concetto di bene e male, felicità e virtù relativi ad ogni singolo uomo, per giungere a un'unica

---

<sup>44</sup> Cfr Filippo Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, Milano, Ghibli, 2004, p.395

idea condivisa di essi, tramite l'esperienza etica. La filosofia spinoziana rigetta il concetto di un'idea platonica di bene che vive separato dall'uomo concreto; il bene per Spinoza può essere solo in atto e, quindi, esprimersi attraverso le singole esistenze. L'idea condivisa di bene comune deve intendersi come un'idea della felicità del singolo congruente all'idea di felicità espressa da un altro individuo, creando una sorta di sovrapposizione di idee ontologicamente diverse, ma che nella loro congruenza generano concordia. La ricerca del bene e, quindi, del proprio utile, inizia necessariamente dall'individuo che lavorando su di sé scopre l'altro e il bene comune; l'utile comune genera una maggiore felicità e quindi un maggiore appetito che dissolve le passioni per le utilità solo individuali.

L'utile in Spinoza si fa calcolo attraverso la ragione, che non è concepita come facoltà umana astratta, ma è insieme di concreti atti volitivi e intellettivi di conoscenza di sé come parte della Natura. L'unione tra gli uomini rende la loro esistenza completa e, quindi, la massima concordia è desiderata dal singolo come propria felicità. L'*Ethica* descrive, perciò, un processo di salvezza collettiva: nessuno può raggiungere il massimo della propria felicità da solo, ponendosi su un piano di diversità e separazione dagli altri. Spinoza considera questa base morale come il vero fondamento dello Stato (*Civitas*). L'interesse del singolo, in quanto conforme all'interesse comune, trova tutela giuridica solo nella *societas* che nasce dal contratto. Nello Stato l'interesse degli individui uniti nella società nata dal *pactum* è



tutelato dal diritto con sanzioni che mirano a impedire i comportamenti antisociali o a eliminare la minaccia costituita da chi viola il diritto comune. Il problema di questa visione è che gli uomini possono unirsi anche nell'odio; esso può svolgere una funzione unificatrice intorno a un concetto di razza o nazione, ma tale idea collide con la visione di fondo spinoziana, in cui tutti gli uomini possono trovare l'unità conoscendo la propria intima natura. Ogni effetto discriminatorio nasce da un difetto di conoscenza, dall'ignoranza della massima felicità che può derivare dalla concordia di tutti. L'interesse giuridico tutelato nello Stato è diverso dalla massima utilità che il saggio comprende possa derivare dall'unione di tutti gli uomini; l'interesse giuridicamente tutelato è solo quello conforme alla volontà del legislatore e alla forma dei rapporti di potenza che si instaurano tra la comunità che si erge a Stato e i singoli e tra i cittadini. L'idea dell'unità di tutti gli uomini come idea di massima felicità non diviene, quindi, parametro della validità delle norme giuridiche che costituiscono l'ordinamento statale; l'unità degli uomini è una massima morale da sperimentare e comprendere e successivamente da tradurre in norma giuridica da parte degli organi politici della comunità, in quanto solo allora potrà aver raggiunto il grado di effettività coerente con il concetto di diritto come potenza.

7. *Le teorie economiche di Amartya Sen e John Stiglitz come esempi di ragione geometrica spinoziana*

Uno dei concetti cardine della filosofia di Spinoza è il suo peculiare utilitarismo; l'uomo affermando se stesso nella ricerca del suo personale utile scopre che la massima felicità risiede nella vita associata in una comunità di eguali. Uguaglianza e benessere sociale sono le idee centrali nelle opere di Amartya Sen e John Stiglitz; il pensiero di questi due economisti può essere considerato un esempio del secondo genere di conoscenza spinoziano, fondato sulla ragione geometrica.

Spinoza afferma, infatti, che non c'è niente di più utile all'uomo che l'uomo stesso e, quindi, l'utilità non è che la felicità che si può trarre dall'altro; ciò è inserito in un percorso di progressivo avvicinamento alla condizione in cui lo stato di gioia di ognuno è legato semplicemente alla concordia con i propri simili, liberandosi dallo scopo particolare. In altri termini la ricerca dell'utile nella concezione spinoziana si eleva progressivamente dalla passione della necessità dell'ausilio dell'altro, che può tradursi anche in sfruttamento, alla comprensione razionale del bene comune e, infine, all'intuizione della felicità dell'unione degli uomini nell'uguaglianza. Un altro concetto cardine della filosofia spinoziana è che la libertà di pensiero è necessaria per affrontare il percorso di elevazione gnoseologica e costituisce un diritto naturale insopprimibile dell'uomo.

L'opera di Amartya Sen ha tra i suoi aspetti principali lo studio di tematiche legate all'economia del benessere sociale come conseguenza di una determinata teoria della giustizia; la connessione tra gli individui e la creazione di condizioni di libertà di fatto sono i pilastri della teoria di Sen<sup>45</sup>. La giustizia dell'ordinamento è tale solo se questo crea una società giusta, una società, cioè, in cui i cittadini godano della libertà di poter affermare se stessi. Uno dei mezzi per realizzare una società giusta è la libertà di pensiero; essa ha i suoi effetti diretti sulla libertà di stampa, consentendo la costruzione di un'opinione pubblica, capace di un controllo sull'azione dei titolari delle scelte economiche. Un altro strumento necessario è una spesa pubblica in servizi sociali che consenta di migliorare la vita delle persone, ciò sicuramente per un motivo keynesiano, perché la spesa diventa reddito, ma anche perché questa è una condizione etica, creando una società coesa con la riduzione delle disuguaglianze. L'uguaglianza deve essere intesa come possibilità di espressione di un complesso di capacità (*capabilities*) legate all'essenza stessa dell'uomo e che gli consentono non solo di evitare la malnutrizione e la malattia, ma anche di vivere in maniera armonica nella società. Il reddito, da questo punto di vista, è solo un mezzo da convertire in espressioni di libertà e, quindi, le differenze di ricchezza di per sé non sono sufficienti a spiegare il fenomeno della disuguaglianza. Sviluppo economico e democrazia nella visione di Sen sono, quindi,

---

<sup>45</sup> Amartya Sen, *Capabilities and well-being* pagg 30-53 in *The quality of life* a cura di Martha Nussbaum e Amartya Sen, Oxford University Press, New York, 1993

inseparabilmente legati; infatti la libertà di pensiero su cui si fonda la forma di governo democratica è in grado di creare le migliori condizioni per la crescita, in modo tale che il reddito che ne consegue possa essere investito in manifestazioni della libera espressione dell'uomo, creando una diffusa condizione di benessere.

John Stiglitz fa notare che proprio il taglio della spesa pubblica in materia di welfare crea le condizioni per una divisione sociale e, di conseguenza, è causa dell'accrescimento delle disuguaglianze; Stiglitz esamina le politiche economiche, fiscali e finanziarie degli Stati colpiti dalla crisi economica globale, con particolare attenzione ai paesi dell'area euro e agli Stati Uniti. L'analisi dell'economia statunitense ed europea ha dimostrato che ogni risparmio fiscale previsto per i redditi più elevati non ha generato investimenti in attività produttive, ma in rendite che non hanno creato ulteriore occupazione. La conseguenza di tale analisi è che un sistema fiscale fondato su tributi caratterizzati da aliquote che favoriscono i soggetti più abbienti<sup>46</sup>, come la flat tax, non ha favorito la crescita economica generale, ma una concentrazione della ricchezza nelle mani di pochi. Stiglitz perciò suggerisce l'attuazione di politiche economiche che siano dirette alla riduzione della disuguaglianza per creare vere e solide condizioni di crescita economica.

---

<sup>46</sup> Joseph E. Stiglitz, *Le nuove regole dell'economia*, Milano, il Saggiatore, 2016, p.115

Si può osservare, quindi, che un eccessivo squilibrio nella distribuzione della ricchezza crea insicurezza anche per chi si trova in una condizione di maggiore potenza, intesa in senso spinoziano.

La posizione di Stiglitz potrebbe essere collocata per similitudine nel processo di adeguamento spinoziano nel punto in cui gli uomini compiono atti razionali, quando comprendono che il vero utile individuale risiede in quello collettivo, e cominciano ad abbandonare posizioni individualiste indirizzandosi verso assetti più altruistici.

Il pensiero di Amartya Sen sembra, invece, approssimarsi a quello spinoziano non solo per i riferimenti alla libertà di pensiero, ma soprattutto per la teoria del “capability approach”<sup>47</sup> molto vicina alle posizioni dell’eudemonia e del giusto mezzo della filosofia aristotelica.

---

<sup>47</sup> Le capacità sono per A. Sen delle caratteristiche essenziali dell’uomo che per farsi vere libertà devono essere intese non formalmente, riconosciute solo di diritto, ma sostanzialmente, come effettive possibilità. La teoria di Sen tocca uno dei temi più cari al dibattito sui diritti in Italia nel dopoguerra che è stato trasfuso nell’art. 3 della Costituzione: quello dell’uguaglianza nei diritti e dell’uguaglianza di fatto che rimuove gli ostacoli al pieno realizzarsi della persona. Ingrid Robeyns afferma: «A careful reading of Sen's work clarifies that capabilities are freedoms conceived as real opportunities [...] For Sen, capabilities as freedoms refer to the *presence* of valuable options or alternatives, in the sense of opportunities that do not exist only formally or legally but are also effectively available to the agent». Ingrid Robeyns, "The Capability Approach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Per le posizioni di A. Sen sul “capability approach” si vedano A.Sen *Commodities and Capabilities*. Amsterdam: North-Holland; 1985, pag 201; A.Sen *Rationality and Freedom*, Cambridge, MA: Harvard University Press,2002, cap. 20; A. Sen “Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984,” *Journal of Philosophy*, 1985 p. 201.

## 8. *L'identità dell'uomo nel tempo e nell'eternità*

Spinoza nello scolio della proposizione 39 della IV parte dell'*Ethica* introduce uno dei temi più controversi della sua filosofia: quello dell'identità dell'uomo nel tempo. L'uomo, secondo Spinoza, non è un insieme di facoltà, come potrebbero essere considerate astrattamente la ragione e la volontà<sup>48</sup>, ma un articolato complesso di pensieri in atto a cui corrispondente una situazione di fatto che, quindi, ha una sua consistenza materiale. Il problema dell'identità si ricollega, perciò, in maniera molto stretta alle tematiche dell'*ordo et connexio* in quanto riguarda il rapporto tra mente e corpo e la sua evoluzione nella durata; il filosofo olandese nell'affrontare la tematica della morte, ritiene che il corpo umano sia un insieme di altri corpi che hanno un loro equilibrio, fatto di moto e quiete, che ne assicura l'esistenza nella totalità della natura. Il corpo è anch'esso frazione non autonoma della Natura stessa e si inserisce in un più ampio sistema di moto e quiete in cui interagisce con altri corpi, sulla base di un equilibrio su cui si fonda l'intero essere del tutto. L'uomo

---

<sup>48</sup> «Nella mente non è data nessuna facoltà assoluta di conoscere, di desiderare, di amare, ecc. Donde ne segue che questa e simili facoltà o sono del tutto fittizie, o non sono altro che enti metafisici o universali, che siamo soliti formare dalle cose particolari. Sicchè l'intelletto e la volontà stanno a questa o a quella idea, o a questa e quella volizione nel medesimo rapporto che la pietrità sta a questa e quella pietra e l'uomo a Pietro e a Paolo» B.Spinoza *Ethica* II P49 Sc. «Nella mente non si dà alcuna facoltà assoluta di volere e di non volere, ma si danno solo volizioni singole, cioè questa o quella affermazione, e questa o quella negazione» B.Spinoza, *Ethica*, II, P49, D.

è, quindi, un complesso sistema di relazioni tra parti di sé, immerso in un altrettanto articolata rete di connessioni con tutto ciò che lo circonda. Il rapporto dell'uomo con le sue parti è uno degli elementi fondanti della sua identità. Il suo ciclo di vita lo conduce attraverso diverse fasi che lo rendono sempre diverso<sup>49</sup>. L'identità dell'uomo adulto è diversa da quella dello stesso da bambino e così nella malattia i rapporti di moto e quiete tra le diverse componenti risultano in tal modo alterati da poter considerare mutata anche la sua identità; la morte stessa non è che il culmine di questo processo, in quanto esclude nell'individuo ogni possibilità di relazione tra *res cogitans* e *res extensa*. La morte sembra annullare l'individualità, ma ciò nella visione spinoziana è solo un mutarsi del corpo umano in altro e un inserirsi in un differente sistema di relazioni. Esiste un residuo della corporeità e della sua individualità che ha però la sua radice nella mente. La mente è idea del corpo<sup>50</sup> e dovrebbe perciò anch'essa

---

<sup>49</sup> «Non oso negare, infatti che il corpo umano pur conservando la circolazione del sangue ed altri caratteri per i quali è stimato vivo, possa nondimeno mutarsi in una natura del tutto diversa dalla sua. Nessuna ragione, infatti mi costringe ad ammettere che il corpo muore solo se si muta in cadavere [...] Talora infatti accade che un uomo subisca mutamenti tali che difficilmente potrei dire che egli sia il medesimo, come ho sentito narrare di un certo poeta spagnolo il quale era stato colpito da una malattia e sebbene ne fosse guarito, rimase tuttavia talmente dimentico della sua vita passata da non credere sue le commedie e le tragedie che aveva composto [...] E se questo sembra incredibile, che diremo dei bambini? Un uomo d'età avanzata crede la loro natura tanto diversa dalla sua che non si potrebbe mai persuadere di essere mai stato un bambino, se non facesse in base agli altri, una congettura su se stesso» B.Spinoza, *Ethica*, IV, P39 Sc.

<sup>50</sup> «L'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è il corpo ossia un certo modo dell'estensione esistente in atto e nient'altro» B.Spinoza, *Ethica*, II, P13.  
«L'uomo è costituito di mente e corpo e il corpo, così come lo sentiamo, esiste» B.Spinoza, *Ethica*, II, P13C.

perire con la sua distruzione<sup>51</sup>; la mente, però, conserva il suo essere parte di una unità inscindibile di pensiero ed estensione attraverso ciò che tale unione individuale ha di eterno nella dimensione del tempo. L'uomo può esprimere valori eterni e, in quanto tale, il suo essere individuale<sup>52</sup> ha un'esistenza eterna. Le dimensioni della durata e dell'eternità rappresentano l'umano e il divino; esse sono separate, ma nell'uomo, capace di raggiungere la vera conoscenza, hanno un punto di contatto che è eterno e, in questo senso, l'uomo partecipa dell'eternità di Dio. L'uomo, quindi, in quanto esprime verità eterne, ha una propria identità che si concretizza nell'essere in atto di ciò che è frutto della conoscenza razionale e intuitiva. L'uomo ha una identità nell'eternità sempre più forte se riesce a raggiungere i vertici della conoscenza<sup>53</sup>. Le verità geometriche e le verità frutto dell'intuizione

---

<sup>51</sup> «La mente umana non può essere distrutta assolutamente col corpo, ma di essa rimane qualche cosa che è eterna» B.Spinoza, *Ethica*, IV, P23.

«In Dio è dato necessariamente un concetto, ossia una idea che esprime l'essenza del corpo umano, e questa idea, perciò è necessariamente (per P22), e questa idea, perciò è qualcosa che appartiene all'essenza della mente umana per (II P13) [...] noi non attribuiamo alla mente una durata se non finché dura il corpo. Tuttavia, poiché ciò che è concepito con una certa eterna necessità mediante l'essenza stessa di Dio, è nondimeno, qualche cosa (per P22), questo qualche cosa allora, che appartiene all'essenza della mente, sarà necessariamente eterno» B.Spinoza *Ethica* V P23 D. «La mente, infatti, sente le cose che concepisce con un atto dell'intelletto, non meno di quelle che ha nella memoria. Giacché gli occhi della mente, con i quali essa vede e osserva le cose, sono le dimostrazioni stesse» B.Spinoza *Ethica* V P23 Sc.

<sup>52</sup> La posizione spinoziana dell'eternità dell'«Io» trova fondamento nell'idea di Dio come fitta rete di verità in atto; l'«Io» in quanto coglie l'eterno si fa Dio nel presente sperimentando emotivamente l'eternità. Cfr. Emanuela Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Bari 2015 edizione digitale (364)

<sup>53</sup> «L'essenza della mente consiste nella conoscenza per (II P11) quante più cose dunque la mente conosce col secondo e col terzo genere di conoscenza, tanto maggiore è la parte di essa che permane (P23 e P29) [...]» B.Spinoza, *Ethica*, V, P38, D.



rappresentano ciò che nella durata è la verità in atto che non può perire con la morte del corpo. L'eternità dell'individuo ha una sorta di gradualità, in quanto non tutti vi partecipano allo stesso modo e la morte nella durata rappresenta una morte assoluta solo per chi non ha raggiunto nessuna vera conoscenza. In questa rappresentazione dell'eternità Spinoza rievoca attraverso schemi razionali la rappresentazione dell'eternità di una certa tradizione scolastica che ha una delle sue massime espressioni nel Paradiso di Dante, in cui i beati partecipano in grado diverso della luce di Dio; le anime, nel pensiero dantesco, occupano un posto differente a seconda di ciò che hanno compiuto in vita, creando un sistema eterno di giustizia in cui gli individui godono della gioia che scaturisce dalla conoscenza della Verità a seconda del livello che deriva dall'esperienza terrena. In Spinoza, eterno e durevole coesistono, in quanto non sono dimensioni che hanno una successione temporale; l'uomo attraverso l'esperienza conoscitiva può cogliere l'eterno nel suo presente, partecipando della gioia dell'intuizione dell'unità del Tutto, raggiungendo lo stato *dell'amor Dei intellectualis*

L'identità ha, quindi, una componente individuale, ma anche una sistemica. L'identità non si frantuma come in Hume in un fascio di impressioni, in cui svanisce l'idea di sé, ma ha una coscienza individuale in quanto la mente è idea di un determinato corpo. In Spinoza ogni uomo partecipa a un sistema di verità eterne che sono espressioni individuali della Natura, in cui le singole idee vere si accordano le une con le altre come la sovrapposizione di due figure

geometriche congruenti. In questo sistema l'identità può assumere una valenza collettiva. L'uomo non è identico solo a se stesso; ognuno ha parti comuni con altri individui che possono costituire un soggetto collettivo con una propria identità. Nel pensiero spinoziano l'apertura all'altro fa parte della costituzione individuale, ma non crea le condizioni perché l'identità del singolo si dissolva in una collettiva. La conoscenza è un continuo processo di avvicinamento agli altri, in quanto comprensione della propria capacità di esprimere l'eternità, non come trascendenza, o come idea platonica di una esistenza in sé, bensì come aristotelica posizione attuale della propria essenza. Nel pensiero di Spinoza gli uomini che vivono in concordia creando una società di eguali, non condividono un'idea trascendente di giustizia, ma la realizzano individualmente; in questo tipo di società esiste una sola idea di giustizia nel senso che gli uomini esprimono più idee di giustizia che si sovrappongono concordando tra di loro.

## CAPITOLO II

### IL DIRITTO E LA SUA DIMENSIONE CAUSALE

1. *Il tempo nel diritto: la dimensione del finito, dell'infinito e dell'eterno.*

Il problema del tempo assume un rilievo fondamentale nella filosofia spinoziana; comprenderne il ruolo significa cogliere il fondamento della verità filosofica e del diritto.

L'*Ethica* si apre con una riflessione su Dio come eterno e non come dotato di infinita durata, proprio perché sottratto al tempo. Dio è assolutamente infinito, nel senso che esso ha infiniti attributi ed è eterno, non perché concepito come senza inizio né fine, ma in quanto completa assenza di negazione. Il Dio di Spinoza ha, perciò, una immutabilità e una unità tutta parmenidea, ed in un certo senso la filosofia spinoziana si pone in continuità con quella dell'eleate: la mutevolezza e la finitudine sono nello sguardo dell'uomo, mentre solo il sapiente è capace di ricondurre ad unità il molteplice e cogliere l'eternità nella durata<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> La filosofia di Spinoza ha elementi sia di Parmenide che di Eraclito. L'unità della sostanza, la sua eternità e verità rimandano a Parmenide, ma l'infinita approssimazione dei singoli all'unione assoluta in Dio richiama l'unità degli opposti del filosofo di Efeso. Eraclito, però, individua nella "discordia armonia" dei contrari un istantaneo concetto di verità: un individuo è nello stesso tempo giovane e vecchio, sveglio e dormiente ed è una sola cosa il binomio giorno-notte e guerra-pace. La filosofia di Spinoza assume una posizione originale considerando reale non solo Dio, ma anche l'individuo. Spinoza afferma non solo la realtà di Dio ma anche del corpo, che così come lo sentiamo esiste, e sia l'individualità eterna della mente; non tutto ciò che è umano è eterno, solo ciò che è geometria e ciò che è frutto della razionalità etica o della scienza intuitiva ha un'esistenza individuale eterna come espressione in atto della verità di Dio. La realtà spinoziana sta perciò nell'infinito processo gnoseologico di asintotico avvicinamento degli uomini all'unità in Dio. Il limite infinito di tutta la speculazione spinoziana è il raggiungimento di tutti gli uomini dell'*amor Dei intellectualis*, lo stato in cui tutti

La verità filosofica in Spinoza trascende il tempo, semplicemente “è” nella dimensione dell’eterno. Nell’eternità, il diritto, come norma giuridica, non ha ragione di esistere e, quindi, esso assume rilevanza solo nella durata come fatto semplicemente umano. L’esperienza giuridica vive nel tempo e al di là di esso non ha consistenza ontologica.

Lo svolgimento dell’Essere nella conoscenza umana si attua in tre momenti: l’esserci in un certo istante, il tendere verso il futuro storico e lo sviluppo verso un futuro logico. In Spinoza l’umano ha due componenti: la ragione e la passione; questi due elementi fondano il diritto naturale e, nel tempo, a seconda del loro “dosaggio”, rendono l’uomo più o meno civile: lo sviluppo della civiltà avviene, infatti, nella durata. Ci possono essere dei momenti in cui il diritto come potenza si afferma come forza bruta e altri in cui la componente razionale prevale, dando luogo a società evolute, caratterizzate da elevati aspetti comunitari. Il diritto nel tempo può essere analizzato, quindi, nel come è in atto e nella sua evoluzione nella storia, che può comportare sia avanzamenti che retrocessioni dal punto di vista della qualità della vita associata. Dal punto di vista logico possiamo invece analizzare come varia la vita sociale al crescere e al diminuire delle due grandezze della ragione e della passione. Questa modalità di osservazione assume caratteri simili

---

gli uomini si riconoscono parte inscindibile di un tutto. Per le fonti su Eraclito v. G. Giannantoni *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol I pp.194-221, Bari, Laterza, 1969. Per le fonti su Parmenide v. P. Albertelli, *Gli Eleati, Testimonianze e frammenti*, Bari Laterza 1939, frammenti 1-8

allo studio del limite nell'analisi matematica: considerando il valore della ragione come tendente verso l'infinito, ciò ha come contraltare una riduzione progressiva della passione che corrispondentemente tende verso lo zero. Il diritto naturale, quindi, viene ad assumere componenti sempre maggiori di razionalità divenendo una sorta di diritto razionale; provando a sperimentare il processo inverso, osserveremmo un diritto dell'impotenza, in cui l'unione tra gli individui tende a disgregarsi, fondando una sorta di diritto come forza, che crea impotenza, sia nel singolo che se ne avvale, sia della comunità che vi si fonda. L'oscillazione di queste due grandezze può avvenire, quindi, nel tempo o fuori dal tempo; ragionando all'interno di uno spazio temporale, l'uomo non ha margini di previsione: non siamo destinati nella storia a crescere indefinitamente verso forme sempre più elevate di società che si fondano su un diritto razionale, ma potrebbe essere addirittura l'inverso, con il ritorno ad uno stato di natura che potrebbe causare uno sprofondamento nella cecità delle passioni. In assenza del tempo, invece, possiamo considerare la crescita verso l'infinito della componente razionale e "sperimentare mentalmente"<sup>55</sup> che l'aumento della razionalità crei un accordo

---

<sup>55</sup> L'esperimento mentale si fonda sulla coerenza logica, anziché sull'esperienza diretta. Nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* Galileo ribalta le conclusioni della fisica aristotelica, dimostrando per assurdo che due corpi cadono con la stessa velocità indipendentemente dal loro peso. L'esperimento mentale (gedankenexperiment), trova utilizzo anche da parte dei fisici contemporanei quali Niels Bohr e Albert Einstein. Cfr. John Norton *Thought Experiments in Einstein's Work in Thought Experiments in Science and Philosophy*, eds. T. Horowitz, G. J. Massey, Savage MD, Rowman and Littlefield, 1991 pp.129 e ss. L'*Ethica* spinoziana ha grandi affinità espositive con l'opera di Galileo, (segnalate anche da S. Zac in *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*,

progressivo tra gli uomini fino a che esso diventi assoluto. Il progredire della componente razionale in questa osservazione non può occupare l'intero spazio delle azioni umane, in quanto costituzionalmente l'uomo non può essere solo ragione e l'analisi ha un senso solo dal punto di vista logico. L'assoluto prevalere della componente razionale si può realizzare non nell'infinito, ma nell'eterno, in una unità assoluta di tutti gli uomini, come se fossero una sola mente e capaci della comunicazione intuitiva con Dio. L'assoluta razionalità può essere solo logica, ma non reale nella dimensione dell'umano e, quindi, si pone al di fuori di una analisi temporale.

Spinoza comprende che l'uomo come mente e corpo, nella sua materialità non può essere eterno; l'esperimento dell'eternità sta nella dimensione geometrica della verità immutabile che, dal punto di vista etico, si traduce nel perfetto accordo delle menti, che pur nella loro diversità, si riconoscono nella perfetta unità della sostanza<sup>56</sup>. Nell'eternità, quindi, nella comprensione dell'unità dell'individuo-uomo-mente nel Tutto, che rappresenta il concetto geometrico-etico

---

Paris, P.U.F., 1963 p.48 e ss.) al punto che essa può essere considerata il tentativo di costruzione di una vera e propria fisica del pensiero. Paolo Rossi ne *La fisica spinoziana e la fisica moderna*, in *Spinoza* Supplemento speciale al volume XXV della Rivista di Filosofia Neoscolastica, Milano 1934 sostiene la lontananza della fisica spinoziana da quella moderna, sia per il metodo geometrico apriori anziché di quello sperimentale, sia per le posizioni sull'inesistenza degli atomi, sulla durezza della materia, sul vuoto e sul movimento.

Cfr. G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* Leida 1638, pag 150-236

<sup>56</sup> Come una composizione musicale, ogni uomo nell'eternità spinoziana esprime una nota diversa dalle altre, come determinato suono in atto e per relazione con le altre note, ma capace insieme agli altri uomini di creare un'armonia perfetta.

fondamentale, il diritto come norma giuridica non esiste, né può esservi spazio per un dover essere, c'è solo un essere, un affermarsi come unità e infinita potenza; in assenza di tempo esiste solo un diritto come potere, come affermazione della riconosciuta unità delle menti nella potenza della Natura. Essa è il Tutto: è il Dio spinoziano che si manifesta.

La crescita della razionalità fa sì che il diritto, da complesso di norme giuridiche che esprimono un dover essere, si "trasformi" sempre più in un potere di fatto sulle cose, saldo, unico e immutabile. La verità filosofica, come momento logico, è fuori dal tempo, ma ciò non significa collocarla in un empirico platonico; l'Essere spinoziano è in atto nel presente, è un momento di condivisione di una verità eterna come momento intuitivo. Il momento razionale di progressione verso la verità filosofica, fatta di pura intuizione, ha bisogno ancora di un percorso dimostrativo immerso nel tempo; tale è la geometria, fatta di teoremi e di passaggi logici concatenati. Il diritto appartiene a questo punto dell'evoluzione della conoscenza che si svolge necessariamente, attraverso un razionale e continuo scegliere il male minore, fino all'intuizione del bene comune come totale assenza di finalità e della ricerca di un utile. Il diritto si sviluppa, quindi, necessariamente nel tempo, in quanto è un continuo rispecchiare mutevoli equilibri di forze sociali. Il tempo infinito non è garanzia di un diritto fondato sulla ragione; tale può essere solo il frutto del prevalere di istanze fondate su un utile di gruppi sempre più vasti, derivante dalla continua esperienza del bene e del male.



L'esperienza e la sua memoria acquistano in questa prospettiva un valore determinante, ma sempre collocata nel tempo. La scoperta di sé come essere sociale, appartenente al momento intuitivo e, quindi, dell'eternità, rende non necessario il diritto come complesso di norme giuridiche, poichè la convivenza pacifica diviene conoscenza dell'essere in sé, come massima espressione della propria felicità. Il percorso di conoscenza può essere solo collettivo, in quanto il singolo può anche intuire il bene comune, ma non può goderne se la sapienza non è diffusa nella comunità. Tale percorso diviene, perciò, processo infinito, individuale e collettivo di ricerca e comprensione della propria natura che si esprime in un determinato ordinamento giuridico. L'intuizione del bene rappresenta il momento in cui il singolo coglie la verità filosofica che regge l'intera Natura; il sapiente può svolgere, però, solo una funzione di stimolo della conoscenza negli altri, senza poter aspirare che essa divenga patrimonio di tutti.

La dimensione dell'eternità, che domina il pensiero spinoziano, si scontra con la finitudine dell'uomo e della sua corporeità. La morte, intesa come cessazione di un determinato equilibrio particolare di *res cogitans e res extensa*, crea una situazione in cui la mente, conserva, il suo essere idea di un determinato corpo, e, quindi, pur rimanendo individuo, si priva completamente delle passioni, divenendo assoluta razionalità. La razionalità della mente individuale che trascende la morte è, però, frutto di un'esperienza che si è evoluta nel tempo e che è solo un piccolo frammento dell'infinita razionalità di tutte menti che vanno oltre la fine della corporeità. La mente

attraverso l'esperienza del corpo compie un percorso da cui emerge con un determinato grado di assoluta razionalità. Nel presente vive, perciò, l'eternità che, una volta colta, diviene essenza di quell'individuo; essa è anche contemporaneamente parte comune rispetto alle altre menti che hanno raggiunto la sapienza, sia pur in modo imperfetto. La morte rappresenta per l'uomo la fine del tempo e quindi la cessazione del diritto come norma giuridica; il diritto supera, però, anch'esso la morte e assume il puro significato di potenza come capacità di comprendere con atto intuitivo la regola di connessione e di unità che regge l'universo. Il sapere come potere si trasforma da scienza per dominare la Natura, scoprendone le sue leggi, di ascendenza baconiana, a sapienza della partecipazione delle relazioni nel Tutto e comprensione di essere parte di un'unica grande forza che ha diritto su tutte le cose.

## 2. *Esperienza e diritto*

L'esperienza ha un ruolo centrale nella filosofia spinoziana; per la salvezza dell'uomo la ragione non è sufficiente, ma è necessario anche il contributo fondamentale dell'esperienza.

Il punto di partenza della filosofia spinoziana, consolidata nell'*Ethica*, è Dio da cui segue geometricamente la spiegazione del Tutto. La speculazione del filosofo olandese si fonda inizialmente su assunti logico-deduttivi a priori, senza nessuna commistione con il fatto, ma nella visione totale del suo pensiero il vero dato di partenza è l'esperienza; è solo attraverso l'esperimento del senso di insoddisfazione generato dalle cose caduche che l'uomo può avviare un percorso di emendazione dell'intelletto. L'esperienza dell'infelicità spinge l'uomo, avviato verso un percorso di salvezza, a interrogarsi sulle cause dell'esistente e sulle leggi naturali della vita che conducono alla conoscenza del Sommo Bene e alla suprema e duratura felicità. L'esperienza fa parte, quindi, del metodo spinoziano, come componente della conoscenza, inserendosi in un ricorrente schema tripartito dell'analisi gnoseologica. La semplice esperienza tramandata, quella che il filosofo chiama esperienza "vaga", non rispecchia il vero filosofico perché essa consiste di eventi vissuti da altri, senza una elaborazione del soggetto conoscente. L'esperienza associata alla propria razionalità rappresenta, invece, il momento di ascesa dal vero scientifico-geometrico al vero filosofico.

Se non si parte da Dio le cose non trovano spiegazione, ma individuarlo come punto di partenza speculativo è frutto dell'azione congiunta di esperienza e ragione; ciò è conseguenza non solo di una sorta di preparazione alla ricerca filosofica, ma è attività che si esplica a un livello sempre più alto; in altri termini attraverso l'esperienza si può modificare la mente, intesa come modo di pensare, e attraverso gradi sempre più elevati di approssimazione, si può giungere alla conoscenza di Dio come causa di tutte le cose. Se è vero che per conoscere Dio, come riferisce Spinoza nella epistola X<sup>57</sup>, dobbiamo fare affidamento sulla sola ragione, ciò non vuol dire che l'esperienza non abbia nessun ruolo nell'itinerario che ci pone di fronte al problema filosofico della causa di tutto; l'esperienza dell'infelicità ci induce a ricominciare il processo speculativo, in una sorta di coazione a ripetere che può spezzarsi definitivamente solo con l'intuizione del divino come causa della totalità dell'Essere e di noi stessi come parte della Natura e delle sue leggi. Si può conoscere Dio solo attraverso la ragione e l'intuizione, non direttamente

---

<sup>57</sup> «Non abbiamo mai bisogno dell'esperienza se non per ciò che può essere dedotto dalla definizione della cosa, come ad esempio l'esistenza dei modi: questa infatti non può essere dedotta dalla definizione della cosa. Non ne abbiamo invece bisogno per ciò la cui esistenza non si distingue dall'essenza e che quindi si deduce dalla definizione. Anzi nessuna esperienza potrà mai insegnarcelo: infatti l'esperienza non può insegnarci nulla sull'essenza delle cose, ma tutt'al più ciò che può fare è determinare la nostra mente affinché pensi soltanto a certe essenze delle cose. Perciò poiché l'esistenza degli attributi non differisce dalla loro essenza, non la potremmo ricavare da nessuna esperienza.» B. Spinoza, Epistola X a Simon de Vries. L'esperienza, quindi, pur non avendo un diretto ruolo conoscitivo può, però, dirigere le nostre azioni invitandoci alla riflessione sull'essenza delle cose e perciò guidarci verso la nostra profonda natura di esseri sociali come parte della totalità della Natura.

attraverso la sola esperienza; essa ha, infatti, il ruolo fondamentale, di indurre l'uomo al pensiero razionale, preparandolo all'intuizione.

L'atto assolutamente razionale non è motivato dal timore o dalla speranza, ma è conoscenza mediata dell'essenza delle cose, ottenuta attraverso gli assiomi e i teoremi dell'etica, ed è propedeutica alla conoscenza intuitiva. La ragione deve necessariamente combinarsi con l'esperienza per indurre la mente alla riflessione sulla vera essenza delle cose, in un processo di continua approssimazione alla ragione assoluta; la scelta del male minore nelle relazioni umane rende l'uomo progressivamente più consapevole della propria essenza di essere sociale e comunitario, non come conseguenza delle passioni, ma come esperimento della gioia di riconoscersi per ciò che si è.

La filosofia spinoziana può rappresentarsi proprio come un problema geometrico euclideo. L'ipotesi di questo problema etico-geometrico è Dio, conosciuto attraverso la pura ragione, espresso attraverso assiomi e teoremi; la tesi è invece la profonda conoscenza di Dio che dà gioia, e il metodo per dimostrarla si fonda sul binomio ragione-esperienza. Spinoza intende giungere ad un concetto di Dio e di sommo bene, non solo attraverso le definizioni geometriche della prima parte dell'*Ethica*, ma anche attraverso l'esperimento dell'eternità e della gioia conseguente. C'è quindi un parallelismo tra tre forme di esperienza e tre forme di razionalità. L'esperienza del "sentito dire" non può essere fonte di conoscenza, perché non permette all'individuo conoscente l'esperimento della gioia e quindi

una maturazione personale di questo sentimento; in questo caso, infatti, la ragione individuale non è attiva, ma pedissequo adeguarsi ad una regola. L'esperienza associata alla razionalità segna invece l'inizio di un percorso di maturazione interiore di ciò che può essere gioia vera e duratura, con punto di arrivo nell'esperienza dell'eternità mediante un atto di intuizione che permette l'immediata apprensione di ciò che è fonte del sommo bene per l'uomo. Corrispondentemente la sola logica definizione di Dio e del suo essere sostanza, fonte di unità di tutta la Natura, non riesce a rendere appetibile per l'uomo il sommo bene; è necessario che la ragione elabori il dato dell'esperienza compiuta personalmente per giungere alla conoscenza emotiva di Dio che consiste nel sentirsi uno con la Natura. Dio viene riconosciuto come natura omniabbracciante solo attraverso la ragion pratica. L'*Ethica*, quindi, rappresenta un passaggio successivo rispetto al *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*<sup>58</sup>, perché in quest'ultimo avviene la rivoluzione interiore dell'uomo dell'esperienza dell'inquietudine e dell'infelicità; dopo essere partito dal basso delle sue miserie, l'uomo riconosce che il suo percorso di salvezza procede dall'alto della geometria divina, scomponendo le sue emozioni e mettendole nella

---

<sup>58</sup> «Dopo che l'Esperienza mi ebbe insegnato che come fossero vane e futili tutte quelle cose che capitano così frequentemente nella vita quotidiana e vedendo ciò che mi atterrisce o che temo in sé non aveva niente di buono né di malvagio, se non in quanto l'animo ne veniva scosso, decisi infine di cercare se esistesse qualcosa di veramente buono e che fosse di per sé accessibile, e da cui solo, abbandonati tutti gli altri, l'animo potesse venire affetto; meglio ancora se esistesse qualcosa che, una volta trovato e acquisito, mi facesse godere in eterno di una continua e somma letizia.» B. Spinoza *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* I,1

forma di un essere che ha piena coscienza di sé e delle relazioni con le cose e con gli altri.

L'esperienza giuridica è frazione di questo più ampio percorso conoscitivo. Il momento della nascita della giuridicità<sup>59</sup> è rappresentato dall'uscita dallo stato di natura col contratto sociale, che è atto insieme razionale e frutto del timore e della speranza e, quindi, conseguenza anche della schiavitù delle passioni. Il progresso verso forme sempre più evolute di ordinamenti giuridici segue un continuo sperimentare assetti sociali dalle caratteristiche comunitarie crescenti. Il bene comune della vita associata diviene, quindi, appetibile e preferito alla miseria della vita in solitudine. Il diritto nasce, perciò, dall'esperimento della gioia di vivere il bene individuale che si evolve verso forme sempre più condivise, divenendo "sommo". L'esperienza giuridica si svolge verso gradi crescenti di consapevolezza di un destino comune, fatto di forme sempre più solidali di unioni tra gli uomini. La razionalità si sostanzia in una progressiva presa di coscienza dell'uomo come essere sociale,

---

<sup>59</sup> «Non c'è nessuno che non desideri vivere, per quanto è possibile, in sicurezza e senza paura; cosa che tuttavia non può affatto avvenire finché a ciascuno è lecito fare tutto ciò gli piace e finché alla ragione non è riconosciuto maggior diritto che all'odio o all'ira; non c'è nessuno, infatti, che viva senza ansia in mezzo alle inimicizie, agli odi e agli inganni, e che perciò, per quanto può, non cerchi di evitarli. E se consideriamo anche che gli uomini, senza l'aiuto reciproco, vivono necessariamente nella più grande miseria e senza coltivare la ragione [...] vedremo nella maniera più chiara che gli uomini, per vivere in sicurezza e nel miglior modo, dovettero necessariamente unirsi e quindi far sì che avessero collettivamente il diritto a tutte le cose che ciascuno aveva per natura, e che questo diritto non fosse più determinato dalla forza e dall'appetito di ciascuno, ma dalla potenza e dalla volontà di tutti insieme». B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, XVI,5

proprio attraverso l'esperienza del male del conflitto e dell'insicurezza.

La filosofia del diritto di Spinoza, da un certo punto di vista, realizza una vera e propria teoria laica del diritto, nonostante le premesse teologiche, in quanto le norme giuridiche nascono dal fare esperienza del bene e del male. L'unione tra gli uomini non può essere imposta da un credo religioso che prefigura la fede in un solo Dio come collante sociale, attraverso i medesimi riti e le stesse convinzioni, ma è frutto di un lavoro interiore di scelta di livelli progressivamente più elevati del male minore, che conducono l'uomo alla scoperta di sé come essere comunitario e alla consapevolezza che in questa essenza risiede la propria felicità. Queste posizioni di Spinoza sono affini a quelle di Alan Dershowitz<sup>60</sup>, espresse nel volume *Rights from Wrongs*, in cui il

---

<sup>60</sup> Ad Alan Dershowitz si deve la costruzione di una teoria laica del diritto fondata sull'esperienza del male; esso genera un dolore collettivo al punto da richiedere il riconoscimento di diritti universali. Il pensiero del giurista statunitense rivela un forte legame con il pensiero spinoziano nel punto in cui il filosofo olandese richiede non solo la comprensione razionale del bene comune, ma anche l'esperienza della letizia ad esso collegato. Dershowitz afferma: «I diritti esistono soltanto all'interno dell'esperienza umana. Non credo alla legge divina. La Bibbia è stata scritta dagli uomini, il papa è un uomo, non c'è niente che mi possa convincere dell'esistenza di un essere che da lassù ci dice cosa fare e non fare [...] Quanto alla legge naturale, è improponibile come base dei diritti. Un piccolo animale ha forse il diritto a non essere mangiato dal leone? È assurdo. Non resta che l'esperienza umana, la lunga storia di errori e abusi che rendono necessarie regole e garanzie comuni. Per questo i diritti vanno inventati, sono un prodotto della creatività umana [...] la nostra capacità di riconoscere i diritti è indissolubile dall'esperienza del male [...] La storia crea mali universali, e quindi diritti universali [...] Lo spazio e il tempo mostrano che certi diritti meritano di essere resi permanenti. Per esempio, la libertà di coscienza dovrebbe essere un diritto universalmente riconosciuto. Ma ogni paese al mondo ha imprigionato e ucciso per reprimere le idee, e ciò ha prodotto sottosviluppo, abusi, sofferenze. È la lezione della storia a fondare quindi la



giurista statunitense evidenzia come i diritti nascano dalle esperienze tragiche della storia umana; ciò non conferisce loro un valore relativo, nonostante l'esperienza del male possa essere diversa a seconda dei gruppi sociali e degli Stati, ma è proprio il valore di tragedie collettive a conferire a determinate situazioni le caratteristiche di universalità e di giuridicità.

Nello sviluppo del diritto il peso dell'esperienza razionalizzata è evidenziato anche dai ruoli che Spinoza affida al filosofo e al politico nella costruzione di un assetto equilibrato tra le varie componenti sociali su cui si regge la *Civitas*. Il filosofo rappresenta la speculazione a priori che, nella visione di Spinoza, deve contaminarsi con la vita pratica per raggiungere il vero filosofico dell'intuizione dell'unione degli uomini in Dio; il politico<sup>61</sup> conosce, invece, le dinamiche dell'esperienza delle passioni dell'uomini, ma

---

necessaria universalità del diritto di coscienza ed espressione» Roberto Festa, intervista ad Alan Dershowitz su La Repubblica.it il 6 agosto 2005.

<sup>61</sup> «[...] di quali mezzi un principe spinto dal solo desiderio di dominio debba servirsi per poter istituire e mantenere il potere lo ha mostrato ampiamente l'acutissimo Macchiavelli, ma a quale scopo ne abbia trattato non sembra abbastanza chiaro. Se tuttavia ebbe un fine buono, come bisogna credere di un uomo tanto saggio, questo sembrerebbe quello di mostrare quanto imprudentemente molti cerchino di eliminare un tiranno quando tuttavia non possono eliminare le cause per cui un principe è tiranno. Anzi queste cause si rafforzano tanto più quanto più si offrono al principe motivi per temere, come succede quando una moltitudine punisce un principe in modo esemplare e si gloria di un parricidio come fosse cosa ben fatta. Inoltre forse volle mostrare quanta attenzione una moltitudine libera debba fare a non affidare la propria salvezza a un solo individuo, il quale a meno che non sia uno sciocco, e non pensi di poter piacere a tutti, ogni giorno deve temere insidie. E quindi deve badare piuttosto a se stesso ed è costretto a congiurare contro la moltitudine più che a provvedere ad essa. Ritengo che si debba considerare questa la tesi di quell'uomo così avveduto, giacché è noto che egli fu un difensore della libertà, per tutelare la quale fornì anche ottimi consigli». B. Spinoza, *Trattato Politico* Capitolo V, 7

non può auspicare una comunità senza frizioni al suo interno se non attraverso sistemi di bilanciamento degli interessi fondati sulla razionalità che garantiscano il confronto pacifico tra i *cives*. In altri termini il politico sa che generare il timore negli uomini attraverso un sistema di norme civili e religiose<sup>62</sup>, dietro la minaccia della reazione spietata delle somme potestà e di un Dio vendicativo, può rendere la società compatta dietro il potere sovrano, ma egli deve anche divenire cosciente che la creazione interessi solidaristici in cui la società spontaneamente si riconosce può essere di per sé un motivo di maggiore unità e solidità. L'esperienza della libertà è la massima aspirazione del cittadino ed è conquista non solo civile e politica, ma anche filosofica ed etica.

---

<sup>62</sup> Cfr. Alexandre Matheron *Spinoza e la decomposizione della politica tomista: machiavellismo e utopia* in *Scritti su Spinoza* trad. it. a cura di Filippo Del Lucchese, Milano, Ghibli p.62

### 3. *La causalità immanente del Dio Spinoziano e il fondamento del diritto*

Spinoza costruisce geometricamente Dio come causa immanente<sup>63</sup> di tutte le cose. Questo assunto del filosofo olandese ha generato diverse interpretazioni del suo pensiero; il Dio spinoziano non si confonde con le cose, ma è la causa che ne fonda l'esistenza operando dal loro interno. Dio è Natura nel senso che essa è sua espressione e rappresenta il suo manifestarsi. *Res cogitans* e *res extensa* traducono, attraverso il pensiero e la materia, l'unità del Dio-sostanza. La sostanza è cifra leggibile solo attraverso i due attributi del pensiero e dell'estensione, ma che, nella loro diversità di linguaggio, esprimono la medesima cosa: è questo il senso dell'*idem ordo et connexio*. Deve evidenziarsi che *idem ordo* significa anche non interferenza tra i due attributi della cosa estesa e della cosa pensante; essi non si influenzano reciprocamente, in modo che sia il primo o il secondo a determinare l'altro, ma si affermano indipendentemente come manifestazione dell'unica sostanza. I modi, invece, sono le espressioni concrete e particolari che si rappresentano all'uomo: il mondo umano è il mondo dei modi. È il saggio a

---

<sup>63</sup> «Dio è causa immanente, e non transitiva, di tutte le cose» B.Spinoza, *Etica*, I,P18

«Tutto ciò che è, è in Dio e deve essere concepito per mezzo di Dio (per la proposizione 15), e quindi (per la proposizione 16 corollario 1) Dio è causa delle cose che sono in lui; e questo è il primo punto. Fuori di Dio, poi non si può dare nessuna sostanza (per la Proposizione 14), cioè (per la Dimostrazione 3) nessuna cosa che sia in se stessa e fuori di Dio; e questo era il secondo punto. Dio è dunque causa immanente, e non transitiva di tutte le cose». B. Spinoza, *Etica*, I, P18 D.

comprendere nei modi l'unità della sostanza attraverso i suoi attributi. Il punto di vista del geometra-filosofo deve, quindi, essere duplice come i fuochi in un'ellisse; è necessario che il sapiente osservi la realtà da due angolazioni, dal fuoco dell'eternità di Dio e da quello opposto della temporalità dell'uomo ed essere capace della sintesi dell'umanità proiettata verso l'infinito e l'eterno. L'*idem ordo* in Dio è verità geometrica assoluta che si fa intuizione, nell'uomo invece è tensione conoscitiva continua, inserita nel processo di adeguazione del soggetto agli oggetti della Natura. L'*idem ordo* ha il senso di unità, che nell'individuo è costante ricerca di superamento della conoscenza fisico-sperimentale, per rinvenire, non la distinzione tra le cose, ma il legame tra esse che esprime la totalità dell'Essere.

La causalità divina si esprime sia nella necessità della catena di eventi che determinano le scelte dell'uomo sia nell'essere stesso dell'uomo in quanto tale. L'individuo è conseguenza di eventi che si perdono nell'infinito e del suo essere un complesso di parti che costituiscono la sua costituzione morale, che può svilupparsi in socialità. Dio, quindi, opera nell'uomo e sull'uomo, in quanto immanente a tutta la Natura. La *causa immanens* si esprime nel *conatus* conoscitivo dell'uomo che si sforza di individuare le fonti del suo appagamento. Il *conatus* dirige l'individuo verso lo scontro e l'incontro con gli altri e, quindi, genera dapprima un potere di fatto e successivamente un potere giuridico riconosciuto dalla comunità. Il *conatus* verso la *laetitia* è una sorta di forza di attrazione vivificatrice,

ma è attraverso la conoscenza che il esso si fa azione e non passione. Conoscere l'operare della causalità immanente divina è l'apice della razionalità umana e della conoscenza di sé. Comprendere l'operare di Dio in sé: questa è la qualità che rende uomini. Solo chi è capace di conoscere se stesso come parte di un Tutto ha realmente la conoscenza adeguata della verità filosofica e può sperimentare la vera gioia proiettata verso l'infinito e l'eterno. Il *conatus* è, quindi, il fondamento del diritto naturale, che è potere di affermarsi nel mondo contro gli altri e con gli altri. Il diritto naturale, come espressione dell'esserci, trova la causa ultima nell'essenza dell'uomo che coincide con l'operare dall'interno del Dio spinoziano; l'elemento umano dell'ignoranza della vera gioia duratura, che sta nella ricerca del bene comune, impedisce la comprensione della coincidenza tra l'operare umano e la causalità divina. La mente umana è imperfetta, in quanto parte incosciente di un Tutto, ma, quando essa diviene consapevole di essere componente di una mente universale, coglie il suo vero essere e sperimenta gioiosamente l'unità con gli altri, con la Natura e con la mente divina. L'operare dell'uomo non rompe l'unità della sostanza quando egli si pone contro i suoi simili, perché ciò sarebbe impossibile logicamente; il problema è quindi gnoseologico: chi è capace di vera conoscenza comprende l'unità del Tutto, dell'ordine umano con quello infinito della Natura e raggiunge la vera gioia. La conoscenza non muta il corso delle cose, ma lo stato interiore con il quale si affronta la realtà. L'uomo scoprendosi essere sociale, imparando ad essere civile, assaporandone la gioia, conosce

se stesso e, nello stesso tempo, l'azione della causalità divina. L'unione con gli altri uomini accresce la potenza di ognuno dei membri della comunità, che può perciò opporsi con maggiore efficacia all'azione degli eventi che si generano nella Natura.

Il diritto naturale è quindi nello stesso tempo umano, in quanto affermazione di sé, e divino in quanto necessaria e geometrica forma della socialità dell'uomo. Il diritto naturale non ha quindi caratteristiche trascendenti e non è concepito come frutto di una volontà esterna all'uomo che egli stesso considera estranea: il diritto naturale è potere di compiere tutto ciò che è nelle possibilità dell'individuo, ma unito alla ricerca della vera gioia duratura e immutabile, diviene matura e consapevole azione di socialità.

Potrebbe essere considerata un'aporia del pensiero spinoziano la compatibilità tra la necessità che domina la Natura e la conoscenza di Dio e di sé che muta il comportamento degli uomini, rendendoli pacifici e concordi: la conoscenza non dovrebbe mutare il corso delle cose, perché esso è determinato dalla necessità. Per ricomporre questa unità deve per forza di cose dirsi che lo sviluppo umano verso forme di elevata socialità è comunque necessario, almeno dal punto vista logico, e che quindi c'è una sorta di ordine che domina la natura che tenderebbe verso l'unità di tutti gli uomini in Dio. Deve evidenziarsi che la possibile aporia può essere risolta considerando che deve essere distinto il piano della conoscenza di Dio e Dio stesso. La conoscenza di Dio, che consiste nella comprensione di sé come parte inscindibile di un tutto, genera un'azione di socialità e una

felicità individuale e collettiva; Dio è invece necessità che regola un ordine totale non solo umano. Esiste, quindi, un ordine umano, che è frutto delle capacità conoscitive limitate dell'uomo e un ordine totale della Natura, verso la cui comprensione tende l'azione del saggio<sup>64</sup>. La duplicità di mondi però non crea in Spinoza una differenziazione platonica, tra un mondo concreto e umano e un mondo ideale e divino; la cifra della filosofia spinoziana è il rinvenire il divino nell'umano e l'unità del Tutto nella divisione materiale delle cose che, quindi, nella visione del saggio è solo apparente. Il fondamento del diritto naturale è, dunque, da ricercarsi in prima analisi nell'uomo e nel suo potere di fatto sulle cose e sugli altri. Il diritto naturale umano nella dimensione divina, invece, non ha significato, in quanto esso è parte inscindibile di un unico potere che è l'infinita potenza della natura. Il diritto naturale secondo la visione umana è un diritto individuale, di un singolo soggetto o di una collettività organizzata e può essere considerato espressione della causalità divina solo in

---

<sup>64</sup>« Da ciò segue che il diritto o l'istituzione naturale, sotto il quale tutti gli uomini nascono e per lo più vivono, non proibisce niente se non ciò che nessuno vuole e nessuno può fare: non respinge né le contese, né gli odi, né l'ira, né gli inganni, né alcunché di ciò che l'appetito consiglia. E non c'è da stupirsi: la natura, infatti, non si limita alle sole leggi della natura umana, volte soltanto al vero utile e alla conservazione degli uomini, ma si estende ad infinite altre, che rispecchiano l'ordine eterno di tutta la natura, di cui l'uomo è una piccola parte, e dalla sola necessità di quest'ordine tutti gli individui sono determinati ad esistere e operare in un certo modo. Sicché tutto ciò che ci sembra in natura ridicolo, assurdo o cattivo, dipende dal fatto che conosciamo le cose solo in parte e per lo più ignoriamo l'ordine e la coerenza di tutta la natura, e che vogliamo che ogni cosa sia diretta secondo il dettame della nostra ragione. Ma tuttavia, ciò che la ragione dice essere male, non è male rispetto all'ordine e alla legge dell'universo, ma soltanto in relazione alla legge della nostra natura». B. Spinoza *Trattato politico*, II, 8

quanto conseguenza della sua necessità; l'uomo è tale perché parte della Natura-Dio e così il suo potere di fatto sulle cose. Non c'è quindi un diritto naturale ideale, ma solo l'uomo concreto che esiste nell'infinita serie di relazioni del Tutto.

Quando l'uomo coglie la sua relazione con la totalità delle cose, conosce Dio e comprende la relazione del suo potere di fatto con l'intero ordine della natura. Il problema del fondamento del diritto<sup>65</sup> ha, quindi, una soluzione da esaminarsi sotto due aspetti, a seconda del significato che assume il concetto di stesso di diritto e il grado di approccio conoscitivo; il diritto di un soggetto singolo o collettivo ha, dal punto di vista gnoseologico, come causa il proprio essere in quanto tale e, quindi, in prima istanza, essa è una causa apparentemente umana, mentre quando il diritto del singolo si presenta, nella visione del saggio, come parte inscindibile di un Tutto, la causa e, quindi, il fondamento non può che essere il Dio-Natura. Dal punto di vista gnoseologico il problema del fondamento del diritto assume perciò un valore progressivo; il diritto, da potere di fatto del singolo, si evolve verso una dimensione collettiva col contratto e si presenta con un fondamento diverso a seconda che ci si

---

<sup>65</sup> L'assenza nella speculazione spinoziana di un Dio antropomorfo con volontà e passioni umane genera un rapporto del tutto peculiare con la produzione giuridica e, quindi, affermare che anche in Spinoza il diritto trova il suo ultimo fondamento nel divino, significa dire qualcosa di molto diverso rispetto al giusnaturalismo di ascendenza tomistica. Fondare tutta la realtà nella necessitata potenza di Dio non significa in Spinoza richiamarsi *tout court* all'idea di diritto naturale dello Stoicismo o della filosofia medievale. Cfr. N. Abbagnano *Storia della Filosofia* Vol 2 *Filosofia del Rinascimento. La Filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII*, Torino, Utet 1963.



trovi nello stato di natura o in quello della *Civitas*, perché si passa da una causa completamente radicata nel soggetto singolo ad una sociale. La conoscenza etico-geometrica delle relazioni tra gli uomini fanno sì che il diritto, come potere di fatto, trascenda la sola umanità, e che il problema del fondamento si risolva in ultima analisi in quello dell'essenza delle cose e quindi nel *Deus sive Natura*.

Il diritto nella visione spinoziana è un potere di fatto che esiste in Dio in una dimensione totale che deriva dall'azione di tutte le cose: è il potere dell'intera Natura. L'uomo partecipa sempre della potenza di Dio, ma come singolo può essere completamente impotente, pur potendo esercitare il suo potere in astratto su tutte le cose; l'impotenza gli deriva dalla mancanza di stabilità del non assolutamente difendibile potere di fatto su tutto, che causa una situazione di mancato appagamento che genera infelicità. L'unico modo di avvicinarsi alla potenza divina è l'esercizio di un potere e, quindi, di un diritto comune su tutte le cose. La dimensione giuridica appartiene al momento comunitario dell'uomo, in cui si accresce la stabilità del diritto dei singoli e di conseguenza la loro felicità. Il fondamento della felicità e della potenza dell'uomo sta perciò nell'unione con gli altri; la felicità del singolo trova una causa del tutto umana in una unione con i suoi simili, scegliendo il male minore del compromesso. L'azione dei singoli nella *societas* è sempre l'espressione del diritto su tutto di Dio, ma questi esercitano un potere di fatto che non è pienamente conforme al proprio essere, in quanto piegato a situazioni di dovere ed obbligo e ciò crea posizioni che

proprio in quanto giuridiche e non assolutamente morali, non realizzano né la completa felicità dei singoli, né la loro compiuta potenza. Quando l'uomo scopre la sua intima natura sociale, il suo vero essere, scopre il sigillo divino che ha in sé e che il fondamento del suo unirsi agli altri è Dio stesso; la causalità umana della ricerca della propria felicità e quella della necessità divina si incontrano nel momento della unione in atto degli uomini, ricercata per se stessa e non come difesa da pericoli comuni. L'ordine umano, frutto di una conoscenza parziale e l'ordine divino della conoscenza del saggio, possono trovare in questo momento coincidenza e piena realizzazione.

4. *Possibilità e necessità. Il diritto del migliore dei mondi possibili*

Secondo Spinoza, Dio è necessità, ma nello stesso tempo causa libera di sé perché agisce senza condizionamento; di conseguenza nell'eternità non dovrebbe esserci spazio per una dimensione ontologica della possibilità, che implica una scelta tra diverse opzioni. In altri termini, se ciò che esiste è perfezione perché espressione della necessità divina, dovrebbe escludersi l'esistenza in Dio del possibile. Spinoza, invece, in uno dei passi più controversi dell'*Ethica*<sup>66</sup> afferma che nell'idea di Dio come infinito ci sono anche le idee di cose non esistenti. Per comprendere il senso di questa posizione spinoziana deve considerarsi che l'esistenza per il filosofo olandese si svolge in due dimensioni, una calata nel tempo e una eterna completamente astratta da esso. Esistere nel tempo significa avere una durata e guardare le cose dal punto di vista umano, mentre l'esistenza nell'eternità corrisponde all'esserci indipendentemente dal tempo che è il punto di vista di Dio. L'esistenza nel tempo incontra l'eterno quando realizza valori immutabili, cogliendosi il senso divino delle cose, considerandole parti inscindibili del Tutto del Dio-Natura. Le idee delle cose che non esistono, calate in una

---

<sup>66</sup> «Le idee delle cose singolari, ossia dei modi non esistenti, devono essere comprese nell'idea infinita di Dio, come le essenze formali delle cose singolari, ossia dei modi, sono contenute negli attributi di Dio» B. Spinoza, *Ethica*, II, P8. Sulle diverse interpretazioni della P8 si veda V. Morfino *Essenza e relazione in Essentia actuosa* a cura di Andrea Sangiacomo e Francesco Toto, Mimesis, Milano-Udine 2016 pp.25-45

dimensione temporale, sarebbero, quindi, mere possibilità, concatenazioni di cose ed eventi che l'uomo ignora<sup>67</sup> e che non hanno ancora concretezza o che non l'avranno mai. La possibilità in Dio avrebbe un valore ontologico, considerato *l'idem ordo et connexio rerum et idearum*<sup>68</sup>: il possibile non è solo nelle idee, ma anche nelle cose, corrispondendo a una sorta di proprietà delle cose stesse. Spinoza ha evidenti difficoltà a spiegare questo passaggio utilizzando il concetto geometrico del cerchio<sup>69</sup> in cui sono inscrivibili infiniti angoli retti, ma in cui solo uno trova piena corrispondenza materiale; la possibilità è qui intesa come proprietà del cerchio, mentre l'esistenza nel tempo corrisponde all'angolo retto effettivamente tracciato all'interno del cerchio. Il vero problema etico che sottende la questione è la possibilità dell'uomo concreto di riconoscersi come essere sociale; il singolo ha una sorta di proprietà intrinseca al suo essere di conoscersi come aperto all'unione con altri uomini, ma per necessità solo alcuni si realizzano compiutamente condividendo una

---

<sup>67</sup> «[...] noi ignoriamo del tutto proprio tale coordinazione e concatenazione delle cose, cioè in che modo le cose siano in realtà ordinate e concatenate; perciò per la pratica della vita è meglio anzi necessario considerare le cose come possibili». B. Spinoza *Trattato Teologico-Politico*, Cap IV §1

<sup>68</sup> Il principio dell'*idem ordo et connexio* è affermato nella proposizione VII della seconda parte dell'*Ethica* ed è chiarito nel relativo scolio. Le cose e le loro idee sono la stessa e identica cosa espressa sotto la forma dell'estensione e sotto quella del pensiero; «la sostanza pensante e la sostanza estesa sono una sola e medesima sostanza, che è compresa ora sotto questo, ora sotto quell'attributo. Così pure un modo dell'estensione e un'idea di questo modo sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due maniere». Deve intendersi che anche le leggi (*ordo*) che regolano l'estensione e quelle del pensiero e le relative cause prossime (*connexio*) sono espressione dello stesso parallelismo tra *res cogitans* e *res extensa* e quindi della stessa unica sostanza: la *res divina*

<sup>69</sup> B. Spinoza, *Ethica* II, P8, Sc.

pacifica esistenza comunitaria. Il perché questo accada, e perché vengano ad esistenza o meno organizzazioni politiche in cui l'uomo possa vivere pienamente la sua libertà, appartiene al mondo del possibile nella visione umana; nella visione di Dio ogni uomo possiede caratteristiche sociali che si sviluppano solo con la conoscenza razionale; esse costituiscono le proprietà geometriche dell'uomo e hanno un grado di realtà suscettibile di raggiungere livelli progressivamente più elevati, creando unioni sempre più complesse tra i singoli esaltandone gli aspetti comunitari.

Posta la questione in questi termini, però, si crea una notevole difficoltà interpretativa del pensiero di Spinoza, in quanto, si creerebbe un contrasto tra l'idea e l'atto, che riproduce nell'olandese un conflitto tra componenti platoniche e aristoteliche del suo pensiero. Le proprietà della circonferenza e delle figure geometriche in essa inscrivibili sono immutabili e rappresentano la componente ideale e platonica del pensiero di Spinoza, mentre il cerchio determinato e un certo angolo retto in esso inscritto rappresentano l'atto e la componente aristotelica. Questo aspetto del pensiero spinoziano si lega anche ad alcune specifiche implicazioni rispetto al concetto di causa e in particolare rispetto alla problematica delle cause finali. Nella visione di Spinoza, Dio non ha un fine, ma ciò deve essere inteso come tensione della volontà, antropomorficamente intesa, verso un oggetto desiderato; Dio semplicemente è un'affermazione di sé e, quindi, il Tutto segue un percorso geometricamente segnato. Il ragionamento deve essere condotto

anche dal punto di vista dell'idea di Dio, cioè dell'idea che l'uomo ha di Dio. Dio non ha una coscienza antropomorficamente intesa di sé e delle cose: Dio è. L'idea di Dio è cosa, invece, diversa e ancor di più è l'idea vera di Dio. Nel pensiero spinoziano l'idea vera di Dio è un progressivo avvicinarsi alla coscienza di essere parti di un Tutto; quando l'uomo concreto coglie questa idea, coglie l'idea vera della divinità, provando l'amore intellettuale di Dio, in cui afferma Spinoza, "Dio ama se stesso". Nell'*amor Dei intellectualis* la coscienza umana si fa coscienza dell'idea di Dio come connessione di tutte le cose. Il punto di vista dell'uomo è quindi duplice; esiste un punto di osservazione semplicemente umano e uno in contatto col divino, consapevole dell'unità del Tutto. Il punto di vista di Dio è l'unità: Dio non "vede" la frammentazione del reale. La divisione delle cose è solo una visione umana e l'idea di Dio è una rappresentazione umana della Natura che si fa progressivamente e infinitamente una. Il problema filosofico di fondo è anche cosa sia il reale; ci si interroga se l'uomo abbia una vera individualità pur essendo inserito in un tutto inscindibile. L'individuo nel pensiero di Spinoza è reale, non si perde, come in Averroè<sup>70</sup>, nella perfetta

---

<sup>70</sup> «Jean Jolivet ha parlato in proposito di un "decentramento del soggetto": malgrado il fondamentale ruolo attribuito da Averroè alle immagini sensibili individuali, il singolo uomo non pare il "soggetto" del pensiero, non pare tanto "avere" il pensiero ma semmai "partecipare" a un pensiero trascendente; la piena attualizzazione di ciò che rende l'uomo "veramente" uomo, cioè la razionalità, finisce così per essere garantita dalla possibilità di "connettersi" con un intelletto sovraindividuale, che si serve della specie umana per pensare attualmente ed eternamente tutto il pensabile» Ibn Rusd (Averroè) *Il "monopsichismo" e i rapporti fra religione e filosofia* in AAVV *Filosofia Medievale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004. In Spinoza il soggetto pensante coglie, invece, la verità in

unione con Dio. Gli uomini esprimono valori eterni in grado diverso, ed è quella differenza di grado che li rende unici nell'eternità. La realtà per Spinoza non può che essere una individualità che esprime una verità eterna, che vive, non in un mondo ideale, ma nell'atto.

La realtà per Spinoza è *perfectio*, frutto della geometria divina; il problema è dunque se accettare la realtà in quanto tale e, se abbia un senso, dal punto di vista filosofico, tentare di cambiare le strutture economiche e sociali. Per Spinoza la guida dell'uomo può essere solo il suo *conatus sese conservandi*, che si traduce in ultima analisi in un *conatus laetitiae*; l'uomo tende al proprio piacere individuale e il suo massimo grado di conoscenza sta nel comprendere che massimizzare la propria felicità significa inevitabilmente che anche gli altri massimizzino la propria: la salvezza non può che essere atto collettivo. La realtà come perfezione non ostacola l'uomo nel complesso del divenire giuridico e sociale; dire che tutto ciò che è reale è perfetto, non significa rendere la società statica, ha, invece, il senso per l'uomo, che ignora il futuro, di considerare il divenire, come frutto di un *ordo*, un complesso di regole immutabili. Il possibile è, dunque, dal punto di vista dell'uomo, che ha chiara l'idea vera di Dio e il percorso di liberazione dell'*Ethica*, un possibile logico, perché l'uomo ha una costituzione morale paragonabile alle

---

connessione con gli altri uomini; condividere un'idea vera significa in Spinoza avere parti comuni che hanno una loro individualità e solo in atto esse concordano. Spinozismo e Averroismo sembrano però avere un punto di contatto nello stato dell'amore intellettuale di Dio, in cui l'uomo comprende gioiosamente di essere parte di un Tutto ed è il momento in cui Dio ama se stesso: il pensiero vero si fa atto e in quel momento l'uomo diviene consapevole della propria parte eterna ed essa prova gioia nel riconoscersi tale.

proprietà geometriche del cerchio. La possibilità implica anche una scelta, sia in Dio che nell'uomo; se in quest'ultimo la scelta si sostanzia in un necessario asseccamento del *conatus*, in Dio il problema è più complesso, in quanto una scelta tra diverse possibilità significherebbe uscire dal determinismo in cui Spinoza ha chiuso il suo sistema. La libertà di Dio è la necessaria espressione di sé. La libertà dell'uomo consiste, invece, nel riconoscersi essere sociale ed essere pienamente felice; quando l'uomo agisce contrariamente alla propria intima natura sociale, pur asseccando le necessarie leggi del Tutto è condannato all'infelicità. Anche da questo punto di vista sembra essere presente una importante criticità nel pensiero spinoziano; l'uomo è soggetto alla necessità e, quindi, non possiede il libero arbitrio ed egli può divenire libero solo se asseconda la propria natura sociale, ma, poiché le sue "scelte" sono condizionate da una catena di eventi che si perde nell'infinito, egli potrebbe porsi in contrasto con la propria natura a causa delle leggi che regolano il Tutto. Deve quindi riscontrarsi la presenza di un ordine umano che è solo una frazione dell'intero ordine del Tutto. Per l'uomo scegliere significa in ultima analisi agire senza conoscere il futuro, anche se il suo comportamento è dominato dalla necessità. Dio, invece, sceglie, quando tra diverse possibilità logiche ne attua una sola, proprio come il concreto angolo retto inscritto nel cerchio tra gli infiniti possibili. Ed ecco allora che la *perfectio* del reale diviene il "migliore" dei mondi possibili. In Spinoza si propone quella differenza tra verità di ragione e verità di fatto che sarà uno dei capisaldi della dottrina



leibniziana. In Leibniz le verità di ragione trovano il loro fondamento in regole logico-geometriche immutabili ed il loro opposto è impossibile, mentre quelle di fatto sono contingenti nel giudizio dell'uomo e trovano fondamento nel semplice accadere ed il loro opposto sarebbe possibile; la prescienza di Dio non cambia la natura contingente delle verità di fatto e né le trasforma in verità di ragione. In Spinoza invece il contingente esiste solo nel giudizio dell'uomo e i fatti divengono conseguenze necessarie degli attributi e modi di Dio. Tuttavia, in Spinoza l'idea di un uomo con intrinseche caratteristiche sociali, con un innato desiderio di felicità, apre, almeno logicamente al cambiamento e all'evoluzione verso forme democratiche di governo nonostante la necessità che domina la Natura. Il saggio, nella visione di Spinoza, pur consapevole che tutto accade per decreto divino, conosce solo la partecipazione di sé al tutto della Natura, ma non può conoscere il futuro e tutta la concatenazione particolare degli eventi e delle cose e, quindi, per mantener viva l'essenza dell'uomo come cupidità di letizia, deve ragionare necessariamente in termini di possibilità e lottare per il senso di giustizia che porta dentro di sé.

## 5. *Libertà civili e libertà politica*

Nella filosofia spinoziana l'uomo non ha una volontà incondizionata di decidere delle proprie azioni e quindi non è dotato di una assoluta libertà, metafisicamente intesa; egli è parte delle leggi necessarie che regolano la Natura, le stesse leggi che gli negano la conoscenza del futuro e gli indicano come unica strada da seguire la ricerca della sua felicità, che poi si rivela essere la ricerca di una felicità collettiva. Se, quindi, non ha senso parlare di libero arbitrio, invece i concetti di responsabilità, libertà civile e libertà politica hanno grande rilievo nella costruzione giuridica del filosofo olandese. Il giudizio umano sulla necessità di determinati eventi è solo successivo; a priori è solo possibile l'affermazione della necessità come legge universale. La legge di Natura si impone agli individui come ricerca razionale e di esperienza della *laetitia*. Le regole geometriche dell'*Ethica* si integrano con l'esperienza a seconda del grado di approssimazione alla verità razionale dell'utile individuale e collettivo e all'intuizione del bene comune. Maggiore è il grado intuitivo del bene comune, minore è l'apporto dell'esperienza nella ricerca individuale della verità.

L'ambito della giuridicità è un dominio ristretto nell'insieme infinito della metafisica; la giuridicità richiede riconoscimento dell'altro come soggetto di diritto e norme giuridiche che si pongono

in posizione di terzietà rispetto agli individui che le invocano<sup>71</sup>. In Spinoza queste condizioni si realizzano nella *societas* retta dal *pactum*. Nella *societas* gli uomini pongono alla base della convivenza pacifica un concetto di responsabilità che esula da quella metafisica, che implicherebbe l'inserimento di ognuno in una serie causale non governabile dai singoli e secondo la quale ad essi nessun evento sarebbe imputabile. La responsabilità giuridica si fonda perciò sulla *fictio* della possibilità di ciascuno di comprendere razionalmente il bene comune e, al culmine del percorso etico, di intuirlo; l'uomo, dal punto vista di Spinoza, nell'agire pratico, deve considerare come contingenti le cose che lo circondano nel momento in cui si fanno e giudicarle necessarie ex post, solo dopo l'esercizio del personale *conatus*. Questo schema dell'azione umana si sottrae apparentemente alla costruzione metafisica della necessità; l'uomo ha una illusione di libertà assoluta, soprattutto quando può esercitare la sua volontà di potenza estendendola su tutto ciò che lo circonda, nell'incoscienza della sua finitudine. Il *conatus sese conservandi* è esso stesso legge necessaria della natura umana; razionalmente l'uomo cerca di massimizzare la sua felicità e il percorso etico condotto fino al suo culmine conduce alla piena conoscenza di sé come essere sociale e

---

<sup>71</sup> Bruno Romano in *Filosofia del Diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp 33-44. sostiene che il diritto abbia una propria specificità rispetto ad altre tipologie di relazioni; la relazione regolata dal diritto si basa sul riconoscimento dell'altro e su una garanzia giuridica terza ed è quindi caratterizzata dalla tripartitività. Le relazioni fondate sul volere-arbitrio si sostanziano in rapporti di esclusione con caratteristiche duali.

alla piena felicità che, pertanto non può non essere perseguita come atto di estrema razionalità.

Il momento della giuridicità è preceduto, almeno logicamente, da quello dominato dal potere di fatto dei singoli, dove non esistono rapporti giuridici in senso proprio, in quanto esistono solo i poteri degli individui che non si pongono in relazione reciproca; la fase pregiuridica del potere di fatto è quella della massima illusione di libertà e della massima precarietà del proprio diritto-potere di fatto sulle cose e sugli altri uomini, che non vengono in ogni caso riconosciuti come titolari di un proprio diritto-potere con cui relazionarsi.

Con il *pactum societatis* gli uomini escono dallo stato di natura e dall'astratta illimitata potenza di tutti per riconoscersi reciprocamente come titolari diritti, giuridicamente intesi. Con il *pactum* viene posto un limite al diritto-potere di fatto dello stato di natura, ovvero al diritto naturale, che non ha, quindi nulla di giuridico, non ponendosi né in condizione di terzietà, né essendo giustiziabile, se non nei limiti in cui esso è riconosciuto come tale dagli organi di governo della *Civitas*, che gli conferiscono dignità di diritto comune e, quindi, valenza giuridica. In base al patto e alla devoluzione alle somme potestà del diritto su tutto, gli uomini si impegnano a non esercitare l'illimitato potere di fatto dello stato di natura e a sottoporsi ai limiti del diritto comune, emanazione delle somme potestà. All'interno della *Civitas* l'uomo deve godere di diritti fondamentali connaturati alla sua essenza; il fine dello Stato è la

libertà e se dovesse venir meno la tutela di questi diritti “inviolabili”<sup>72</sup>, la coesione sociale diminuirebbe gradualmente fino a dissolversi quando ad essere minacciata dovesse essere la stessa vita dei consociati. Il fine della libertà e quello della sicurezza non sono perciò espressione di due opposte visioni della costruzione dell’organizzazione statale, al contrario essi si integrano a vicenda presentandosi come due espressioni dello stesso fenomeno. I diritti dei *cives* trovano tutela giuridica solo se sono espressione del diritto comune; le libertà civili sono quindi espressione di quello stesso *conatus*, attivo già nello stato di natura, che guida gli uomini al pieno raggiungimento della propria identità, ma che trovano giuridico riconoscimento da parte della comunità. La libertà di pensiero<sup>73</sup> è uno dei diritti a cui Spinoza dedica maggiore attenzione in quanto legato al pieno sviluppo della persona: solo attraverso la formazione di una

---

<sup>72</sup> Carla Gallicet Calvetti in *Il problema della persona in Spinoza* nella Rivista di Filosofia Neo-Scolastica vol. 54, n° 3/4 (maggio/agosto 1962), pp. 289-317, ritiene che nel pensiero del filosofo olandese non si possa parlare di diritti fondamentali poichè l’individuo in quanto tale non è reale, anche al di là delle affermazioni dell’eternità della mente e dell’esistenza del corpo individuale; ciò che residuerebbe nella filosofia spinoziana è l’unicità della sostanza e quindi di Dio che assorbe in sé ogni individualità. Volendo conciliare l’esistenza degli individui con l’unicità della sostanza, il reale va collocato nell’infinito processo di concordanze di idee vere in atto e nello sbocciare continuo della felicità dell’amore intellettuale verso Dio dei singoli nella comprensione di sé come parte del Tutto.

<sup>73</sup> La filosofia di Spinoza è una continua lotta contro il pregiudizio che costringe la libertà di pensiero e di valutazione delle cose da parte di ciascun individuo; la libertà di speculazione, secondo Spinoza, non dovrebbe essere oggetto di norme incriminatrici che dovrebbero punire invece solo le azioni. (*Trattato Teologico-Politico* Prefazione, 7). Anche nell’interpretazione delle Scritture Spinoza ritiene che si debba lasciare spazio alla libertà di ognuno, in quanto la religiosità deve essere valutata tramite le opere e non attraverso un credo astratto (*Trattato Teologico-Politico* Prefazione, 12)

propria coscienza critica si è in grado di avviare quel processo di comprensione di sé e degli altri come parte di una comunità, essenziale alla scoperta della propria identità e al raggiungimento della felicità dei singoli e della collettività. Il processo di sviluppo umano si svolge perciò su tre piani: quello giuridico, quello politico e quello etico; solo una maturazione morale, che conduce all'intuizione del Tutto, può rendere l'uomo consapevole pienamente della sua unione con gli altri in Dio; il diritto rispecchia, perciò, l'evoluzione etica di una comunità: maggiore è lo spazio che il diritto occupa nella vita degli uomini minore è il grado di eticità, in senso spinoziano, raggiunto dalla collettività. Le norme giuridiche con la loro carica di coercibilità dell'azione rivolta al bene comune sono necessarie nella misura in cui i singoli non hanno assimilato la geometria delle passioni e non hanno sviluppato le capacità intuitive che rappresentano il vertice della conoscenza umana.

Dal punto di vista politico si delineano diverse forme di governo che rendono sempre più partecipi i singoli *cives*, trasformandoli progressivamente da sudditi a legislatori di se stessi. Ciò è possibile come si è detto solo attraverso l'elevazione etica, che è processo "educativo" di sé e degli altri; solo l'etica può fondare progressivamente forme di governo in cui i *cives* partecipano in maniera progressivamente più attiva esercitando una sempre maggiore libertà politica e di conseguenza fondando un diritto comune che riconosce spazio sempre più ampio a ciò che rende l'uomo tale e quindi alle libertà civili.

## 6. *La responsabilità*

La filosofia spinoziana è caratterizzata da un rigido determinismo; la Natura è regolata da rigide leggi geometriche e l'uomo che ne è parte sembrerebbe privo di ogni possibilità di agire liberamente. Considerata l'assenza del libero arbitrio, nel sistema spinoziano non dovrebbe trovare posto il concetto di responsabilità; esso è, invece, ampiamente trattato nelle opere di Spinoza, in quanto considerato necessario alla conservazione della *societas* che scaturisce dal contratto.

L'analisi della responsabilità in Spinoza è quindi da ricollegarsi alla libertà dell'uomo e alle sue possibilità di conoscenza. La libertà nella filosofia spinoziana ha una dimensione del tutto peculiare; essere liberi per il filosofo olandese significa potersi affermare pienamente secondo la propria natura. La ricerca di sé è dunque il primo punto da esaminare. L'uomo è indagabile come un oggetto della geometria o della fisica; il metodo dell'analisi è quello euclideo-cartesiano. L'uomo è, quindi, studiato in tutte le sue componenti e proprietà. Spinoza scompone i sentimenti umani giungendo alle unità elementari della *laetitia* e della *tristitia*. Il funzionamento della mente e il suo essere unità inscindibile con il corpo è verificato da Spinoza come una serie di algoritmi che descrivono tutte le possibili varianti delle azioni umane. Il fine di ogni uomo è quello di raggiungere il proprio utile che non può che consistere nella massima felicità;

Spinoza, attraverso dimostrazioni secondo il metodo euclideo, giunge a individuare la profonda natura comunitaria dell'uomo: solo perseguendo il bene comune si può raggiungere la massima felicità individuale che è desiderio di salvezza comune. In questo stadio del proprio sviluppo etico, quando l'uomo ha una piena coscienza di sé, egli non è più schiavo delle passioni, ma è in grado di comprenderle pienamente e di agire secondo la propria natura, divenendo in questo simile a Dio. In altri termini attraverso il percorso etico di liberazione dalle passioni, l'uomo giunge alla conoscenza di sé come essere sociale e riesce ad agire anch'egli, come Dio, solo secondo la sua natura. L'uomo spinoziano, scompone le passioni, comprendendone le cause prossime, imparando a perseguire il suo vero utile che lo conduce alla massima felicità nell'unione con gli altri uomini; attraverso l'analisi della causalità, che si distende nel tempo e che indaga le connessioni tra le cose e i sentimenti umani, l'uomo scopre il sigillo divino della socialità, intrinseco alla sua natura e giunge alla conoscenza di Dio come causa eterna e immanente di tutte le cose e quindi alla verità filosofica. L'uomo, quindi, non può dirsi libero, in quanto le sue azioni sono sempre determinate da altro, ma quando naturalmente si comporta in modo conforme al suo essere sociale, agisce e non è più "agito" dalle passioni, partecipando della divina libertà nella necessità.

Il traguardo della conoscenza di sé libera l'uomo dalle passioni e anche da ogni possibile violazione del diritto, in quanto, il rispetto del diritto altrui si fa contenuto dello spontaneo agire etico. Il



concetto di responsabilità ha quindi un senso in Spinoza solo nella *societas* retta dal diritto, in quanto nello stato di natura esiste l'illimitato diritto del singolo, mentre nel momento razionale e intuitivo del superamento delle passioni non è possibile nessuna violazione del confine altrui.

La responsabilità, e quindi l'imputabilità degli effetti di quanto deriva direttamente dalle azioni dell'uomo, è collegata al concetto di causa; solo Dio è causa libera di sé intesa come azione necessitata derivante dalla propria natura, mentre l'uomo, con le sue azioni, è solo un'affezione della sostanza-Dio e si inserisce in una infinita rete causale che trova il suo significato nell'unità del Tutto, che si distende nella categoria umana del tempo. Questo assetto metafisico dovrebbe essere perciò incompatibile con ogni sanzione per le violazioni del diritto comune della *Civitas*, in quanto l'uomo, pur essendo la causa prossima di effetti che turbano l'ordine sociale, è sempre determinato da altro, che in una serie infinita di connessioni conduce a Dio come causa infinita di tutto; tuttavia il percorso razionale deduttivo del filosofo olandese giunge alla conoscenza del vero filosofico attraverso l'essenza dell'uomo come desiderio di felicità e mediante la considerazione delle cose come possibili, data l'incapacità umana di conoscere l'infinita connessione delle cose. Il saggio, che giunge alla conoscenza di sé come parte inscindibile della Natura, governata dal determinismo e dalla necessità, può assolvere solo dal punto di vista metafisico il soggetto che si pone come causa prossima di effetti lesivi nei confronti della comunità in cui è inserito,

ma, dal punto di vista giuridico, ogni offesa alla *societas* e ai suoi membri è sempre meritevole di sanzione proprio per preservarne l'esistenza<sup>74</sup>. Un ruolo fondamentale è svolto dal *conatus sese conservandi* della comunità e di ogni suo singolo membro; il desiderio di conservarsi e di affermarsi costituisce una forza che agisce all'interno dell'uomo e che secondo Spinoza, consente di esprimere un giudizio di necessità del corso delle cose solo ex post dopo che è stato compiuto ogni tentativo di conseguire il proprio utile. La sanzione è il meccanismo di difesa col quale la comunità protegge se stessa e afferma il suo diritto naturale all'esistenza che col contratto diviene diritto in senso proprio, assumendo caratteristiche giuridiche; la sanzione è anche lo strumento col quale il singolo che ne è affetto può mutare il proprio comportamento antisociale a causa dell'essenza stessa dell'uomo che lo spinge ad evitare un male maggiore che può condurlo ad uno stato di *tristitia*. La sanzione svolge quindi un ruolo di prevenzione speciale proprio perché essa mira a impedire che il soggetto possa ricadere nella violazione del diritto comune e di prevenzione generale, in quanto

---

<sup>74</sup> «È conforme a pietà che io dia anche il mio mantello a chi mi assale per rubarmi la tunica; ma se ciò è giudicato dannoso ai fini della salvezza della comunità, sarà conforme a pietà portare il ladro davanti al tribunale anche se per questo incorrerà nella pena capitale [...] La salvezza del popolo viene così ad essere la legge suprema alla quale vanno commisurate le leggi umane e divine [...] Poiché per volontà divina noi siamo obbligati a praticare la nostra pietà verso tutti, nessuno escluso, e a non recar danno a nessuno, ne segue che a nessuno è permesso portare vantaggio a un individuo danneggiandone un altro: ancor meno se si tratta del danno dell'intera comunità. È dunque impossibile praticare verso il prossimo la pietà in conformità del comando di Dio, senza adeguare la religione e la pratica all'utile della comunità». B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, XIX,10,11

l'applicazione della sanzione nei confronti di un determinato individuo ingenera in tutti i consociati la certezza che ogni violazione del diritto comune sarà sanzionata. Nella visione spinoziana la sanzione è, però, soprattutto un mezzo di difesa della comunità, che mira anche ad eliminare il soggetto pericoloso. La previsione della pena di morte potrebbe costituire, però, un'aporia nel sistema spinoziano, in quanto tutta la costruzione giuridica e sociale del filosofo olandese ha alla sua base un concetto di realizzazione completa del singolo all'interno della comunità; l'uomo si afferma compiutamente solo quando vive pacificamente nella *societas* e vive le regole morali di convivenza senza la necessità del dover essere delle norme giuridiche. La pena di morte da un lato mira alla conservazione della società, considerata la massima espressione della natura comunitaria dell'uomo, dall'altro spezza quel nesso geometrico di unità di tutti gli uomini in Dio. Tuttavia, il concetto di *conatus* vive nel diritto naturale illimitato e giustifica la pena capitale per chi può costituire una minaccia mortale della stessa comunità.

Il concetto di responsabilità e quello conseguente di sanzione richiamano quello del potere della *Civitas* che, nella visione spinoziana può giungere ad essere guidata da tutti i *cives* che la compongono, in modo tale che essi costituiscano “quasi una sola mente”. La sanzione è la risposta della *Civitas* alle minacce al contratto e alla pace sociale e la giustificazione della pena di morte può indurre a ritenere, dal punto di vista interpretativo, che l'interesse dello Stato sia da considerarsi sempre preminente rispetto a quello

del singolo cittadino; la posizione spinoziana nel rapporto *Civitas-cives* deve essere valutata anche in relazione all'affermazione che lo Stato, di fatto, non può avere un potere illimitato sui suoi cittadini, in quanto questi, privati della libertà fondamentale di espressione, possono unirsi per abbattere il potere tirannico.

I *cives*, quindi, nonostante i condizionamenti, sono sempre considerati responsabili delle loro azioni secondo il diritto della *Civitas*; non giova quindi invocare l'assenza del libero arbitrio per sottrarsi alla sanzione. L'individuo, inoltre, ignora il futuro, e quindi non può che considerare i diversi comportamenti umani come espressione di contingenza, sebbene metafisicamente essi debbano essere considerati necessari.

La responsabilità dell'uomo cessa di fronte alla conquista etica della intima natura di sé in cui le norme giuridiche non hanno più senso, residuando solo l'assoluto e spontaneo agire morale.

## 7. *L'educazione alla virtù e il ruolo dello Stato*

La virtù secondo Spinoza è la risultante di un processo conoscitivo e non un complesso di norme morali da seguire pedissequamente per raggiungere una perfezione interiore. La conseguenza è che la virtù diviene una progressiva educazione di sé che libera dal comando e dal senso di colpa per “aver visto il meglio e aver seguito il peggio”. Spinoza comprende che le passioni che sconvolgono l’animo umano e che lo pongono in contrasto con i suoi simili sono fenomeni naturali insopprimibili e che solo scomponendole cartesianamente è possibile comprenderne le cause e superarle. La virtù è premio di se stessa, non è privazione con la promessa di una felicità ultraterrena e, quindi, essa è raggiungimento di completa letizia derivante dall’affermazione di sé. L’uomo scegliendo l’unione con i suoi simili compie un passo decisivo verso la sua perfezione morale, in quanto la società è condizione necessaria per la sua felicità. L’atteggiamento del saggio nel contesto sociale è quello di desiderare per sé e per gli altri la virtù attraverso la conoscenza razionale. Il desiderio di felicità per tutti i membri della *societas* è accompagnato dal desiderio naturale di voler imporre agli altri la propria visione della letizia ed è solo attraverso un processo etico-conoscitivo che può essere evitato lo scontro tra gli uomini. Il ruolo dello Stato in questo processo non può essere quello di “educatore”, di fornire cioè nozioni di vita comune attraverso le

leggi, dietro la minaccia di una sanzione. La comunità che sceglie il patto difende sé stessa attraverso le leggi che divengono strumento di affermazione della società di fronte alle spinte centrifughe dei singoli; lo Stato non può decidere della felicità altrui e la legge non è strumento che può costringere i singoli alla letizia. Si comprende quindi che nella visione spinoziana i singoli Stati, la *societas* e i gruppi al suo interno, le somme potestà, i singoli *cives* e i singoli uomini costituiscono degli autonomi centri di potere dove ognuno cerca di imporre una propria visione del mondo. Il diritto quindi non può svolgere di per sé nessuna funzione realmente unificatrice in quanto espressione o del *conatus* dello Stato alla propria esistenza attraverso la legge o del desiderio di affermazione di sé del singolo. Un reale processo unificatore capace di condurre alla concordia e alla pace duratura può trovare solo fondamento nella morale intesa come scienza pratica della conoscenza di sé. Il filosofo ha quindi un ruolo centrale in questo processo; egli non si pone come un profeta che indica una strada da seguire sulla base di una verità trascendente da seguire come modello, diviene un fisico delle passioni umane, capace di suggerire un metodo di conoscenza. L'attività conoscitiva non può che partire da ogni singolo uomo nel confronto con l'altro. Spinoza pur vedendo nell'unità degli uomini il massimo della virtù, non ritiene che per creare una società guidata come da una sola mente sia necessario uno Stato forte capace di imporre con le sue leggi modelli di comportamento; simili assetti politici pur nella apparente stabilità delle istituzioni, mantengono una situazione di divisione tra gli

uomini e creano le condizioni per la frantumazione della *societas*. Lo Stato quindi non può insegnare la virtù<sup>75</sup>, può solo creare le condizioni perché i singoli *cives* possano conoscere la verità geometrica della scomposizione delle passioni e quella filosofica dell'intuizione di sé come parte inscindibile della società e del tutto<sup>76</sup>. Lo Stato ha, quindi, una duplice funzione, quella di garantire la sicurezza della *societas* e quella di assicurare la libertà, in primo luogo di pensiero. Il pericolo di uno stato autoritario che tenga stretti i cittadini nella morsa del proprio diritto è ben descritto da Spinoza; sia le sanzioni, sia i premi rendono schiavi i *cives*, non rendendoli parte di un progetto collettivo. L'unico modo per creare una reale solidarietà tra gli individui non è quello di caricare di un contenuto etico i fini dello Stato, dove le somme potestà indicano un valore da seguire, ma è quello di garantire che si mantengano equilibri pacifici di diritto naturale all'interno della comunità e che la libertà di pensiero fatta di confronto reciproco e corroborata dall'esperienza possa condurre ad assetti sociali, politici ed economici sempre più evoluti in cui tutti si sentano realmente parte del corpo unico della *societas*.

---

<sup>75</sup> La legge civile in Spinoza deve assicurare le condizioni per la libera espressione del pensiero e in generale di sé, contrariamente alla funzione educatrice che Rousseau attribuisce al "buon legislatore" che ha il compito di trasformare l'uomo in cittadino. Cfr J.J. Rousseau, *Il Contratto Sociale* II, 7; Cfr Gioele Solari *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, Napoli, Guida 1992, p.63

<sup>76</sup> «[...] nessuno può essere costretto dalla violenza o dalle leggi ad essere felice: per conseguire tale stato sono invece necessari un'amorevole e fraterna esortazione, una buona educazione e soprattutto un personale e libero giudizio». B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, VII,22

8. *L'“imitazione degli affetti” in Spinoza e l'empatia di Adam Smith*

Nella parte III dell'*Ethica* alla proposizione 27 è enunciata una delle idee più moderne dello spinozismo: quella dell'“imitazione degli affetti”<sup>77</sup>. Tale fenomeno in Spinoza si verifica quando dati due soggetti di simile natura, tra i quali non vi è nessuna relazione o esiste tra di essi un rapporto fondato sull'amore, uno dei due prova direttamente *laetitia* o *tristitia* e l'altro è affetto indirettamente dal medesimo sentimento; se, invece, tra i due soggetti c'è una relazione fondata sull'odio, accade il contrario. L'uomo, quindi, prova commiserazione per il sofferente simile a lui e desidera liberarlo con benevolenza dalle sue miserie, in quanto essere compassionevole capace di rispecchiarsi nell'altro. L'“imitazione degli affetti” spinoziana è, perciò, strumento di socializzazione che trova corrispondenza negli studi scientifici contemporanei, che hanno individuato i neuroni-specchio come elementi fondamentali per le

---

<sup>77</sup> «Se immaginiamo che qualcuno che prima ci era indifferente, provochi letizia a una cosa simile a noi, saremo affetti da amore per lui. Se immaginiamo che le arrechi tristezza saremo affetti da odio per lui» B.Spinoza *Ethica* III P27 CI.  
«Per quanto egoista si possa ritenere l'uomo, sono chiaramente presenti nella sua natura alcuni principi che lo rendono partecipe delle fortune altrui, e che rendono per lui necessaria l'altrui felicità, nonostante da essa egli non ottenga altro che il piacere di contemplarla. Di questo genere è la pietà o compassione, l'emozione che proviamo per la miseria altrui, quando la vediamo, oppure siamo portati a immaginarla in maniera molto vivace. Il fatto che ci derivi sofferenza dalla sofferenza degli altri è troppo ovvio da richiedere esempi per essere provato» Adam Smith *Teoria dei sentimenti morali* I,I 1.1.



relazioni sociali. L'uomo spinoziano, naturalmente, per legge necessaria, si rispecchia nell'altro; egli si confronta, creando legami sempre più stretti, con i suoi simili a seconda della quantità di parti comuni individuate nell'altro. L'amore per il prossimo è, quindi, frutto di questo meccanismo conoscitivo fondamentale. L'odio si fonda sullo stesso *modus operandi* che agisce, però, all'inverso; esso non è solo conseguenza dell'incapacità di rinvenire comunanze, ma deriva anche da un'azione contraria alla propria natura da parte dell'altro. La condizione naturale è, per questi motivi, quella di provare verso il prossimo un sentimento di com-passione, inteso proprio come condivisione di un sentimento, sia esso di gioia o di dolore. Le passioni possono alterare questo meccanismo di imitazione, causando invidia o desiderio di emulazione, facendo degenerare nell'impotenza della competizione lo schema conoscitivo del rispecchiamento. L'individuazione di una parte comune può, quindi, generare due distinti sentimenti: quello che conduce alla socialità e quello che porta alla separazione e alla guerra. Spinoza intende costruire, con il metodo dell'esperienza razionalizzata applicato all'"imitazione degli affetti", un uomo che abbia legami indissolubili con gli altri, ma anche con tutte le altre cose. Il filosofo olandese quando rimanda alla *similis natura* si riferisce non solo agli uomini, ma anche agli altri esseri viventi e a oggetti materiali. La com-passione umana può rivolgersi, infatti, anche verso gli animali; ciò in Spinoza genera l'interrogativo se di essi l'uomo possa servirsi e cibarsi, senza che ciò costituisca una lesione dell'ordine delle cose,

che potrebbe minare la ricerca della sua assoluta felicità. In altri termini, la domanda che nasce dalla speculazione spinoziana è se la com-passione verso altri esseri, considerati subordinati all'uomo, possa essere indice della necessità di un loro coinvolgimento nel percorso gnoseologico, che conduce alla comprensione di sé, attraverso l'individuazione di connessioni con l'intera Natura. La risposta che dà Spinoza è negativa, in quanto considera l'uomo titolare del diritto di servirsi degli esseri che considera a sé subordinati. Il problema di questa visione è proprio quello distinguere l'uomo dai bruti, che non può ridursi a una semplice capacità di dominio, perché, anche in un'ottica contemporanea, potrebbe giustificare posizioni razziste e la schiavitù; per Spinoza ciò che distingue l'uomo dai bruti è la sua capacità di conoscenza, che può condurlo a ricostruire il suo legame con gli altri e col Tutto, secondo un ordine umano fondato sulla pace e in base all'ordine dell'intero cosmo dominato dalla necessità.

Il concetto spinoziano di “imitazione degli affetti” ha notevoli similitudini con quello di empatia<sup>78</sup> (*sympathy*) teorizzato da Adam Smith. Come Spinoza, Smith analizza l'uomo attraverso le sue

---

<sup>78</sup> «Noi ci sforzeremo anche di fare tutto ciò che immaginiamo che gli uomini vedano con letizia e al contrario ci rifiuteremo di fare ciò da cui immaginiamo gli uomini rifuggano» B. Spinoza *Ethica* III P29

«L'amore e l'ammirazione che istintivamente concepiamo per quelli di cui approviamo la condotta ci dispone necessariamente a desiderare di diventare noi stessi oggetti di simili sentimenti gradevoli, e di essere amabili e ammirevoli quanto quelli che amiamo e ammiriamo di più. L'emulazione, il desiderio ansioso di eccellere, in origine si fonda sulla nostra ammirazione dell'eccellenza degli altri». Adam Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, III. 2.3

passioni nella *Teoria dei sentimenti Morali*, che getta le basi per la successiva *Ricchezza delle nazioni*, opera fondamentale per lo sviluppo degli studi di economia politica.

L'empatia<sup>79</sup> smithiana nasce dal desiderio di approvazione che l'uomo ricerca nei suoi simili e, quindi, allo stesso modo di Spinoza, da un rispecchiarsi negli altri; come in Spinoza, ciò che muove l'uomo di Adam Smith è una posizione individualistica e, nel caso del filosofo scozzese, è un interesse di carattere imprenditoriale. L'interesse personale ed egoistico crea l'effetto indiretto di un beneficio nei confronti di tutta la società; la "mano invisibile"<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> In Adam Smith si intravede una concezione eudemonistica e aristotelica dell'uomo e del suo rapporto con la società. L'uomo secondo Adam Smith raggiunge il massimo della sua felicità nella comunità, agendo, non solo, secondo il proprio utile personale, ma anche secondo quello della società. Smith infatti afferma «l'uomo, che può sopravvivere solo nella società, è stato reso adatto dalla natura a quella situazione per cui è stato creato. Tutti i membri della società umana hanno bisogno dell'assistenza degli altri, e allo stesso modo sono esposti alle reciproche offese. Quando la necessaria assistenza è fornita dall'amore, dalla gratitudine, dall'amicizia e dalla stima, la società è fiorente e felice. Tutti i suoi diversi membri sono legati dai piacevoli vincoli dell'amore e dell'affetto, ed è come se fossero attratti verso un centro comune, rappresentato dai buoni uffici reciproci». Adam Smith *Teoria dei Sentimenti morali* I.3.1. Ricorre nel pensiero del filosofo ed economista scozzese l'idea che gli uomini siano naturalmente sociali, ma ciò non impedisce che essi siano mossi non da un desiderio di felicità collettiva, ma da un proprio utile individuale. Ciò non massimizza la felicità del singolo e della collettività, ma tale assetto comunitario ben può essere considerato una società. La "benevolenza" reciproca genera un individuo e una società massimamente felici, tuttavia la sua assenza non disgrega la società, ma la rende un luogo comune meno piacevole rispetto a quella retta dai "buoni uffici". Non ci può essere società, invece, dove tutti sono disposti ad offendersi l'un l'altro, come nello stato di natura hobbesiano; è solo la giustizia la condizione necessaria e sufficiente di ogni pacifica convivenza. V. Adam Smith *Teoria dei sentimenti morali* I.3.1-12.

<sup>80</sup> «(I ricchi) consumano poco più dei poveri, e, a dispetto del loro naturale egoismo e della loro naturale rapacità, nonostante non pensino ad altro che alla loro convenienza, nonostante l'unico fine che si propongono, dando lavoro a migliaia di persone, sia la soddisfazione dei loro vani e insaziabili desideri, essi condividono

smithiana, che dirige le azioni dei singoli, ha il carattere di una causalità immanente che crea una naturale distribuzione di beni, come conseguenza non voluta del perseguimento anche del più rapace interesse economico. La “mano invisibile” permette al mercato e, quindi, alla società di raggiungere un ottimo equilibrio e l’intervento dello Stato, anche indiretto, può solo rivelarsi dannoso, a meno che non sia finalizzato ad eliminare le distorsioni della concorrenza, come nel caso dei monopoli e dei privilegi delle corporazioni. Nella visione di Adam Smith, ma secondo una terminologia spinoziana, l’intervento dello Stato si giustificerebbe per ridurre le possibilità che l’eccessiva potenza di alcuni individui o di alcuni gruppi possano minare l’esercizio delle libertà individuali; le condizioni di monopolio, ad esempio, costituiscono una sorta di aporie nella capacità naturale del mercato di autoregolarsi ad opera della “mano invisibile”.

L’equilibrio smithiano è una condizione in cui gli uomini sono uniti dall’empatia; non c’è però la teorizzazione di una uguaglianza di fatto, ma solo lo spontaneo accordarsi in necessari e pacifici rapporti economici. Anche nel pensiero del filosofo-economista scozzese si ritrova l’idea della realtà come *perfectio*, ma manca, come in Spinoza, il concetto geometrico dell’unità nell’eternità di tutti gli uomini in Dio. La speculazione spinoziana non si ferma, in altri

---

con i poveri, il prodotto di tutte le loro miglierie. Sono condotti da una mano invisibile a fare quasi la stessa distribuzione delle cose necessarie alla vita che sarebbe stata fatta se la terra fosse stata divisa in parti uguali tra tutti i suoi abitanti, e così senza volerlo, senza saperlo, fanno progredire l’interesse della società [...]»  
Adam Smith, *Teoria dei sentimenti morali* IV.1.10

termini, al rapporto tra gli uomini, tra gli Stati e alla costruzione di uno spazio sociale comune, ma si spinge ad indagare tutti gli aspetti dell'umano e del divino; Smith, invece, molto più vicino alle posizioni degli empiristi britannici, si limita a esaminare l'uomo e le sue passioni, ad individuarne ed esaltarne le caratteristiche sociali, elevando l'economia e le sue leggi a fonti fondamentali di regolazione della società.

La cifra dell'uomo in Smith, come in Spinoza è la tensione verso la conoscenza, che nel filosofo scozzese si concretizza nello scambio commerciale. Lo scambio è, nel pensiero di Smith, caratteristica solo dell'uomo ed è fonte di conoscenza in quanto consente il confronto con gli altri; il sistema produttivo e commerciale in un ambiente concorrenziale crea anche le condizioni per un processo di accrescimento delle proprie abilità tecniche. La possibilità di sviluppare grandi specializzazioni, nella visione di Smith, è legata all'ampiezza del mercato: più un mercato è grande più genera talenti<sup>81</sup>. Ciò corrisponde, ma con profonde differenze, legate soprattutto alle implicazioni metafisiche, alla visione spinoziana in cui una maggiore conoscenza delle cose nelle loro relazioni, genera una conoscenza sempre più chiara e distinta di

---

<sup>81</sup> Adelino Zanini, *Adam Smith*, Bruno Mondadori, Milano 1997, p.210

«Tra gli uomini [...] i più diversi ingegni si rendono utili gli uni agli altri; i diversi prodotti dei rispettivi talenti, per conseguenza dell'universale disposizione a trafficare, barattare e scambiare, si può dire vengano messi in un fondo comune in cui ognuno può comprare qualsiasi parte gli serva del prodotto dei talenti altrui» Adam Smith *La Ricchezza delle Nazioni* I,1. L'idea di Smith che l'ampiezza del mercato generi specializzazione e divisione del lavoro e conseguentemente un incremento di ricchezza è descritta in *La Ricchezza delle Nazioni* I,3

Dio<sup>82</sup>. In Smith emerge l'idea che l'economia unisca gli uomini, aprendo la strada alle riflessioni di Mill sulla pace fondata sui commerci tra gli Stati, in cui l'interesse a mantenere intatti rapporti di scambio prevale sulle divisioni. L'utile commerciale del singolo crea, quindi, la convenienza della pace tra gli Stati e tra gli uomini, ma il pensiero di Smith, espresso nella *Ricchezza delle nazioni*, si comprende completamente solo se lo si interpreta alla luce della *Teoria dei sentimenti morali*; in essa l'approdo gnoseologico dell'uomo come essere comunitario che "approva se stesso" e che raggiunge il massimo della sua felicità solo se inserito nella società, senza la ricerca di un fine ulteriore, è molto simile a quello dell'etica spinoziana. Il percorso conoscitivo, che conduce l'uomo dall'interesse egoistico a quello collettivo, dall'utile individuale a quello della società, si ritrova pertanto in entrambi i filosofi; in Smith la condotta razionale dell'uomo è corrispondente a un agire economico che non mortifica gli interessi altrui e *La Ricchezza delle Nazioni*, rappresenta il momento speculativo in cui l'indagine del filosofo scozzese si concentra sull'utile individuale e sul modo in cui il perseguimento di questo crei le condizioni per la prosperità della comunità nazionale e di quella internazionale. Nella *Teoria dei sentimenti morali* si trascende, però, il solo aspetto economico, giungendo alla verifica delle condizioni su cui possa fondarsi la reale felicità dell'uomo e, quindi, toccando quei livelli di conoscenza che in Spinoza definiremmo intuitivi.

---

<sup>82</sup> B.Spinoza *Ethica* V P24

Il pensiero di Spinoza e quello di Smith sembrano, quindi, concordare sull'idea che non ci sia niente di più utile all'uomo che l'uomo stesso e che una causalità immanente, identificata da Spinoza nel sigillo di Dio nel cuore degli uomini e nella Divina Provvidenza della "mano invisibile" in Smith, rappresenti le basi di una conoscenza che conduce a riconoscersi come unità. Il *conatus se se conservandi* in Spinoza e l'interesse del singolo in Smith, pur partendo da premesse individualiste, raggiungono entrambi un risultato comunitario, anche se di grado diverso. La differenza profonda tra i due pensatori è che nella speculazione del filosofo scozzese non c'è alcuno spazio per la creazione di una società di uguali, ma solo di una comunità in cui la pace si fonda su un autonomo equilibrio di mercato. Lo Stato in Smith appare necessario per la tutela della sfera personale dei singoli e la difesa dalla violenza altrui, ma rivela la sua artificialità quando interviene nell'economia, contrastando con la vera unità degli uomini ad opera della "mano invisibile".

Le riflessioni sulla libertà sono centrali per entrambi i filosofi. L'affermazione della libertà di pensiero in Spinoza è espressione di libertà dallo Stato ed è motore della conoscenza che consente di intraprendere un percorso gnoseologico, che permette la liberazione dal dovere e il pieno riconoscimento di sé come essere sociale. In Smith, invece, la libertà è intesa in senso molto più ampio, perché soltanto lasciando gli uomini liberi anche nell'attività degli scambi commerciali è possibile far agire la forza immanente della razionalità

economica che conduce ad una società unita e che consente una distribuzione della ricchezza “quasi divina”<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> «Quando la Provvidenza divise la terra tra pochi proprietari, non dimenticò né abbandonò quelli che sembravano essere stati lasciati fuori dalla spartizione». Adam Smith, *Teoria dei sentimenti morali* IV.1.10



9. *La legge come algoritmo della Natura e l'ermeneutica come traduzione del diritto naturale in diritto positivo.*

Il pensiero di Benedetto Spinoza può essere definito un'ermeneutica della natura; dall'interpretazione delle leggi naturali il filosofo olandese deduce un'etica eudemonistica, su cui fonda una filosofia del diritto come potenza e una teoria della giustizia.

L'ermeneutica spinoziana ha come punto di partenza l'eliminazione del pregiudizio; la natura si interpreta solo attraverso di essa<sup>84</sup>, escludendo dall'indagine finalismi antropologici e religiosi indimostrati. Tutte le cose devono essere scomposte cartesianamente e analizzate attraverso rapporti di causa ed effetto, passando attraverso i tre generi di conoscenza descritti nell'*Ethica*: immaginazione, ragione geometrica e intelletto. Sono questi i tre piani fondamentali su cui è costruito l'intero pensiero di Spinoza. L'immaginazione è il momento della conoscenza affidato ai soli sensi; esso corrisponde a una rappresentazione delle cose distinte le une dalle altre e alla definizione dell'uomo come soggetto singolo opposto all'altro, portatore di un interesse a un proprio esclusivo utile. L'immaginazione è anche il momento della rivelazione religiosa, dove l'uomo è incapace di raggiungere la verità, di comprenderla e farla propria, ed è quindi schiavo di un

---

<sup>84</sup> «Il metodo di interpretazione della natura consiste soprattutto nell'ordinare l'indagine, cosicché dall'osservazione di dati sicuri si traggano conclusioni sulle realtà naturali...La conoscenza della natura va tratta dalla natura stessa» B. Spinoza, Trattato teologico-politico, VII,2

comandamento. La ragione geometrica svolge, invece, una profonda analisi del sensibile, indagando le cause, sublimando le passioni e scoprendo la vera ed intima natura comunitaria dell'uomo: «*gli uomini non nascono civili, ma lo diventano*»<sup>85</sup>. Spinoza relega nel momento conoscitivo dell'immaginazione l'antropologia negativa dell'*homo homini lupus* di matrice hobbesiana, mentre in quello della ragione geometrica fa propria l'antropologia positiva dell'*homo homini Dei*, che si realizza compiutamente solo nel seno di una comunità, che richiama l'eudemonia della filosofia greca. La gnoseologia spinoziana segue un percorso che, al livello del secondo genere di conoscenza, tende a confondere filosofia e scienza; In altri termini, la scomposizione e l'analisi delle passioni umane si svolge sullo stesso piano dell'indagine scientifica: le emozioni umane sono equivalenti a fenomeni naturali e come tali possono essere conosciuti attraverso le loro cause. La verità filosofica del terzo genere di conoscenza, invece, pur avendo ad oggetto l'"adeguato" come il secondo, è nettamente distinta dalla verità geometrica; l'intellezione è atto conoscitivo immediato del proprio essere comunitario: è un riconoscersi razionalmente ed emotivamente parte di una comunità e del Tutto.

La legge in Spinoza è una sorta di algoritmo della Natura stessa, dove tutto si svolge secondo regole certe e determinate; la legge, intesa come norma del vivere civile, è anch'essa parte di questo algoritmo, ma ha come causa prossima l'uomo ed è in questo senso

---

<sup>85</sup> B. Spinoza, Trattato Politico V,2

*proprium Jus*<sup>86</sup>, sebbene tutto derivi dalla necessità della Natura. La legge che si dà la *societas* è, perciò, essa stessa parte della Natura e, quindi la sua interpretazione non può che avere la sua ultima radice nell'interpretazione della Natura.

Spinoza definisce il diritto come potenza<sup>87</sup>, come volontà insopprimibile di affermarsi e realizzare se stessi; si comprende, quindi, che il diritto-potenza dell'immaginazione è forza di imporsi priva di ogni limite, mentre, attraverso l'opera della ragione geometrica, il diritto-potenza ha il senso di diritto comune. Ne consegue che il diritto-potenza assume in Spinoza un significato ambivalente, oscillando tra la *vis* e la *ratio*, assumendo le forme di potere assoluto dello stato di natura e di legge positiva nella *societas*

---

<sup>86</sup> «Il termine “legge” preso in senso assoluto indica quel principio in base a cui ciascun individuo, o tutti gli appartenenti a una stessa specie o alcuni di essi, agiscono secondo una norma unica fissa e determinata. La legge dipende o dalla necessità di natura o dalla natura umana. Dipende dalla necessità di natura, se consegue necessariamente alla natura, cioè alla definizione stessa della cosa di cui è legge; dipende dalla decisione umana, e allora è chiamata più propriamente “diritto”, se è prescritta dagli uomini per sé o per altri in vista di una vita più sicura e più confortevole o in vista di qualche altro fine[...]pur ammettendo in via assoluta che tutto è determinato in vista dell'esistenza e dell'azione di leggi universali della natura secondo una norma certa e stabilita, affermo tuttavia che questo secondo tipo di leggi dipende dalla decisione dell'uomo» B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* IV,1

<sup>87</sup> «Per diritto e istituzione di natura, non intendo altro che le regole naturali proprie di ogni essere, regole secondo le quali concepiamo ciascun individuo come naturalmente determinato ad esistere e ad agire in modo particolare [...] è certo infatti che la natura considerata in se stessa, ha un diritto supremo su tutto ciò che rientra nel suo potere, ossia il diritto di natura si estende fin là dove giunge la potenza della natura[...] Ma poiché la potenza globale della natura non è altro che la somma delle potenze di tutti gli individui congiunti, ne segue che ogni individuo ha un diritto sovrano su tutto ciò che cade sotto il suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove giunge la sua particolare potenza dell'uomo» B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, XVI,2

conseguente al contratto sociale. In altri termini il diritto-potenza è diritto naturale, in quanto espressione di leggi necessarie della natura e diritto positivo attraverso l'azione della ragione geometrica. Il legislatore opera sempre, perciò, una traduzione del diritto naturale in diritto positivo.

Il percorso etico e quello giuridico dell'uomo si svolgono parallelamente e distinti solo nel momento della ragione geometrica. Nell'immaginazione tutto quello che è ritenuto utile dal singolo è oggetto del suo illimitato diritto-potenza e, poiché ciò gli dà *laetitia*, è anche conforme alla virtù. La forza di attrazione primitiva dell'etica spinoziana è la ricerca del proprio ed esclusivo utile e della propria felicità; tale stato è precario e costringe l'uomo a seguire quello che ritiene il male minore: pur di non perdere tutto il suo spazio, ogni individuo è disposto a riconoscere uno spazio altrui. La ragione inizia ad operare rendendo appetibile l'adeguato, l'unione con altri uomini, e, da iniziale strumento di indagine *a priori*, si contamina con l'esperienza delle passioni, divenendo ragione pratica.

Nel momento della ragione geometrica diritto e morale sono separati. Attraverso la ricerca etica, l'uomo, seguendo la forza di attrazione del proprio utile e della propria felicità, scopre che questi sono impossibili se non sfociano in un utile comune e in una felicità dell'intera comunità; il bene comune è quindi frutto di uno sforzo geometrico-etico che si condensa nell'individuazione di un nucleo di leggi naturali che Spinoza definisce nel *Trattato Teologico-Politico* "legge naturale divina". Tale legge è espressione nel mondo dei modi

dell'unità del Dio-sostanza: la legge naturale divina rende gli uomini uniti in Dio. Il legislatore, se vuole garantire alla *societas* una durata proiettata verso l'infinito, deve tradurre il diritto naturale divino in diritto positivo. Il titolare dell'*imperium*, ponendo la legge, dà sempre veste positiva a una legge di natura, ma è solo la traduzione in legge positiva della legge naturale divina che assicura al binomio *imperium-res publica*, unito nella *Civitas*, una durata che tende senza tensioni verso l'infinito. Il diritto e l'etica, pur separate nella *societas* derivante dal contratto, mantengono un'intima relazione. L'etica ha come fine la felicità dell'uomo; attraverso la *ratio* geometrica, essa lo educa a essere parte di una *Civitas*, permettendogli di realizzarsi compiutamente solo in una comunità di eguali; il diritto si sviluppa parallelamente, ponendosi come limite dei comportamenti umani che mettono a repentaglio la sicurezza della *Civitas*. Il saggio legislatore, anche se cosciente della intima natura comunitaria dell'uomo, potrà tradurre le leggi naturali divine in diritto positivo solo nella misura in cui questa consapevolezza etica sarà diffusa nella *societas*. La legge dovrà rispecchiare gli equilibri stabiliti nel *pactum unionis*; il contratto, almeno al sorgere di una comunità regolata da norme giuridiche, non garantisce che tutti abbiano gli stessi diritti, ma assicura solo che le forze contrastanti degli individui non distruggano la *Civitas*. L'etica e il diritto sono, però, un continuo divenire e devono necessariamente evolversi congiuntamente procedendo verso

forme sempre più avanzate di solidarietà sociale. L'ambivalenza<sup>88</sup> del concetto di diritto-potenza qui si rivela pienamente, in quanto il diritto positivo sarà la risultante del miglior rapporto possibile di *vis* e *ratio* che consentirà di mantenere la pace all'interno della *Civitas*. Il diritto positivo è, quindi, nella visione di Spinoza un diritto naturale limitato dalle leggi poste dal titolare dell'*imperium*, che svolge il compito di mantenere gli equilibri di forza tra gli individui. Lo Stato è, perciò, necessario proprio perché gli uomini hanno un diverso grado di educazione etica.

Il metodo spinoziano si fonda sul binomio ragione geometrica e intelletto. Con la ragione si scompongono geometricamente le passioni; comprendendole e sublimandole si raggiunge uno stato di *beatitudo* in cui le cose vengono rispecchiate con atto intuitivo, non nella loro singolarità, ma in relazione con l'intera Natura. La conoscenza razionale e la conoscenza intuitiva, pur avendo come punto di arrivo l'adeguato differiscono metodologicamente. La conoscenza razionale è ricerca etica del calcolo dell'utile individuale che si fonde sempre di più con quello collettivo, mentre la conoscenza intuitiva, che non ha un fine, è coscienza di essere, è

---

<sup>88</sup> Tale ambivalenza assume caratteristiche simili al concetto di legge come *pharmakon* della filosofia platonica, che è al tempo stesso veleno e antidoto e che il legislatore deve correttamente dosare per curare i mali della *civitas*. Eligio Resta afferma: «Bisogna che il legislatore trovi il *pharmakon* per i mali della città, dice Platone. Il *pharmakon* sancisce l'identità di cura e malattia, veleno e antidoto. Il farmaco, che è rimedio del male e che, proprio in quanto rimedio del male, sarà veleno che dovrà partecipare costantemente al male stesso». Eligio Resta *La vita nelle forme. Tra diritto ed estetica* in *Cultura giuridica e diritto vivente*, Rivista on line del Dipartimento di Giurisprudenza Università di Urbino Carlo Bo, Vol 2, 2015, pag 3.

conoscenza immediata di ciò che si è. Quindi, al diffondersi di una consapevolezza solidaristica tra gli individui che compongono la *societas*, la legge positiva riduce progressivamente il suo campo d'azione a vantaggio del diritto naturale divino, legge necessaria dell'intima natura comunitaria dell'uomo<sup>89</sup>.

L'antropologia e la sociologia nella visione di Spinoza si fondano su un individuo modulare<sup>90</sup>. Ogni cosa è apparentemente individuale ed è sempre parte di altro. Le parti del corpo dell'uomo sono individui perché ciascuna sovrintende ad una specifica funzione, ma la loro completa conoscenza ce le fa riconoscere come parti dell'individuo-uomo, che a sua volta è parte di una comunità inserita nell'infinito ordine della Natura. Si comprende, quindi, che il potere su tutto dello stato di natura, limitato se non di fatto, appartiene sia all'individuo come uomo singolo e sia all'individuo come comunità. Deve essere precisato che ciò che unisce è

---

<sup>89</sup> «Le leggi divine, fintanto che noi ne ignoriamo la causa, a noi appaiono come leggi e istituzioni comuni; mentre conoscitane la causa cessano con ciò stesso di essere leggi e vengono da noi accettate come eterne verità e non più come leggi» B. Spinoza *Trattato teologico-politico*, XVI, Ann. XXXIV .

<sup>90</sup> «Ciò che è comune a tutte le cose e che è ugualmente nella parte e del tutto, non costituisce l'essenza di alcuna cosa singola» B. Spinoza, *Etica II*, P 37.

«Ciò che è comune a tutte le cose e che è ugualmente nella parte e del tutto non può essere concepito se non adeguatamente» B. Spinoza, *Etica II*, P38.

F. Cerrato afferma: «Nell'*Ethica* l'individuo è inteso come un concetto non fisso, ma modulare che può essere non solo impiegato per designare un singolo uomo, ma essere esteso fino a designare un'intera comunità». F. Cerrato *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 2008.

«Per cose singole intendo le cose che sono finite e hanno un'esistenza determinata. Ché se più individui concorrono in una sola azione in modo tale da essere tutti insieme causa di un solo effetto, li considero tutti sotto questo riguardo, come una sola cosa singola». B. Spinoza *Ethica II D 7*

considerato da Spinoza “parte comune”, mentre ciò che individua e, quindi, separa, è l’essenza. Non c’è un’essenza che individua l’dea universale di uomo, l’uomo è sempre quello concreto, ma in quanto membro di una comunità condivide con altri uno spazio comune; questo spazio è “parte comune” rispetto agli uomini concreti, ma nello stesso tempo è l’essenza di quella comunità a cui appartengono. La conoscenza umana secondo Spinoza ha come fine l’“adeguato” che è comprensione delle “parti comuni” e dell’essenza di ciò che unisce. Sia l’individuo-uomo che l’individuo-comunità sono titolari di un proprio *conatus*, di un proprio desiderio di affermazione che si esprime nell’esercizio un potere, di un diritto-potenza ovvero il diritto naturale che è la radice del diritto positivo nella *Civitas*. Il potere dell’individuo-comunità è esercitato dal titolare dell’*imperium* a cui è affidato col *pactum devolutionis* e a questo potere compete la posizione delle leggi che limitano il potere dei singoli *cives* dello stato di natura; solo qui i diritti naturali dei singoli, in quanto limitati dall’*imperium* assumono una reale dimensione giuridica. Il rapporto tra i *cives* è quindi giuridicizzato, mentre quello tra titolare dell’*imperium* e *cives* è regolato dal potere dello stato di natura e cioè dal diritto naturale. La legge ha la funzione di attuare il *pactum societatis* e, perciò, la comune intenzione di dismettere non solo lo stato di guerra perenne, ma anche quello di organizzare e soddisfare bisogni comuni. Sicurezza e comuni bisogni sono le passioni che spingono l’uomo a riunirsi in una comunità ed è in questo momento che la ragione geometrica etica comincia ad operare, rendendo



sempre più appetibile l'utilità comune, che rappresenta il bene della comunità e dell'individuo-uomo stesso. La legge positiva, dunque, pone limiti al diritto naturale ed è solo in base a quei limiti che il diritto trova veste giuridica e di conseguenza azionabilità. La coercibilità della legge non appartiene, invece, al diritto positivo e perciò al campo del giuridico nella visione di Spinoza, ma a quello dell'*imperium* illimitato. I rapporti tra l'individuo-societas incarnato dal titolare di *imperium* e l'individuo-uomo da sanzionare o da costringere all'obbedienza sono regolati dal diritto naturale cioè da un potere non azionabile secondo una norma comune, che si ponga come terzo rispetto al conflitto. L'uomo nei confronti dell'*imperium* si trova in uno stato di natura e l'unico modo per sottrarlo al puro arbitrio è "comunitarizzare" l'*imperium* stesso. Secondo Spinoza l'unico modo per sottrarsi al pericolo della tirannia di chi governa la *res publica* è rendere partecipe un numero sempre maggiore di *cives* alla posizione delle leggi. Spinoza illustra tre diverse forme di governo nel *Trattato Politico*: la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia. Spinoza esclude che la monarchia possa corrispondere all'ottimo *imperium*, poiché in questa forma di governo è un solo individuo-uomo che esercita il potere e può, perciò, trasformarsi in arbitrio; la democrazia è, però, un concetto limite nella visione di Spinoza, in quanto forma di governo in cui tutti gli uomini sono legislatori di se stessi. Spinoza descrive, invece, l'aristocrazia come modello di governo del suo presente; in esso i patrizi, divisi in più consigli legislativi e organi di governo, amministrano *la res publica*

e regolano i loro rapporti solo attraverso un diritto comune, all'interno di un sistema di pesi e contrappesi. Secondo il filosofo olandese, comunque, una partecipazione politica sempre maggiore dei *cives* è condizione necessaria, ma non sufficiente a realizzare la giustizia e a sottrarre la *Civitas* al pericolo di un governo tirannico. La giustizia, secondo Spinoza, è un affetto dell'animo<sup>91</sup> che considera degne di rispetto le leggi, in quanto realizzano un determinato assetto di interessi che si condivide; si tratta, quindi, di un giusto che sarebbe destinato ad essere affidato all'opinione, se all'interno della *societas* non operasse l'effetto conoscitivo solidaristico della ragione geometrica. La ragione geometrica che opera nell'etica fa venir fuori con opera maieutica l'umanità, il proprio essere comunitari, che è la parte comune di tutti gli uomini e che li rende concordi. La giustizia affonda per questi motivi le sue radici in un'etica eudemonistica: vita giusta e vita buona coincidono all'infinito.

Se la realizzazione della giustizia si risolve in un percorso etico-eudemonistico, sorge il problema di chi sia il compito di educare<sup>92</sup> i *cives*. Secondo Spinoza l'elevazione morale è compito di

---

<sup>91</sup> «La giustizia può essere definita una costante disposizione dell'animo ad attribuire a ciascuno ciò che gli spetta in base al diritto civile e l'ingiustizia invece la disposizione a rifiutargli, sotto una falsa parvenza di legittimità, quello che in base a una corretta interpretazione della legge gli compete». B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, XVI, 15

<sup>92</sup> «Essa (la religione) infatti non consiste nelle azioni esteriori, ma nella semplicità e sincerità dell'animo e perciò non cade sotto alcuna autorità o diritto pubblico. Infatti, la semplicità e la sincerità interiore non penetra negli uomini dietro comando delle leggi, né per ordine di una pubblica autorità; e, in generale, nessuno può essere costretto dalla violenza o dalle leggi ad essere felice: per conseguire tale

ciascuno, sia nei confronti di se stessi, sia nei confronti di altri, ma ciò non può avvenire con la violenza, costringendo il prossimo a seguire un determinato precetto, anche religioso: l'amore verso gli altri uomini descritto dalla sacra scrittura non può essere imposto, può solo essere compreso geometricamente e successivamente intuito a-metodicamente.

Lo Stato Spinoziano è uno stato “includente”, che nella sua proiezione verso l'infinito si trasforma in una comunità retta non da leggi positive, ma dalle leggi necessarie della *philia*; è uno Stato in cui la giustizia, intesa come sentimento di comprensione e condivisione dei motivi delle leggi, si afferma progressivamente come giustizia di tutti. Un *imperium* che opprime anche un solo individuo crea una tensione all'interno della *Civitas* che impedisce il completamento del percorso etico verso la felicità dell'intera comunità. Dal punto di vista del mondo dei modi, la tirannia di un individuo-comunità contro anche un solo individuo-uomo genera fratture insanabili all'interno della *Civitas* che ne causano la rovina; «nessuno può mantenere un potere tirannico in eterno», afferma Spinoza citando Seneca. Solo uno Stato includente è vincente, perché espressione della legge naturale fondamentale che è la legge di unità del *Deus sive natura*.

---

stato sono invece necessari un'amorevole e fraterna esortazione, una buona educazione e soprattutto un personale e libero giudizio». B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, VII,22

### CAPITOLO III

#### LA GIUSTIZIA COME LIMITE GEOMETRICO DEL DIRITTO

### 1. *La forma e l'effettività: il diritto è potenza*

Spinoza considera il diritto come potenza; essa deve essere intesa come capacità di affermazione di sé, che nasce dall'interno, al di là di ogni rapporto con gli altri. L'uomo è visto da Spinoza nel suo progressivo evolversi, da singolo chiuso in se stesso a essere sociale. Nello stato di natura spinoziano l'uomo è solo e, ferinamente, lotta per ogni cosa che possa soddisfare i suoi istinti. Il diritto in questo stadio non può essere norma giuridica, in quanto manca la relazione intersoggettiva tra simili; ciò che residua è solo una volontà infinita di potenza che si fa, però, atto concreto limitato. Il diritto propriamente detto, per Spinoza stesso, esiste solo nella *societas*, all'interno delle relazioni tra le persone e i gruppi; è solo in una relazione tra soggetti che si riconoscono reciprocamente come titolari di un potere limitato sulle cose che è possibile la regolamentazione giuridica degli interessi. Il diritto, inteso come giuridicità, in Spinoza è un vero e proprio concetto puro, in quanto il suo elemento essenziale è la forza nella relazione tra individui che vivono in una comunità. La *potentia* può essere definita come vera e propria forma<sup>93</sup> del diritto, in quanto essa traduce il concetto del giuridico nel sistema spinoziano, trascendendo ogni pretesa contenutistica. Non

---

<sup>93</sup> Si deve qui intendere la forma logica del diritto, nel senso di universale immutabile e necessario che prescinde da ogni soluzione contenutistica. Cfr. Riccardo Orestano, *Formalismo giuridico* in Enciclopedia Treccani 1961 Appendice III

c'è spazio per un non-diritto<sup>94</sup> sulla base dei fini e degli effetti verso i quali la potenza è diretta. Il diritto, in senso propriamente giuridico ha, quindi, due condizioni necessarie e sufficienti: l'emanazione dalle supreme potestà all'interno della *societas* e la capacità di imporsi nelle relazioni intersoggettive. La conseguenza è l'illimitatezza del potere degli organi politici della comunità e la finitudine del potere dei singoli; il diritto nella *societas* si esprime in una serie di rapporti

---

<sup>94</sup> Nella speculazione spinoziana il diritto è una relazione di potenza che ha una valenza sia etica che giuridica; si tratta ontologicamente della stessa relazione che, se giustiziabile da organi a ciò deputati della *Civitas*, assume caratteristiche giuridiche, se si pone come potere illimitato, diviene patrimonio dell'etica. Il diritto-potenza spinoziano ha caratteristiche del tutto peculiari e non consente, come in Radbruch, di distinguere un diritto legale ingiusto e un non-diritto che si pone completamente fuori dell'ambito della giuridicità, ricadente nell'alveo dell'inesistenza. La giuridicità, in Spinoza, è il punto di vista della comunità organizzata con il *pactum*, mentre l'etica è la prospettiva sia della solitudine dello stato di natura che dello stato evolutivo massimo in cui l'uomo è capace di vivere spontaneamente nel rispetto reciproco di uguali libertà. La relazione di potenza può trascendere l'ambito comunitario e corrispondere nella teorizzazione di Radbruch alla categoria dell'inesistenza giuridica, in quanto configurante comportamenti completamente al di fuori da relazioni in cui si riconosce l'alterità (cfr Angelo Falzea, *Giuliano Vassalli sulla formula di Radbruch*, pag 305, in *Ricerche di Teoria Generale del diritto e di dogmatica giuridica* Vol 3, Milano, Giuffrè, 2010); ciò, in Spinoza, pur se colpito da un giudizio negativo in quanto riduce la capacità di coesione tra gli uomini e la ricerca di una felicità piena e duratura, viene considerato come un naturale esplicitarsi dell'essenza di un individuo. Il diritto come potenza in senso spinoziano, può naturalmente distendersi all'infinito sia in senso negativo che positivo, comprimendo in modo assoluto la personalità altrui o svolgendosi in completa concordanza con l'altro e con il valore cristiano di amore per il prossimo, senza che ciò consenta di fondare un diritto naturale trascendente che costituisca parametro di validità di norme giuridiche. Il diritto in senso spinoziano è semplice capacità di affermazione di sé che in maniera fluida approda alla giuridicità se è limitazione, sentita e affermata come dovere nella *societas* retta dal *pactum*, o diviene eticità se è spontaneo e naturale svolgersi della propria personalità. La filosofia di Spinoza attraverso una attività di educazione alla sublimazione delle passioni mira a trasformare la potenza in illimitata gioia ed affermazione della propria natura di essere sociale, consentendone l'uscita dallo stato di apparente e infinita potenza del desiderio di supremazia su tutto.

di forza sia orizzontali, tra i singoli uomini (*proprium jus*), sia verticali tra le supreme potestà e i *cives* (diritto naturale)<sup>95</sup>. Dal punto di vista dei rapporti tra i cittadini, il diritto svolge un ruolo di mediazione, rispecchiando l'equilibrio di forze presenti nella *societas*; il diritto comune *inter cives* definisce i poteri dei membri della comunità e per la sua validità non è necessario che tale limite sia ispirato a esigenze di uguaglianza: il diritto valido<sup>96</sup> è il diritto che è capace di imporsi, purché in un ambito comunitario. Dal punto di vista verticale nei rapporti tra i *cives* e gli organi politici della comunità, il diritto è un mero potere di fatto, il cui riconoscimento da parte del singolo si fonda solo sul collegamento con uno stato di pace che possa garantire la conservazione dei consociati. Il diritto delle supreme potestà è costruito sul contratto sociale, l'atto costitutivo della comunità, che pone la prima regola giuridica del *neminem ledere* come di disciplina esclusiva di un soggetto terzo rispetto agli individui. Allo stesso tempo tale diritto sui *cives* non è *proprium jus*, per l'assenza di parametri di riferimento che possano garantirne la giustiziabilità<sup>97</sup>. Il diritto è terzo rispetto alle parti; nel caso dei

---

<sup>95</sup>«Nessuna violazione (*injuria*) a danno dei sudditi può però aversi da parte dell'autorità sovrana stessa, poiché ad essa tutto, per diritto, è lecito; onde la violazione può aver luogo soltanto nei rapporti tra gli individui che non sono tenuti a danneggiarsi a vicenda» B. Spinoza *Trattato, Teologico-Politico*, XVI,14

<sup>96</sup> «Ai sudditi spetta di realizzarne (dell'autorità sovrana) le direttive, non riconoscendo valido altro diritto se non quello che l'autorità stabilisce come tale» B. Spinoza *Trattato, Teologico-Politico*, XVI,9

<sup>97</sup> «La società verrà così investita del sovrano diritto di natura su ogni cosa, cioè essa sola tratterrà nelle proprie mani l'autorità suprema alla quale ciascuno si troverà nella condizione di dover ubbidire, sia di sua spontanea volontà, sia per timore della pena capitale». B. Spinoza *Trattato, Teologico-Politico*, XVI,8

rapporti tra i *cives*, la terzietà dipende dal potere di mediazione degli organi di governo della *Civitas*, mentre nel caso dei rapporti tra cittadini e organi politici tale terzietà manca del tutto in quanto, nel pensiero di Spinoza, non può essere legata neanche ad un valore che si ponga al di sopra della forza delle parti. In altri termini, poiché nella costruzione spinoziana non è teorizzato un diritto naturale trascendente, riconosciuto come fonte di giustizia, il rapporto *cives-summae potestates* deve essere considerato come esterno all'ambito giuridico<sup>98</sup>.

L'analisi del diritto come potenza ha un senso compiuto solo se calata nell'intero sistema etico-giuridico spinoziano; devono, perciò, essere definiti l'ambito della morale e quello della giuridicità. Spinoza usa il termine "diritto" per indicare sia l'aspetto giuridico che etico della capacità del singolo di modificare il mondo esterno. Il diritto, in senso latamente etico, sta a indicare il potere del singolo sulle cose e sugli altri; esso è la radice del diritto soggettivo che trova giuridico riconoscimento nella società. Il diritto propriamente detto (*proprium jus*) è la veste giuridica di un potere di fatto che, nello stato di natura, si esercita senza limite nei confronti degli altri e senza alcuna intermediazione di organi politici comunitari, mentre nella *societas* diviene diritto comune garantito da una *publica potestas*.

---

<sup>98</sup> «Se non vogliamo essere nemici dell'autorità e dell'organizzazione dello Stato e se non vogliamo opporci alla ragione che consiglia di difenderlo con tutte le forze, siamo tenuti a dare esecuzione rigorosa a tutti i comandi della sovrana potestà, anche se del tutto assurdi. Lo vuole la ragione, affinché tra due mali venga scelto il meno grave» B. Spinoza Trattato, *Teologico-Politico*, XVI,8



Il diritto soggettivo può essere più o meno dotato di effettività e, in maniera corrispondente, il soggetto che ne è portatore può essere più o meno potente, a seconda del grado di condivisione da parte dei *cives* dei fini e degli effetti della norma giuridica su cui esso si fonda. L'effettività del diritto è direttamente proporzionale alla forza del soggetto che ne è portatore; nella visione spinoziana solo l'unione degli uomini è vera potenza e più questa unione si fa coesione spontanea di intenti e più il diritto che ne è espressione è forte e duraturo. Il diritto-potenza è solo di fatto legato a valori condivisi; la sua essenza è l'effettività, ossia la capacità di imporsi nelle relazioni sociali e l'aspetto contenutistico può solo rafforzarla; la costruzione delle norme su valori condivisi rende il diritto soggettivo dotato di una maggiore potenza del potere giuridico individuale che si basa esclusivamente sulla forza del singolo titolare. Deve, quindi, essere analizzata l'effettività in funzione della durata logica; un diritto-potenza, inteso come *vis* che si esercita sugli altri membri di una comunità, in cui i rapporti di forza, pur se garantiscono stabilità, sono distribuiti in maniera non equilibrata, ha una effettività anche elevata dal punto di vista istantaneo, ma in una prospettiva di durata logica esso si risolve in assoluta precarietà, in quanto le norme che ne sono espressione non sono fondate su valori comuni. In altri termini, l'effettività va esaminata non sotto il semplice profilo temporale, ma dal punto di vista di una durata informata dalla ragione, nel senso che la potenza è astrattamente funzione della condivisione di valori che creano unione tra gli uomini. Ciò

corrisponde ad una analisi delle diverse grandezze dal punto di vista solo logico e, in concreto, un diritto capace di imporsi con la forza perde progressivamente il carattere della terzietà e trasforma lo stato sociale in stato di natura.

L'interpretazione delle norme giuridiche nel sistema spinoziano risponde anch'essa all'unico criterio del diritto-potenza. Il principio interpretativo generale è il diritto come fonte di sicurezza per l'esercizio dei diritti comuni e il giudice è il filtro attraverso il quale il diritto espressione della potenza della comunità si impone sui singoli; ciò non toglie che il giudice, emanazione delle *summae potestates*, sia dotato di una propria "potenza naturale" che nel sistema giuridico si manifesti anche con una sentenza contraria al principio uguaglianza, che permetta ad un soggetto di esercitare la propria forza illimitatamente come se fosse nello stato di natura e non nella *societas* di diritto comune. Questa posizione crea un attrito all'interno della comunità e, quand'anche le somme potestà fossero dotate di un potere di gran lunga superiore a quello dei singoli cittadini, introduce logicamente un elemento di frattura, in grado di causare la rovina dello Stato. L'equilibrio logico spinoziano, in cui l'interpretazione è conforme al principio di uguaglianza, si colloca al di fuori del tempo, in un approssimarsi del diritto alla conoscenza di sé come essere naturalmente sociale e, quindi, evolvendo dal dover essere giuridico all'essere etico.

La norma giuridica e la sua interpretazione sono, quindi, espressione della potenza e del diritto naturale della comunità,

esercitato dalle *summae potestates* sui cittadini e il *proprium ius* è, invece, solo quello destinato ad operare *inter cives*; l'indagine apriori consente solo di determinare ciò che è giuridico, ma non ciò che è giusto, in modo da inficiarne la validità. In Spinoza la validità coincide con l'effettività della norma: se essa si impone è valida. La ricerca della stabilità dell'ordinamento comunitario, conduce, però, Spinoza a ritenere, che la sola forza del diritto non sia sufficiente a garantire una effettività proiettata verso l'infinito; si impone, quindi, la ricerca di una giustizia condivisa, raggiungibile solo attraverso un processo di evoluzione dei singoli e della collettività verso il superamento delle proprie passioni. L'uomo, che è pervenuto alla piena consapevolezza che la sua felicità è massima nella comunità, è in grado di rendere corrispondente al bene comune la norma giuridica e la sua interpretazione. Solo quando la maggioranza degli uomini ha intrapreso un percorso etico di consapevolezza eudemonistica, il diritto riesce ad affermarsi come vera giustizia; la perfezione e la stabilità della comunità si raggiunge solo quando ogni uomo diventa legislatore di se stesso in un processo di infinita approssimazione, evolvendo attraverso forme di governo dotate di un grado di rappresentatività sempre maggiore, fino alla scomparsa del diritto, come complesso di norme giuridiche, improntate al dover essere, per raggiungere la piena coscienza comunitaria che lascia intatto, senza minaccia di sanzione, il diritto naturale di ognuno a veder rispettato ciò che gli appartiene.

Da un lato, quindi, si deve affermare che il diritto come complesso di norme giuridiche provenienti dallo Stato è l'unica espressione della giuridicità e, in questo senso, si può dire che Spinoza sia uno dei teorici dello Stato assoluto e dall'altro, poiché si sostiene che la forza della comunità stessa e del suo diritto si regge sulla solidarietà dei suoi membri, il filosofo olandese può essere considerato uno dei primi pensatori moderni che vedono nella democrazia la più alta forma di governo.

## 2. *La volontà del legislatore nel sistema spinoziano*

Nel sistema di Spinoza la volontà di creare un ordinamento giuridico è volontà dei singoli che si fa collettiva nel contratto sociale; col *pactum societatis* gli individui si uniscono per dar vita a una società regolata dal diritto e con il *pactum subiectionis* determinano l'autorità che dovrà legiferare e comporre i conflitti. L'uscita dallo stato di natura è atto sia degli uomini considerati singolarmente che come parte di una collettività; gli individui concordano tra di loro attraverso concreti atti di volontà, congruenti rispetto a quelli degli altri, finalizzati all'unione in una *societas* retta dal diritto stabilito da una *summa potestas* a cui tutti si sottomettono. Esiste, quindi, un nucleo comune costituito dalle parti dei singoli che concordano nel volere la costituzione di una comunità e nello stesso tempo che essa sia retta da un soggetto terzo capace di dirimere i conflitti. Tale atto di volontà è, però, atto fuori dal diritto propriamente detto per Spinoza, perché per il filosofo olandese la giuridicità risiede nelle norme poste dalle somme potestà. Le norme giustiziabili sono solo quelle del diritto comune poste dall'autorità che ha ricevuto dalla *societas* il potere giurisdizionale. La volontà di porre il patto e le sue condizioni non costituiscono perciò diritto propriamente detto ed esse non possono essere fatte valere nei confronti dei detentori della *summa potestas* perché non è costituito

un soggetto terzo che può dirimere il conflitto tra la *societas* e il titolare di *imperium* a cui essa si è assoggettata.

La volontà delle somme potestà è assoluta nel legiferare; tale volontà è illimitata nel porre le norme giuridiche nel senso che la razionalità non può limitare se non di fatto l'ordinamento giuridico. L'irrazionalità ha come conseguenza il corrodersi dell'effettività del potere stesso; l'esercizio irrazionale della volontà conduce, quindi, alla distruzione della potenza di chi regge la *Civitas*.

La filosofia del diritto di Spinoza per questo aspetto può collocarsi nell'ambito del giusvolontarismo, in quanto la volontà del legislatore esaurisce l'intera dimensione giuridica. La posizione del filosofo olandese assume, però, dei tratti peculiari, in quanto il processo etico di liberazione dalle passioni fa evolvere le forme di governo, in cui prevale la volontà del singolo monarca, verso altre in cui domina la volontà di tutti. In questo processo la volontà resta il primario valore giuridico, ma le norme perseguono interessi che si fanno sempre più comuni. Il limite del rispetto dei valori che esprimono aspetti incoercibili della natura umana, non costituisce, perciò, una condizione di validità della norma giuridica, ma coinvolge solo la sfera della sua effettività. Il passaggio dalla volontà del singolo monarca a quella comune segna anche il passaggio del diritto da una tensione verso un valore giuridico reale e soggettivo ad un valore giuridico reale e oggettivo, in quanto comune a tutti gli uomini. Il diritto è sempre potenza in atto e, quindi, i valori che esso esprime non hanno mai caratteristiche di sola idealità, in coerenza

con il principio *dell'ordo et connexio rerum et idearum*. La volontà comune in Spinoza è un punto di infinito in cui tutti gli uomini divengono legislatori di se stessi e tutti condividono in atto la stessa idea di giustizia; la volontà di tutti “come guidati da una sola mente” è l'insieme delle volizioni individuali che esprimono in atto l'idea del giusto, che è congruente rispetto a quella di tutti gli altri. In altri termini l'idea del giusto non determina l'esistenza di un diritto naturale a cui adeguarsi, che esprime un valore giuridico solo ideale da attuare e che è condizione di validità del diritto posto dalle somme potestà. La volontà sovrana, quando è capace di affermarsi, rappresenta il giusto di quel determinato momento storico; questa idea di giustizia ha in sé una tensione interna che genera il cambiamento, in quanto ad essa non aderisce la totalità degli uomini. Il diritto e l'idea di giustizia hanno, perciò, anche una dimensione storica che esprime un bilanciamento di passione e ragione, capace di mantenere, in un determinato momento un equilibrio pacifico tra i singoli e tra la *societas* e i suoi membri. La volontà delle autorità sovrane che pone il diritto, pur attuandosi nella storia non è espressione di una sorta di *volksgeist* che si afferma, trasformando il diritto nel costume di un popolo; per Spinoza un ordinamento giuridico può essere proprio di un popolo e può differenziarlo rispetto agli altri, ma questo non è frutto di una forza spirituale collettiva che si afferma sulle volontà dei singoli appiattendole<sup>99</sup>, creando una unità

---

<sup>99</sup> Nella visione di Spinoza il diritto e i costumi sono parti comuni di un determinato gruppo di individui che per natura conservano la loro qualità di esseri singolari. «La natura non crea le nazioni, bensì gli individui, i quali non si distinguono in nazioni

indistinta come una sorta di compatta volontà della comunità che si erge a Stato contro altri Stati<sup>100</sup>. La causa immanente divina e l'intima natura sociale dell'uomo, che ne è il sigillo, tendono a creare non popoli separati con un proprio diritto, ma una comunione universale tra gli uomini e la Natura; i popoli con il loro diritto particolare, in una visione assolutamente razionale, rappresentano solo un momento della tensione verso l'infinito e l'unità di tutti gli uomini in Dio.

La volontà dell'individuo è il punto di partenza della speculazione spinoziana ed è nella sua volontà di potenza che ha radice il diritto soggettivo, il potere del singolo su ciò che lo circonda, ma è nella sua razionalità che trova il limite di fatto e che lo spinge a creare un struttura giuridica e sociale in grado di conservarlo; la volontà comune, che è somma di congruenti volizioni individuali,

---

se non per la diversità della lingua, delle leggi e dei costumi praticati, e soltanto da queste due cose, cioè dalle leggi e dai costumi, può derivare il fatto che ciascuna nazione abbia una propria indole, una propria condizione e propri pregiudizi» B.Spinoza, *Trattato Teologico-Politico* XVII,26

<sup>100</sup> Spinoza critica la visione del popolo ebraico come popolo eletto, superiore agli altri popoli in quanto depositario nelle fede nell'unico vero Dio. Tale posizione, a giudizio di Spinoza, crea una frattura insanabile con gli altri popoli mettendo a rischio la stessa esistenza dello Stato a causa dei nemici esterni. «[...] gli Ebrei, per obbligo di religione, non erano tenuti a nessuna forma di pietà verso le nazioni che non erano intervenute alla stipulazione del patto (*con Dio*), ma solo verso i loro concittadini» B.Spinoza, *Trattato Teologico-Politico* XVII,31. «L'amore degli Ebrei per la patria non era semplice amore, ma pietà religiosa, per cui esso, come pure l'odio per le altre nazioni, erano così favoriti e alimentati dal culto quotidiano che dovettero convertirsi in una seconda natura: infatti il culto quotidiano non era solo del tutto diverso (per cui avveniva che fossero del tutto singolari e completamente separati dagli altri), ma anche contrario in assoluto a tutti gli altri. Perciò, da una sorta di riprovazione quotidiana dovette nascere un odio continuo [...] e non mancava nemmeno la causa comune per la quale l'odio s'infiama sempre di più, cioè la reciprocità: infatti le altre nazioni a loro volta dovettero provare nei loro confronti un odio intensissimo» B.Spinoza, *Trattato Teologico-Politico* XVII,23



trova la sua radice proprio in questa esigenza e vive sia in una dimensione assolutamente razionale, che è la dimensione del divino e dell'eterno, sia in una dimensione storica concreta, che è la dimensione dell'umano e della durata.

### 3. La soggettività dello Stato in Spinoza

La terminologia che Spinoza utilizza per descrivere l'ordinamento derivante dal *pactum* suggerisce una costruzione politica che prende spunto da quella della tradizione romanistica.

In Spinoza il complesso degli uomini che si dà un'organizzazione in grado di uscire dallo stato di natura costituisce la *Civitas*, che quando diviene oggetto di amministrazione assume il nome di *Res Publica*. L'*Imperium* è il potere dotato di capacità coercitiva di cui sono titolari gli organi di governo: le *Summae Potestates*. La *Civitas* in rapporto con altre organizzazioni politiche, in rapporti di "diritto internazionale" è, altresì, titolare di un proprio *imperium*.

Da ciò si evince che solo impropriamente in Spinoza si può parlare di Stato, così come lo intendono i contemporanei, come soggetto giuridico distinto dai cittadini dotato di una propria volontà, manifestata attraverso organi rappresentativi formati da delegati dei cittadini stessi. In Spinoza il percorso verso questa concezione è, però, tracciato; l'evoluzione umana è un iter etico-giuridico-politico, dove solo un processo educativo morale può condurre a un'organizzazione politica in grado di dare a tutti gli uomini un diritto giusto. La costruzione di un ente Stato è, però, in Spinoza un concetto limite; il gruppo, che decide l'unione in una comunità retta dal *pactum* e la limitazione del proprio diritto naturale, è esso stesso

titolare di un proprio diritto naturale e di una propria volontà, che è quella dei singoli che costituiscono la *societas*<sup>101</sup>. In Spinoza non esistono nè una volontà astratta e né un pensiero astratto, esiste solo la volontà che si fa atto e il pensiero che ha corrispondenze nella realtà fenomenica. La volontà unica della *Civitas* non è che l'insieme delle singole e concrete manifestazioni di volontà degli individui che si sovrappongono in una relazione di congruenza geometrica; da questo punto di vista i singoli costituiscono parti di un corpo socio-politico complesso dotato "come di una sola mente". La manifestazione di volontà di unione è, dunque, espressione di concrete e identiche volontà individuali. L'identità delle manifestazioni di volontà non crea, però, una volontà astratta superiore a quella dei singoli *cives*, in quanto la *Civitas*, pur non essendo artificio, ma una naturale forma di aggregazione, non può avere una propria volontà come essere distinto dagli individui che la compongono. La volontà comune di unione è una parte comune dei singoli cittadini che, tuttavia, si differenziano sotto molteplici aspetti. È questo il senso di una comunità retta "quasi da una sola mente"; il "quasi" esprime una impossibilità di una sovrapposizione totale delle

---

<sup>101</sup> La soggettività di diritto naturale ha la sua radice in primo luogo nel singolo individuo che si fa portatore di un proprio interesse e di un proprio *conatus sese conservandi*. Il confronto con gli altri conduce alla scoperta di parti comuni che consentono la costruzione di un individuo complesso la cui aspirazione alla *laetitia* non è che la risultante dell'identità di parti dei singoli. Il soggetto collettivo non è artificiale, ma è una naturale e meccanica forma di aggregazione degli uomini che agiscono secondo ragione, spinti dal desiderio di raggiungere il proprio utile individuale che si fa sempre più comune. La *societas* che è conseguenza del *pactum* ha una propria soggettività, innanzitutto di diritto naturale in quanto associazione di uomini che concordano nella volontà di unione.

menti dei singoli, impedendo la considerazione dell'esistenza di una sola mente a governo della *Civitas*. L'unione di volontà ha il senso di progressiva costruzione di un governo sempre più democratico, capace di produrre un diritto il cui contenuto tende all'infinito verso la giustizia. Il processo evolutivo dell'uomo, almeno logicamente, conduce dalla monarchia alla democrazia, attraverso l'aristocrazia. La democrazia assoluta, nella visione di Spinoza, è quella in cui tutti sono soggetti alle leggi che essi stessi pongono; anche il governo democratico, ha, nella visione spinoziana, diverse varianti, ma il punto di massimo è un punto limite nell'infinito, in quanto esso rappresenta anche la fine delle norme giuridiche, come guida eteronoma degli uomini, per giungere alla totale autonomia di sé come esseri moralmente e naturalmente sociali. Nel punto in cui tutti divengono legislatori di se stessi si realizza la piena soggettività della *Civitas* che comprende tutti i componenti della *societas*; in quel momento la volontà di tutti diviene volontà complessa della *Civitas* e le *summae potestates* coincidono con tutti i cives stipulanti il *pactum* che divengono titolari del potere di creare norme giuridiche per se stessi esprimendo, quindi, la volontà comune. La soggettività della *Civitas* diviene completa solo nel momento stesso in cui la giuridicità cessa di avere valore perché sostituita interamente dall'etica affermazione di sé.

Il processo di approssimazione alla democrazia e alla giustizia ha diversi punti intermedi; la *summa potestas* ha la sua essenza nella capacità di porre norme giuridiche destinate a regolamentare le

relazioni tra gli stipulanti il contratto. La volontà normativa appartiene, perciò, non alla *Civitas* nel suo complesso, ma al solo *rex* che è sciolto dall'applicazione del diritto, frutto della sua stessa volontà; in questo senso la soggettività di diritto naturale appartiene a colui che è investito dell'*imperium* col *pactum*. Nella forma di governo aristocratico, invece, il patriziato è gruppo politico preminente che esercita l'*imperium* ed esprime attraverso le sue magistrature la volontà della *Civitas*; in questo caso è la parte più potente dei soggetti che hanno stipulato il *pactum* a guidare lo Stato e quindi a esprimerne la volontà. È nel tendere verso forme di governo sempre più rappresentative che l'aristocrazia si trasforma progressivamente in democrazia, in cui i *cives* partecipano del potere di emanare norme giuridiche fino a divenire tutti legislatori di se stessi e, quindi, parte di un unico soggetto complesso che raggiunge l'apice della giuridicità nel momento stesso in cui la perde in favore dell'etica.

La *Civitas* come soggetto di relazioni internazionali è collocata in uno stato di natura simile a quello presociale dei singoli uomini. In esso la volontà delle *summae potestates* si confronta con quelle di altre organizzazioni comunitarie "straniere", nell'ambito di un sistema che può essere solo etico, in assenza di ogni terzietà delle norme regolatrici dei rapporti reciproci. I patti internazionali si reggono, infatti, sulla convenienza del Trattato; l'equilibrio di diritto naturale che caratterizza gli Stati può, quindi, giustificare l'inosservanza degli accordi, se da ciò scaturisce un vantaggio per lo

Stato che se ne sottrae. La tensione verso l'unione di tutti gli uomini porta progressivamente alla scomparsa di *cives*-governanti e *cives*-sudditi governati, aprendo le singole comunità statuali ad una unità sempre più ampia che trascende i confini nazionali.

4. *Lo Stato come unico ordinamento giuridico.*  
*Il diritto comune, espressione dell'unità di tutti gli uomini nella concordia, è diritto divino*

Nel sistema giuridico spinoziano possono essere individuate due tipologie di norme giuridiche: le norme di condotta destinate ai cittadini-sudditi e norme di struttura che disciplinano la creazione delle norme di condotta e la loro applicazione. Il rapporto *cives-summae potestates*, nella visione spinoziana, è collocato al di fuori dall'ambito giuridico, in quanto il potere dei titolari di *imperium* non ha limiti se non di fatto, ma nella sua esposizione delle forme di governo Spinoza introduce già nella teorizzazione della monarchia costituzionale, una regolamentazione dell'esercizio del potere d'imperio; tuttavia, le regole per l'esercizio dell'*imperium* assumono piena valenza giuridica solo a partire dalla forma di governo aristocratico, in quanto i rapporti tra i patrizi sono disciplinati da regole speciali, che ne bilanciano il potere e che sono giustiziabili orizzontalmente tra i patrizi stessi. Il rapporto patriziato-plebe, quindi, ha peculiarità etiche, ma il diritto speciale dei patrizi, che ha caratteristiche giuridiche, non ha completa autonomia. L'unitarietà dell'ordinamento va colta nel senso che, anche se il diritto dei patrizi ha la parvenza di un ordinamento autonomo, esso assume il senso di un complesso di vere e proprie norme di struttura, che sebbene non invocabili dai cittadini-sudditi, sono finalizzate al mantenimento della pace nella *societas*. Entrambe le tipologie di norme creano,

perciò, un unitario ordinamento<sup>102</sup> finalizzato alla composizione dei conflitti tra i singoli e tra la *societas* e i singoli membri di essa.

L'ordinamento giuridico teorizzato da Spinoza è un sistema dinamico che converge verso un sistema statico di norme. Nel pensiero del filosofo olandese, infatti, il concetto di diritto come potenza è espressione di un pieno volontarismo giuridico e, per questo motivo, la regola giuridica ha forma del rapporto di potere e la produzione normativa non ha un modello etico di contenuto a cui adeguarsi, in quanto esso muta a seconda del bilanciamento di forze presenti nella *societas*. Parallelamente, secondo Spinoza, per mantenere unita la comunità regolata dal patto sociale e per assicurare la libertà di tutti i suoi componenti, è necessario che ognuno affronti il percorso di liberazione delle passioni descritto dall'*Ethica*; se per definire il diritto è sufficiente la volontà del legislatore, per creare una società senza divisioni è necessario che

---

<sup>102</sup> L'ordinamento si regge su un rapporto di potere di fatto, derivante da un equilibrio di forze di diritto naturale tra i *cives* e tra questi e il soggetto a cui è delegata la *summa potestas*. Il diritto è allora la risultante di questo equilibrio e la sua efficacia risiede in ultima istanza nell'effettività dell'ordinamento stesso. Questa posizione è chiaramente sostenuta in *Trattato Teologico-Politico* XVI,18, ove si afferma che il potere di direzione della cosa pubblica può essere usurpato, ma il delitto di lesa maestà può essere punito, ovviamente, solo se il colpo di Stato non riesce, perché qualora l'usurpatore dovesse imporsi sul precedente titolare della *potestas* diventerebbe perciò stesso il legittimo titolare del potere politico, in virtù del concetto del diritto come potenza. In quest'ottica si esplicita anche il senso del contratto sociale, che in Spinoza assume la forma di un equilibrio di forze, in cui ogni gruppo, che è espressione di un potere di fatto, prende coscienza della forza dell'altro, ponendo fine al conflitto; la decisione comune di unione nasce perciò dalla ragione calcolante del massimo utile individuale possibile e dalla paura della guerra come fonte di pericolo per la propria incolumità: il *conatus sese conservandi* e la ricerca del proprio utile fondano la *Res Publica*.



l'ordinamento ritrovi progressivamente nell'eudemonia la ragione fondante<sup>103</sup>. Nella visione spinoziana avviene, perciò, un passaggio graduale da un ordinamento giuridico fondato sul dover essere a un ordinamento morale fondato sull'essere.

Spinoza nega la possibilità che accanto allo Stato possano coesistere più ordinamenti giuridici<sup>104</sup>. Le *summae potestates* della *Civitas* (“*qui imperium tenent*”) hanno giurisdizione in ogni campo, sia civile che religioso. Il potere sovrano, nella visione di Spinoza, è, quindi, l'unico interprete e garante del diritto comune dei *cives* e del diritto divino; le regole religiose acquistano efficacia giuridica solo se chi detiene l'*imperium* le impone come norme giuridiche. Le regole a cui si riferisce il filosofo olandese sono quelle che disciplinano il culto esterno, ovvero le “cerimonie”, ma non l'intima pietà religiosa, che costituisce un diritto naturale incoercibile che l'*optimum imperium* non può contrastare se non a discapito della sua stessa esistenza. Il fondamento dell'unità di giurisdizione in materia civile e religiosa sta nel fatto che le norme di diritto comune e i

---

<sup>103</sup> Nella filosofia del diritto spinoziana la coerenza dell'ordinamento normativo non costituisce un dovere giuridico; le somme potestà nel legiferare e nell'amministrare la giustizia hanno solo un dovere razionale e quindi morale di non contraddirsi, in quanto le antinomie normative e le decisioni contrastanti e arbitrarie dei giudici possono minare l'esistenza stessa dello Stato; la creazione di norme giuridiche e una loro applicazione non ispirata al principio di uguaglianza può, infatti, generare conflitti tra i *cives*, facendoli ritornare allo stato di natura.

<sup>104</sup> Spinoza pur nell'unitarietà dell'ordinamento giuridico apre alle istanze di autogoverno delle comunità locali; l'idea della composizione dei conflitti mediante patti tra gruppi di uomini titolari di un potere di fatto è riproposto su base territoriale. Il filosofo olandese, infatti, sostiene che lo Stato può essere la risultante di una associazione di città con un unico governo, ma non in una maniera confederativa, perché ciò implicherebbe l'esistenza di più Stati e quindi di più ordinamenti giuridici

precetti religiosi hanno un unico fondamento; entrambe le tipologie di regole hanno, infatti, come fine la ricerca dell'unità di tutti gli uomini nella sostanza, come parte del Dio-Natura e sono espressione di un dover essere. Religione, diritto ed etica rappresentano i tre momenti del percorso gnoseologico che intraprende l'uomo spinoziano. La religione, fondata sulla rivelazione profetica, è pura obbedienza, che non può essere indagata con la ragione; essa è lo strumento per indurre chi non è capace di interpretare razionalmente la Natura e le sue leggi e a mettere in atto comportamenti sociali. La religione, quindi, rappresenta lo stadio più basso della conoscenza perché l'osservanza delle regole sociali deriva dal timore di Dio e della sua punizione. Il Dio della religione giudaico-cristiana assume le vesti di un principe che dà ordini, la cui inosservanza comporta la sanzione in un mondo ultraterreno. Nella società retta dal diritto, la coazione delle *summae potestates* è lo strumento in base al quale i singoli *cives* sono costretti ad osservare la regola sociale. Norma giuridica e precetto religioso svolgono, quindi, con un differente sistema di sanzioni la stessa funzione sociale: quella di mantenere la pace tra i *cives*. Nello Stato teocratico, come quello di Mosè, la sanzione civile e quella religiosa si confondono, in quanto il titolare della *summa potestas* è Dio stesso, di cui i governanti interpretano la volontà; in questo caso è precluso fin dall'origine l'inizio del percorso etico che conduce alla vera libertà, perché il cittadino sarà sempre schiavo della legge divina non potendo comprenderla nel suo più intimo fondamento, dovendo ad essa assoluta ed incondizionata

obbedienza. Nello Stato che separa religione e filosofia e che, quindi, rende autonomo il diritto dalla morale, si rende possibile da parte di tutti l'esercizio della libertà di pensiero circa i comandi dello Stato; il filosofo può indagare la realtà razionalmente e giungere mediante un iter etico-razionale alla comprensione di ciò che lo rende veramente uomo e parte di una comunità. Il percorso etico parallelo conduce alla scomposizione delle passioni, al superamento di esse e alla progressiva riduzione di campo delle norme giuridiche in favore dell'adesione spontanea alla morale, espressione dell'intima natura sociale dell'uomo e, quindi, del puro essere. La vera sapienza deve essere intesa come comprensione della ragione delle norme giuridiche che traducono in obbligo coercibile il precetto religioso; la sapienza è il punto in cui il dover essere cede posto all'essere e in cui il diritto come ordinamento giuridico diviene espressione di compiuta potenza confluendo in un ordinamento morale. La pietà religiosa assume in questo contesto un contenuto peculiare; la religione diventa devozione alla comunità nella concordia e il perdono del colpevole di un reato diviene pubblico vizio se mina alle fondamenta la coesistenza pacifica tra i *cives*<sup>105</sup>. Ogni singolo uomo si fa portatore dell'interesse della comunità di cui fa parte alla punizione del reo e il soggetto leso con il semplice perdono mette in pericolo l'esistenza stessa della *societas*. La rivelazione fonda le verità religiose, mentre il calcolo razionale conduce alla conferma di quanto affermato dai profeti; sia il legislatore, mosso dalla razionalità, che il profeta, nella

---

<sup>105</sup> B. Spinoza *Trattato Teologico-Politico* XIX,11

visione spinoziana, si fanno portatori di un'unica religione, quella dell'unità naturale degli uomini. Si spiega perciò il titolo del *Trattato Teologico-politico*: nella visione del sapiente teologia e politica si risolvono l'una nell'altra. La rivelazione sussunta dalla giurisdizione è conservazione della *societas* e, quindi, solo chi detiene *la summa potestas* può essere l'interprete del diritto comune, che, in quanto espressione dell'unità di tutti gli uomini nella concordia, è diritto divino<sup>106</sup>. L'esercizio privato della religione come attività del libero pensiero è, invece, attività incoercibile, legata alla comprensione delle verità rivelate; l'uomo in questa sua ricerca di Dio si affida a quanto rivelato dai profeti e da Cristo, cogliendo il solo aspetto

---

<sup>106</sup> Spinoza fa riferimento in XIX,19 del *Trattato Teologico-Politico* a un argomento *a contrario* che giustificherebbe, nella visione dei suoi detrattori, la scissione di una presunta giurisdizione sacra da quella civile, fondato sul fatto che solo i ministri di culto potrebbero farsi portatori della verità religiosa e, quindi, ergersi a difensori della comunità; Spinoza evidenzia che anche l'erronea interpretazione dei testi sacri può condurre all'empietà e che l'unico metodo che può portare alla salvezza è la conoscenza razionale, fonte di vera sapienza. Il filosofo olandese mette a confronto lo Stato cristiano e quello ebraico, verificando con l'esperienza storica che il conflitto tra i *cives* è cosa comune in una organizzazione politica dove la religione, come pedissequa obbedienza, e filosofia sono confuse. Nello Stato cristiano, invece, i ministri di culto confondono la filosofia, la scienza e la religione e con le loro idee cercano di influenzare i titolari dell'*imperium*, tentando attraverso l'autorità in materia di religione di acquisire potere politico. Lo Stato, invece, nel pensiero di Spinoza, deve ergersi a baluardo della razionalità, tenendo separate religione come obbedienza e filosofia come ricerca della verità e, per questo motivo, i ministri di culto secondo Spinoza, devono soggiacere alle indicazioni dell'autorità sovrana nell'interpretazione del diritto divino. Spinoza tenta, quindi, di confutare le opinioni dei suoi avversari, portando come esempio la storia della formazione dello Stato del popolo ebraico narrata nella Bibbia, in cui l'amministrazione civile e quella del culto trovarono la loro unione sotto l'autorità di Mosè. Nello Stato ebraico, Spinoza riscontra la confusione di religione e diritto, e, anche se con cautela, evidenzia come l'interpretazione della volontà divina può tradursi in arbitrio e che solo l'integrità del titolare dell'*imperium* può garantire la *Civitas* dalla tirannia.

immaginativo del vincolo sacro, che diviene semplice espressione di un dover essere, ma l'apertura alla sapienza, in quanto comprensione razionale, si fa legame tra religione e diritto: la libertà di pensiero garantisce, quindi, l'evoluzione della religione nel diritto della società.

5. *Immaginazione, Ragione, Intuizione: la Legge civile mosaica, la Sapienza di Salomone, la Legge morale di Cristo*

Nella dimostrazione che Spinoza fa della sua filosofia nel *Trattato Teologico-Politico* assume grande importanza il tentativo di ricondurre il suo pensiero a quanto scritto nei testi sacri. Spinoza compie, quindi, un'esegesi della Bibbia in parallelo all'esplicazione del suo pensiero, al fine di dimostrare la congruenza tra quanto rivelato dai profeti e predicato da Cristo con quanto egli afferma nelle sue opere.

Mosè, Cristo e Re Salomone divengono termini di corrispondenza dei tre gradi di conoscenza sui quali Spinoza fonda la sua gnoseologia.

Mosè nei testi sacri dell'ebraismo rappresenta il sapere profetico e la sua capacità di comunicare al volgo i decreti divini; nel pensiero spinoziano, invece, egli corrisponde ad una conoscenza immaginativa in cui il precetto divino, comunicato attraverso manifestazioni simboliche di Dio, è comando con cui assicurare la conservazione del popolo ebraico e, quindi, è legge civile. Mosè, infatti, è rappresentato nella Bibbia come l'uomo che parla e tratta con Dio "faccia a faccia". Egli vede Dio attraverso il roveto che brucia senza consumarsi e ne sente la voce che si dichiara come l'Essere, e sul Sinai ne riceve materialmente le Tavole della Legge; il Dio di Mosè è, quindi, concreto, è persona con un volto, che l'uomo non può vedere, ma che ha una voce e una rappresentazione

simbolica. Mosè parla con Dio e ne rivela la Legge, che è allo stesso tempo legge civile e divina e fonte di felicità del popolo ebraico<sup>107</sup>. La legge divina non si comprende, ad essa si ubbidisce come semplice autorità di Dio e a sostegno della sua cogenza ed effettività è il segno miracoloso che Mosè porta al suo popolo. La Legge di Dio, rivelata agli Ebrei attraverso Mosè è norma giuridica in quanto il comportamento prescritto dalle leggi divine è sanzionato con minacce o favorito da premi ed è legge nazionale in quanto destinata ai soli membri della comunità degli Israeliti<sup>108</sup>. Tale legge non è intesa profondamente nei fini e, quindi, ad essa il popolo scontento se ne sottrae; il legame diritto-religione si evidenzia nel fatto che, non solo il popolo ebraico si sottrae alla legge, ma contestualmente si

---

<sup>107</sup> «Gli Israeliti non conobbero quasi nulla di Dio, sebbene Egli si fosse loro rivelato, cosa che essi dimostrarono abbondantemente quando pochi giorni dopo, resero a un vitello d'onore l'onore e il culto che a Lui spettavano, e ravvisarono in esso quegli dei che li avevano condotti fuori dall'Egitto. Né è da credere che... Mosè abbia loro insegnato qualcosa di più che un modo di vivere: e non come filosofo, in modo che finalmente fossero costretti a vivere bene dalla libertà d'animo, ma come legislatore, in modo che fossero spinti a vivere bene dal comando della legge. Perciò la regola del vivere bene, ossia la vera vita e il culto e l'amore di Dio, fu per loro piuttosto schiavitù che libertà, grazia e dono di Dio. Infatti, Mosè comandò Loro di Amare Dio e di osservare la sua Legge affinché fossero riconoscenti verso Dio dei benefici ricevuti in passato... inoltre li atterri con minacce se avessero trasgredito quei precetti e, per converso, promise loro molti beni se li avessero osservati. Egli li educò dunque nello stesso modo in cui i genitori sono soliti educare i fanciulli del tutto privi dell'uso della ragione. È certo perciò che gli Israeliti ignorarono l'eccellenza della virtù e la vera beatitudine». B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, II,15

<sup>108</sup> «Mi sono chiesto per quale ragione gli Ebrei sono stati chiamati gli eletti di Dio; e non avendo trovato alto motivo se non che Dio aveva scelto una determinata parte del mondo dove potessero vivere in sicurezza e comodamente, da qui ho appreso che le leggi rivelate da Dio a Mosè non furono altro che le leggi particolari dello Stato ebraico; che perciò non era necessario che nessuno le accogliesse all'infuori degli Ebrei, e anzi nemmeno questi erano tenuti ad osservarle se non per la durata del loro Stato» B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, Prefazione, 10

converte all'adorazione di altri Dei. Il diritto dello Stato mosaico è, quindi, un diritto garantito dalla religione. La violazione delle leggi dello Stato Ebraico descritto nella Bibbia è rottura del patto con Dio e allo stesso tempo il trasgressore si pone fuori dalla comunità del popolo eletto. Spinoza intende mettere in risalto la debolezza di una legge non compresa nei suoi fini e ciò è ancor più evidente quando alla legge si deve obbedire acriticamente in quanto volontà di Dio asseverata da segni soprannaturali.

La legge che regola i rapporti giuridici per essere compresa nei fini deve avere un contenuto etico, nel senso di comprensibilità razionale di uno scopo diretto alla felicità del singolo, che coincide con la felicità della comunità; il Decalogo, perciò, solo se compreso nel suo valore etico-razionale, riesce ad essere fonte di vera solidarietà tra i membri della *societas*. Re Salomone rappresenta nella visione biblica e spinoziana la ragione che al servizio della religione riesce ad essere il solo mezzo per raggiungere la vera sapienza. Salomone<sup>109</sup> nel libro dei Re e nei Proverbi è rappresentato come fonte di giuste sentenze fondate sulla razionalità: non è il comando

---

<sup>109</sup> «Non si trova nell'Antico Testamento nessun altro che abbia parlato di Dio secondo ragione più di Salomone, che per lume naturale superò tutti i contemporanei. Perciò egli si reputò superiore alla Legge (essa infatti fu data soltanto per coloro che non si avvalgono della ragione e degli insegnamenti dell'intelletto naturale) e tenne in poco conto tutte le leggi che riguardavano i Re e che consistevano essenzialmente in tre precetti (vedi Deuteronomio 17, 15-17), anzi le violò apertamente (in questo tuttavia errò, né si comportò da filosofo nel suo indulgere ai piaceri); e insegnò che tutti i beni della fortuna sono vani per i mortali (vedi Qoèlet), e che gli uomini non hanno nulla di più eccellente dell'intelletto e non possono essere puniti con una pena più grave della stoltezza (vedi Proverbi 16,22)» B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, II, 16



divino derivante dal profeta che illumina le scelte del più saggio dei Re, ma la ragione che è la sola fonte sicura di saggezza. Nella figura di Salomone Spinoza vede l'uomo che incarna la conoscenza razionale che non osserva pedissequamente la profezia, né si fa latore di semplici comandi fondati su di essa e, perciò, diviene simbolo di comprensione della natura umana e della ragione del comando profetico. Spinoza descrive Salomone come Re che riteneva di essere superiore alla Legge; ciò deve intendersi nel senso che egli non percepiva la legge divina come comando, ma come verità di ragione e quindi era sostanzialmente libero dal vincolo giuridico della cogenza della legge stessa. La legge civile mosaica è conosciuta razionalmente e quindi, con atto mediato, fatta propria nei fini e mantenuta incorrotta.

La figura di Cristo, invece, è già nei Vangeli considerata portatrice di un messaggio universale, che non è in sé né comando, né legge civile, ma legge di una morale universale di salvezza. Spinoza vede in lui il punto più alto della conoscenza, che non ha bisogno di segni profetici o dell'esperienza razionale e che, quindi, diviene il modello dell'intuizione per la capacità di comunicare con Dio "mente a mente". Deve essere evidenziato come Cristo segni il passaggio dalla conoscenza razionale, legata all'esperienza, al momento intuitivo del processo gnoseologico; Cristo è verità che si incarna e che si manifesta agli uomini come miracolo, parabola e predicazione della concordia. Se da un lato egli è intuizione, dall'altro non può avere la pretesa di comunicare intuitivamente con

chi non ha ancora affrontato un percorso di comprensione profonda del bene. Cristo rappresenta la raggiunta verità filosofica che fonda anche il metodo per consentire che altri si aprano ad essa; il momento immaginativo, quello razionale e infine l'intuizione sono anelli inscindibili del processo gnoseologico. Cristo comunica, quindi, con gli uomini con un linguaggio differente che adatta all'interlocutore; il suo messaggio è espressione di tutti e tre i momenti dell'analisi conoscitiva e, quindi, passa dall'autorità sostenuta dall'evento miracoloso, alla parabola, che esprime in forma metaforica e razionale una verità eterna e, infine, giunge all'intuizione stessa dell'essere per come si è: parti inscindibili di un tutto governato dalla necessità. Con Cristo la verità eterna non può essere norma giuridica e la sua figura si distingue completamente da quella di Mosè nella visione del filosofo olandese. Cristo non è venuto ad abbattere la legge mosaica, perché questa è legge civile, ma a condurre l'uomo alla libertà da precetti, che, solo se compresi nei fini, divengono fonte di libera gioia<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> In Spinoza la distinzione tra precetto religioso e norma giuridica è netta. La norma giuridica mira a dirigere le azioni esterne, mentre il precetto religioso ha come finalità la correzione della disposizione dell'animo. «Mosè...non insegna ai Giudei a non uccidere e a non rubare come un maestro o come un profeta, ma ordina queste cose come un legislatore e come un principe; egli, infatti, non conferma gli insegnamenti con la ragione, ma aggiunge agli ordini la pena, che può e deve variare a seconda dell'indole di ciascun popolo, come l'esperienza sufficientemente insegna. Così anche l'ordine di non commettere adulterio riguarda soltanto l'interesse dello Stato e del potere, poiché se avesse voluto impartire un insegnamento morale riguardante non il solo interesse dello Stato, ma la tranquillità dell'animo e la vera beatitudine di ciascuno, Mosè non avrebbe condannato solo l'azione esterna, ma anche il consenso dell'animo, come fece Cristo, il quale impartì soltanto insegnamenti universali (vedi Matteo 5, 21 e ss) e per questa ragione Cristo promette un premio spirituale e non corporeo come Mosè.

Nel pensiero spinoziano l'idea di Dio muta a seconda dello stadio conoscitivo e solo dalla conoscenza di questa idea può scaturire il bene comune. La Legge mosaica presuppone un Dio legislatore e antropomorfo, che ha sembianze e affetti umani e il vincolo con gli uomini è garantito dalla figura del profeta. Secondo Spinoza, il profeta ha una naturale inclinazione al bene, ma per confermare a se stesso questa sua attitudine come parola di Dio e per comunicarla agli altri, egli stesso ha bisogno di un "segno divino" a cui non si attribuisce alcun significato razionale. La parola di Dio diviene, in conseguenza della rivelazione, comando di non recare danno ai membri della comunità e norma giuridica con le Leggi Mosaiche. Nel momento della conoscenza di secondo genere l'idea di Dio si manifesta come razionalità e farne la volontà significa comprendere i fini delle norme giuridiche che mirano a preservare l'integrità della comunità; la massima ricompensa della virtù è la virtù stessa e, specularmente, la stoltezza diviene la punizione della stessa stoltezza, in quanto non si è mai liberi dal comando se non ne si comprendono le finalità di salvezza comune, espressione di massima felicità. La norma giuridica, quindi, è, in questo stadio,

---

Infatti, Cristo, come ho detto, fu mandato non a conservare lo Stato e a istituire leggi, ma soltanto ad insegnare la legge universale. Per cui si comprende facilmente che Cristo non abrogò affatto la Legge di Mosè, dato che non volle introdurre nello Stato nessuna nuova legge, né di altro più si curò che di impartire insegnamenti morali e di distinguerli dalle leggi dello Stato, e questo soprattutto a causa dell'ignoranza dei farisei, i quali ritenevano che visse nella beatitudine colui che osservava le leggi dello Stato, ossia la Legge di Mosè, mentre questa come abbiamo detto, non teneva conto che dello Stato e serviva non tanto a istruire gli Ebrei, quanto a costringerli». B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, V, 3-4

comunque necessaria, perché l'uomo, non avendo compiuta conoscenza di sé come essere comunitario, ha bisogno di confrontarsi con il dover essere e di liberarsi da esso attraverso un processo di valutazione razionale della norma stessa. Il Decalogo in questo stadio perde il legame con un Dio-legislatore per farsi verità di ragione. Con l'intuizione, infine, l'idea di Dio si fa immediata corrispondenza col suo ideato; è attraverso questa idea, vera in sé e nelle modalità di comprensione della stessa, che Cristo riconobbe la necessità divina degli eventi e la consapevolezza di sé come parte di una comunità universale. La vera conoscenza di Dio comporta la scomparsa del comando e, quindi, il riconoscersi come esseri liberi capaci di vivere nell'assoluta conoscenza etica di sé; il Decalogo è in questo momento di approdo gnoseologico, non comando, né verità raggiunta attraverso un processo conoscitivo, ma perfetta legge fisica di natura<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> La legge dell'Antico e del Nuovo Testamento è verità eterna e non comando e ha un rigido valore di consequenzialità: alla sua trasgressione corrisponde un male che non è inflitto da un Dio antropomorfo, con una volontà di vendetta, ma è conseguenza geometrica dell'intima natura dell'uomo e della necessità divina che è causa ultima di tutte le cose. I decreti di Dio implicano necessità e quindi la trasgressione è impossibile, essi, quindi, non sono comandi di un principe, ma leggi in senso fisico-geometrico che descrivono un rapporto necessario di causa ed effetto tra la condotta dell'uomo e il male che ne può derivare dalla loro inosservanza. La descrizione come comandi di queste leggi è dovuta alla incapacità dei più di rivolgersi alla vera conoscenza che conduce alla comprensione razionale e all'intuizione dell'unità degli uomini nel Dio-Natura.

6. *La norma giuridica dell'ottimo potere: da verità rivelata a verità di ragione*

Spinoza definisce ottimo potere quell'organizzazione della *Civitas* in cui chi detiene l'*imperium* riesce a garantire la libertà dei *cives* e ad assicurare la concordia tra di essi. L'ottimo potere rappresenta nella visione del filosofo olandese lo stadio limite della giuridicità, del *proprium jus*, nel suo svilupparsi verso l'assoluta naturale adesione dei singoli all'etica della propria essenza comunitaria.

La norma giuridica nella filosofia del diritto spinoziana assume le caratteristiche del comando e quando questa, nel rispetto della natura degli uomini, prescrive di attenersi alle eterne verità della ragione, anche se dietro la minaccia della sanzione, crea le condizioni per un progresso sociale diretto alla comprensione dei fini della legge civile. Per Spinoza la libertà di pensiero è essenziale allo sviluppo dell'uomo verso la scoperta di sé come essere comunitario e uno Stato in grado di garantire la sicurezza dell'esercizio di tale libertà rappresenta la massima espressione della giuridicità. La norma giuridica conforme alla razionalità sociale, imposta e dotata di sanzione, quand'anche non condivisa nei fini dai singoli che tentano di turbare la pace sociale, crea le condizioni per lo sviluppo della piena libertà di tutti. La norma giuridica non svolge, quindi, una funzione educativa, ma solo di strumento creatore delle condizioni per lo sviluppo nei singoli della socialità. La funzione della norma

giuridica dell'ottimo potere, è, perciò, duplice: da un lato essa deve essere scelta come male minore e come prezzo della pace sociale dai singoli che non ne condividono i fini e, dall'altro essa si pone come condizione necessaria alla creazione di un ambiente protetto per il naturale sviluppo dell'uomo verso forme comunitarie nella libertà di pensiero.

La vita giuridica nella *societas* stretta dal patto ha, quindi, due stadi: il primo, in cui la norma giuridica si impone dietro la minaccia di un male per chi trasgredisce il comando in essa contenuto e il secondo, in cui la norma giuridica è compresa nei suoi fini e nella sua utilità rimanendo inviolata. La legge civile nella *Civitas* amministrata saggiamente è quindi espressione di una sorta di rivelazione, e la libertà di pensiero permettendo la conoscenza razionale fonda la stabilità della *societas* e del suo ordinamento giuridico. Il sistema filosofico spinoziano si articola nell'esposizione triadica della conoscenza a cui si associa un determinato comportamento che ha significato giuridico; la conoscenza immaginativa è assoluta e acritica obbedienza, la conoscenza razionale conduce a massimizzare la propria felicità e utilità nella vita associata, la conoscenza intuitiva non necessita di alcuna mediazione della ragione e segna il momento in cui il dover essere scompare e la norma giuridica, accompagnata dalla sanzione, perde la sua funzione di conservazione dell'unità della società fondata sul contratto sociale. Il fulcro di tutto il sistema viene ad essere proprio la libertà di pensiero che consente il confronto tra le opinioni e il pieno sviluppo della personalità di ognuno.

La norma giuridica assume, invece, un ruolo diverso nello Stato che comprime le caratteristiche essenziali dell'uomo. Lo Stato che opprime i suoi cittadini, ridotti a meri sudditi, non può dirsi un vero e proprio Stato; esso si pone, infatti, non come moderatore tra i *cives* e come garante della sicurezza della libertà, ma come un individuo nella guerra di tutti contro tutti nello stato di natura. L'uomo si associa agli altri per un misto di ragione e passione per conservare se stesso; nella comunità giuridica può ritrovare un equilibrio di diritto naturale che, sebbene non renda possibile il pieno sviluppo della personalità, costituisce il male minore di fronte allo stato di natura. In questo caso il diritto naturale del gruppo dominante assume la veste di norma giuridica e diventa condizione tollerata per godere dei benefici della vita associata. In questa forma di Stato il cittadino non è comunque libero, né è prospettabile una reale evoluzione della *societas* verso forme solidaristiche di rapporti giuridici ed etici, in assenza di libertà di pensiero. La norma giuridica è, quindi, manifestazione di potenza della parte dominante dei *cives* su cui si reggono le somme potestà. Il fondamento del diritto positivo coincide, per questi motivi, con quello del diritto naturale e diviene prospettiva del tutto umana, anche se inserita nella necessità divina della Natura. La norma giuridica dell'ottimo potere e *l'optimum imperium* stesso sono, quindi, modi del pensiero in grado di mostrare all'uomo nella vita associata il massimo grado possibile di felicità, rivelandosi come forza fisica di attrazione, che crea uno stato di concordia assoluta, sebbene in una prospettiva di progresso infinito.

La tensione che, invece, si determina in un diverso equilibrio sociale, in cui tra i *cives* è diffuso il sentire come ingiusta una norma, è la causa prima del divenire e, quindi, della non corrispondenza alla verità geometrica dell'ordinamento giuridico. Un ordinamento, nell'ottica spinoziana può essere sentito come ingiusto anche se la regola imposta è norma razionale, ma non resa condivisibile come unione d'animi dalla comunità dei *cives*. La norma giuridica, come verità rivelata, per essere oggetto di ubbidienza deve sostenersi sulla forza di chi la impone e l'esperienza storica insegna che per questo scopo ci si può servire anche della religione; in questo caso l'autorità della norma e la sua effettività sono ricondotte alla volontà trascendente della divinità. Uno Stato teocratico ha bisogno, però, di un culto pubblico per tenere saldi i suoi cittadini nell'osservanza delle leggi. Spinoza descrive lo Stato ebraico fondato da Mosè come espressione di un ordinamento giuridico la cui effettività si reggeva sulla verità rivelata. Lo Stato ebraico nasce come patto tra Dio e il suo popolo e il Decalogo stesso e le leggi mosaiche sono norme giuridiche ricondotte tramite i profeti all'autorità di Dio<sup>112</sup>. Un simile assetto sociale e politico rivela comunque la fragilità del suo fondamento, in quanto si regge sulla cieca fede in una dogmatica

---

<sup>112</sup> Spinoza nel *Trattato Teologico-politico* esamina la nascita e lo sviluppo dello Stato ebraico teocratico, dove religione e diritto coincidono. Dall'analisi spinoziana emerge che in tale assetto statale solo formalmente Dio è il capo dello Stato, in quanto le funzioni legislative amministrative e giurisdizionali sono affidate, almeno agli inizi, al solo Mosè che di fatto è un monarca assoluto, pur governando in nome di Dio. Cfr. B Spinoza *Trattato Teologico-Politico* XVIII,2 e XIX,6



verità, senza che questa possa essere indagata razionalmente; secondo il filosofo olandese ciò diviene una necessità quando i *cives* non sono in grado di sviluppare una conoscenza razionale, relegati ad uno status di volgo o plebe. Le “cerimonie”, espressione pubbliche del culto, quindi, divengono atto necessario di professione di fede e di adesione acritica allo “Stato di Dio”.

L’educazione<sup>113</sup> etica diviene, perciò, necessaria per la scoperta di ognuno come essere sociale e per la costruzione di uno Stato fondato sulla solidarietà dei suoi cittadini. Il percorso etico, per essere efficace, non può essere imposto, ma deve essere fondato su una difficile ricerca interiore; da questo punto di vista assume un ruolo importante il filosofo-geometra, il solo in grado di porre l’uomo di fronte a se stesso senza criticarne i vizi e senza dare delle regole sia pur provvisorie di morale. La morale provvisoria cartesiana, ricondotta a un dover essere, non può avere cittadinanza nel pensiero di Spinoza; nella visione del filosofo olandese l’etica corrisponde, invece, all’essere nella ricerca della stabilità della felicità. La scomposizione e il superamento delle passioni diventano così la via obbligata alla scoperta di sé come essere sociale e l’inizio di un

---

<sup>113</sup> L’idea che un’educazione morale sia necessaria per fondare una società giusta è espressa anche in G.Fassò, *Il diritto naturale*, Torino, ERI RAI, 1964. «Perché questo è il vero problema, nel campo giuridico ed anche in quello politico: non tanto determinare quali istituzioni, quali strutture formali siano buone e giuste, quanto di far sì che i popoli - governanti e cittadini, ma prima ancora i governanti che i cittadini - rispettino quelle istituzioni e quelle strutture, non per obbedire alla legge, non per timore delle sanzioni che la legge minaccia, ma per l’intima convinzione del loro valore, per costume civico, per autodisciplina. Il problema del diritto giusto, non è un problema giuridico, non è un problema di leggi, ma è un problema di maturità, di moralità e perciò di educazione».

percorso parallelo che conduce alla giuridicità, uscendo dallo stato di natura e tendendo infinitamente verso l'intuizione della verità filosofica del Tutto, come atto collettivo, che rende priva di senso la norma giuridica.

Diritto e morale nella speculazione spinoziana sono nettamente separati, ma l'itinerario etico che conduce l'uomo dalla solitudine di sé stesso alla felicità dell'essere parte di una comunità, costituisce la base della nascita di una *societas* e dello sviluppo del diritto. Il contratto sociale diviene il primo passo razionale collettivo e segna l'ingresso della giuridicità nei rapporti tra i singoli. Ricerca etica e giuridica si svolgono contemporaneamente; nella prima l'individuo cerca la propria felicità, mentre nella seconda regola i rapporti con gli altri per consolidare i risultati della ricerca etica stessa. Il diritto ha, quindi, una funzione strumentale nei confronti del bisogno di felicità dell'uomo; tale funzione è svolta pienamente proprio quando il traguardo della *laetitia* nell'intuizione di sé come parte di un Tutto è patrimonio di pochi. La norma giuridica diviene lo strumento in cui gli individui si confrontano, senza ricorrere alla guerra, sul diverso grado di consapevolezza etica raggiunto e, solo quando tutti comprendono il valore sociale dell'umanità, la norma, espressione di piena razionalità, perde completamente la sua funzione di imporre un dover essere.

### 7. *La vita non degna e l'indignazione del giusto:*

L'uomo è tale nella visione di Spinoza se affronta il percorso etico-conoscitivo di superamento delle passioni che lo conduce alla conoscenza dell'idea vera di Dio. L'essenza dell'uomo è la sua capacità di conoscenza che può renderlo consapevole della sua intima natura comunitaria. La conoscenza razionale e quella intuitiva pongono ogni singolo individuo in relazione con l'altro, in maniera tale da realizzare una società solidale, guidata come da una sola mente. Attraverso il percorso etico l'uomo riconosce nell'altro parti di sé e comprende che l'accordo con il prossimo è una condizione naturale di una vita piena. La scomposizione e il superamento delle passioni gli consentono di raggiungere non solo la propria felicità individuale, ma anche quella dell'altro, risolvendosi, quindi, in uno stato di *laetitia* collettivo. La *koinonia* spinoziana è perciò il punto di arrivo non solo individuale della ricerca filosofica, ma diviene l'aspirazione dell'uomo, che si riconosce come *zoon politicon*, alla creazione di una società dominata dalla vera pace; essa non è assenza di guerra, ma uno stato privo di tensioni al suo interno, in cui gli individui riconoscono di avere parti comuni su cui è possibile costruire una società retta non dal diritto, ma dalla legge fisica dell'etica che è meccanica esposizione del sé comunitario. Le norme giuridiche presuppongono l'assenza di un compiuto percorso etico all'interno di una comunità, né potrebbe essere altrimenti, in quanto

l'assoluto dominio delle leggi della meccanica etica costituisce uno sviluppo infinito dell'umanità.

Sono due gli eventi che pongono in pericolo l'esistenza della società regolata dal diritto: la vita non degna dei membri della comunità e l'indignazione verso le somme potestà.

L'uomo vive degnamente la sua vita se può essere libero, che nel pensiero spinoziano significa poter affermare se stesso e in primo luogo esprimere il proprio pensiero, per costruire senza costrizioni una conoscenza fondata sul "lume naturale". L'indignazione è invece lo stato dell'animo dei *cives* che non considerano meritevoli di esercitare l'*imperium* chi è stato a ciò delegato col *pactum devolutionis*; le somme potestà, pur non soggette al diritto comune, sono legate di fatto a regole non giuridiche di buona condotta, la cui violazione rivela la loro soggezione alle passioni e ingenera nei sudditi l'idea che esse non siano idonee a esercitare il potere di governo.

La dignità è, quindi, legata alla conoscenza che libera l'uomo; l'uomo vive dignitosamente solo se può affermare la propria natura di essere libero e si indigna se chi è deputato a governarlo non è capace di una conoscenza adeguata<sup>114</sup>. L'indignazione si concretizza come odio verso il titolare dell'*imperium*, che può portare alla

---

<sup>114</sup> «Infatti, così come è impossibile contemporaneamente essere e non essere, così è altrettanto impossibile, a coloro o colui che detiene il potere, correre ubriaco, o nudo in piazza, accompagnato da prostitute, fare l'istrione, violare apertamente le leggi da lui stesso stabilite, e insieme conservare la sua autorità. Inoltre trucidare e rapinare i sudditi, rapire fanciulle, e simili azioni trasformano il timore in indignazione e quindi lo stato civile in uno stato di ostilità». B. Spinoza *Trattato Politico* IV,4

dissoluzione della *societas* e, per questo motivo, essa è considerata da Spinoza un male per la comunità; paradossalmente, in una *res publica*, retta da corrotte somme potestà, l'indignazione potrebbe assumere una valenza comunitaria positiva costituendo la cifra spirituale della solidarietà tra i *cives*: è capace di indignarsi contro il malgoverno della *Civitas* solo chi ha acquisito la conoscenza dell'idea adeguata della massima felicità nell'unità di tutti gli uomini nella *societas* e in Dio. L'indignazione dei *cives* può, quindi, rompere l'equilibrio tra il diritto naturale dei singoli, quello della comunità e quello di chi detiene il potere di amministrare la *res publica* e può generare una nuova organizzazione giuridica più aderente alla morale, così come descritta nell'*Ethica*. La pace è comunque un bene da preservare anche contro l'indignazione dei giusti (*boni cives*) per il cattivo governo della *Civitas*; Spinoza, infatti, sostiene che l'indignazione può anche avere una parvenza di equità, ma quando questa si tramuta nella possibilità di tutti di ergersi a giudici del fatto proprio o di quello altrui, ci si sottrae alla società regolata dalla legge e si ricade nello stato di natura. L'indignazione ha, quindi, in ogni caso una componente di odio che la rende una passione, ma quando essa è diretta verso i titolari dell'*imperium* che hanno violato il patto, mettendo a repentaglio la vita stessa degli altri consociati, assume il significato di piena espressione del diritto naturale come diritto di guerra, ponendosi fuori dal diritto comune della *societas*. Lo sforzo spinoziano è quello di giungere ad una società giusta, priva di tensioni al suo interno, senza passare di rivoluzione in rivoluzione,

caratterizzate dalla violenza e dalla rottura del sistema costituzionale, che costituisce una vera e propria sanzione di diritto naturale. La creazione di un nuovo assetto sociale, caratterizzato da un maggior grado di *laetitia* tra i *cives*, seppur auspicabile, non deve necessariamente passare per la guerra, anche se l'esperienza del dolore costituisce un momento conoscitivo decisivo; la *societas* spinoziana vede, perciò, il suo sviluppo pacifico nello sforzo diffuso di tutti i suoi componenti di superare le proprie passioni e fare in modo che anche gli altri intraprendano questo percorso di salvezza che conduce alla felicità terrena. L'equilibrio sociale ricercato dal filosofo olandese non sta perciò nel bilanciamento tra timore e indignazione, ma nella trasformazione del timore in consenso, fondato sul principio solidaristico dell'inclusione di tutti i membri della *societas*. Il timore della sanzione della norma giuridica diviene il male minore necessario nella comunità organizzata in Stato che fonda i suoi valori sulla libertà di pensiero e sull'uguaglianza. Il percorso etico-conoscitivo di liberazione dalla schiavitù delle passioni e che conduce al superamento di esse deve essere collettivo, deve riguardare, cioè, tutti i componenti della *Civitas*, siano essi *cives* o soggetti titolari di *imperium*. Il raggiungimento della verità filosofica del singolo si traduce in un inutile esercizio di ricerca se esso non è in grado di condurre alla *laetitia*; se la diffusione dei valori di libertà e di rispetto del prossimo non appartengono a tutti i componenti della comunità, il diritto all'esistenza piena dei singoli può sempre essere messo in discussione dall'azione di chi non ha

compiuto il percorso di profonda conoscenza di sé come essere comunitario. Solo nel processo di sviluppo verso una società governata dall'*optimum imperium*<sup>115</sup> si creano le condizioni per una vita degna, caratterizzata da una conoscenza diffusa dell'idea adeguata di Dio, in cui ognuno desidera la libertà per sé e per gli altri.

---

<sup>115</sup> «Anche quale sia la condizione ottimale di ciascuna forma di governo si conosce facilmente a partire da fine dello stato civile, il quale consiste unicamente nella pace e nel condurre una vita sicura. Quindi è ottimo quel governo sotto il quale gli uomini trascorrono la vita in concordia e le cui leggi restano inviolate». B Spinoza *Trattato Politico*V,2

8. *L'uguaglianza degli uomini e la disuguaglianza nella Civitas.*  
*Il conatus sese coservandi come conatus cognoscendi*

Spinoza individua nella natura un elemento comune a tutti gli uomini e che li rende diversi dagli altri esseri viventi. L'uomo, infatti, si distingue dal bruto per la tipologia di affetti di cui è capace e per la peculiarità del suo percorso etico di liberazione dalle passioni. Spinoza non nega la qualità di esseri senzienti agli animali, ma li pone in una condizione di subordinazione rispetto all'uomo, che può ucciderli o farne un uso conforme alla sua utilità. Spinoza pone, quindi, una prima distinzione all'interno degli esseri in grado di sentire, individuando gli uomini come soggetti di maggiore potenza capaci di riunirsi in una *societas* dotata di regole giuridiche, che costituisce un momento della ricerca dell'unità in Dio. Ciò che veramente contraddistingue gli uomini è la loro attitudine ad elevarsi alla conoscenza razionale e all'intuizione; gli uomini sono capaci di comprendersi come parte della Natura e questo li rende naturalmente uguali tra di loro. Questo aspetto è affine all'idea dantesca dell'essenza dell'umanità nel "seguir virtute e canoscenza"; l'uomo è tale per la sua capacità di conoscere, ma anche e soprattutto per il desiderio stesso di comprensione della realtà.

Come in tutta la filosofia spinoziana, ogni concetto deve essere analizzato triadicamente, attraverso i tre gradi di conoscenza: il momento immaginativo dello stato di natura, il momento razionale della società giuridicamente organizzata e quello intuitivo della reale



uguaglianza di diritto e di fatto che si risolve in eticità assoluta. Nello stato di natura essere uguali ha il senso di un possibile esercizio del proprio diritto naturale su tutto; gli uomini sono uguali nel diritto naturale, ma non di fatto, in quanto l'effettivo esercizio di questo potere li rende assolutamente diseguali, a causa dei diversi rapporti di forza. Nel momento della società giuridicizzata attraverso il contratto sociale gli uomini non sono uguali né di diritto, né di fatto; il contratto è solo un accordo di cessazione dello stato di guerra di tutti contro tutti e rispecchia il reale rapporto di forza delle parti, consolidando le diverse posizioni di potenza. Gli uomini nella *societas* intraprendono un percorso etico che li condurrà all'uguaglianza, in quanto il sistema sociale, nella visione spinoziana, è sempre instabile e alla ricerca della posizione dell'equilibrio assoluto dell'identità dei diritti dei singoli. All'interno della comunità retta dal contratto si vive, in ogni caso, uno stato di continua tensione interna generata dalla diversità della forza dei singoli individui; solo quando i *cives* avranno raggiunto l'emancipazione delle passioni, con il raggiungimento della felicità collettiva attraverso la ricerca di quella individuale, saranno disponibili ad abbandonare posizioni di preminenza sugli altri e, non solo accetteranno, ma desidereranno l'uguaglianza nelle possibilità di fatto di ciascuno. L'uguaglianza che l'uomo vive nello stato di natura, in cui tutti hanno diritto su tutto è una uguaglianza apparente, mentre quella vera e duratura si proietta verso l'eterno, definita dalla ragione e dall'intuizione; il culmine dell'iter etico è quello in cui tutti divengono legislatori di se stessi e

in cui la legge, compresa nei suoi fini, rimane inviolata. Il processo descritto da Spinoza è quello di una salvezza collettiva che si realizza in una completa uguaglianza, in cui la norma giuridica lascia interamente il passo alla consapevolezza di esseri sociali, guidati dalla necessità della propria natura. L'uguaglianza dello stato di natura, dove ognuno ha un astratto diritto su tutto, è solo apparente perché a prevalere è solo chi è capace di una maggiore forza. Nella *societas*, regolata dal contratto e dal diritto comune, si definiscono gli equilibri tra le potenze dei singoli e tra quella dell'individuo-comunità e quella dei individui. Nella società giuridicizzata non c'è uguaglianza di diritti, ma una lotta per il diritto che trova il suo perfetto equilibrio solo al culmine del percorso di conoscenza etica che riguarda tutti gli uomini. Con il contratto sociale il diritto naturale su tutto trova un limite che ha come fine la pace, ma da esso scaturisce solo il riconoscimento dell'altro come uomo; con il *pactum* i consociati prendono coscienza dell'uguale umanità altrui, ma non dell'uguale potenza. La differenza di potenza, che è condizione naturale, si traduce in una diversità di diritti nella società che si fonda sul contratto. Nella *societas* la diffusione della conoscenza razionale crea le condizioni per il passaggio da una condizione di schiavitù della legge a una condizione di comprensione dei fini della norma giuridica e, quindi, a una adesione spontanea ai comportamenti da essa prescritti. La componente razionale del proprio diritto naturale, che nella *societas* assume veste giuridica,

crea le condizioni per un a maggiore potenza del singolo che concorda con altri.

L'uguaglianza in questo processo di elevazione etico-giuridica assume il significato di una uguaglianza nella libertà. Nel progresso conoscitivo l'uomo ritrova la propria natura sociale e comprende il senso delle norme giuridiche che hanno come fine la conservazione della società; per questi motivi l'uomo avanza, almeno logicamente, nella visione spinoziana, verso forme di governo dove i *cives* non sono semplici sudditi, ma partecipano all'amministrazione della cosa pubblica. Nella monarchia il re non è soggetto al diritto comune, ma è portatore della sola funzione di mantenere la pace; in questa forma di governo né il re né i sudditi sono liberi, in quanto il primo è soggetto al dovere di mantenere la pace che scaturisce dal *pactum subiectionis*, mentre i secondi sono soggetti ai comandi pacificatori del re. Nell'aristocrazia si crea, inoltre, anche una sorta di scissione tra i consociati, in quanto solo una parte dei soggetti che hanno convenuto il *pactum societatis* divengono titolari dell'*imperium*, mentre un'altra parte, la plebe, è soggetta ai comandi del consiglio dei patrizi, senza che possa partecipare al governo della *Civitas*; la plebe è privata di ogni potere di amministrare la *res publica*, in quanto, secondo Spinoza, incapace di accrescere la componente razionale del proprio diritto naturale. È solo con una forma di governo repubblicana che coinvolga nell'amministrazione tutti i *cives* che si creano le condizioni per una libertà comune, in quanto tutti partecipano della funzione legislativa e la potenza di ogni

consociato diviene naturalmente uguale, implicando l'uguaglianza dei diritti. Questa forma di governo è contigua al momento intuitivo dell'assenza di ogni norma giuridica, sia di condotta che di struttura, in quanto a reggere la comunità non è il diritto, nel senso di giuridicità o un sentimento di dovere morale, ma la potenza di tutti espressa dalla propria natura sociale. La potenza dei singoli, naturalmente e spontaneamente si pone all'interno di confini; gli uomini non accettano nè si subordinano a un limite, ma vivono completamente il proprio essere coordinandosi con gli altri, creando un'unica e armonica potenza della comunità. La crescita della società è, nella visione spinoziana, proiettata verso la comprensione dell'intera umanità; il processo verso l'uguaglianza consiste nell'infinito superare progressivamente i confini, cittadini e nazionali, per costituire l'unità di tutti in una sorta di *Civitas Dei* terrena.

## 9. Donne e diritti nella filosofia di Benedetto Spinoza

Nel Trattato Politico<sup>116</sup> Spinoza affronta il tema del rapporto tra donne e potere di governo. Le radici dell'analisi affondano nella comparazione della potenza dell'uomo con quella della donna. Spinoza esplicita chiaramente che la potenza e, quindi, il diritto coincidono con la forza d'animo e con l'ingegno, e che la debolezza femminile è comprovata dall'esperienza. Le donne sarebbero, per questo motivo, costituzionalmente inferiori all'uomo per natura e

---

<sup>116</sup> «Ma forse qualcuno chiederà: le donne sono in potestà degli uomini per natura o per istituzione? Infatti, se ciò avviene soltanto per istituzione, nessuna ragione ci costringerebbe a escluderle dal governo. Però, se consideriamo l'esperienza stessa, vedremo che tale esclusione nasce dalla loro debolezza. Infatti, non accade in nessun luogo che uomini e donne governino insieme, ma ovunque si trovino uomini e donne, li vediamo che gli uomini governano e le donne sono governate, e in tal modo entrambi i sessi vivono in concordia. Al contrario, le Amazzoni, che si tramanda abbiano un tempo regnato, non permettevano che gli uomini risiedessero nel loro territorio: allevavano soltanto le femmine, e uccidevano i figli maschi. Se le donne fossero per natura uguali agli uomini, tanto per forza d'animo quanto per ingegno – ed è soprattutto in ciò che consiste la potenza umana e quindi il diritto – di certo tra tante e tanto diverse nazioni se ne troverebbe almeno qualcuna dove entrambi i sessi governano alla pari, e altre dove gli uomini sono governati dalle donne ed educati in modo da risultare inferiori alle donne per ingegno. Ma poiché ciò non è accaduto in nessun luogo, è del tutto lecito affermare che per natura le donne non hanno il medesimo diritto degli uomini, ma devono necessariamente ubbidirgli. È quindi impossibile che entrambi i sessi governino alla pari, e ancor meno che gli uomini siano governati dalle donne. Inoltre, se consideriamo gli affetti umani – cioè che gli uomini per lo più amano le donne solo di un amore carnale (*libidinis affectu*), e stimano il loro ingegno e la loro sapienza solo in ragione della loro bellezza, e inoltre che gli uomini a stento sopportano che le donne da loro amate accordino in qualche modo ad altri i loro favori, e via dicendo – vedremo ben facilmente che non è possibile, senza un grave danno per il mantenimento della pace, che gli uomini regnino alla pari con le donne. Ma su ciò non serve dire altro».

B. Spinoza, *Trattato Politico*, XI,4

incapaci di esercitare un potere di governo sugli uomini. A ciò si aggiunge che le donne stesse costituirebbero un motivo di turbamento per gli uomini a causa dell'attrazione che esse esercitano su di loro, divenendo generatrici di passioni, capaci di seminare discordia tra chi governa e corrompere la pace. In altri termini la presenza della donna nell'amministrazione della *res publica*, potrebbe motivare le scelte di chi governa non in base all'interesse comune, ma secondo la direzione impressa dalle passioni che confonderebbero tutti gli attori della vita pubblica.

Nell'analisi di Spinoza le donne sono inferiori all'uomo per natura e non per istituzione, che ha la pretesa di essere dimostrata dall'esperimento della realtà concreta; questo aspetto del pensiero spinoziano e gli argomenti portati a suo sostegno rischiano di turbare tutto l'impianto razionale-deduttivo dell'opera etico-politica del filosofo olandese. Nel *Trattato Polititico* Spinoza abbandona le posizioni, almeno in apparenza, ecumeniche dell'*Ethica* che riguardano gli uomini intesi come i singoli elementi componenti la comunità di tutti senza distinzione di sesso. La mente appartiene all'uomo che progressivamente si riconosce in quella del Dio-Tutto dell'*Ethica*; non c'è spazio per menti in astratto inferiori, ma la distinzione sta solo nella differente capacità di cogliere concretamente l'infinitudine e l'eternità che deriva solo dalla divina necessità. Si deve quindi osservare criticamente che il processo logico di intuizione dell'eternità attraverso la legge di unità della sostanza è la causa ultima di tutto l'universo spinoziano e la frattura

che si crea tra uomo e donna, in questa prospettiva, crea un conflitto insanabile, confermato dal contrasto generato dal dominio dell'uomo sulla donna che diviene causa prossima del collasso di una società fondata sulla disuguaglianza di genere. Nel *Trattato Politico* la differenza viene esplicitata e l'esclusione dal potere di governo delle donne incrina il sistema di salvezza collettiva delineato nell'intero sistema filosofico spinoziano.

Nella visione di Spinoza l'essere umano si realizza nella comunità e il punto di infinito verso cui tende asintoticamente tutto il concetto di adeguazione della sua gnoseologia è il divenire tutti legislatori di se stessi, ma ciò è possibile solo se anche la donna è capace di governare se stessa. L'incompletezza della donna, nel pensiero spinoziano, pregiudica la sua realizzazione come essere sociale, al punto che tutta la costruzione della politica perde completamente di coerenza, conservandola per assurdo solo se si confinano le donne a un ruolo subumano. Le donne devono essere soggette all'uomo, nella visione del filosofo olandese, e ciò le esclude anche da un completo percorso di liberazione etica. Il processo di acquisto di una sempre maggiore libertà attraverso il superamento delle passioni, con contestuale riconoscimento di sé come essere che si completa nella comunità politica, per la donna non è completamente realizzabile, in assenza di uguaglianza, perché in ogni caso non raggiungerebbe mai uno stato di soggetto *sui juris*<sup>117</sup>. Le

---

<sup>117</sup> Il concetto di *esse sui juris* ricorre frequentemente nelle opere di Spinoza; esso ha il senso di capacità di autodeterminazione, non solo in riferimento alla libertà dalla soggezione ad un potere altrui, ma principalmente alla capacità di potersi

idee spinoziane del *Trattato Politico* contrastano con quanto scritto nel capitolo XX dell'Appendice alla parte quarta dell'*Ethica*<sup>118</sup>, dove il matrimonio viene descritto come momento di libertà per entrambi i coniugi, se è motivato non dalla passione per l'aspetto esteriore, ma da un percorso comune di creazione di una famiglia fondata sulla libertà d'animo di entrambi; in questo passo, sembra esserci spazio per un completo percorso di liberazione etica anche per la donna su un piano di parità con l'uomo, almeno nel matrimonio. Se il contrasto con quanto previsto nel paragrafo 4 del capitolo 11 del *Trattato politico* non sembra essere apparentemente radicale, in quanto priverebbe la donna della sola parità nella capacità di governo, ma non la escluderebbe dalla libertà di pensiero e dal processo evolutivo etico, è all'interno di tutto il sistema che la posizione diviene insostenibile e appare frutto di un pregiudizio radicato e indimostrato, quasi come un assioma, la cui evidenza non appare chiara nemmeno allo stesso autore che si interroga esplicitamente sulla questione.

Spinoza si rifà all'esperienza per affermare l'inferiorità della donna; l'esperienza è un elemento fondamentale della sua filosofia, perché è soltanto attraverso di essa che, sperimentando il bene che

---

emancipare dalle passioni. Cfr. B. Spinoza *Ethica* II P40 Sc.2; cfr. Paolo Cristofolini *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, ETS, 2009 p.59.

<sup>118</sup> «Quanto al matrimonio, esso s'accorda certamente con la ragione se il desiderio delle unioni coniugali è originato non solo dall'attrazione fisica, ma anche dall'amore di procreare dei figli e di educarli saggiamente; e ancor più se l'amore di entrambi, cioè dell'uomo e della donna, abbia per causa non solo la bellezza, quanto prevalentemente la libertà d'animo». B. Spinoza, *Ethica*, IV, App. 20



rende felici in maniera duratura, si può raggiungere razionalmente uno stato che consente la convivenza pacifica e insieme la completa realizzazione di sé e la perfetta *laetitia*. Il metodo Spinoziano parte da posizioni *a priori* di pura ragione, ma è attraverso l'esperienza che si vive la verità geometrica e si può raggiungere uno stato che consente l'intuizione della verità filosofica. Spinoza non dimostra attraverso la pura ragione l'inferiorità della donna, ma la sostiene sulla base di una pretesa e sperimentata<sup>119</sup> concordia all'interno delle società dove gli uomini governano e le donne sono governate; questa concordia assomiglia più all'assenza di guerra che non è pace per lo stesso Spinoza. Il filosofo di Amsterdam potrebbe essere stato influenzato nelle considerazioni sul ruolo della donna nella società sia dalla *Politica* di Aristotele, sia da alcuni esempi tratti dalla letteratura latina; per le sue riflessioni in materia giuridica Spinoza rimanda spesso a quanto frutto dell'esperienza giuridica romana e lo stato di *capitis deminutio* della donna in quel contesto può avere ispirato le sue posizioni trasfuse poi nel *Trattato Politico*. Se anomale appaiono le sue posizioni eudemonistiche, in un momento in cui si affermavano le idee hobbesiane su cui si sarebbe sviluppato il pensiero individualistico della società liberale, appare ancora più anomalo il suo riferimento a posizioni che non sembrano corrispondere all'evoluzione del pensiero sulle differenze di genere che proprio in Hobbes assume forme a dir poco di avanguardia.

---

<sup>119</sup> Cfr. Alexandre Matheron, *Donne e servitori, nella filosofia di Spinoza, Scritti su Spinoza* trad. it. a cura di Filippo de Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, p.33

Certamente Spinoza conosceva le idee hobbesiane espresse nel Leviatano (capitolo XX), in cui la donna viene vista in tutt'altra luce; secondo il filosofo inglese le disuguaglianze non si giustificano per natura in una diversità di ingegno o di forza d'animo, ma sono solo frutto dell'istituzione. Uomo e donna sono sullo stesso livello per natura e il ruolo della donna è di particolare importanza, considerata la certezza della maternità. Il peso dei sovrani che si uniscono in matrimonio non è determinato dal genere, ma dalla forza che esprimono essi stessi e degli Stati che reggono, quindi, indipendentemente dall'essere uomo o donna. Il tema del diritto come potenza, sviluppato da Spinoza, sembrerebbe mostrare qui tutta la sua debolezza, proprio attraverso la comparazione con l'opera hobbesiana. Uno dei modi per recuperare coerenza all'interno del sistema spinoziano potrebbe essere quello di interpretare i suoi scritti nel senso di affermare, proprio per esperienza, l'esistenza di società in cui si è raggiunto un equilibrio asimmetrico tra i due sessi che assicura l'assenza di aperti conflitti; l'opera di emancipazione dalle passioni degli uomini potrebbe, perciò, rendere partecipi della vita pubblica anche le donne che, solo in concreto, in una comunità non evoluta, possono essere motivo di passioni irrefrenabili e possono non essere non mature per la politica, proprio a causa della marginalità in cui sono confinate. Un altro tentativo potrebbe essere l'osservazione che la morte precoce del pensatore potrebbe aver indotto la cerchia di amici a "perfezionare" l'opera spinoziana e a renderla più accetta all'ambiente sociale dell'Olanda della seconda

metà del Seicento, compiendo discutibili scelte di rielaborazione dei testi originari, accentuandone alcuni aspetti, come il tentativo di “cristianizzazione” del suo pensiero<sup>120</sup>. Per questi motivi, le posizioni assunte nell’ultimo paragrafo del Trattato Politico potrebbero essere frutto di un autore diverso, creando fratture sistematiche degne di una più completa e meditata riflessione non consentita dalla scomparsa prematura del filosofo olandese.

---

<sup>120</sup> Piero di Vona ritiene che le opere spinoziane non abbiano subito un’influenza determinante da parte di coloro che si occuparono della pubblicazione delle Opere Postume. Cfr Piero Di Vona, *Uno Spinoza diverso*, Morcelliana, Brescia, 2011 pp 9 e ss.

## 10. Il cosmopolitismo spinoziano

Nella visione spinoziana i rapporti tra gli Stati vanno considerati come quelli tra gli individui nello stato di natura<sup>121</sup>, dove ognuno è dotato di un illimitato diritto su tutto; così come i singoli uomini giungono spinti dalla passione e dalla razionalità ad unirsi tramite il patto sociale, così gli Stati contraggono tra di loro trattati per regolare i loro reciproci rapporti<sup>122</sup>. La forza del trattato sta nell'equilibrio di potenza degli Stati contraenti; il bene supremo della pace, che scaturisce dall'inviolabilità dei trattati, non riposa sulla regola del *pacta sunt servanda*<sup>123</sup>, che si porrebbe come principio

---

<sup>121</sup> «[...] poiché (per §2) il diritto dei poteri sovrani non è niente oltre allo stesso diritto di natura, ne segue che due governi hanno tra loro lo stesso rapporto che due uomini nello stato di natura» B.Spinoza, *Trattato Politico* III,11

«[...] due Stati sono per natura nemici: gli uomini infatti (per 2, §14) sono nemici nello stato di natura, sicchè chi mantiene il diritto di natura al di fuori di un certo stato resta un nemico. Se dunque uno Stato fa guerra a un altro e intende servirsi di mezzi estremi per ridurre l'altro in suo potere, gli è concesso per diritto di provare a farlo, perché per far guerra è sufficiente la sua volontà[...]il diritto di guerra è proprio di ciascuno Stato, il diritto di pace, invece, è non di uno, ma di almeno due Stati che per questo vengono detti confederati» B.Spinoza, *Trattato Politico* III,13

<sup>122</sup> I trattati pongono norme giuridiche, in quanto le parti, nel momento della stipula, individuano valori comuni, che si pongono come terzi rispetto ai soggetti contraenti, anche in assenza di un *imperium* in grado di farli rispettare; in questo caso le norme giuridiche del trattato sono sanzionate dal diritto naturale che comporta come conseguenza necessaria la guerra. Il principio del rispetto dei patti è solo un effetto della considerazione che per assicurare la pace è necessario tenere determinati comportamenti reciproci fissati nel trattato. Cfr. Norberto Bobbio *Teoria generale del diritto* Giappichelli, Torino 1993, pp134 e ss.

<sup>123</sup> «Questo patto resta valido fino a che resta valido il motivo per cui lo si è istituito, cioè il timore di subire danni o la speranza di un profitto. Ma una volta che questa o quella siano venute meno per uno dei due Stati, ciascuno resta nel suo diritto (per 2§10) e il vincolo da cui erano stretti due Stati si dissolve da solo» B.Spinoza *Trattato Politico* III,14

giuridico di diritto naturale universale e trascendente, ma risiede nella convenienza del rispetto dei patti stessi. La massima che impone il rispetto dei patti non esercita di per sé sola alcun ascendente sulla volontà degli individui e degli Stati; pur considerandola come principio razionale su cui si fonda il bene supremo della pace, esso può svolgere tale ruolo solo se è il frutto di un percorso conoscitivo, dapprima razionale, della ricerca del male minore e, infine, assolutamente etico-politico, nella scoperta del singolo come essere sociale e, quindi, degli Stati come soggetti complessi, votati alla organizzazione pacifica dei propri consociati, accordandola con quella degli altri. I trattati e i patti, per questo motivo, nella visione spinoziana non hanno alcuna capacità di mantenere di per sé soli la pace; essi al più possono essere la ratifica di una situazione di fatto che prende forma di esplicita di una regola di comportamento. Il patto sociale degli individui che escono dallo stato di natura e il trattato internazionale svolgono, quindi, la stessa funzione. Deve considerarsi che il sottrarsi al diritto comune della *societas* costituisce, nella visione spinoziana, espressione dell'esercizio, anche irrazionale, del potere di fatto, come illimitato diritto su tutto del diritto naturale del singolo uomo; tale diritto naturale è diritto di guerra perché completamente fuori dall'ordine della comunità di cui il singolo costituisce minaccia, in quanto non riconosce il fondamento della comunità stessa nel patto, rivendicando per sé un illimitato potere su tutto, che invece appartiene alla *societas*. Nei rapporti tra gli Stati, il non riconoscersi come limitati dall'altro,

genera una tensione che può portare alla guerra, la stessa che può muovere un singolo all'intera comunità in cui non si riconosce. Il trattato potrebbe danneggiare, quand'anche in nome della pace, uno degli Stati contraenti e, perciò, questo potrebbe decidere di sciogliersi dall'obbligazione per affermare il proprio diritto a un'esistenza piena. La stipulazione ha, per questi motivi, una durata che dipende dalle condizioni di forza dei contraenti, che solo parzialmente può trovare riscontro nella condizione del *rebus sic stantibus*, che tuttora caratterizza il diritto internazionale. La modifica della situazione di fatto che giustifica il recesso dal trattato, nell'opinione di Spinoza, non riguarda solo il mutamento del patrimonio conoscitivo delle parti o il cambiamento dello stato delle cose presente al momento della stipula; per sottrarsi alle obbligazioni del patto è sufficiente considerarlo non confacente agli interessi dello Stato, che successivamente potrebbe aver acquisito maggiore forza e quindi una superiore capacità contrattuale. Uno Stato potrebbe aver concluso un trattato a condizioni svantaggiose fin dall'inizio, semplicemente perché costretto dalla forza dell'altro Stato contraente; una volta acquisita una maggiore capacità di difendere i propri interessi, anche a causa di alleanze concluse con altri Stati, le *summae potestates* della *Civitas*, nella visione Spinoziana, possono recedere dal patto per ottenere migliori condizioni o affrontare il pericolo della guerra. In Spinoza non c'è, quindi, una specifica speculazione intorno al diritto cosmopolitico come quella kantiana, che prefigura una sorta di stretto coordinamento tra gli Stati al fine di evitare la guerra. Il filosofo

olandese si limita a descrivere la *societas*, nata dal contratto sociale e che si fa Stato, come una sorta di individuo collettivo, dove gli uomini che la compongono costituiscono quasi un sol corpo e una sola mente. È però evidente che il percorso conoscitivo dell'intima natura sociale dell'uomo, descritto nell'*Ethica* si riferisce all'umanità nel suo complesso e quindi trascende le differenze storiche, sociologiche e giuridiche che possono causare divisioni tra i singoli popoli<sup>124</sup>.

Lo Stato nel pensiero di Spinoza rappresenta solo un momento della progressiva unione degli uomini in strutture giuridiche sempre più complesse, per poi convergere all'infinito verso una assoluta unità governata dalla morale. L'etica spinoziana individua nei singoli delle parti comuni che sono la base dell'essere uomini in atto; la soggezione alle passioni, l'essere unione di corpo e mente protesa, però, verso la conoscenza razionale e intuitiva di sé come parte di un Tutto è il fondamento dell'umanità; essa non è un valore trascendente e ideale, ma un valore concreto e reale che è presente in potenza nel singolo ed è capace di emergere con l'esperienza della conoscenza razionale e intuitiva. L'uomo raggiunge il culmine della sua

---

<sup>124</sup> Una delle cause che ostacolano l'unione totale degli uomini è, nella visione di Spinoza, lo Stato teocratico, dove religione e diritto coincidono. L'analisi del filosofo olandese sottolinea come una simile forma di organizzazione politico-sociale in cui Dio è il vertice dello Stato, può comportare, come nello Stato creato da Mosè, che i *cives* si reputino l'unico popolo eletto, creando una rigida separazione con gli altri popoli, considerati diversi e inferiori, in quanto non sostenuti dal "vero" Dio. I punti critici dello Stato teocratico sono, quindi, la riduzione della religione a diritto, che ostacola la formazione di un libero pensiero e la creazione di contrapposizioni tra i popoli, proprio in nome di Dio.

esperienza civile riconoscendosi come parte di una *societas* retta dal diritto e in cui è legislatore di se stesso, ma il massimo della sua felicità è riconoscersi essere sociale senza bisogno di norme giuridiche che lo costringano a non porre in essere dei comportamenti che lo separano dagli altri; il riconoscere se stessi come parte di una società universale, dove si agisce secondo il bene comune per necessità, inserita armonicamente in un Tutto, come partecipe del Dio-Natura, è il punto di infinito di tutta la filosofia spinoziana. Si comprende, quindi, il completo significato del concetto spinoziano del diritto come potenza, che partendo da posizioni di illimitato diritto di natura privo di terzietà, in cui i singoli non riconoscono l'altro come proprio pari, giungono tramite il contratto a costituire una *societas* retta da norme giuridiche, in cui il potere dei singoli è riconosciuto come diritto soggettivo; mediante il percorso etico di liberazione dalle passioni gli uomini, si riappropriano collettivamente del diritto su tutto, inteso come potere di fatto compreso nella potenza di Dio.

Il cosmopolitismo spinoziano si fonda, quindi, su una sorta di legge universale degli equilibri tra le forze; come le leggi della fisica descrivono il moto dei corpi, così quelle generali della Natura rappresentano le dinamiche dei rapporti tra i singoli e i gruppi socialmente organizzati. La legge di natura è legge fisico-geometrica, è regola immutabile e necessaria. Una convivenza fondata sull'intuizione di sé come essere sociale è un traguardo logico, mentre nella prospettiva storica e umana esso rappresenta una mera



possibilità; la ricerca della felicità individuale, secondo Spinoza sfocia sempre in una ricerca collettiva, la sola che può garantire l'uguaglianza e la stabilità nei rapporti tra gli uomini. La fisica dei rapporti tra gli uomini impone che il percorso etico di conoscenza della propria intima natura sociale sia collettivo. Perché vi possa essere un bilanciamento delle forze che possa garantire il pieno sviluppo della persona umana e insieme la pace, i singoli devono poter trarre un utile dal rispetto dell'altro e solo quando tale utile coincide con il rispetto della propria natura si raggiunge il massimo traguardo etico individuale. La conoscenza di sé come essere sociale, non è però sufficiente; per l'assoluto equilibrio è necessario che tutti i membri della *societas* raggiungano lo stesso e finale traguardo conoscitivo che consiste nel sapersi compiuti come cittadini e come uomini solo nella comunità. Il cosmopolitismo spinoziano è, quindi, un traguardo etico che non si può reggere mediante contratti o trattati, in quanto esso è frutto di un percorso di individuazione di parti comuni, dal raggio progressivamente più ampio. La stessa espressione "diritto cosmopolitico" deve essere interpretata alla luce del lessico spinoziano. Se per diritto si intendono le norme giuridiche, allora ciò presuppone che ci siano posizioni di diritto-dovere e la presenza di gruppi dominanti che spingano verso una pace fondata su valori che possono non trovare completa condivisione nel rapporto tra gli individui e nel rapporto tra gli Stati. Se invece l'espressione "diritto cosmopolitico" si considera come un potere di fatto della comunità, anche composta di più Stati o individui, che si impone

come unione senza tensione di menti e corpi, allora siamo nel pieno alveo del pensiero spinoziano; in questo caso il diritto è la piena espressione del potere che la comunità esercita senza tensione interna su tutto ed è conseguenza del raggiunto fine etico-politico della ricerca razionale individuale.

*Considerazioni conclusive.*

*L'unità dei binomi libertà-necessità, diritto-etica, teologia-politica*

La filosofia di Spinoza si fonda interamente sui binomi libertà-necessità, diritto-etica, teologia-politica. Tali concetti, che nello sviluppo conoscitivo appaiono contrapporsi, alla conclusione del percorso etico si manifestano come vere e proprie endiadi.

L'emancipazione dalle passioni mette l'uomo di fronte alla sua profonda natura sociale; l'essere uomo si svolge attraverso regole certe e determinate e la scelta razionale del male minore lo conduce alla sua intima essenza di soggetto vincolato a leggi immutabili della socialità, in cui risiede la sua assoluta felicità. La libertà dell'uomo consiste perciò nel comportarsi spontaneamente secondo la propria natura sociale, che è necessità etica di natura. L'uomo è una sorta di macchina con proprie regole di funzionamento; ciò che conduce alla sua felicità, capace di durare all'infinito, è l'assoluta apertura agli altri che, quindi, non può che essere conforme a ragione.

Il diritto, nella sua valenza di potere di fatto, finalizzato alla piena affermazione di sé, procede dall'irrazionale uso della forza dello stato di natura, per giungere al momento della giuridicità nella *societas*, fino ad approdare al momento etico della massimizzazione della potenza e della felicità di ogni membro della comunità. Il diritto è relazione di potenza e nello stato di natura è solo in astratto potere illimitato perché in concreto esso può essere annichilito da qualsiasi

altro soggetto dotato di maggiore forza. Nella comunità retta da un diritto comune i diritti dei singoli si presentano invece, per definizione, limitati, ma sono dotati di un'efficacia maggiore, in quanto garantiti dal *pactum*. Il diritto e la potenza dei singoli divengono massimi solo quando si rende massima anche la felicità di tutti i soggetti della relazione: quella tra gli individui e tra gli individui e la *societas*. Nella visione spinoziana ciò è possibile solo quando tutti i membri della comunità intraprendono un percorso di conoscenza della propria profonda natura sociale, attraverso un processo di sublimazione delle passioni.

La Teologia nel momento immaginativo si fonda su un'idea di un Dio trascendente, con una volontà e desideri antropomorfi; i comandi divini mirano alla coesistenza pacifica tra gli uomini, ma li rendono schiavi di regole eteronome. La comprensione di sè come essere sociale e la visione dell'uomo come parte di una serie di infinite relazioni, in cui si realizza il divino, rende la comprensione di Dio processo culminante della politica, intesa come ricerca di unità di tutti gli uomini, che si rendono liberi assoggettandosi alla legge che si danno essi stessi. Democrazia e condivisione dell'iter etico di superamento delle passioni rendono giusto il diritto, e trasformano la *societas* da comunità retta dal dover essere della norma giuridica alla completa spontaneità dell'essere etico.

L'azione conforme a socialità, in quanto atto non condizionato, rende l'uomo simile a Dio e l'unità pacifica degli uomini nella *societas*, retta dalle sole leggi meccaniche e non giuridiche dell'etica,

diviene la *Civitas Dei*. Conoscere Dio significa comprendere, perciò, l'uomo e le leggi del suo essere sociale che rendono la moltitudine un unico individuo. Il senso infallibile che consente il riconoscimento del vero è la comprensione dell'esistenza di una felicità duratura proiettata verso l'infinito, che può essere tale solo se condivisa dall'intera comunità degli uomini. Ragione ed esperienza si integrano nella ricerca filosofica. Vedere il giusto può non essere sufficiente per porre in essere azioni ad esso conformi; è necessario percepire la felicità che da esso deriva perché esso sia appetibile e, infine, perché divenga oggetto di ricerca di per sé stesso. Spinoza non può, quindi, essere costretto nelle maglie di un puro razionalismo; egli è il filosofo dell'uomo, della capacità di scomporre le passioni e di superarle solo con la ragione, ma anche attraverso l'esperimento del bene e del male, razionalizzando l'esperienza. Il percorso conoscitivo spinoziano ha il suo culmine nell'intuizione, che è conoscenza immediata e, quindi, priva di un percorso di valutazione razionale. Spinoza è, per questi motivi, contemporaneamente il filosofo dell'esperienza, della ragione e dell'intuizione.

La ricerca della giustizia è, in conclusione, un problema etico, individuale e collettivo: solo l'intima conoscenza di sé, può condurre la *societas* a darsi un diritto giusto. Solo se un valore è condiviso, nell'ottica spinoziana, questo si afferma e diviene diritto; perché il diritto possa essere percepito come assolutamente giusto è necessario che i valori che ne stanno alla base trovino una diffusione tra la totalità dei *cives*, e ciò è possibile solo individuando le leggi

immutabili della sua socialità che sono, in fondo, anche quelle della sua felicità. La condizione perché l'uomo possa intraprendere questo iter etico-conoscitivo è la libertà di pensiero; solo attraverso una libera speculazione possono superarsi i comandi della religione che costringono la società in una pace apparente. L'uomo che realizza la compiuta conoscenza di sé non ha più bisogno del diritto, conosce Dio e realizza la sua unità con l'intera umanità e la Natura. L'uomo spinoziano è un uomo che si sente felicemente libero; libero dalle passioni e dal senso del dovere, guidato solo dallo spontaneo essere etico.

## BIBLIOGRAFIA

### *Opere citate di Benedetto Spinoza*

*Ethica ordine geometrico demonstrata* a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, Torino, UTET, 2017

*Trattato Teologico-Politico* a cura di Remo Cantoni e Franco Fergnani, Torino, UTET, 2017

*Ethica ordine geometrico demonstrata*, trad. it Gaetano Durante, rivista da Andrea Sangiacomo in *B. Spinoza Tutte le Opere* a cura di Andrea Sangiacomo, Milano, Bompiani 2014 (edizione digitale)

*Trattato Teologico-Politico* trad. it. Alessandro Dini in *B. Spinoza Tutte le Opere* a cura di Andrea Sangiacomo, Milano, Bompiani 2014 (edizione digitale)

*Trattato Politico* trad. it Andrea Sangiacomo in *B. Spinoza Tutte le Opere* a cura di Andrea Sangiacomo, Milano, Bompiani 2014 (edizione digitale)

*Trattato sull'emendazione dell'intelletto* trad. it Andrea Sangiacomo in *B. Spinoza Tutte le Opere* a cura di Andrea Sangiacomo, Milano, Bompiani 2014 (edizione digitale)

*Epistolario* trad. it Andrea Sangiacomo in *B. Spinoza Tutte le Opere* a cura di Andrea Sangiacomo, Milano, Bompiani 2014 (edizione digitale)

*Opere e monografie*

ABBAGNANO N., *Storia della Filosofia Vol 2 Filosofia del Rinascimento. La Filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII*, Torino, Utet 1963.

ALBERTELLI P., *Gli Eleati, Testimonianze e frammenti*, Bari, Laterza, 1939.

BASSO P., *Il secolo geometrico*, Firenze, Le Lettere, 2004

BOBBIO N., *Il giusnaturalismo moderno*, Torino, Giappichelli, 2009

BOBBIO N., *Teoria generale del diritto* Giappichelli, Torino 1993

CARTESIO R. *Meditazioni Metafisiche*, Armando Editore, Roma, 2008

CERRATO F., *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 2008

CRISTOFOLINI P., *La scienza intuitiva di Spinoza*, Pisa, ETS, 2009

DEL LUCCHESI F., *Tumulti e indignatio*, Milano, Ghibli, 2004

DI VONA P., *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Napoli, Loffredo 1990

FASSÒ G., *Il diritto naturale*, Torino, ERI RAI, 1964

GALILEI G., *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Leida, 1638

GIANNANTONI G., *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol I, Bari, Laterza, 1969



HEGEL G.W.F, *Logica*, Napoli, Rossi-Romano, 1863 (trad. a cura di A. Novelli)

HOBBS T., *De Corpore* in *Elementi di Filosofia Il corpo – L'uomo* a cura di Antimo Negri, Torino, Utet, 1972

HOBBS T. *Elementi filosofici sul cittadino* a cura di Norberto Bobbio, Torino, Unione Tipografico Torinese, 1948

JASPERS K., *Spinoza*, Roma, Castelvecchi, 2015

LEIBNIZ G. W., *La Monadologia*, trad it Marianna Florenzi, Waddigton, Firenze, 1856

LÖWITZ K., *Spinoza Deus sive natura*, Roma, Donzelli, 1986.

MAGLIANO F., *Il diritto nel sistema di Benedetto Spinoza*, Fratelli Bocca editori, Milano, 1947

MARTINETTI P. nel *Commento all'Etica di B. Spinoza*, Torino, Paravia 1928

MOREAU P., *Spinoza e lo Spinozismo*, Brescia Morcelliana 2007

REALE G. / ANTISERI D. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* Vol II, Editrice La Scuola, Brescia, 1983

RENSI G., *Spinoza*, Napoli Immanenza, 2014

ROMANO B. in *Filosofia del Diritto*, Laterza, Roma-Bari, 2002

ROUSSEAU J.J, *Il contratto sociale*, Venezia, Giacomo Stude, 1862.

SEN A, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland 1985

SEN A, *Rationality and Freedom*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002

SCRIBANO E., *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Bari, Laterza, 2015 (edizione digitale)

SOLARI G. *La dottrina del contratto sociale in Spinoza* in Rivista di Filosofia 18 (3) Bologna, 1927

SOLARI G. *La formazione storica e filosofica dello Stato moderno*, Napoli, Guida 1992

SMITH A, *La Ricchezza delle Nazioni*, trad. it F. Bartoli, C.Camporesi, S. Caruso, Roma, Newton Compton, 2013 (edizione digitale)

SMITH A. *Teoria dei sentimenti morali*, trad. it. Stefania Di Pietro, Milano, Rizzoli, 2013 (edizione digitale)

STIGLITZ J. E., *Le nuove regole dell'economia*, Milano, Il Saggiatore, 2016

TOTARO P., *Instrumenta mentis: contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze, Olschki 2010

ZAC S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, P.U.F., 1963

ZANINI A., *Adam Smith*, Milano, Bruno Mondadori, 1997

*Saggi e articoli*

BASSO L. *Giustizia e politica in Leibniz, Lexicon Philosophicum*, ILIESI CNR 3/2015.

BETTETINI M., BIANCHI L, MARMO C., PORRO P., *Filosofia Medievale*, Editore, Milano, Raffaello Cortina 2004

FESTA R., intervista ad Alan Dershowitz su La Repubblica.it il 6 agosto 2005

FALZEA A., *Giuliano Vassalli sulla formula di Radbruch*, in *Ricerche di Teoria Generale del diritto e di dogmatica giuridica* Vol 3, Giuffrè, Milano, 2010

GALLICET CALVETTI C., *Il problema della persona in Spinoza* nella *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* vol. 54, n° ¾ (maggio/agosto 1962)

MATHERON A., *Scritti su Spinoza* trad. it. a cura di Filippo de Lucchese, Milano, Ghibli, 2009

MONTANO A., *Spinoza e i filosofi* Firenze, Le Lettere, 2011

MORFINO V., *L'oggetto del terzo genere di conoscenza in Spinoza*, Isonomia. Rivista di Filosofia. Università di Urbino, 2004

NORTON J. *Thought Experiments in Einstein's Work* in *Thought Experiments in Science and Philosophy*, a cura di T. Horowitz, G. J. Massey, Savage MD, Rowman and Littlefield, 1991

ORESTANO R., *Formalismo giuridico* in *Enciclopedia Treccani* 1961 Appendice III

RAVÀ A., *Studi su Spinoza e Fichte*, Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma n° 9, Roma 1958

RESTA E. *La vita nelle forme. Tra diritto ed estetica* in *Cultura giuridica e diritto vivente*, Rivista on line del Dipartimento di Giurisprudenza Università di Urbino Carlo Bo, Vol 2, 2015

ROBEYNS I., *The Capability Approach* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), E. N. Zalta (a cura di)

ROSSI P. *La fisica spinoziana e la fisica moderna*, in *Spinoza* Supplemento speciale al volume XXV della Rivista di Filosofia Neoscolastica, Milano 1934

SANGIACOMO A. / TOTO F. (a cura di), *Essentia actuosa*, Milano-Udine, Mimesis, 2016

SANTI R., CISCATO C., AFFINITO A., *L'Alba del Dio Mortale*, Padova, Cedam, 2016

SEN A., *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, in *Journal of Philosophy*, 1985.

SEN A., *Capabilities and well-being* in *The quality of life* a cura di Martha Nausbaum e Amartya Sen, New York, Oxford University Press, 1993