



Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo

Corso di dottorato: Filosofia

École Doctorale N. 487 (Philosophie)

Spécialité de doctorat: Philosophie

---

## *Spinoza e gli storici latini.*

L'uso di storie, citazioni ed esempi nella filosofia politica  
spinoziana.

Direttori:

Prof. Domenico Ferraro

Prof. Pierre-François Moreau

Candidata:

Marta Libertà De Bastiani

# INDICE

|                     |      |
|---------------------|------|
| <b>Introduzione</b> | p. 6 |
|---------------------|------|

## PRIMA SEZIONE

*Imparare e riprodurre: l'educazione e le forme di riferimento ai classici in Spinoza.*

|  |       |
|--|-------|
| <b>1.1</b> L'educazione Spinoziana: libri e quaderni di luoghi comuni              | p. 17 |
| <b>1.2</b> La citazione e il riferimento   | p. 35 |
| <b>1.3</b> La transtestualità spinoziana: citazioni, riferimenti ed <i>exempla</i> | p. 53 |
| <b>1.3.1</b> La biblioteca spinoziana  | p. 53 |
| <b>1.3.2</b> citazioni, riferimenti ed <i>exempla</i> in Spinoza                   | p. 57 |
| <b>1.3.2.1</b> La citazione esplicita  | p. 59 |
| <b>1.3.2.2</b> La "citazione implicita" ovvero il "riferimento"                    | p. 61 |
| <b>1.3.2.3</b> Gli <i>exempla</i>  | p. 69 |
| <b>1.4</b> Ipotesi sulle forme di transtestualità in Spinoza                       | p. 70 |

## SECONDA SEZIONE

*Ricezione e uso politico degli storici latini in età moderna*

|  |        |
|--|--------|
| <b>Introduzione</b>  | p. 78  |
| <b>2.1</b> Machiavelli: realismo politico e funzione delle «istorie»       | p. 79  |
| <b>2.2</b> Tacito, Tacitismo, tacitismi                                    | p. 85  |
| <b>2.2.1</b> La riscoperta di Tacito e la sua diffusione                   | p. 85  |
| <b>2.2.2</b> Il Tacitismo: generi, temi, senso                             | p. 90  |
| <b>2.2.3</b> Si può parlare di Tacitismo? Alcune obiezioni e risposte      | p. 97  |
| <b>2.3</b> Giusto Lipsio e il Tacitismo neerlandese                        | p. 103 |
| <b>2.4</b> Il Tacitismo spagnolo   | p. 113 |
| <b>2.5</b> Categorie sovrapposte: Neo-stoicismo politico e Ragion di Stato | p. 125 |
| <b>2.6</b> Antropologia, storia e politica nel Tacitismo europeo           | p. 131 |

## TERZA SEZIONE

### *Spinoza e gli storici latini*

|   |        |
|---|--------|
| <b>Introduzione</b>   | p. 141 |
| <b>3.1</b> Citazioni, riferimenti ed <i>exempla</i> nell'opera spinoziana   | p. 144 |
| <b>3.2</b> Le citazioni, i riferimenti, gli <i>exempla</i> e le loro funzioni nel <i>Trattato Teologico-Politico</i>  | p. 147 |
| <b>3.2.1</b> Curzio Rufo e Tacito, storici del <i>TTP</i> : lettura selettiva e parallela                             | p. 147 |
| <b>3.2.2</b> Citazioni e riferimenti nella Prefazione.<br>L'emergere della funzione argomentativo-retorica            | p. 148 |
| <b>3.2.3</b> Citazioni e riferimenti del capitolo 17.<br>L'emergere della funzione confermativa                       | p. 155 |
| <b>3.2.4</b> Che "storie" per il <i>Trattato Teologico-Politico</i> ?<br>Narrazioni sacre, miracoli, storie politiche | p. 164 |
| <b>3.3</b> La citazione, i riferimenti, gli <i>exempla</i> e le loro funzioni nel <i>Trattato Politico</i>            | p. 167 |
| <b>3.3.1</b> Tacito, lo Storico del <i>TP</i>   | p. 167 |
| <b>3.3.2</b> Guerre civili, pace e monarchia  | p. 177 |
| <b>3.3.3</b> La natura del «vulgus» e la questione degli «arcana»   | p. 186 |
| <b>3.4</b> Citazioni, riferimenti ed esempi dal <i>Trattato Teologico-Politico</i> al <i>Trattato Politico</i>        | p. 199 |
| <b>3.5</b> Meta-livello: quale uso delle fonti?<br>Il carteggio Spinoza-Boxel e il valore delle «storie di spettri»   | p. 207 |
| <b>3.5.1</b> Perché il carteggio Spinoza-Boxel?   | p. 207 |
| <b>3.5.2</b> Datazione, contesto, struttura e problematiche del carteggio   | p. 208 |
| <b>3.4.3</b> Che valore per le storie di spettri?   | p. 211 |
| <b>3.5.4</b> L'uso delle fonti  | p. 216 |
| <b>3.6</b> La Storia Sacra o le Storie Sacre?   | p. 221 |
| <b>3.6.1</b> Narrazioni storiche  | p. 221 |
| <b>3.6.2</b> La storia della Scrittura  | p. 228 |
| <b>3.6.3</b> La storia del popolo ebraico   | p. 233 |
| <b>3.6.4</b> Le cinque storie di Adamo  | p. 240 |

## QUARTA SEZIONE

### *Narrazioni e storia nella filosofia politica di Spinoza*

|   |        |
|---|--------|
| <b>Introduzione</b>   | p. 258 |
| <b>4.1</b> Storia, narrazioni e fonti nell'epistemologia spinoziana | p. 261 |
| <b>4.1.1</b> Di nuovo il carteggio Spinoza-Boxel                    | p. 262 |
| <b>4.1.2</b> Principio di autorità, narrazione e credenza           | p. 263 |

|   |        |
|---|--------|
| 4.1.3 Fisiologia della narrazione                       | p. 270 |
| 4.1.4 Statuto epistemico della narrazione               | p. 280 |
| 4.2 Topografia del valore delle narrazioni              | p. 287 |
| 4.3 Storie e storia nella filosofia spinoziana          | p. 293 |
| 4.4 Fonti per la storia:<br>Machiavelli, Bacon e Hobbes | p. 304 |
| 4.4.1 Machiavelli                                       | p. 304 |
| 4.4.2 Bacon   | p. 308 |
| 4.4.3 Hobbes  | p. 315 |
| 4.5 Storia e scienza politica                           | p. 323 |
| 4.5.1 Spinoza: tra Machiavelli, Bacon e Hobbes          | p. 323 |
| 4.5.2 Spinoza e il Tacitismo                            | p. 330 |

**Conclusioni** p. 337

**Bibliografia** p. 342

## ELENCO ABBREVIAZIONI

Spinoza

*TIE* = Trattato sull'emendazione dell'intelletto

*CM* = Pensieri metafisici

*E* = Etica:

Ax = Assioma

p = Proposizione

def = Definizione

cor = Corollario

dem = Dimostrazione

scho = Scolio

pos = Postulato

L = Lemma

*TP* = Trattato Politico

*TTP* = Trattato Teologico-politico

*PPC* = Principi della filosofia cartesiana

## INTRODUZIONE

«*Nemo, qui legit Historias, ignorare potest*», così Spinoza si rivolge al lettore nel *Trattato Politico*, indicando le Storie – probabilmente quelle di Tacito – come depositarie di una conoscenza a tutti nota, da tutti condivisa, alla quale fa appello perché le sue ragioni siano meglio comprese. Nella sua opera più matura, il filosofo olandese si rivolge ad un oggetto, un testo singolare, di un autore particolare, per sostenere la propria posizione politica. Con questo gesto ostensivo, Spinoza sembra porsi in contrasto con quanto da lui stesso apertamente affermato nella lettera 56 a Hugo Boxel. Mentre afferma infatti che l'autorità degli antichi non è per lui di nessun valore, Spinoza cita, fa riferimenti, propone esempi e la maggior parte di questi sono tratti dagli storici latini, le cui parole e narrazioni sono invece riportate e assunte con serietà, soprattutto laddove, dal procedere geometrico delle proposizioni, dimostrazioni, postulati e lemmi dell'*Etica*, si passi a un'argomentazione più prosaica, quale quella degli scolii e, in particolar modo, dei trattati.

Il portato degli storici si intende, fin da un primo sguardo, a partire dall'antropologia e dalla politica, perché è su questo genere di considerazioni che Spinoza si sofferma, lasciando la parola ad altri che, prima di lui, hanno inteso alcuni dei meccanismi che articolano il nesso tra le due. La forma nella quale tali conoscenze sono trasmesse è propriamente quella della *narrazione* di eventi passati. L'utilizzo di queste narrazioni si scontra però con lo statuto che Spinoza è disponibile ad accordare loro, cioè quello di forme imperfette di trasmissione della conoscenza, largamente dipendenti dal soggetto che narra o scrive e dal soggetto che ascolta o legge.

Analogamente, ad un livello di astrazione ancora superiore, Spinoza ritiene che la teoria politica sia effettiva solo quando si basa su un'intima conoscenza degli affetti umani, soprattutto quelli inter-individuali; essa, quindi, è “scientifica” nel senso che promuove un genere di conoscenze le cui applicazioni sono universali nel tempo e nello spazio. D'altro canto, narrazioni del passato e storie, che intervengono proprio allorché si esplicitano i nessi tra antropologia affettiva e politica, non recano che conoscenze

particolari di eventi altrettanto particolari, limitati nel tempo, la cui possibilità di universalizzazione resta oggetto di dubbio.

È proprio da queste tensioni, organizzate secondo livelli di crescente astrazione, che trae origine il presente lavoro. Dove non potrò risolvere queste tensioni, tenterò almeno di darne una ragione e spiegarne le implicazioni, attraverso prospettive di ricerca differenziate, che si rendono necessarie per proporre una lettura integrata, che rispetti al contempo i diversi livelli di astrazione.

Secondo una prima prospettiva, di tipo testuale, si tratta infatti di comprendere per quale ragione Spinoza, che cartesianamente rifiuta il principio di autorità come forma di sanzione di una posizione filosofica, si trovi nondimeno a fare frequente uso di una serie di strumenti testuali per sostanziare le proprie opinioni: citazioni, riferimenti ed esempi sono presenti nell'opera spinoziana e convivono in modo apparentemente conflittuale con le proposizioni e le dimostrazioni, che si susseguono con il logico rigore proprio di un modello assiomatico-deduttivo. Anche ad un rapido sguardo, Spinoza apprezza in modo particolare gli storici latini, ai quali i riferimenti sono inferiori unicamente a quelli biblici. Una prima domanda da porre riguarda, dunque, le ragioni di questa scelta. A titolo ipotetico, si potrebbe pensare sin da ora che, lasciando a margine le citazioni dei passi biblici, che prendono senso soprattutto a partire dalla funzione – tra le altre – esegetica del *TTP*, la quasi totale assenza di menzioni ai filosofi antichi, quali Aristotele o Platone, si giustifichi a partire dall'impossibilità percepita di dar loro un ruolo a dispetto delle interpretazioni maggioritarie; una scelta esegetica che è, al contempo, una scelta politica, di distaccarsi cioè da una tradizione filosofica e teologica che ne ha ormai esaurito le possibilità di senso. L'interesse per gli storici, invece, come vedremo, si comprende a partire da più elementi, sia di natura interna che contestuale; tra questi vi è sicuramente il fatto che tali autori sono ancora passibili, secondo Spinoza, di un'interpretazione potenzialmente divergente.

Il contenuto dei riferimenti, inoltre, si presenta immediatamente come di natura essenzialmente politica o, meglio, affettivo-politica. Se Spinoza cita, lo fa quando deve spiegare in che modo il gioco degli affetti umani inter-individuali causa, produce e riproduce determinate dinamiche politiche. Da un punto di vista testuale, si tratterà di capire che funzione svolgono le citazioni, i riferimenti e gli esempi all'interno dell'argomentazione spinoziana.

Tuttavia, questo percorso non può essere svolto a partire da uno studio unicamente interno ai testi, ma la valutazione del contesto è fondamentale. In primo luogo, la pratica della citazione moderna non è identica a quella contemporanea e il significato che essa assume varia nel corso della storia del pensiero. In secondo luogo, gli storici latini e la storia romana sono oggetti teorici che godono di una certa fortuna durante il rinascimento e l'età moderna, dando luogo a un processo di ricezione dei testi e delle idee di lunga durata, complesso nei suoi passaggi, non sempre univoco nelle sue definizioni. È un luogo comune filosofico che la pratica della citazione, del lasciare ad altri la parola, del far riferimento ad un'autorità più antica, sia propria del medioevo, mentre l'età moderna, in particolare da Descartes in poi, ri-orienterebbe il processo di conoscenza centrandolo sul soggetto, cioè sulla capacità dell'intelletto singolare di formare idee chiare e distinte, senza alcun bisogno di far riferimento alla tradizione. Tuttavia, se in questa visione c'è una radice di verità come in ogni luogo comune, la realtà è molto più complessa e i suoi contorni più sfumati. Infatti, è in particolare nella trattatistica politica di età moderna che citare gli storici antichi e la storia romana a sostegno delle proprie posizioni costituisce una pratica essenziale, dalla quale sono in pochi a esimersi, almeno da Machiavelli in poi. Tacito, Sallustio, Livio e Curzio Rufo – per citare qualche esempio – sono chiamati come testimoni per difendere posizioni politiche e pratiche di governo, dal momento che, qui il punto essenziale, *la storia insegna*. Di conseguenza, comprendere il contesto e il processo di ricezione che regolano l'accoglimento e la riproduzione da parte della moderna teoria politica del portato delle storiografia classica è assolutamente fondamentale per capire in che modo Spinoza sia venuto inizialmente in contatto con i testi e le idee degli storici antichi.

La terza prospettiva di ricerca, infine, propone di guardare non solo alla struttura del testo e al suo contenuto specifico in relazione con il contesto, ma di allargare il campo d'analisi a partire da ciò che tutte le citazioni, i riferimenti e gli esempi tratti dagli storici latini hanno in comune: il fatto di essere narrazioni. Si badi, non si tratta di semplici narrazioni: queste sono di importanza capitale e, pur ricoprendo funzioni diversificate, svolgono un ruolo essenziale, sia rispetto all'articolazione argomentativa e retorica del testo, sia rispetto al suo contenuto teorico.

Se è evidente infatti che gli *storici narrano delle storie*, molto meno ovvio è il valore che narrazioni, storie e, quindi, storia, hanno all'interno della filosofia politica spinoziana. Il nostro non chiarisce mai, infatti, cosa intenda per narrazioni, per storie e

per storia e quale possa essere il loro valore nella teoria politica. Ciò nonostante, esse sembrano esercitare un certo ruolo, tutto sotterraneo, ma non per questo meno gravido di conseguenze. A partire dall'analisi dei testi, del modo in cui citazioni, riferimenti ed esempi sono trattati, di quali siano le loro forme e quali i loro contenuti, si passerà a interrogare il modo nel quale, ciò che costituisce il loro carattere comune – cioè il fatto di essere narrazioni di eventi particolari – possa essere una fonte di insegnamento per l'elaborazione della teoria politica "scientifica". Anche per Spinoza, insomma, la storia insegna, ma in che modo, secondo quali direttive, con quali sbocchi e con quali limiti, rimane da chiarire.

Queste tre prospettive accompagneranno l'intero corso d'analisi di questo lavoro: se in alcune sezioni una di queste prospettive sarà più rilevante, le altre non saranno mai assenti. L'adozione di prospettive e strumenti d'analisi diversificati risponde all'esigenza di completezza richiesta da un lavoro come il presente, che valuta l'opera spinoziana da un punto di vista essenzialmente *trans-testuale*.

Con *transtesto* Gérard Genette ha esteso il concetto di *intertestualità*, elaborato inizialmente da Julieta Kristeva, per comprendere tutti i generi di relazioni, interne ed esterne, che un testo può intrattenere<sup>1</sup>. Un'analisi di tipo trans-testuale riguarda oggetti differenziati: si parla di *intertesto* per definire la relazione che lega un testo ad un testo fonte nella compresenza, sotto la forma della citazione esplicita o dell'allusione implicita. Altre categorie interne al *transtesto* sono il *paratesto*, che identifica la relazione di un testo propriamente detto con ciò che lo accompagna (titoli, sottotitoli, glosse, etc.), il *metatesto*, cioè la relazione di un testo ad un altro di cui è commento e l'*architesto*, cioè la relazione che lega un testo a un genere letterario (romanzo, poesia, etc.). Ultima sotto-categoria del *transtesto* è l'*ipertesto*, ovvero la relazione che connette un testo ad un testo fonte che lo precede e senza il quale non potrebbe esistere, ma che tuttavia trasforma.

Nel corso di questa analisi, si prenderanno in considerazione relazioni di tipo essenzialmente *intertestuale* e *ipertestuale* e i concetti che vi fanno riferimento saranno costantemente presenti, pur senza essere necessariamente espliciti. Infatti, l'obiettivo che intendo raggiungere è quello di analizzare il testo spinoziano come un oggetto teorico dalle relazioni molteplici e di proporre una lettura ampia e integrata che le tenga

---

<sup>1</sup> G. Genette, *Palinsesti. La letteratura di secondo grado*, Einaudi, Torino 1997.

tutte in considerazione, senza privilegiare l'una sull'altra. Ritengo che sia solo affrontando direttamente la complessità e composizione che deriva da queste relazioni, mai lineari e unidirezionali, che il senso di un testo può almeno essere lambito, se mai attinto definitivamente. In particolare, è evidente che l'oggetto teorico del presente studio, Spinoza e gli storici latini, è di per sé di natura essenzialmente trans-testuale; si tratta proprio di chiedersi quale relazione intrattenga il testo spinoziano con i testi degli storici antichi, nella forma particolare dell'*intertestualità*, ma anche della *ipertestualità*; lo studio del contesto mostrerà proprio come, accanto alle relazioni intertestuali (citazioni, riferimenti ed esempi), peraltro solo apparentemente semplici, vi sia il rapporto ipertestuale, che lega l'opera spinoziana agli autori di trattati politici a lui precedenti e contemporanei, che pure degli storici antichi facevano grande uso.

Il punto essenziale da tenere presente è che non solo le forme di relazione sono molteplici, ma che anche ogni singola ripresa non è mai lineare, poiché implica una trasformazione più o meno ingente. Perfino una forma semplice e apparentemente innocua come quella della citazione esplicita non è mai una banale copia dell'originale; al contrario, ogni citazione suppone una scelta, prima tra tutte quella di ritagliare un singolo passaggio, di una singola opera, di un singolo autore. Questa citazione, del tutto estrapolata dal suo contesto di origine, è poi inserita in un diverso contesto, l'opera e, più in particolare, il passaggio in cui confluisce, assumendo inevitabilmente un senso tutto nuovo.

Ogni opera di riappropriazione, prevedendo una trasformazione, implica, inoltre, un apporto soggettivo. Ogni ripresa, anche quella più semplice come la citazione esplicita, è fatta da un soggetto singolare che la intende e usa a modo proprio, intessendo nondimeno relazioni complesse e molteplici con il testo da cui è tratta, con coloro che prima di lui l'hanno intesa ed usata e con coloro infine ai quali si rivolge. Pertanto, il senso di una ripresa contemporaneamente comprende e trascende il soggetto che la opera: lo comprende nella misura in cui, senza di esso, non vi sarebbe ripresa e, quindi, senso alcuno, ma lo trascende poiché il senso è inevitabilmente il risultato di una mediazione tra il citante, il citato, gli altri citanti e il pubblico designato o ipotetico.

Inoltre, in quanto soggettiva, trasformativa e selettiva, ogni ripresa o allusione non è mai neutrale, ma essenzialmente *partigiana*. Cedere la parola ad un altro, esemplificare una determinata teoria tramite un fatto accaduto, prestare fede e riportare la narrazione di un evento, non sono mai atti semplici, presuppongono un'interpretazione e, a

maggior ragione, una restituzione critica e orientata. Secondo un livello di generalità superiore, quindi, il fatto stesso di selezionare gli storici latini come soggetto principale dei propri riferimenti presuppone una scelta, in parte codificata dalla tradizione, dal *canone*, in parte autonoma. Il concetto di *canone*<sup>2</sup> – quindi di *lettura canonica* – regola anch'esso, in modo sotterraneo, l'analisi che segue. Con “canone” e “canonizzazione” si intende quel processo che regola la selezione e/o la dismissione di opere e autori precedenti, definendo in questo modo una rosa ristretta di soggetti di riferimento, attorno ai quali una comunità – intellettuale e/o politica e/o sociale, etc. – costruisce la propria identità, pur senza necessariamente esserne cosciente. Un ulteriore concetto utile, in questo senso, è quello che Merio Scattola chiama «comunità di discorso», ovvero quella comunità dalla quale si produce e alla quale si rivolge – e, conseguentemente, nella quale si riproduce e trasmette – una determinata argomentazione politica, sia nei suoi aspetti formali (il linguaggio utilizzato e le sue forme) che contenutistici (ad esempio, la forma di governo prediletta). In particolare, lo studioso italiano pone l'accento su due forme di comunità: la «comunità di citazione orizzontale e trasversale», dove i «componenti fanno uno riferimento all'altro» e, quindi, «tutti i membri identificano esplicitamente chi faccia parte legittimamente del medesimo discorso» e la «comunità di citazione verticale o longitudinale» nella quale «i partecipanti di un medesimo discorso si dispongono sull'asse del tempo e si riconoscono come un raggruppamento omogeneo perché ammettono le stesse fonti o lo stesso capostipite»<sup>3</sup>. In questo senso, la devianza resta spesso interna al concetto di canone (di lettura canonica e di comunità di discorso) o è da esso riassorbita: una volta tracciata l'area di applicazione (fatta di testi, autori di riferimento e contesti argomentativi), al suo interno si possono determinare campi di tensione, fatti di opzioni interpretative diversificate, quando non opposte.

Lo studio del contesto è, in questo senso, ancor più imprescindibile: quando Spinoza fa riferimento agli storici latini in ambito politico, lo fa consapevole di porsi in relazione con chi prima e contemporaneamente a lui aveva fatto e faceva esattamente la stessa cosa. Egli prende così una posizione – vedremo quale – nei confronti del testo fonte, di

---

<sup>2</sup> Tale concetto è analizzato da troppi studiosi per delineare un riferimento unitario, ne basti la ricostruzione che occupa le prime pagine di Roberto Farneti, *Il canone moderno. Filosofia, politica e genealogia*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>3</sup> M. Scattola, *Per un'epistemologia delle dottrine politiche europee*, in *Prima e dopo il Leviatano*, a cura di M. Scattola e P. Scotton, Cleup, Padova 2014, pp. 73-108, cit. pp. 84-85.

chi prima di lui l'aveva citato, del proprio pubblico. Ogni autore, infatti, solo apparentemente si *nasconde* dietro la voce di un altro, al quale solo apparentemente *cede* la parola; in realtà, mascherandosi al tempo stesso si svela; mentre cede la parola, se ne appropria, declinandola secondo le proprie intenzioni. La partigianeria soggettiva, al contempo, deve misurarsi con il processo di canonizzazione, altrettanto partigiano, proprio di una stagione interpretativa. La modernità ama i classici, certamente, ma *quali classici?* Alcuni nomi spiccano sugli altri, autori prima in auge vengono lentamente abbandonati; attorno alla definizione di un canone, che suppone un dentro e un fuori, un incluso ed un escluso, si gioca l'identità di una comunità. In questo senso, di nuovo, lo studio del contesto dimostra come, nel periodo di cui trattiamo, vi sia un canone definito di autori classici; più in particolare, allorché si tratta di teoria politica, sono proprio gli storici di lingua latina e in particolare alcuni tra essi, a venir costantemente citati.

D'altro canto, si è detto che parlare di storici porta necessariamente a parlare di narrazioni, di storie e, infine, di storia<sup>4</sup>. Se è vero che nell'ambito della teoria politica moderna gli storici antichi sono utilizzati come fonti essenziali per l'elaborazione delle corrette pratiche di governo, questo suppone un certo modo di intendere l'apporto conoscitivo che narrazioni, storie e storia danno alla teoria e alla pratica politica. In altri termini, implica una modalità definita di intendere una frase tanto apparentemente semplice quanto in realtà complessa: *la storia insegna*. Secondo Spinoza, una buona teoria politica non deve fondarsi sull'accumulo di esperienze e queste non possono retroattivamente giustificarla. Nondimeno, egli fa ricorso alle narrazioni e alle storie del passato. Come possono convivere l'idea di una politica "scientifica", fondata a partire dalla teoria degli affetti da un lato, e il ricorso alle narrazioni come fonti di conoscenza importanti al fine di delineare la teoria stessa dall'altro?

Perché la storia possa insegnare, allora, le narrazioni del passato devono essere ritenute almeno verosimili. Ciò non significa, però, che dalle narrazioni inverosimili almeno alcuni elementi di verità non possano essere ricavati. Diversamente, anche una storia finta o falsa può avere un "effetto di verità"; anche se le storie possono essere

---

<sup>4</sup> Parlando di "storia" al singolare non intendo inserire Spinoza all'interno di una visione storicista, come si renderà chiaro nel corso di questo lavoro. Dove con "storie" intendo i contenuti singolari di una narrazione, con "storia" – al singolare – non significo altro che la somma delle determinazioni che, nella durata, un corpo/mente (o più corpi/mente) subisce. Quando, quindi, parlerò del tentativo di rintracciare quale concezione della storia sia propria a Spinoza (posto che questa non può che essere ricostruita, in assenza di definizioni specifiche), intendo precisamente comprendere che ruolo essa giochi nella filosofia spinoziana, in particolare nella sua teoria politica.

vere, false o finte (cioè come se fossero vere)<sup>5</sup>, questa valutazione non può che farsi a posteriori posto che, in prima istanza, esse sono, come sembra intendere Spinoza, se non del tutto incredibili, almeno verosimili.

I concetti di *transtesto*, di *canone* e di *narrazioni e storie* qui presentati corrispondono alle tre prospettive d'analisi sopra enunciate. Rispetto all'adozione di una prospettiva d'analisi testuale, i concetti di *transtesto*, *intertesto* e *ipertesto* tornano estremamente utili. La prospettiva contestuale, dal canto proprio, richiede di studiare il *canone* e le forme di canonizzazione, valutando questo processo come un fenomeno del tutto normale di identificazione di una collettività, di una *comunità di discorso*. Infine, l'analisi concettuale che dagli storici latini ci condurrà alle narrazioni prima, alle storie e alla storia poi, può ricevere luce ulteriore da una teoria della storiografia che non limiti i propri orizzonti alla considerazione delle storie vere e delle storie universali, ampiamente testimoniate, ma che nel falso, nel finto, nell'imperfetto, nell'aneddotica e nel particolare trovi altrettanti elementi portatori di verità.

Queste tre prospettive e i concetti che le accompagnano saranno presenti in tutta l'analisi che segue, ma avranno in ogni sezione importanza diversa. Nella prima sezione, prevarranno l'approccio contestuale e testuale, dal momento che si tratterà di spiegare anzitutto come Spinoza abbia appreso la lingua latina, leggendo quali autori (seguendo, quindi, quale tradizione canonica) e secondo quali forme (1.1). In seguito, si indagheranno le modalità che regolavano la pratica della citazione nel mondo antico e moderno (1.2). Successivamente, si stabilirà una griglia di analisi che aiuti a capire come si configurano citazioni e riferimenti in Spinoza (1.3). Questa griglia sarà poi applicata nella sezione terza, che suddivide ed identifica le forme di citazione e riferimento agli storici latini che Spinoza opera. Infine (1.4) si tratterà di formulare alcune ipotesi sulle modalità in cui si attua la transtestualità spinoziana.

La seconda sezione adotterà una prospettiva principalmente contestuale e analizzerà la trattatistica politica immediatamente precedente a Spinoza e in parte a lui contemporanea, che tanto faceva uso degli storici antichi e in particolare di Tacito, da aver indotto gli studiosi a coniare per essa una definizione specifica: il *Tacitismo*. Dopo una breve introduzione, in 2.1 si metteranno a tema le radici machiavelliane di questa corrente di pensiero e di scrittura. In seguito (2.2) saranno ricostruite le origini e lo

---

<sup>5</sup> Carlo Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*, Feltrinelli, Milano 2018.

sviluppo del Tacitismo, del quale saranno approfondite le declinazioni neerlandese (2.3) e spagnola (2.4), ossia quelle che Spinoza con maggiore probabilità conosce. Dopo aver chiarito le analogie e le differenze tra questa corrente di pensiero e quella della Ragion di Stato da un lato e del neo stoicismo politico dall'altro (2.5), si metterà, infine, a tema il concetto di storia operante negli scritti tacitisti e si cercherà di capire in che modo e secondo quale definizione essi ritenevano di star elaborando una *scienza politica* (2.6).

La terza sezione affronterà, finalmente, il rapporto tra Spinoza e gli storici latini in modo diretto. Dapprima si analizzerà la struttura, la posizione e il contenuto generale di citazioni, riferimenti ed esempi nell'interezza dell'opera spinoziana (3.1). Successivamente, si studieranno le citazioni, i riferimenti e gli esempi tratti dagli storici latini nel *Trattato Teologico-Politico* (3.2) e nel *Trattato Politico* (3.3). Al di là della loro identificazione secondo la griglia stabilita in 1.3, saranno oggetto di analisi i loro temi e oggetti, nonché i contesti in cui essi sono inseriti, al fine di chiarire le funzioni che svolgono all'interno dell'argomentazione spinoziana. Si vedranno così emergere quattro funzioni essenziali: la funzione retorico-argomentativa, la funzione confermativa, la funzione polemica (in un certo senso una declinazione particolare della prima) e, infine, la funzione antropologica. Le differenze tra il *Trattato Teologico Politico* e il *Trattato Politico* nel modo di rendere le citazioni e le funzioni diverse che da quest'ultimo testo emergono, consentiranno poi di spiegare e sostanziare con nuovo materiale le differenze tra i due trattati spinoziani (3.4). Grazie allo studio del carteggio tra Spinoza e Boxel si passerà poi alla definizione di un meta-livello di analisi, che ha tre obiettivi. Il primo obiettivo consiste nel comprendere perché Spinoza rifiuti l'autorità degli antichi e perché, al contempo, faccia comunque uso di strumenti testuali definiti, quali citazioni, riferimenti, esempi. Si mira, inoltre, ad aprire verso una prospettiva più generale che, dall'analisi dei riferimenti e delle allusioni agli storici antichi, inizi a considerare cosa si debba intendere per *narrazione* in Spinoza. Il terzo obiettivo, al quale risponderà anche 3.6.4, è chiarire in che modo, in generale, Spinoza si rapporti alle fonti e le usi in modo personale e politicamente orientato. Infine, si riprenderà la differenza tra storie bibliche e storie politiche – analizzata nel corso in 3.2.4 – per mettere a tema il senso dei riferimenti alla storia sacra e il valore che Spinoza attribuisce loro. Dopo aver distinto i vari significati che la “storia sacra” sembra ricoprire, si mostrerà come Spinoza trasformi e utilizzi una storia singolare, *la storia di*

*Adamo*, in modi diversi a seconda del contesto in cui è inserita e degli obiettivi che intende perseguire in quella sede (3.6.4).

La quarta sezione, che prenderà nuovamente avvio dallo studio del carteggio Spinoza-Boxel, abbandonerà la prospettiva eminentemente testuale e contestuale che ha dominato le prime sezioni, per volgersi a uno studio principalmente interno ai testi spinoziani, tentando di delineare, pur in assenza di definizioni o spiegazioni ad essi dedicati, il concetto di *narrazione*, di *storie* e, infine, di *storia* che sotterraneamente opera nella filosofia politica di Spinoza. Inizialmente, si mostrerà in che modo sono intese le narrazioni e quali siano le ragioni fisiologiche che determinano i caratteri specifici del racconto degli eventi vissuti e, in particolare, dei diversi e a volte contraddittori resoconti che se ne possono dare (4.1). Successivamente, si riprenderanno le funzioni che riferimenti, citazioni ed esempi svolgono nell'argomentazione, per capire se e come queste possano costituire, a un livello di astrazione maggiore, altrettante funzioni che le *narrazioni* svolgono all'interno della filosofia politica spinoziana. In questa sede, si cercherà anche di capire quale sia il *valore* delle narrazioni, ovvero secondo quali modalità esse possono effettivamente istruire il lettore/ascoltatore (4.2). Si passerà poi a delineare come, a partire dai caratteri delle narrazioni, si possano stabilire quelli delle storie al plurale – cioè del contenuto delle narrazioni – e della storia al singolare – dell'insieme di questi contenuti –. Lo scopo è comprendere quale valore si possa attribuire alle storie e alla storia nell'ambito di una teoria politica – come quella spinoziana – che si vuole risolutamente “scientifica” (4.3). Per afferrare più adeguatamente questo punto, si renderà però necessario affrontare, seppur brevemente, il pensiero di alcuni tra i teorici che in misura maggiore possono aver influenzato Spinoza in questo senso: Machiavelli, Bacon e Hobbes (4.4). Infine, si vedrà come tali diverse influenze concettuali si riverberino su alcune delle tensioni interne al ruolo che narrazioni, storie e storia svolgono nella teoria politica e si chiarirà perché e secondo quali modalità, del tutto distinte dalla tradizione, la storia per Spinoza continui ad insegnare.

Nelle conclusioni, oltre a tirare le somme di questo lavoro, se ne proporrà la continuazione, seguendo una pista di ricerca che lo stesso testo spinoziano indica: qual è il rapporto che lega Spinoza a poeti, drammaturghi e scrittori in generale della classicità latina? In una frase: perché, secondo Spinoza, anche *Ovidio scrisse cose politiche*?

## SEZIONE I

Imparare e riprodurre: l'educazione e le forme di riferimento ai classici in Spinoza

## 1. L'educazione spinoziana: libri e quaderni dei luoghi comuni

Per comprendere il rapporto che Spinoza intrattiene con le proprie fonti classiche e, in particolare, con gli storici di lingua latina, è necessario iniziare chiedendosi come egli sia venuto in contatto con autori e testi dell'antichità e, più in generale, con l'universo culturale di cui essi sono testimonianza.

È evidente, infatti, che uno dei primari e più importanti canali d'accesso ai testi è lo studio della loro lingua. Nel caso di un autore come Spinoza, il cui retroterra culturale familiare e sociale è del tutto diverso dal nostro e che vive in un periodo nel quale l'accesso diretto ai testi dell'antichità non è facile come oggi (anche se certamente meno proibitivo che prima dell'invenzione della stampa), è ragionevole pensare che il primo contatto con autori e testi antichi avvenga nel corso degli anni che egli trascorre con Van Den Enden, insegnante di latino. Lingua e contesto culturale non sono domini a sé stanti, ma si co-appartengono. Apprendere un idioma straniero, infatti, non è un processo neutrale: lo studio di una lingua implica sempre entrare in contatto con un mondo di segni e di riferimenti diverso, con la sua rete di significati, simboli, temi e relazioni.

D'altro canto, è Spinoza stesso a ricordarlo quando, nell'approntare gli strumenti per la corretta interpretazione dei testi sacri, annovera tra questi «lo studio della natura e delle proprietà della lingua in cui i libri della Scrittura furono scritti»<sup>1</sup>. È forse questa la ragione se nella sua biblioteca<sup>2</sup> non si trovano testi in greco, lingua che, per sua stessa ammissione, gli è in larga parte sconosciuta. Infatti, Spinoza non fa quasi mai menzione di autori greci né, quindi, degli storici più importanti. L'unica eccezione che, per consistenza dei riferimenti, è opportuno menzionare è costituita dallo storico Flavio

---

<sup>1</sup> TTP, 7.5 G 99-100.

<sup>2</sup> Il catalogo dei libri formanti la "biblioteca" di Spinoza è compreso nell'atto notarile, redatto in seguito al decesso dell'autore e riportato da uno dei suoi biografi: Coleurs. Per la prima volta è pubblicato da A. J. Servaas Van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, La Haye, Martinus Nijhoff 1889, successivamente da J. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig 1899. In italiano è più di recente apparso in J. Colerus, J. M. Lucas, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, appendice "La biblioteca di Spinoza" a cura di P. Pozzi, Quodlibet 1994. Studi aggiornati rispetto alle edizioni in possesso di Spinoza sono presenti anche sul sito dell'ILIESI CNR, ATSS, Webpage, url: [http://www.iliesi.cnr.it/perl/pagina\\_xhtml.pl?scelta=11](http://www.iliesi.cnr.it/perl/pagina_xhtml.pl?scelta=11).

Giuseppe; tuttavia, in questo caso, ci si trova sì di fronte ad un autore di lingua greca, ma di cultura ebraica.

Questo primo capitolo è dedicato principalmente al contesto culturale in cui si leggono e vengono studiati i testi latini, nel tentativo di comprendere in che modo essi siano trasmessi in età moderna. Prima di cominciare, è però opportuno precisare che tale studio tratta unicamente del modo in cui un insieme di testi viene recepito, fatto che non ne esaurisce, come sottolineato nell'introduzione, il suo carattere trans-testuale. La relazione di un autore (e delle sue opere) con un altro (e con i suoi testi) è di natura complessa: si tratta di comprendere sia come autori e testi sono recepiti nel periodo e nel contesto considerato, sia come l'autore vi si relaziona in modo singolare, sia infine come egli li usa all'interno della propria opera. Inoltre, bisogna tenere a mente che l'insegnamento di Van den Enden non costituisce certamente l'unico modo in cui Spinoza entra in contatto con autori e testi del mondo latino; come si vedrà, infatti, egli non limita le sue letture a quanto – probabilmente – insegnato dal maestro, ma amplia il proprio patrimonio con letture individualmente scelte.

In questo e nel prossimo capitolo, quindi, ci si limita a indagare il primo di questi aspetti: in che modo Spinoza impara il latino e conosce autori e testi, grazie sia all'insegnamento diretto di Van den Enden sia all'insegnamento indiretto, cioè quello riferibile al contesto culturale?

Spinoza apprende il latino ed entra in contatto con il mondo culturale dell'antichità in età piuttosto tardiva, almeno rispetto alla normale educazione rinascimentale. Non vi è una data certa, ma probabilmente ciò avviene attorno al 1654/1655<sup>3</sup>. Dopo aver abbandonato il *cursus* educativo della propria comunità<sup>4</sup>, si rivolge al maestro di latino Franciscus Van den Enden, un gesuita di formazione che, a termine di una vita trascorsa in modo piuttosto rocambolesco, viene impiccato nel 1674, con l'accusa di aver ordito una congiura contro Luigi XIV. Sembra che Van den Enden impartisca nella sua scuola<sup>5</sup> un insegnamento abbastanza liberale per l'epoca: oltre ad insegnare latino, pare che introduca i propri studenti alla nuova cosmologia e al pensiero cartesiano.

---

<sup>3</sup> S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del seicento*, Einaudi, Torino 2002, p. 118.

<sup>4</sup> Probabilmente Spinoza non prosegue gli studi superiori, che si svolgono nella scuola talmudica. Cfr. S. Nadler, *op.cit.*, pp. 89-90.

<sup>5</sup> La scuola di Van den Enden è composta da più studenti, di famiglie per lo più borghesi che non desiderano inviare troppo presto i propri figli all'Università di Leida, ma che vogliono comunque che proseguano negli studi classici.

Sfortunatamente e nonostante i recenti studi<sup>6</sup>, mancano notizie precise rispetto a molti particolari della sua vita ed altrettanto si può dire rispetto al programma di studi che egli adotta. Tuttavia, considerando la sua formazione, è molto probabile che segua la *ratio studiorum*<sup>7</sup> gesuita, almeno per quanto riguarda l'insegnamento della lingua. Inoltre, svolgendo la propria attività di maestro nelle Province Unite, Van den Enden potrebbe adattare in parte il proprio metodo al sistema di insegnamento comunemente diffuso nel Nord Europa protestante. Fortunatamente, di entrambi questi metodi si hanno invece notizie molto più precise ed essi non sembrano, come vedremo, differire in modo sostanziale.

Studi recenti, ma già piuttosto avanzati<sup>8</sup>, mi consentono di tracciare alcune linee guida per comprendere come Spinoza sia entrato in contatto con i testi, le idee e l'apparato culturale dell'antichità e come tale educazione possa influenzare, almeno in parte, il suo modo di leggere i classici.

Per addentrarsi ora nel tema, si noti che la *ratio studiorum* "gesuitica" e quella "protestante", quest'ultima in uso nelle scuole di latino dell'Olanda del tempo, hanno un essenziale punto comune. Secondo entrambi i modelli, infatti, il maestro legge o dà da leggere testi di autori celebri – o raccolte di brevi testi tratti da diversi autori – da cui gli studenti ricopiano poi, in un quaderno personale, le frasi e i passaggi da ricordare. L'idea di base è che la lingua non si apprende a partire dallo studio delle regole grammaticali (declinazioni, congiunzioni, sintassi e così via), che sono poi impiegate nel contesto della traduzione o della scrittura (come è per lo più in uso anche nell'insegnamento attuale), ma a partire dalla memorizzazione di brani di testo prescelti, dai quali le regole vengono in seguito ricavate. Dopo aver ricopiato le frasi accanto alla

---

<sup>6</sup> Cfr. O. Proietti, *Philedonius*, 1657, EUM, Macerata 2010 e W. Klever, in F. Van den Enden, *Free Political Propositions And Considerations of State (1665). Text in Translation, the Relevant Biographical Documents and a Selection from Kort Verhael*, a cura di W. Klever, Vrijstad 2007.

<sup>7</sup> F. Akkerman, *La Penurie de mots de Spinoza : aspects humanistes de son métier d'écrivain*, in «Lire et traduire Spinoza» - Groupe de recherches spinozistes - Presses Universitaires de la Sorbonne, Paris n.1, 1989, p. 11.

<sup>8</sup> In particolare seguirò qui i lavori di A. Moss, *Printed Commonplace Books in the Renaissance*, in «Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis», a cura di A. Dalzell, C. Fantazzi e R. J. Schoeck, 1991, pp. 509–18, A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996 e E. A. Heavens, *Commonplace Books: A History of Manuscripts and Printed Books from Antiquity to the Twentieth Century*, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, New Haven 2001.

regola che esse esemplificavano, lo studente procede alla loro memorizzazione, applicazione ed, infine, creativa riutilizzazione.

Questa modalità si può in parte avvicinare alla discussione contemporanea sull'insegnamento delle lingue "morte" come lingue "vive". Di fatto si ricordi che, anche nel periodo di cui si tratta, il latino non è certamente una lingua parlata – se non in contesti assai limitati e in merito ad argomenti molto specifici – ma una lingua scritta. Ora, l'idea che sottende il metodo del "latino vivo" è in parte simile: anche qui si tratta non tanto di apprendere prima le regole e poi applicarle, quanto di tentare di estrarle nel contesto di una lettura o di una conversazione.

La pratica di insegnamento del latino nel corso del XVI e XVII secolo, la cui storia e struttura esaminerò ora più nel dettaglio, provoca delle conseguenze sul modo in cui i testi vengono letti ed interiorizzati dagli studenti. Questo metodo, infatti, induce una lettura trasversale dei testi classici: l'accento non è posto tanto sugli autori, o sul tema affrontato, o ancora sul contesto storico, argomentativo, retorico, filosofico, etc. in cui un testo è inserito, quanto sugli elementi che accomunano i vari testi, che sono sì di natura grammaticale, ma anche tematica. La diffusione e la fortuna di questo modello danno stimolo alla nascente industria editoriale: sempre di più vengono pubblicati testi collettivi, "pronti all'uso", in cui le citazioni e i passaggi di autori celebri sono già riuniti da un compilatore. Si iniziano cioè a produrre, stampare e diffondere i cosiddetti "libri di luoghi comuni". Tali compilazioni, a ben vedere, traggono origine dai *florilegia* medievali e non costituiscono, dunque, una novità assoluta da un punto di vista strutturale. Nota giustamente Ann Moss che:

Nonostante il suo ruolo fondamentale nel recupero della cultura classica, l'origine del libro di luoghi comuni rinascimentale non si trova né nelle scuole umaniste né nell'antichità stessa. Il modello era stato impostato nel Medioevo e di era costituito non a partire da un'occasionale e casuale sequenza di estratti, ma con metodi sistematici di recupero delle informazioni, sviluppatasi dal tredicesimo secolo in avanti a beneficio dei predicatori. Erano questi, infatti, i libri di luoghi comuni. Si estrapolava da un canone di autori, gli estratti erano classificati secondo titoli inevitabilmente scelti per adattarsi alle preoccupazioni morali e dottrinali degli scrittori di sermoni ed i riferimenti incrociati tra testi erano generalmente meticolosamente redatti. L'obiettivo era di tipo retorico: si

predisponeva un materiale funzionale al discorso persuasivo per autenticarlo attraverso il riferimento ad un testo autoritativo.<sup>9</sup>

I testi di luoghi comuni propri dell'età moderna hanno quindi un antecedente storico nei *florilegia* medievali, compilazioni di testi a uso e consumo dei predicatori che, da un lato, non possono accedere alle opere complete e, dall'altro, richiedono una raccolta "purificata" da quegli elementi che stonano con la coscienza morale e religiosa del tempo. Lo sviluppo di un metodo didattico fondato sui libri di luoghi comuni ha però inizio solo a partire dal rinascimento. In particolare, il punto di avvio della discussione sulla *ratio studiorum* si fa coincidere con la lettera di Agricola<sup>10</sup> e con gli sviluppi diversi che al dibattito pedagogico da costui iniziato danno Erasmo<sup>11</sup> e Melantone<sup>12</sup>. Sia Agricola che Erasmo e Melantone ritengono che per insegnare e, quindi, apprendere il latino sia necessario che gli studenti ricopino i passaggi, le frasi, le *sententiae* più rilevanti in un quaderno personale; l'idea è che, *via imitatio* degli autori antichi, gli studenti possano comprendere le regole grammaticali congiuntamente all'uso di determinate forme argomentative e siano così capaci di riprodurle in seguito. Solo attraverso la copiatura e l'imitazione dei testi classici si può in seguito formare la capacità attiva e poetica dello studente prima e dello scrittore poi. In altri termini, imparare a memoria brani di testi esemplificativi, consente poi di riprodurli, eventualmente variandone le forme sintattiche e/o, in scala maggiore, le strutture argomentative. Sia Erasmo che Melantone, inoltre, notano come tale metodologia abbia

---

<sup>9</sup> «Despite its crucial role in the recovery of classical culture, the origins of the Renaissance commonplace book lie neither in humanist schools nor in antiquity itself. The pattern was set in the Middle Ages, not by odd random sequences of extracts, but by thoroughly systematic methods of information retrieval developed from the thirteenth century onwards for the benefit of preachers. These were in effect commonplace books. They extrapolated from a canon of authors, the excerpts were entered under heads inevitably chosen to suit the moral and doctrinal preoccupations of sermon-writers, and they were usually meticulously cross-referenced. The purpose was rhetorical: to supply material for persuasive discourse and to authenticate it by reference to authoritative texts». A. Moss, *Printed Commonplace Books in the Renaissance*, in «Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis», a cura di A. Dalzell, C. Fantazzi e R. J. Schoeck, 1991, p. 511.

<sup>10</sup> *De formando studio* (1484, prima pubblicazione nel 1508), cfr. A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 101.

<sup>11</sup> *De ratione studii ac legendi interpretandique auctores* (1512), ma anche il *De duplici copia verborum ac rerum* (1512) ed in particolare la sezione *De ratione colligendi exempla*.

<sup>12</sup> *De Locis communibus ratio* (1531). L'accostamento dei tre autori non è arbitraria, posto che i loro testi vennero pubblicati insieme in *De formando studio, Rodolphi Agricolae, Eras. Roterod. et Philippi Melanchth, rationes*, Basilea 1531.

l'indiscutibile pregio di fornire una selezione di autori e testi antichi, effettuata espungendo quegli autori, testi o passaggi che la sensibilità religiosa o morale del tempo poteva considerare non opportuni<sup>13</sup>, in particolare per giovani pupilli.

Tra i propositi di Melantone e quelli di Erasmo vi è però una differenza fondamentale che, al di là dell'aspetto contestuale, fornisce uno spunto per considerare la pratica della citazione di Spinoza. Per Erasmo, infatti, tale modello di insegnamento ha una funzione principalmente *retorica*: si tratta di insegnare agli studenti come usare, in linea con gli autori antichi, strutture sintattiche e argomentative. Grazie alla loro cumolazione (*copia verborum*), lo studente potrà avere una serie di esempi diversi da riprodurre quando la situazione lo richieda. Se l'accostamento di diversi autori e passaggi comporta inevitabilmente quell'effetto di "lettura trasversale" che ho sopra menzionato, esso appare tuttavia ridimensionato nella sua portata: il fatto di condensare testi e autori distinti in un unico luogo è funzionale a fornire una gamma di *forme* linguistiche da apprendere prima e impiegare poi nella scrittura o nell'oratoria, ma non sottintende che i contenuti di tali testi siano analoghi. *Verba e res* per Erasmo sono cose del tutto distinte; il fatto perciò di accomunare, ad esempio, le frasi di Cicerone e Livio, non significa né che questi autori siano simili, né che trattino le stesse questioni. Non significa inoltre – almeno non necessariamente – che Cicerone e Livio abbiano detto qualcosa di "vero": non è il contenuto delle frasi che interessa, bensì la loro *forma*. Oltre al testo pedagogico già citato, Erasmo stesso è un prolifico ed infaticabile autore di "libri dei luoghi comuni"; si considerino, ad esempio, gli *Apoftegmi* o le varie edizioni degli *Adagia*.

Melantone si discosta in buona parte dalla concezione erasmiana rispetto al senso della raccolta dei *loci communes*. Secondo il riformatore, infatti, *verba e res* coincidono. A differenza di Erasmo, Melantone invita ad organizzare frasi, brani ed estratti secondo precise rubriche tematiche di natura morale, ordinate secondo coppie di contrari: le citazioni dei vari autori, ad esempio, compariranno sotto i titoli di virtù e vizio, giustizia e ingiustizia, etc.. L'indistinzione tra *verba e res* fa sì che il fatto di elencare sotto la rubrica "vizio", ad esempio, una serie di frasi tratte da autori differenti e vissuti in epoche diverse, implichi automaticamente un'invarianza contenutistica. L'effetto di tale modello è di dare l'idea che gli autori menzionati in una rubrica specifica si siano posti la stessa questione, esattamente negli stessi termini: l'identità dell'autore, il suo

---

<sup>13</sup> Come esempio emblematico si può citare l'anonimo *Ovide moralisé* (1328 c/a) che manoscritto in origine, viene più volte ristampato nel corso del XV e XVI secolo.

retrotterra culturale e filosofico, il suo contesto storico, l'obiettivo insito nel testo da cui la frase è estratta, fino a, banalmente, le frasi o passaggi che circondano quella frase o quel passaggio, non hanno particolare rilevanza. Ma vi è di più: questa operazione non produce una lettura trasversale e comparata a soli fini retorici. Ovvero, non si tratta semplicemente di accomunare frasi e passaggi sul "vizio" – per continuare ad usare lo stesso esempio – per poi poterle utilizzare in un dibattito, una causa, una controversia religiosa. Dall'identità di *verba* e *res* consegue che il modo di dividere e classificare le citazioni corrisponde al modo in cui la realtà è effettivamente strutturata. Pertanto, questa operazione implica l'idea che le parole, le frasi ed i passaggi contenuti nelle rubriche rappresentino il mondo, le virtù e i vizi, come *realmente sono*. Le frasi di autori diversi, in questo modo, non sembrano semplicemente trattare temi simili, ma la ragione di questa somiglianza – tutta immaginata – risiede nel fatto che rappresentano verità eterne. Di conseguenza, dividere ed organizzare tali frasi secondo rubriche tematiche non è più una scelta arbitraria del compilatore, finalizzata alla formulazione di un discorso/di uno scritto ben tornito, ma una restituzione più o meno veritiera dell'ordine del mondo<sup>14</sup>. In altre parole, non si tratta di un'invenzione, ma di una scoperta. Per questo motivo, la raccolta di luoghi comuni, secondo Melantone, non è utile unicamente a livello retorico e argomentativo (sebbene questo aspetto rimanga); considerato il contesto storico, è evidente che addurre una notevole *copia* di *exempla* costituisce uno strumento importante e spesso vincente all'interno di un dibattito o, naturalmente, di una controversia religiosa. Per questo Moss sottolinea come, oltre alla funzione retorica, Melantone pensi libri e quaderni dei luoghi comuni come uno strumento dialettico<sup>15</sup>.

La relazione tra la concezione di Erasmo e quella di Melantone è così ben riassunta:

Le *sententiae* dei luoghi comuni sono normalmente parole, espressioni linguistiche tratte o da testi letterari o, come negli adagi, trovate già

---

<sup>14</sup> A. Moss esprime bene questo aspetto: «la conseguenza di pensare ai testi in termini di rubriche è la credenza condivisa che vi sia un universo di idee proprio della letteratura, al quale ogni scritto può e deve far riferimento e del quale hanno sono una manifestazione privilegiata e paradigmatica in particolare le opere dei greci e dei latini (*the effect of thinking about texts in terms of such headings is a uniform belief that there is a universe of ideas proper to literature, to which all writing can and should refer and to which Latin and Greek writing in particular has given privileged and paradigmatic expression*)» cfr. A. Moss, *Printed Commonplace Books in the Renaissance*, in «Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis», a cura di A. Dalzell, C. Fantazzi e R. J. Schoeck, 1991, pp. 509–18, p. 515.

<sup>15</sup> A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996. pp. 119-130.

comprese nella lingua latina. Secondo Melantone i luoghi comuni sono assai strettamente connessi al mondo delle cose, a una divisione sistematica che è latente nell'universo del conoscibile. Il fatto di sostenere che vi sia tale rapporto, fa sì che i libri di luoghi comuni siano sentiti come un progetto serio, che investe il loro compilatore di responsabilità morale. [...] I luoghi comuni non sono solo “*sedes argumentorum*” ma “*sedes naturae*”.<sup>16</sup>

Al di là di questa differenza essenziale, sia Erasmo che Melantone persuadono i docenti, ma anche i discenti autodidatti, dell'opportunità di tenere dei quaderni di luoghi comuni. Tale modello pedagogico – con tutte le sue implicazioni – si sviluppa e diffonde nel secolo successivo ed è pacificamente accettato e normalmente adottato nei paesi protestanti dell'Europa settentrionale del XVII secolo. È per questa ragione che Moss si spinge ad affermare che, al di là della loro utilità a fini prettamente accademici, la scrittura prima e la stampa poi di quaderni e libri di luoghi comuni, è un'operazione la cui influenza sul modo di leggere e recepire i testi non può essere in alcun modo sottostimata:

i ragazzi erano condizionati a pensare in un determinato modo dallo strumento che utilizzavano per indagare i materiali che erano tenuti a studiare, immagazzinare nella memoria e poi ripescare per riprodurli, ovvero, dal loro libro di luoghi comuni. D'ora in avanti, la storia del libro di luoghi comuni diventa parte integrante della storia della cultura rinascimentale in generale perché è la storia del suo supporto tecnico e, conseguentemente, rappresenta uno dei fattori più importanti nel determinare i suoi paradigmi intellettuali.<sup>17</sup>

Per precisare ora il campo d'indagine, si noti che la *ratio studiorum* seguita dai gesuiti – e quindi probabilmente da Van den Enden – è organizzata più o meno secondo

---

<sup>16</sup> «Commonplace sententiae in Erasmus were typically form of words, linguistic expressions either quoted from literary text or, like adages, found embedded in the latin language. For Melanchthon, commonplaces, [...] are much more tightly related to the world of things, to systematic division latent in the universe of the knowable. This claim to referentiality makes the common-place book a serious undertaking, invests its compiler with moral responsibility [...] Commonplaces are not only “*sedes argumentorum*” but “*sedes naturae*”» A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 120-121. Sul modo di intendere i libri di luoghi comuni di Agricola, Erasmo e Melantone cfr. anche E. A. Heavens, op.cit., pp. 24-31.

<sup>17</sup> «boys were conditioned to think in ways determined by the instrument they used to probe material they were set to study, store in their memory and retrieve for reproduction, that is to say, by their commonplace-book. From now on, the history of commonplace-book becomes an integral part of the history of Renaissance culture in general, because is the history of its technical support system, and consequently of one of the most important factors contributing to its intellectual paradigms» A. Moss, *ivi*, p. 134.

lo stesso modello. Anch'essa propone infatti la compilazione di quaderni dei luoghi comuni, che non risultano però così precisamente organizzati in rubriche tematiche, come i loro analoghi prodotti e diffusi in seno al mondo protestante<sup>18</sup>. Di fatto, l'insegnamento nelle scuole gesuite privilegia l'imitazione – soprattutto di Cicerone – in funzione dell'abbellimento retorico, rifacendosi più al modello di Erasmo che a quello di Melantone. La dialettica, infatti, è esplicitamente demandata ai corsi di filosofia, da seguire in un momento successivo del percorso di studi<sup>19</sup>. Lo studente della scuola gesuita non è, dunque, sollecitato a creare un proprio mondo di riferimenti testuali organizzati in rubriche distinte che rappresentino, oltre ad uno strumentario retorico, anche un insieme di conoscenze sul mondo. Egli è piuttosto invitato a ricopiare, memorizzare e riprodurre (al più variare) forme grammaticali, sintattiche, argomentative che possano tornargli utili in campo oratorio (tale limitazione però non annulla del tutto l'effetto di lettura sincretistica dei testi antichi). Un punto di novità del metodo gesuita è costituito proprio dal fatto di incoraggiare prove pubbliche di declamazione e oratoria: l'insegnante di latino deve promuovere tale pratica, organizzando sia in classe che in luoghi aperti al pubblico la recitazione di brani di varia natura, non limitati al campo dell'oratoria forense, ma che si estendano alle commedie teatrali. Ed infatti, sappiamo che Van Den Enden mette in scena con i propri studenti l'*Andria* e l'*Eunuco* di Terenzio, che vedono forse la partecipazione dello stesso Spinoza<sup>20</sup>.

Pur nelle loro differenti configurazioni, tutti questi modelli incoraggiano quindi la copiatura di frasi, *sententiae*, parabole, proverbi, etc. estratti dagli autori latini. La diffusione di questo metodo pedagogico, come già accennato, ha delle conseguenze sull'industria editoriale: la crescente domanda delle scuole dà impulso alla stampa di prodotti preconfezionati, "libri di luoghi comuni" ad uso e consumo di insegnanti, studenti o semplici interessati. Tali libri possono essere opere d'autore, com'è naturalmente il caso di Erasmo. Oltre ai già menzionati *Adagia*, Erasmo pubblica anche le raccolte degli apoftegmi (detti memorabili), l'*Apophthegmatum sive scite dictorum libri sex* (1531), e delle parabole (similitudini), il *Parabolarum sive similium liber* (1519).

---

<sup>18</sup> A. Moss, *ivi*, pp. 176-7.

<sup>19</sup> Con *dialettica* si intende qui la costruzione dell'argomentazione, della disputa filosofica.

<sup>20</sup> O. Proietti, *Philedonius, 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, EUM, Macerata 2010, pp. 90-140.

Ma tali testi possono anche essere raccolte senza alcuna pretesa d'originalità. Per citare unicamente le più importanti, parlo del lavoro di G. Major, *Sententiae veterum poetarum, per locos communes digestas*, dove le citazioni sono organizzate secondo indici tematici e dell'opera di O. Mirandula, il cui *Viridarium* subisce un rimaneggiamento (anonimo) e viene riedito con il titolo di *Illustrium poetarum flores per Octavianum Mirandulam collecti*; laddove nel testo originale le frasi sono ordinate per autore, nel rimaneggiamento, invece, il materiale raccolto è riorganizzato secondo rubriche tematiche. Questa modifica dell'assetto strutturale del testo dice qualcosa di importante, ovvero che l'organizzazione per rubriche tematiche è divenuta evidentemente molto richiesta nei 31 anni che trascorrono tra la pubblicazione del testo originale (Venezia, 1507) e quella del rimaneggiamento (Strasburgo, 1538). Gli esempi di questo genere di pubblicazioni si potrebbero moltiplicare, ma non è qui utile insistere oltre<sup>21</sup>. Sebbene le raccolte più diffuse siano quelle di estratti dei poeti (Virgilio, Marziale e Ovidio, ma anche drammaturghi come Terenzio e Plauto) o dei "prosatori filosofici" (Cicerone e Seneca, per dire), troviamo anche alcune raccolte che comprendono gli storici latini. Caso interessante è quello del *Florilegium Ethico-politicum* di Janus Gruterus: in questo caso, l'ordine delle sentenze (tratte dagli storici, dai poeti, dagli oratori e dai drammaturghi, anche greci) è prettamente alfabetico. All'elenco delle sentenze, che si presenta privo di indicazioni autoriali, Gruterus fa seguire un notevole apparato di note dove, oltre a menzionare la fonte, istituisce paralleli tematici tra autori diversi. Pertanto, anche se l'ordine iniziale è del tutto "neutrale", le note successive riprendono la struttura e il senso delle rubriche tematiche che caratterizzano altre pubblicazioni. Un altro esempio di "libro dei luoghi comuni", dove gli estratti appartengono principalmente agli storici latini, è quello di Giusto Lipsio: la sua *Politica* è sicuramente un caso particolare, sul quale si dovrà tornare<sup>22</sup>.

I testi menzionati sono talmente diffusi che, anche se non si potrà mai saperlo con certezza, è probabile che Spinoza ne abbia avuto sottomano qualcuno nel corso della sua formazione. Di certo, nella biblioteca spinoziana è presente una collezione di *loci* di Orazio e Virgilio che è sfortunatamente impossibile identificare con sicurezza, e il

---

<sup>21</sup> Cfr. A. Moss, *ivi*, pp. 186-214.

<sup>22</sup> Cfr. 2.3.

*Thesaurus Ciceronianus* di Marius Nizolius<sup>23</sup> che si compone di frasi tratte da Cicerone in ordine alfabetico. Inoltre, Spinoza possiede due testi di “grammatica”: la *Grammatica Philosophica* di Gaspar Scioppius<sup>24</sup> e il *De arte grammatica* di Gerardus Joannes Vossius<sup>25</sup>. Il primo è una grammatica di base, razionalmente strutturata, con tavole che riassumono i contenuti trattati, precisandone le sotto-sezioni, e tabelle riassuntive che descrivono le relazioni tra gli elementi della proposizione. All’enunciazione della regola in note di grande ampiezza, Scioppius accompagna gli esempi che, come enuncia l’autore stesso<sup>26</sup>, sono principalmente tratti da Cicerone, Livio, Cesare, Plauto, Terenzio, Nepote, Virgilio, Lucrezio, Orazio, Catullo, Tibullo, Propertio e Ovidio. Per quanto riguarda gli storici, oltre ai già citati Livio e Nepote, compare anche Sallustio, mentre sono assenti Tacito e Curzio Rufo. La grammatica di Vossius<sup>27</sup> – in sette libri – è certamente un testo pensato per studi più avanzati. Il primo libro è dedicato alla definizione del senso e del valore della grammatica, secondo un argomentare che si pone alla frontiera tra linguistica (corrispondente a quella che oggi saremmo piuttosto portati a chiamare filosofia del linguaggio) e fonetica, mentre il secondo comincia con la trattazione delle sillabe. Successivamente inizia la *De Vocum Analogia et anomalia*: il

---

<sup>23</sup> M. Nizolius, *sive Thesaurus Ciceronianus*, post nunquam satis laudatas operas Basilii Zanchi, Caelii Secundi Curionis, et Marcelli Squarcialupi Plumpinensis, magno labore et studio olim mactus. Denuo per Iacobum Cellarium Augustanum, locupletissima tam simplicium, tum compositorum verborum accessione, una cum indice Ciceronianum vocum barbaris substitutarum auctiore in calce operis adiecto, et diversarum Ciceronis editionum fideli collatione, ditatus, dotatus, a quam plurimis mendis observata passim characterum eleganti diversitate repurgatus, apud Godefridum Tampachium, Francofurti 1613.

<sup>24</sup> G. Scioppius, *Grammatica philosophica* non modo Tironibus linguae latinae ad artem illam uno trimestri perfecte addiscendam, sed et Latine doctissimis ad reddendam eorum rationem, quae legunt aut scribunt, in primis utilis, vel necessaria: accessit praefatio de veteris ac novae grammaticae Latinae origine, dignitate et usu. Editio nova beneficio V.A. Petri Scavenii plurimis in locis nunc demum insigniter aucta e schedis ipsius auctoris, a quo omnia, paulo antem mortem, accuratius recognita et emendata, apud Judocum Pluymer bibliopolam, Amstelodami 1664.

<sup>25</sup> G. I. Vossii Aristarchus, *sive de arte grammatica libri septem*. Quibus censura in grammaticos praecipue veteres exercetur; caussae linguae Latinae eruuntur; scriptores Romani illustrantur, vel emendantur. Editio secunda, pluribus locis aucta, ex officina Ioannis Blaeu, Amstelodami 1662.

<sup>26</sup> G. Scioppius, *ivi*, p. 2.

<sup>27</sup> Oltre ad essere un importante filologo, Gerhard Johannes Voss fu anche teologo e uomo pubblico molto in vista; egli partecipò attivamente alla *querelle* che opponeva in quegli anni rimostranti e contro-rimostranti – che si concluse con il Sinodo di Dordrecht nel 1619 – schierandosi dalla parte dei primi – seguendo dunque la corrente arminiana – fatto che gli valse la perdita della cattedra all’Università di Leida. Cfr. tra gli altri L. Simonutti, *Liberté, volonté, responsabilité : Faust Socin, Gerhard Johannes Vossius et les arminiens de Hollande*, «Astériorion», 3, 2005, url: <http://journals.openedition.org/asterion/412>.

terzo e il quarto libro trattano dei nomi, il quinto dei verbi, il sesto dei pronomi, participi, avverbi, preposizioni, congiunzioni ed interiezioni. Infine, il settimo libro è dedicato alla costruzione del discorso (*De sermonis constructione*). Anche la grammatica di Vossius è ricchissima di esempi, per lo più tratti dagli stessi autori, tra cui spiccano Seneca, Terenzio, Cicerone, Plauto, Marziale e Ovidio, ma si trova ogni tanto anche qualche frase estratta da Tacito. Pertanto, a Spinoza non mancavano certo i costanti riferimenti agli autori classici; si noti che anche le grammatiche, sebbene in forma più limitata rispetto ai libri di luoghi comuni, veicolano l'idea che ogni autore classico si pone su un piano di analogia con tutti gli altri. Anche in questo caso, inoltre, la preferenza è accordata a poeti, drammaturghi e prosatori; gli storici menzionati con un numero rilevante di riferimenti sono Sallustio e Livio, qualche volta Nepote.

Oltre a ciò, si ricordi che, durante il periodo trascorso come discente di Van den Enden, Spinoza tiene molto probabilmente un proprio quaderno dei luoghi comuni. Malgrado non ci sia giunto il quaderno spinoziano, è possibile farsi un'idea del suo ipotetico contenuto grazie allo studio di Jean-Claude Margolin, Jan Pendergrass e Maec Van der Poel, *Images et lieux de mémoire d'un étudiant du XVIIe siècle*<sup>28</sup>, edizione critica e commento proprio di un quaderno dei luoghi comuni. Questo quaderno appartiene probabilmente ad uno studente olandese/fiammingo di circa 15 anni e viene redatto tra il 1515 e il 1530/40. Nonostante la sua datazione preceda di più di un secolo il periodo in cui Spinoza è studente di Van den Enden, è possibile trarre di qui degli indizi sull'ipotetico quaderno spinoziano. Infatti, per quanto riguarda strettamente la pratica di insegnamento del latino attraverso libri e quaderni di luoghi comuni, non sembra siano intervenute nel frattempo modifiche essenziali<sup>29</sup>. Composto di due parti, il quaderno presenta, nella prima, la regole di grammatica e di sintassi; l'esposizione della regola è corredata da esempi letterari, ovvero brevi frasi estratte dagli autori latini (principalmente). La seconda, invece, è composta da un'antologia di frammenti, o *sententiae*, che si caratterizzano per la loro brevità e per il loro contenuto morale «come

---

<sup>28</sup> J.-C. Margolin, J. Pendergrass, M. Van der Poel, *Images et lieux de memoire d'un étudiant du XVIIe siècle. Étude, transcription et commentaire d'un cahier de latin d'un étudiant néerlandais*, Guy Trédaniel Éditeur, Paris 1991.

<sup>29</sup> Così suggerisce A. Moss, *ivi*, p. 221.

se nello scarso spazio avanzato si volesse far rientrare tutta la morale pratica del mondo», notano Margolin e colleghi<sup>30</sup>.

È proprio il carattere morale dei testi selezionati a costituire il primo punto d'interesse dei quaderni e dei libri di luoghi comuni. Si è accennato al fatto che uno degli obiettivi sottesi alla compilazione di quaderni e alla pubblicazione di testi di luoghi comuni sia precisamente quello di fornire un prodotto finito che corrisponda (anche) all'esigenza di "moralizzare" gli autori antichi, epurandone i testi da ogni elemento potenzialmente "deviante", "immorale" o, in generale, non in linea con la sensibilità morale e soprattutto religiosa del tempo. In particolare, nei testi a stampa, come in quello di Major ad esempio, le sentenze sono organizzate secondo rubriche che ricalcano i temi cari al dibattito etico-morale di allora, i cui estratti possono eventualmente essere riutilizzati, in particolare in ambiente protestante, per l'argomentazione dialettica. Tale modalità di leggere, interpretare e restituire i testi influenza inevitabilmente la concezione che di essi i lettori avevano, a maggior ragione se si tiene conto del fatto che spesso le opere degli autori classici non sono possedute in versione integrale, vista la relativa povertà delle biblioteche private<sup>31</sup>.

Per tornare di nuovo a Spinoza, questo studio consente di trarre due conseguenze importanti. In primo luogo, probabilmente, l'entrata in contatto di Spinoza con il mondo culturale e i testi dell'antichità è mediato dalle letture e dal metodo utilizzati da Van den Enden, forse adattati al contesto dell'Europa del Nord<sup>32</sup>. Pertanto è possibile ipotizzare con una certa sicurezza che Spinoza tiene un quaderno di luoghi comuni e ha accesso durante la propria vita a numerose raccolte a stampa, in particolare dei poeti. Questi, si è visto, promuovono una lettura sincretistica dei testi dell'antichità: non c'è quasi nessuna attenzione per il contesto storico e intellettuale dell'autore, né un'esatta considerazione dell'integralità dell'opera, del suo contenuto, dei suoi scopi, né, infine, dei passaggi prossimi a quello citato. Questa modalità di restituzione trasmette l'idea che tutti i maggiori autori dell'antichità latina, indipendentemente dall'epoca in cui sono vissuti,

---

<sup>30</sup> «comme si dans le court espace restant, on voulait faire entrer toute la morale pratique du monde» J.-C. Margolin, J. Pendergrass, M. Van der Poel, *ivi*, p. 21.

<sup>31</sup> Sicuramente tra il 1530 e il 1650 vi è un progressivo aumento del volume di libri stampati, che ne fa diminuire il prezzo unitario. Al tempo di Spinoza, quindi, è sicuramente più facile rispetto a prima poter comprare un testo, ma tale acquisto resta nondimeno assai oneroso, fatto che spiega perché le biblioteche private continuino ad essere piuttosto poco fornite.

<sup>32</sup> Con riferimento alla compilazione di quaderni e libri di luoghi comuni, i due metodi non differiscono in modo sensibile, come si è mostrato sopra.

abbiano trattato temi analoghi in termini altrettanto analoghi<sup>33</sup> (che questa sia un'idea di partenza o il risultato ottenuto attraverso l'organizzazione del materiale è qui del tutto irrilevante). Non stupisce allora che le citazioni di autori antichi che troviamo in Spinoza abbiano generalmente un contenuto di tipo antropologico ed etico. In questo senso, come emergerà pienamente dall'analisi della sezione terza, Spinoza sembra più vicino all'impostazione melantoniana che a quella erasmiana. Certamente, infatti, egli non identifica *verba e res*; tuttavia l'uso parallelo e sincretistico che Spinoza fa degli autori citati non ha funzione puramente ornamentale e retorica. Come lo studente di Margolin e colleghi, sembra invece ritenere che gli autori citati in parallelo esprimano lo stesso, giusto concetto, abbiano cioè colto qualcosa del mondo "per come esso realmente è". Nemmeno dovrebbe stupire, d'altro canto, il fatto che Spinoza si senta pienamente autorizzato nelle proprie opere ad utilizzare tali frammenti senza indicare l'autore e inserendoli nella propria argomentazione. Può cioè dare per scontato, in primo luogo, che il suo pubblico sia capace di riconoscerli a colpo d'occhio e, in secondo luogo, che il loro utilizzo come parte di un'"esperienza comune", i cui caratteri restano da descrivere, sia pienamente accettato<sup>34</sup>.

Il secondo punto che vale la pena mettere in luce riguarda gli autori prescelti. Si torni rapidamente sullo studio del quaderno dello studente olandese. Tenendo conto unicamente dell'antologia fornita dalla seconda parte del quaderno, i frammenti selezionati sono estratti principalmente da Ovidio (29), Orazio e Virgilio (14 ciascuno), Tibullo (7), Giovenale e Cicerone (6 ciascuno) e Marziale (4). Tenendo conto invece dell'interesse del quaderno, essi sono estratti, nell'ordine, da Ovidio (41), Virgilio (40), Orazio (23), Terenzio (14), Cicerone (18), Tibullo (7), Plauto e Marziale (5 ciascuno). Innanzitutto si noti che anche qui si prediligono poeti, prosatori e drammaturghi<sup>35</sup>; in

---

<sup>33</sup> Un obiettivo sotteso a questa pratica è di mostrare come gli autori pagani non fossero poi così distanti dalla morale cristiana. L'idea è ben espressa da Margolin e colleghi che notano come nel quaderno l'organizzazione del materiale risponda a questa esigenza: «il s'agit d'une morale universelle à laquelle pourraient consentir même les "païens" bien éduqués» J.-C. Margolin, J. Pendergrass, M. Van der Poel, *ivi*, p. 72.

<sup>34</sup> Questo parallelo è da intendersi in senso concettuale, non storico. Non si sa precisamente quale fosse la modalità di insegnamento adottata da Van den Enden e, quindi, quale Spinoza possa aver appreso.

<sup>35</sup> Si noterà che Cicerone sfugge a questa classificazione. Di fatto, però, la sua prosa continua a rappresentare il paradigma della lingua latina nella sua massima perfezione, almeno per tutto il XVI secolo. Un cambiamento si avrà in seguito alla riabilitazione stilistico-intellettuale di Tacito, che non a caso era ritenuto, a livello puramente estetico, agli antipodi di Cicerone. Cfr. A. Moss, *ivi*, p. 168.

questo senso, non vi sono veri e propri libri di luoghi comuni (pensati con il fine pedagogico di insegnare la lingua latina) che prevedano estratti dagli storici, sebbene vi siano invece – ed è il caso già menzionato del *Florilegium* di Gruteri – raccolte a stampa di luoghi comuni che associano storici e poeti. Questo è un punto di rilievo: se, per quanto riguarda i poeti, i drammaturghi, Cicerone o Seneca, Spinoza potrebbe aver tratto buona parte delle sentenze dal proprio quaderno o da una delle svariate raccolte disponibili<sup>36</sup>, è difficile poter affermare lo stesso per quanto riguarda le citazioni dagli storici<sup>37</sup>. In questo senso, l'interesse che Spinoza dimostra nei confronti di Tacito e Curzio Rufo, che si manifesta nella citazione di alcuni passaggi o frasi o eventi tratti dalle loro opere, non può nemmeno ipoteticamente essere ridotta ad un fenomeno di “percolazione”, cioè di semplice trasferimento mnemonico dal suo – ipotetico – quaderno o da una raccolta a stampa ai suoi testi. Inoltre, i brani citati da Spinoza superano, molto spesso, l'enunciazione della semplice *sententia*, poiché hanno carattere più ampio.

È interessante notare come, non casualmente forse, i poeti, prosatori e drammaturghi che Spinoza cita sono, prevalentemente, proprio Ovidio, Orazio, Virgilio e Terenzio<sup>38</sup>; il che ci induce a pensare che la sensibilità spinoziana sia, quanto alla scelta degli autori, pesantemente influenzata dalla fortuna di cui essi godono nel contesto culturale a lui contemporaneo.

Accanto alle raccolte di luoghi comuni, in età moderna fioriscono anche opere dalla struttura molto simile, ma dall'intento in parte differente, che analizzerò più precisamente in seguito. Si tratta di testi di carattere misto che condividono la struttura tipica del *florilegium* e si compongono quindi ampiamente di citazioni, ma esplicitano anche l'intenzione con cui la selezione è stata operata e lo scopo che l'autore si prefigge, attraverso un commento personale. Nel libro di luoghi comuni idealtipico le direttive che l'autore segue nella selezione e nell'ordinamento possono essere

---

<sup>36</sup> Anche qualora Spinoza abbia effettivamente tratto le proprie citazioni dal testo di un singolo compilatore, e non le abbia invece reperite nei testi originali o tratte dai testi di più compilatori, non sarebbe comunque possibile individuarlo.

<sup>37</sup> Per la cui ricezione si rimanda alla sezione 2.

<sup>38</sup> Mancano all'elenco “standard” Tibullo e Marziale. È però indeterminabile la ragione di quest'assenza; Spinoza potrebbe non averli letti o non essere particolarmente interessato a questi autori.

individuare solo grazie all'analisi esterna o ad un testo metodologico dell'autore stesso, quando presente o alla prefazione. In questo caso, invece, la mano dell'autore è presente in modo molto più esplicito e importante. Un caso limite di tale pratica è costituito proprio dalla già menzionata *Politica* di Lipsio: la struttura di questo testo è quella del libro di luoghi comuni, poiché per la maggior parte si compone proprio di citazioni. Lipsio però interviene direttamente nel commento e nei brevi passaggi che collegano una citazione all'altra. Il suo ruolo non appare solo nella selezione e nell'ordinamento dei testi, ma il commento personale ne definisce l'interpretazione. Oltre al testo lipsiano che affronterò nella seconda sezione, fioriscono in questo periodo anche testi che fanno larghissimo uso della citazione dai classici, ma in cui l'autore è ancora più presente. In qualche misura, infatti, anche i *Saggi* di Montaigne rientrano in questa categoria<sup>39</sup>. Infine, tra il XVI e il XVII secolo compaiono sempre più numerosi trattati d'autore a soggetto etico-politico, composti in larga parte di citazioni (anche se in misura minore rispetto alla *Politica* lipsiana); in questi casi, le citazioni sono prevalentemente estratte degli storici latini. Di alcuni tra questi testi mi occuperò diffusamente nella seconda sezione<sup>40</sup>.

Infine, meritano una menzione speciale in questa sede i *Sermones Fideles* di Francis Bacon, opera ed autore su cui tornerò spesso. Questo testo infatti, contrariamente a quelli prima menzionati, è presente nella biblioteca spinoziana e può quindi costituire un *trait d'union* tra quello che potremmo chiamare lo "spirito del tempo" o la "conoscenza indiretta" delle forme della ricezione e dell'uso degli antichi, e quella che invece è una "conoscenza diretta" di una pratica particolare. Il testo di Bacon, che Spinoza possiede nell'edizione del 1641<sup>41</sup>, contiene, oltre ai *Sermones*, stralci del *De Augmentis scientiarum* (1623), versione latina del precedente *Of the proficience and*

---

<sup>39</sup> Un'analisi più precisa di questo testo e delle sue implicazioni e influenze sulla concezione e sull'uso della citazione e degli *exempla* tratti dall'antichità porterebbe troppo distante dal soggetto qui affrontato.

<sup>40</sup> Si veda anche A. Moss «by the end of the sixteenth century commonplace-books could go to extremes. At one end there was the carefully supervised and censored selection operated in Jesuit schools; at the other, collections of political aphorisms from very diverse sources proposed in a positivist spirit as issues of contemporary debate», *Printed Commonplace Books in the Renaissance*, in «Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis», a cura di A. Dalzell, C. Fantazzi e R. J. Schoeck, 1991, pp. 509–18, Nota a Lipsio, *Politica*, p. 518.

<sup>41</sup> F. Bacon, *Sermones Fideles, Ethici, Politici, æconomici: Sive Interiora Rerum. Accedit Faber Fortunae &c.*, Franciscus Hackium, Lugduni Batavorum 1641.

*Advancement of Learning* (1605). Nel *De Augmentis*, Bacon ridefinisce il senso e il valore delle raccolte di luoghi comuni, non negandone però l'utilità:

La disposizione e collocazione della conoscenza che conserviamo con la scrittura consiste in una buona raccolta di luoghi comuni. [...] Io ritengo che l'esposizione di luoghi comuni sia cosa di grande utilità e importanza negli studi, in quanto assicura ricchezza di invenzione e rinvigorisce il giudizio.<sup>42</sup>

Tuttavia, Bacon avanza dei dubbi rispetto al valore scientifico di tali raccolte. Egli ritiene, infatti, che esse possano sì essere funzionali a ricordare argomenti, frasi e massime, ma che siano perfettamente inutili ai fini conoscitivi. Per questa ragione, la trattazione dei *loci communes* è, da Bacon, esplicitamente demandata alla retorica: essi sono pensati come "materiali preparatori", da utilizzare in contesto argomentativo-retorico. L'esempio addotto è infatti quello di Demostene che ricordava a memoria le aperture e le chiuse delle proprie orazioni. Sempre in questa sede, in un passaggio espunto dalla *versio* latina, Bacon dice:

L'altra parte dell'invenzione che io chiamo suggerimento ci orienta verso certi *segni*, o *luoghi*, che possono indurre il nostro animo a restituire e esibire la conoscenza precedentemente raccolta, al fine che noi la si possa usare.<sup>43</sup>

Bacon, in sostanza, non nega l'utilità di tenere un quaderno di luoghi comuni, ma ne ridefinisce il valore: i *loci communes* non possono essere considerati come *prove*, come *testimonianze* di una certa affermazione, ma come punti di partenza per la ricerca, non come «fiori» da raccogliere, ma come «semi» da coltivare; private di qualunque valore autoritativo, le raccolte di luoghi comuni sono esperienze condivise, che dovranno essere messe alla prova dello studio della natura e che potranno essere utilizzate in sede di argomentazione retorica<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> F. Bacon, *De Augmentis Scientiarum*, 5.5, ed. it. F. Bacon, *Scritti Filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET Torino, 1975, pp. 268-269.

<sup>43</sup> F. Bacon, *op. cit.*, 5.3, ed. it. F. Bacon, *op. cit.*, p. 262.

<sup>44</sup> Sul valore prevalentemente retorico dei *loci communes* si vedano *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 268-272, Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, p. 99, pp. 111-119, e pp. 115-116, E. A. Heavens, *op. cit.*, p. 45.

La ridefinizione del ruolo e del valore dei luoghi comuni non impedisce che, nel *De Augmentis* e nei *Sermones*, Bacon impieghi copiosamente citazioni e passaggi d'autore. I *Sermones* sono brevi saggi, dove Bacon esprime la propria posizione su materie differenti, per lo più di carattere etico-politico, che si strutturano attorno ad un nucleo importante di citazioni, le quali servono ad esemplificare l'argomento o l'opinione sostenuta. Nei *Sermones*, Bacon sembra voler far tesoro di una tradizione codificata<sup>45</sup>, di un insieme di frasi, detti e massime che attestano la continuità tra il suo pensiero e quello altrui. La citazione non è qui probante, avendo piuttosto una funzione esemplificativa da un lato e ornamentale dall'altro.

Questo spostamento d'accento non è proprio al solo Bacon, ma è indice di un cambiamento, di una svolta che il XVII secolo imporrà al modo di considerare la pratica e il significato della *citazione* e della ripresa, più in generale, di contenuti codificati dalla tradizione.

Perciò, per poter fruttuosamente proseguire quest'analisi e vedere dove Spinoza si situi in questo contesto, è ora opportuno cercare di capire quali siano le forme e i modi della citazione in età moderna. È necessario cioè passare dalle semplici raccolte di citazioni, che costituirono con buona probabilità una parte importante dell'educazione spinoziana, a una forma più rarefatta e di più difficile interpretazione che si trova in quei testi che, invece, fanno largo uso della citazione, ma ad essa non possono essere ridotti. Comprendere la funzione della citazione in questo contesto potrà aiutare a chiarire, in seguito, con quali modelli Spinoza si confronti e quali, eventualmente, affronti criticamente.

---

<sup>45</sup> Cfr. anche A. Arienzo, *From Machiavellian Policy to Parliamentary Reason of State*, in *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England*, Ashgate, 2013, pp. 141-155, pp. 147-149 in particolare. Cfr. anche *ivi* pp.147-148: «In his *Essays*, Bacon expresses an humanistic approach to politics, 'negotiation or business', in which Machiavelli, together with Tacitus, Lipsius, Montaigne and other classical sources, played a significant role. In this sense, Makku Peltonen observes that Bacon's *Essays* should not be interpreted as the product of his experimental method, but rather that he largely borrows from classical republican and humanistic sources, among which are Machiavelli and Tacitus».

## 2. La citazione e il riferimento in età moderna

La citazione è uno degli elementi dell'intertestualità<sup>46</sup>, che è, a propria volta, solo una sezione del concetto più ampio di transtestualità<sup>47</sup>, e non è l'unico che si prenderà in considerazione in questo lavoro, anche se ne costituisce la parte più importante, come già accennato nell'introduzione. Nel suo *La seconde main ou le travail de la citation*<sup>48</sup>, che rimane certamente uno dei maggiori contributi sul soggetto, Antoine Compagnon affronta questo tema nei suoi molteplici aspetti e sfumature e lo terrà quindi in stretta considerazione in ciò che segue. Nella prima parte di questo capitolo, intendo dunque sottolineare alcune tra le considerazioni di questo testo che possono risultare utili per l'analisi delle forme di riferimento citazionale che Spinoza adotta; tale lavoro è in parte già stato fatto da Jacqueline Lagrée, il cui contributo mi troverò spesso a menzionare<sup>49</sup>. Nella seconda parte, si esporranno invece alcuni rilievi critici al lavoro di Compagnon, chiarendo la modalità secondo le quali sarà utilizzato nel corso dell'analisi. Chiuderò, infine, con l'analisi di alcuni contributi rispetto alla pratica della citazione in Spinoza. Prima di procedere all'analisi critica, è opportuno riassumere, anche se brevemente, i punti essenziali del testo di Compagnon.

Uno dei meriti maggiori di questo contributo è di affrontare il tema della citazione secondo varie prospettive. In particolare, se ne prenderanno in considerazione tre: la sua *semiotica*, la sua *topica* e la sua *genealogia*<sup>50</sup>.

Da un punto di vista semiotico, l'autore fa proprie le considerazioni di Peirce sul processo di significazione. Il pragmatista americano, infatti, comprende questo processo come una relazione ternaria: al classico dualismo tra significato e significante, da un lato, e a quello tra oggetto e suo *representamen* dall'altro, egli aggiunge la categoria del *sensu* che, per essere compreso, chiama inevitabilmente in causa il ruolo svolto

---

<sup>46</sup> J. Kristeva, *Séméiotikè*, Seuil, Paris 1969.

<sup>47</sup> G. Genette, *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Einaudi, Torino 1997, p.4.

<sup>48</sup> A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Seuil, Paris 1979.

<sup>49</sup> J. Lagrée, *La citation dans le Traité Théologico-Politique*, in *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, a cura di F. Akkermann, P. Steenbakkers, Brill, Leiden 2005, pp. 107-124.

<sup>50</sup> A. Compagnon, *op.cit.*, p. 10.

dall'interpretante<sup>51</sup>. L'interpretante è colui che, a partire dal proprio complesso di conoscenze e nozioni pregresse, comprende un'enunciazione come dotata di uno specifico senso, eminentemente soggettivo.

Avendo in parte già parlato dell'apporto soggettivo al *sensu* nell'introduzione, passo immediatamente al secondo debito concettuale che l'autore riconosce a Peirce, ovvero la sua tassonomia e categorizzazione dei segni. Tale tassonomia, sulla quale non mi soffermerò per brevità, consente a Compagnon di approntare una griglia interpretativa, secondo la quale leggere i "valori di ripetizione" di una citazione, ovvero i valori che essa assume per l'autore citante. In generale, una citazione identifica un rapporto tra due sistemi (S): il sistema dell'autore citato e quello dell'autore citante, entrambi composti dal testo citato (T) e dell'autore (A). Ogni relazione di citazione sarà dunque una relazione tra S1 (A1-T1) – il sistema d'origine – e S2 (A2-T2) – il sistema che riprende uno o più elementi di S1 –. I valori di ripetizione di una citazione si stabiliscono a partire dalla considerazione di quegli elementi che l'autore citante mette maggiormente in gioco nella relazione: mediante la citazione, ad esempio, egli istituisce una relazione solo tra testi (T1-T2) o solo tra autori (A1-A2)? La griglia di relazioni che si possono dunque identificare si descrive nel modo seguente<sup>52</sup>:

1) la citazione *simbolo*: essa si compone della relazione tra T1 e T2 e non prende dunque in considerazione l'autore del testo di origine (A1). Al contempo, anche l'autore citante (A2) sembra assente dalla relazione. In questa relazione, che Compagnon chiama di "contiguità assegnata", non vi è una relazione di continuità o di somiglianza reale tra i due testi, se non quella assegnata nell'atto della ripresa (si vede anche in questo caso l'importanza dell'interpretante, che assegna un valore specifico e quindi un senso specifico all'atto di ripresa, che non è mai – come già si è detto – un atto neutrale). Un simbolo, com'è anche nel linguaggio comune, non è necessariamente supposto avere caratteristiche comuni con l'oggetto che simboleggia ed è per questo che la loro relazione non può che essere *assegnata*: è l'interpretante a dargli il suo valore di "simbolo di".

---

<sup>51</sup> Per una ricostruzione della semiotica spinoziana nei termini del rapporto ternario interno al processo di significazione stabilito da Peirce, si veda anche L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, VRIN, Paris 2005.

<sup>52</sup> A. Compagnon, *op.cit.*, pp. 91-99.

2) La citazione *indiziale*: essa si compone della relazione tra A1 e T2. In questo caso, il valore di ripetizione si comprende non tanto a partire dal contenuto del testo citato, quanto piuttosto dall'importanza attribuita all'autore fonte. In questo caso, la relazione che si viene ad istituire è di "contiguità fattuale": il rapporto tra un testo citato e il suo autore d'origine non è infatti di natura arbitraria, ma rispecchia invece una relazione realmente attestabile. Ciò nulla toglie, naturalmente, al fatto che il senso della ripresa sia comunque assegnato dall'autore citante, sebbene esso sia – almeno in apparenza – assente dalla relazione.

3) la citazione *icona*: essa si compone della relazione tra l'intero sistema S1, ovvero S1 (A1-T1) e A2. In questo caso, sia il testo che l'autore fonte entrano in diretta relazione con l'autore citante. È proprio l'intervento dell'autore citante, che fa ora parte a pieno titolo del valore di ripetizione, a costituire la novità di questa forma; l'autore citante è così qualificato dalla citazione in prima persona. Infatti, la citazione icona si può ulteriormente distinguere in 3.1) citazione *diagramma*, quando la relazione si esercita in particolare tra T1 e A2 e 3.2) citazione *immagine*, se la relazione si esercita principalmente tra A1 e A2. In entrambi i casi, il tipo di relazione che si istituisce è quella di "somiglianza fattuale". Come nella citazione indiziale, non si tratta di una relazione arbitraria posta dal soggetto citante. A differenza di quest'ultima, però, tra gli elementi in gioco vi è un rapporto di somiglianza reale e interna e non più di mera contiguità.

Aperta rimane la possibilità che a questi tre (quattro, se consideriamo la bipartizione interna all'*icona*) valori di ripetizione se ne aggiunga un quarto, ovvero quello che si istituisce sulla base della relazione tra S1 e S2. In questo caso i due sistemi entrerebbero in relazione direttamente, senza che i loro *relata* fossero scomponibili ed identificabili. Ci troveremmo cioè di fronte ad una relazione di *somiglianza assegnata*: la citazione esprimerebbe una somiglianza reale tra due sistemi, che esibiscono gli stessi caratteri, assegnati dall'intervento del soggetto citante (A2), e non di per sé simili.

Naturalmente questa «topica» della citazione e dei suoi valori di ripetizione non è rigida, né le sue possibilità si escludono vicendevolmente. Parlare di citazione *simbolo*, *indiziale* o *icona*, non significa che il valore di ripetizione di una citazione sia unico. Nella maggioranza dei casi, al contrario, tali valori sono contemporaneamente presenti; si tratta quindi, per ogni citazione, di individuare non tanto un valore singolare, quanto

piuttosto una gerarchia di valori, che metta in luce il rapporto prevalente. Nelle parole di Compagnon:

Da un lato, *tutti i valori concorrono insieme* – non sono quattro tipi separati e che si escluderebbero a vicenda, ma delle gerarchie differenziali attribuite alle quattro relazioni semplici, delle intensità –, dall'altro *questi valori sono degli interpretanti* della citazione, fatto che conferisce loro una certa autonomia rispetto alla produzione stessa.<sup>53</sup>

Passando ora all'aspetto *genealogico*, ovvero il secondo contenuto del testo che intendo discutere, Compagnon sottolinea come sia possibile individuare gerarchie di significati di ripetizione che rimangono costanti per certi periodi storici o generi di testi. In altri termini, è possibile individuare dei valori di ripetizione maggioritari e in parte costanti in un certo periodo storico. Anche in questo caso, come in quello della citazione singola astratta dal proprio contesto storico, non si tratta di descrivere un unico valore che inglobi e faccia scomparire tutti gli altri, ma di individuare delle gerarchie.

Non è qui possibile commentare il percorso che l'autore svolge attraverso testi e autori dell'antichità del medioevo e dell'età moderna e, perciò, mi limiterò a riassumerne brevemente le conclusioni.

Secondo Compagnon, l'antichità (di cui vengono presi in considerazione i casi di Aristotele, Quintiliano e Platone principalmente) avrebbe privilegiato la forma *simbolica* della relazione. Infatti, l'idea che l'antichità non conosca la citazione può essere compresa proprio a partire dal fatto che questa, se intesa come quella pratica testuale a cui si è oggi abituati e che consiste cioè nell'inserire all'interno di un testo un passaggio virgolettato (o in altro modo segnalato) con l'indicazione del nome dell'autore, dell'opera e della pagina, non aveva luogo. La stessa idea di "proprietà intellettuale" di un certo contenuto è un portato essenzialmente moderno, forse di matrice lockeana.

Ciò non significa, però, che non esista nell'antichità alcuna forma di ripresa della parola altrui. In particolare, può essere qui interessante da considerare il caso di Aristotele, dove la ripresa della parola altrui si configura come *gnômé*. La *gnômé* è un

---

<sup>53</sup> «d'une part, toutes les valeurs sont concurrentes – ce ne sont pas quatre types séparés et qui s'excluraient, mais des hiérarchies différentielles attribuées aux quatre relations simples, des intensités–, d'autre part, ces valeurs sont des interprétants de la citation, ce qui leur confère une relative autonomie par rapport à la production elle-même» A. Compagnon, *op.cit.*, p. 98.

enunciato proverbiale, o una considerazione condivisa dai più, dal senso comune. Secondo lo Stagirita, essa costituisce la premessa maggiore dell'*entimema* o *sillogismo retorico*, quel sillogismo, cioè, che pur non garantendo accesso ad una conoscenza certa, proprio perché una delle premesse maggiori è costituita da un enunciato il cui valore di verità deriva unicamente dalla tradizione, consente quantomeno una conoscenza verosimile. Di fatto, l'insieme delle *gnômai* costituisce un bagaglio di conoscenze ed affermazioni largamente condivise, *ta endoxa*, che Aristotele menziona spesso nelle proprie opere, sia per avallarle quanto, più spesso, per confutarle:

essa [la *gnômé*] fa parte di quelle idee ammesse, *ta endoxa* [...], che è impossibile dimostrare o giustificare, per le quali non vi è criterio di verità, ma solamente un criterio di verosimiglianza consacrato dall'uso. Sono dei postulati, delle ipotesi di lavoro ammesse fino al momento in cui esse non siano invalidate. La *gnômé* non è necessariamente vera, essa è debole in confronto a una premessa dimostrativa, ma non è arbitraria: è verosimile, non in sé o di fatto, ma di diritto, dal momento che essa è riconosciuta. «Gli *endoxa* sono le opinioni condivise da tutti gli uomini, o da quasi tutti, o da quelli che hanno rette cognizioni e, tra questi, da tutti o da quelli più rinomati e autorevoli». <sup>54</sup>

La seconda tappa del pensiero antico consiste nella ripresa del discorso aristotelico da parte di Quintiliano che traduce la *gnômé* per il mondo latino con il termine *sententia*. A ben vedere, tuttavia, la *sententia* allarga i propri significati, assumendo in sé il valore sia della *gnômé* che della *doxa* che Aristotele, invece, distingueva. Il doppio carattere della *sententia* rende evidente perché la citazione antica abbia carattere simbolico, mettendo cioè in relazione T1 e T2. Il valore della citazione antica, infatti, è quello di esemplificare, raccogliere e coagulare un insieme di conoscenze condivise e per lo più accettate. Il suo contenuto non dipende da chi sia l'autore originario, la cui

---

<sup>54</sup> «Elle [la *gnômé*] fait partie de ces idées admises, *ta endoxa* [...], qu'il est impossible de démontrer ou de justifier, pour lesquelles il n'y a pas de critère de vérité mais seulement un critère de vraisemblance consacré par l'emploi. Ce sont des postulats, des hypothèses de travail admises tant qu'elles ne sont pas invalidées à l'usage. La *gnômé* n'est pas nécessairement vraie, elle est faible en comparaison d'une prémisses démonstrative, mais elle n'est pas arbitraire : elle est vraisemblable, non pas en soi ou en fait, mais en droit, parce qu'elle est reconnue. «Les *endoxa* sont les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l'opinion éclairée, et pour ces derniers par tous ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorités» (Ar. Topici 100b21)» A. Compagnon, *op.cit.*, pp. 160-161.

identità è o sconosciuta (è ovviamente il caso del proverbio) o ignorata. *Gnômé* e *doxa* non sono, a ben vedere, *di nessuno*, dal momento che sono *di tutti*<sup>55</sup>.

Se la vulgata, dice Compagnon, esclude la citazione dalle pratiche di scrittura dell'antichità, identifica invece in essa l'unica modalità di produzione del medioevo. Sarebbe cioè con l'avvento dell'esegesi, che la citazione assumerebbe un valore preponderante e pervasivo, tale da assorbire la pratica di scrittura<sup>56</sup>. È evidente che si tratta di un'esagerazione, che coglie tuttavia una verità profonda, dal momento che è certamente durante il medioevo che la pratica della citazione diviene pervasiva, nelle sue molteplici distinzioni e sfaccettature. Le glosse, i commentari e poi i trattati più propriamente teologici costituiscono inevitabilmente una pratica intertestuale della massima importanza, a partire dall'esigenza di identificare un *corpus* di riferimento (il processo che porta alla selezione di testi canonici e apocrifi), fino al bisogno di stabilire, per i testi canonici, il loro *vero senso*<sup>57</sup>. Si tratta anzitutto di dimostrare la concordanza, per nulla evidente, tra *Antico* e *Nuovo Testamento*, di appianarne le contraddizioni, di spiegarne i passaggi incomprensibili o "immorali". Ma l'opera di esegesi si comprende anche in funzione della necessaria presa di posizione nei confronti delle dottrine "eretiche": appoggiare o rifiutare una certa posizione dipende e viene giudicato in funzione di una certa lettura dei testi e la diatriba si svolge, essenzialmente, sulla scorta della citazione biblica. La citazione dal testo sacro che si tratti vuoi di commento puntuale al testo, vuoi di un discorso teologicamente più ampio, diviene imprescindibile: esso costituisce sia ciò che esige una spiegazione, sia ciò che costituisce la giustificazione scritturale della propria posizione teologica. Ma a venir citati non sono unicamente i passi biblici, ma anche il *corpus* degli autori, cioè dei commentatori, degli scolasti e degli esegeti precedenti. Ora, la novità fondamentale apportata alla pratica del riportare il discorso altrui è individuata, giustamente,

---

<sup>55</sup> Il carattere della *gnômé* come "esperienza condivisa" ha degli elementi in comune con l'*experientia* e le sue qualificazioni nel sistema spinoziano. Contrariamente a quanto afferma qui Compagnon, P.-F. Moreau (*Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, « Épipiméthée », Paris 1994, in particolare pp. 260-261 e pp. 296-306) sottolinea come l'esperienza non coincida con la conoscenza singolare; il fatto, cioè che "tutti lo sanno" non implica che "ciascuno lo sappia". Tuttavia, lo scopo retorico della *gnômé* è raggiunto solo se il soggetto si sente appellato nella propria esperienza personale a rispondere a quel proverbio o sentenza, che implica quindi, al contrario che "ciò che è conoscenza comune" debba avere significato, chiamare, fare appello ad un'esperienza e conoscenza singolari. Cfr. 3.2.2 e 4.1.2.

<sup>56</sup> A. Compagnon, *op.cit.*, pp. 191-288.

<sup>57</sup> Per quanto riguarda Spinoza, si vedano su questo tema le note scritte da J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2004, pp. 60-64.

nell'importanza del tutto senza precedenti attribuita all'*autore*. È proprio il concetto di *autorialità* il maggior portato della pratica inter-testuale medievale. La nascita e lo sviluppo della scolastica non cambieranno in modo sostanziale i contenuti di questa pratica. Al contrario, la riscoperta dei testi aristotelici (di cui ricordiamo era diffuso unicamente l'*Organon*) a partire dal XII secolo, fa sì che vi sia un'autorità in più con cui confrontarsi. Anche se, a partire da Tommaso, il discorso teologico si fonda sempre più sull'argomentazione razionale e la teologia si separa in certa misura dall'esegesi – quest'ultima intesa come commento puntuale dei testi – la pratica della citazione non viene meno, ma è, al contrario, implementata; ai testi biblici, ai commentari precedenti, alle glosse di predecessori, si aggiunge ora il *corpus* aristotelico. In questo periodo, l'introduzione del concetto di *autore* va ad assorbire – in qualche misura – quello di *auctoritas*: l'autorità di un testo si determina in funzione di *chi l'ha scritto* e non più del suo *contenuto*. Il testo citato non è più un'opinione condivisa, da tutti, dai più, o dai più sapienti, ma un passo particolare, di un autore definito che conferisce ad esso il suo valore e la giustificazione della sua ripresa<sup>58</sup>.

Di conseguenza, il valore primario della citazione nella pratica di scrittura della patristica e della scolastica è quello indiziale, ovvero quel rapporto che mette in relazione T2 con A1. La differenza tra pratica della citazione antica e pratica della citazione medievale si può schematicamente riassumere così:

Laddove la retorica antica cercava di mantenere, con difficoltà senza dubbio, una legittimità immanente alla ripetizione del già detto, per il suo valore logico di simbolo, il discorso teologico assume pienamente l'idea che il riconoscimento istituzionale sia ciò che, transcendendo il discorso, abilita una citazione. Questa, pertanto, è sostanzialmente indiziale: essa designa un garante reale.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Cfr. A. Compagnon, *op.cit.*, p. 269: «toute la puissance de l'*auctoritas* tient à son éponyme [...]. Selon le code de Justinien, au VI siècle, l'*auctoritas* forme une opposition distinctive avec l'*exemplum*. Tout les deux sont raisonnements par induction, mais celui-là, à la différence de l'*exemplum*, renvoie à une énonciation particulière, c'est-à-dire à un sujet. Les *auctoritates* sont des *originalia* ou des *authentica rescripta*, elles portent un nom d'auteur. C'est là une distinction qu'Aristote ni Quintilien n'avaient posée formellement, encore que le signe de la sagesse qui permettait l'usage d'une thèse probable comme *gnômé* était pour Aristote, la renommée, et que Quintilien, lui, appelait *auctoritas* une preuve qu'il ne savait ou classer. La notion pertinente (...) que le Code de Justinien institue, est celle d'auteur».

<sup>59</sup> «Alors que l'ancienne rhétorique cherchait à maintenir, avec peine sans doute, une légitimité immanente à la répétition du déjà dit, par sa valeur logique de symbole, le discours théologique assume pleinement l'idée que la reconnaissance institutionnelle soit ce qui, transcendant le discours, habilite une citation. Celle-ci, de ce fait, est foncièrement indicielle : elle désigne un garant réel» A. Compagnon, *op.cit.*, p. 269.

Com'è noto, uno dei discorsi più comuni nella prima modernità consiste proprio nel rifiuto di tale pratica come funzionale alla conoscenza. Il costante riferimento all'*ipse dixit* è tacciato di pedanteria; da un punto di vista sia filosofico che scientifico, la ripresa della parola altrui come elemento fondante la conoscenza viene largamente ridimensionata, quando non del tutto esclusa. Questo, però, non significa che la pratica della citazione venga abbandonata. In primo luogo – si è accennato sopra e si vedrà meglio nella prossima sezione – numerosi autori, soprattutto per quanto riguarda la scrittura di trattati politici, utilizzano massivamente gli autori antichi: è il caso emblematico del Tacitismo, che non erroneamente è stato anche definito come un processo di scolasticizzazione di Tacito<sup>60</sup>. Suo diretto antecedente, di difficile posizionamento all'interno di categorie interpretative rigide, sono i *Discorsi machiavelliani*: commento a Livio o testo del tutto originale? Inoltre, si è visto nel capitolo precedente, le raccolte a stampa di luoghi comuni non cessano di venir scritte e pubblicate, anzi, alcune delle maggiori opere in questo senso sono proprio quelle di Erasmo. Se la citazione non scompare dal mondo moderno, essa assume tuttavia caratteristiche ben differenti a partire dal Rinascimento. Innanzitutto, l'accesso ad autori e opere prima sconosciuti in Occidente marca un punto di volta; si diffonde un approccio filologico ai testi, che determina un'esigenza di precisione nella restituzione e nell'emendazione del testo – e quindi del riferimento ad esso – prima sconosciuta. L'invenzione della stampa, poi, non garantisce unicamente la moltiplicazione e la diffusione delle edizioni critiche; un diverso supporto materiale si traduce in un diverso approccio alla citazione, che non deve più esser ricordata, almeno non necessariamente, poiché essa può esser più facilmente ripresa.

Tali cambiamenti provocano due essenziali conseguenze. In primo luogo, si allarga la platea dei possibili interlocutori citazionali: in particolare, non sono più i maggiori filosofi dell'antichità (Aristotele su tutti) e il testo biblico (o i commentari, le opere esegetiche etc. precedenti) a venir presi soprattutto in considerazione, ma la pratica intertestuale interroga con sempre maggiore interesse la letteratura, la storia e la

---

<sup>60</sup> K. C. Schellhase. *Tacitus in Renaissance Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago and London 1976.

poesia<sup>61</sup>. A pari titolo, aumenta però il bisogno di selezionare e interpretare autori e contenuti, alla luce della specifica sensibilità religiosa. Si tratta di una pratica di censura a fini pedagogici, se si vuole, che già Erasmo riteneva importante. Le raccolte di luoghi comuni, e in particolare dei poeti latini, costituiscono in tal senso uno strumento tecnico ed editoriale. In secondo luogo, le edizioni critiche a stampa rendono più agevole la consultazione dei testi, la loro precisione e la loro completezza. Per un autore moderno, insomma, è molto più facile trovare i riferimenti e questi saranno certamente più puntuali. Non è un caso se nei testi a stampa vengono introdotte delle marche tipografiche per le citazioni: le virgolette e il corsivo<sup>62</sup>.

Compagnon sottolinea tuttavia come la modernità non abbia un approccio storicamente omogeneo alla pratica della citazione. In essa si possono distinguere invece due periodi: la prima modernità è un periodo di *transizione*<sup>63</sup>. Principalmente attraverso lo studio della *Dialettica* di Ramo e degli *Essais* di Montaigne, e a partire dal rifiuto che essi pongono alla forma della ripresa autoritativa medievale, si delinea un nuovo modo di riportare il discorso altrui, che acquisisce così un senso diverso. In

---

<sup>61</sup> Ci si potrebbe allora chiedere se tale spostamento provochi delle conseguenze sulla pratica di citazione e sulla sua funzione. Ritengo che la risposta a tale domanda sia positiva e verrà esplicitata nel corso dell'argomentazione. A titolo preliminare, tuttavia, preme notare che se Aristotele (assunto qui come esempio della filosofia antica) e le Scritture costituiscono delle *auctoritates* di lunga tradizione, diverso è il caso della letteratura e della poesia, che lasciano margini di libertà più ampi. Per quanto riguarda specificatamente il discorso che qui si porterà avanti, citare dagli storici latini con una finalità politica è, al tempo in cui scrive Spinoza, una pratica assolutamente comune e condivisa. Si può dire – senza timore di esagerare – standardizzata. Tuttavia, restano ancora aperte molte possibilità: inserire un autore o citazione in un luogo inaspettato, dargli una rilevanza più o meno marcata ai fini dell'argomentazione o, ancora, restituire un brano di testo con un senso assai diverso da quanto normalmente ci si sarebbe aspettati. È vero, d'altro canto, che la stessa natura dei testi letterari e poetici consente una tale operazione, a partire dallo statuto conoscitivo e metodologico che questi hanno, diversamente dalla tradizione filosofica e scritturale: in parole semplici, è evidente che laddove la filosofia e le scritture hanno un fine di verità – pur naturalmente nella radicale differenza del metodo impiegato a raggiungerla – i brani letterari e poetici non ne hanno, o meglio, non esplicitamente. In parte per questa ragione, è evidente che citare in modo “eretico” un passo di Cicerone o Livio, non comporta certo le stesse conseguenze che citare in modo “eretico” un passaggio della Bibbia.

<sup>62</sup> Cfr. A. Compagnon, *op.cit.*, p. 305: «ce n'est qu'avec l'imprimerie que s'introduisent dans le texte des indicateurs de la citation, ce n'est qu'à partir de cette invention que la citation acquiert son sens propre, moderne pluriel, plénier, et qu'elle définit une catégorie spécifique dans la pratique du texte».

<sup>63</sup> Cfr. A. Compagnon, *op.cit.*, p. 349: «le XVI<sup>e</sup> siècle est une période ambiguë, divisé entre ces deux instances, la tradition et le sujet. C'est pourquoi entre l'allégation (l'argument de tradition) et la citation (le nouveau modèle de la répétition qui engage le sujet) tout n'est pas encore joué: les deux sont possibles». Si vedano anche *ivi*, pp. 289-290.

particolare, gli *Essais* di Montaigne<sup>64</sup> costituiscono una novità assoluta; le citazioni utilizzate dall'autore francese hanno un valore di ripetizione non menzionato nella *topica*. Per Montaigne non si dovrà parlare di citazione né simbolica, né indiziale, né iconica, ma di una forma intermedia, la citazione *emblematica*. Come la *gnômé* antica, essa costituisce più un insieme di esperienze comuni che un detto la cui verità si deve in prima misura all'autorità dell'enunciante. La sua pratica si configura come "prestito" della parola altrui, piuttosto che come rimando:

Il prestito assomiglia al simbolo. Come l'esempio di grammatica in Ramo, esso riferisce l'uso, mette l'esperienza degli antichi a fronte del testo, non per persuadere il lettore ma per puro empirismo. Questa sarebbe la ragione per la quale il nome dell'autore non viene precisato: egli non ha, in se stesso, né prestigio né potere.<sup>65</sup>

Tale novità si deve fondamentalmente all'entrata in scena del soggetto, il *moi* di Montaigne, che interviene attivamente nel testo; compare dunque l'ultimo *relatum* assente nelle altre forme citative, ovvero il soggetto citante (A2). L'analisi degli *Essais* porta l'autore a definire, per la prima modernità, quella forma ibrida di riferimento che è la citazione *emblematica*, la cui caratteristica essenziale è di mettere in relazione non tanto i singoli *relata* quanto l'insieme dei due sistemi, quello del citante e quello del citato. La relazione così istituita metterebbe quindi in rapporto direttamente S1 e S2, senza che i suoi elementi siano scomponibili e la relazione tra ciascuno di essi definibile.

Il secondo periodo è inaugurato, infine, dalla svolta impressa da Descartes:

Quando con Descartes il punto d'avvio del metodo sarà il solo soggetto, ovvero il *cogito*, nuovo principio della *ratio*, il soggetto sarà isolato dal suo contesto, cosa che non significa che non ci sarà più citazione ma che, a

---

<sup>64</sup> Per la relazione tra Montaigne e libri di luoghi comuni si veda A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 212-213 e E. A. Heavens, *op.cit.*, p. 36.

<sup>65</sup> «L'emprunt s'apparente au symbole. Comme l'exemple de grammaire chez Ramus, il rapporte l'usage, il met l'expérience des anciens en regard du texte, non pour le confirmer ni pour persuader le lecteur mais pour pur empirisme. Ce serait pourquoi le nom d'auteur n'est pas précisé : il n'a ni prestige ni pouvoir en lui même» A. Compagnon, *op.cit.*, p. 362.

differenza dell'*exemplum* medievale o dell'esempio ramista essa sarà del tutto assoggettata al soggetto.<sup>66</sup>

L'affermazione di un soggetto capace di raggiungere la verità con i propri soli mezzi – al netto della garanzia di veridicità fornita da un Dio che è impossibile sia ingannatore e ammesso che la metodologia di ricerca impiegata sia corretta – non può che comportare importanti conseguenze sullo statuto e sul valore della tradizione. Non solo, infatti, il soggetto è in grado di conoscere in modo autonomo, ma, se tale conoscenza vuole essere raggiunta, la tradizione dev'essere – metodologicamente – revocata in dubbio<sup>67</sup>.

Solo una volta che le conoscenze siano state acquisite, potranno essere messe in rapporto con la tradizione, con il già detto, con la parola d'altri. È evidente che, a partire da questa svolta, qualunque relazione inter-testuale non si può qualificare come *simbolica*, com'era il caso della *gnômé* greca. Nella *gnomé*, riportare la parola altrui (di un altrui sempre indeterminato) significava fare appello ad un insieme di saperi codificati dalla tradizione. Sebbene l'*enitmema* non sia un sillogismo che garantisce l'acquisizione di una conoscenza certa, dal momento che le sue premesse non possono essere che verosimili, gli *endoxa* che ne costituiscono la premessa potevano continuare a essere punti d'avvio per la ricerca. Al contempo, la citazione – o qualunque relazione inter-testuale moderna – può ancor meno essere qualificata come *indiziale*. Nella glossa, nell'esegesi scritturale e nella teologica patristica e scolastica, la citazione di un autore garantiva la correttezza dell'analisi, delle conoscenze raggiunte e quindi della posizione sostenuta. La tradizione aveva lì un valore di *autorità* incontestabile, che si trattasse di far riferimento sia a scoliasti, esegeti e teologi precedenti, che allo Stagirita. Si è visto come questo atteggiamento nei confronti del valore autoritativo della tradizione cambi

---

<sup>66</sup> «Quand, avec Descartes, le départ de la méthode sera le sujet seul, c'est-à-dire le *cogito*, nouveau principe de la *ratio*, le sujet sera isolé de son contexte, ce qui ne signifie pas qu'il n'y aura pas de citation mais que, à la différence de l'*exemplum* médiéval ou de l'exemple ramiste, elle sera toute assujettie» A. Compagnon, *op.cit.*, pp. 307-308.

<sup>67</sup> Sulla distanza posta da Descartes tra metodo e tradizione cfr. anche A. Moss, *ivi*, pp. 272-274.

già a partire dalla prima modernità. Tuttavia, con Descartes, tale rifiuto è sicuramente ancor più netto e irrevocabile<sup>68</sup>.

La revoca delle conoscenze sedimentate nella tradizione – metodologicamente escluse a priori – non comporta un abbandono necessario e integrale della citazione. Essa si dovrà, però, configurare in modo molto diverso, cioè come *icona*. La citazione *iconica* è, secondo l'autore, quella in cui compare come *relatum* essenziale il soggetto riportante, A2. Preme però sottolineare come A1 sia non tanto presente come soggetto specifico e individuale, quanto in qualità di collettore di verità universalmente valide. Il soggetto A2 è colui che enuncia un complesso di verità che alla sua mente si impongono in quanto chiare e distinte e dalla sua ricerca dipendono, ma sono a lui antecedenti e da lui indipendenti. In questo senso, l'autore citante è certamente presente, ma come rappresentante, non come soggetto particolare (com'era invece il caso di Montaigne). Nonostante questa distinzione, va detto che la differenza tra *icona* e *emblema* non viene sufficientemente chiarita dall'autore e rimane piuttosto incerta.

Si torni ora alla distinzione interna all'*icona*, tra *immagine* e *diagramma*. Nel caso dell'*immagine*, A2 è in relazione con T1: l'autore citante riconosce una similarità fattuale tra i suoi contenuti di verità e quelli espressi da un testo precedente, senza che l'autore originario sia menzionato. Si tratta, in questo caso, di mettere in relazione contenuti di verità simili: se le verità raggiunte dal soggetto sono universali, non c'è da stupirsi che qualcun altro possa averle comprese ed enunciate. Ma allora il soggetto moderno si limita ad esplicitare tali contenuti di verità, senza che vi sia il bisogno di nominare l'autore da cui essi sono estratti: l'identità di A1 è del tutto irrilevante rispetto al contenuto di T1. La modernità, allora, non rifiuta tanto la parola di altri, quanto di conferirle un valore all'interno del processo dimostrativo (qui risiede la differenza con la *gnômé*) e di attribuire all'autore fonte (A1) qualunque genere di autorità (qui risiede la differenza con la citazione indiziale, tipica dell'esegesi scritturale). Che dire, però,

---

<sup>68</sup> Questo non significa certamente che ogni autore successivo a Descartes si senta chiamato a seguirlo in questo senso. Tuttavia, anche se la genealogia di Compagnon tende a delineare una storia lineare per tappe che non corrisponde spesso alla realtà del suo svolgimento, fatto di compresenze e di ritorni, coglie sicuramente un punto importante. Chi, come Spinoza, adotterà almeno nei suoi presupposti fondamentali il metodo *ad directionem ingenii* di Descartes, sarà sicuramente incline con lui a negare il ricorso alla tradizione o all'esperienza comune come fonti di autorità, come prove della verità di determinati assunti o posizioni. Nel corso di questo lavoro emergerà, però, come siano proprio gli elementi che distinguono il metodo cartesiano da quello spinoziano – o, ancor meglio, quegli elementi che, propri del metodo, dipendono dalle divergenti teorie della conoscenza – a rendere conto del particolare rapporto che Spinoza intrattiene con le proprie fonti.

della citazione *diagramma*? Mettendo in relazione direttamente A1 e A2, sembra attribuire una certa importanza all'autore citato. In questo caso, tuttavia, l'autore citato non è menzionato in quanto fonte di autorità, ma come "antecedente filosofico". L'autore citante (A2) stabilisce con l'autore citato (A1) un rapporto genealogico, tutto immaginato certo, ma non per questo meno privo di conseguenze.

Si è scelto di ripercorrere brevemente i contenuti di questo testo perché può aiutare nella definizione sia storica sia concettuale del valore delle citazioni negli scritti spinoziani, sebbene sia passibile di numerose critiche. Ad esempio, Compagnon non chiarisce numerosi punti della propria analisi<sup>69</sup> e adotta frequentemente un linguaggio non preciso. L'insieme dei casi di studio riportati, inoltre, è inevitabilmente limitato: ciò comporta che alcune delle conclusioni raggiunte si esponano a ragionevoli dubbi<sup>70</sup>.

Ciò nonostante, oltre a essere l'unico volume consacrato a questo soggetto che tenti al contempo una semiologia, una topica e una genealogia della citazione, offre a questo lavoro degli spunti importanti. In primo luogo, mette in luce il ruolo importantissimo che l'interpretante svolge quando comprende e poi riporta la parola altrui. Comprendere il *sensu* di una citazione – o di un riferimento – significa abbandonare l'idea che essa sia una *copia neutrale* del discorso altrui. Ma – fatto che forse Compagnon prevede, ma non esplicita – parlare di "interpretante" significa non solo – e non tanto – parlare di A2 (che abbiamo visto essere spesso assente, in realtà); significa, piuttosto, parlare del suo *contesto storico*, del *contesto argomentativo* in cui il discorso d'altri è riportato<sup>71</sup> e della sua specifica *epistemologia*. Nell'analisi che si svolgerà, quindi, tutti questi piani saranno presi in considerazione.

Un'ulteriore idea di questo testo che si riterrà è che i valori di ripetizione di una citazione (simbolo, indice, emblema, icona) siano *concorrenti e contemporaneamente presenti*, ovvero non siano *esclusivi*. Anche in virtù dei numerosi piani d'analisi che debbono essere presi in considerazione per comprendere il senso di una citazione, il valore che l'autore (e il lettore) le attribuisce in un momento specifico può essere stratificato.

---

<sup>69</sup> La differenza tra citazione emblematica e iconica non mi sembra per nulla chiara.

<sup>70</sup> L'intero discorso sulla prima modernità si fonda ad esempio sullo studio di Ramo e Montaigne. Altri autori sono menzionati quasi di sfuggita.

<sup>71</sup> Con "contesto argomentativo" intendo sia il tema di uno scritto, sia le posizioni che li sono sostenute, sia il pubblico a cui sono rivolte. Vedremo quale importanza tale contesto eserciti, ad esempio, nell'analisi della citazione all'interno del *TP* e del *TTP*, cfr. 3.2-3.4.

Non si utilizzerà sempre, invece, la *topica* delineata da Compagnon. Innanzitutto la distinzione in citazioni simbolo, indice, emblema ed icona non mi sembra esaurire tutte le possibilità che si trovano nel discorso spinoziano. In secondo luogo, il discorso sulla transtestualità in Spinoza, in relazione agli autori e ai testi latini, è più ampio e non si restringe al fenomeno della citazione. Tuttavia, alcuni elementi della *topica* saranno ritenuti; in particolare è degna di pregio l'attenzione riservata alle relazioni differenziali tra i *relata*.

Intendo accogliere, con qualche cautela, la *genealogia* offerta da Compagnon. Sebbene – come già rilevato – i casi di studio offerti siano troppo esigui perché le conclusioni raggiunte siano verificabili, alcune idee che da questa parte si ricavano sono degne di considerazione. In particolare, Spinoza si inserisce, a questo livello, nel solco della svolta cartesiana. Adottandone in buona parte il metodo *ad directionem ingenii*, è evidente che per Spinoza qualunque citazione non può avere, ad esempio, carattere autoritativo<sup>72</sup>. Si svolgerà meglio questo punto nelle sezioni che seguono poiché, per comprendere il ruolo che la citazione e il riferimento assumono in Spinoza, si dovranno ripercorrere almeno alcuni punti della sua epistemologia.

Una considerazione che si situa allo spartiacque tra l'aspetto storico e quello concettuale della citazione che Compagnon non menziona, ma che qui si terrà invece in considerazione, riguarda il ruolo che la parola altrui svolge all'interno del processo di conoscenza. La *gnômé* – o citazione a valore di ripetizione principalmente *simbolico* – definisce una conoscenza accettata da tutti – o dai più – che figura come premessa del sillogismo retorico; essa è quindi una conoscenza verosimile in quanto comunemente accettata e i risultati di tale sillogismo saranno altrettanto verosimili, non certi. Inoltre, la parola d'altri così compresa, non ha a che vedere strettamente con il processo di conoscenza, essa è piuttosto parte dell'*elocutio*; in altri termini, essa ha un valore persuasivo, più che conoscitivo. La citazione propria della scolastica e della patristica – quella con valore di ripetizione principalmente *indiziale* – ha un significato completamente diverso: citare dal testo sacro in prima istanza e dagli autori degni di fede in seconda, costituisce una vera e propria prova dell'argomento svolto o della posizione sostenuta. Quelle enunciate non sono delle opinioni, ma delle verità. Il punto

---

<sup>72</sup> È l'insegnamento delle lettere scambiate con H. Boxel, ma vedremo come vi siano numerose sfumature di senso in questo carteggio e quale sia – effettivamente – il discorso spinoziano sulla citazione e l'autorità, cfr. 3.5 e 4.1-4.2.

non sufficientemente chiarito da Compagnon e che si affronterà invece in questa sede riguarda il rapporto tra ripresa del discorso altrui e conoscenza proprio dell'età moderna e, in particolare, di Spinoza. Si tratta, cioè, di comprendere in che senso e in che modo le diverse modalità in cui si attua la transtestualità si configurino all'interno del processo di conoscenza come pensato da Spinoza. Compagnon svolge in parte queste considerazioni parlando di Montaigne, ma poco dice del periodo post-cartesiano. Inoltre, non tiene in considerazione un punto essenziale: è certamente vero che l'età moderna in generale, soprattutto in seguito alla svolta cartesiana, esclude la tradizione – quindi la citazione – dal processo dimostrativo e di acquisizione delle conoscenze. Ma questo è vero per *tutte le discipline*? Certamente – come si vedrà attraverso Bacon, ad esempio – lo è nell'ambito della filosofia naturale. Ma è altrettanto vero per quanto riguarda la filosofia, la teoria politica e la storia? Gli esempi di Machiavelli prima e della tradizione pro/anti machiavelliana poi dimostrano esattamente il contrario. Autori disponibili ad escludere dal dominio della filosofia naturale la parola altrui, ne fanno invece ampiamente uso quando si tratta di antropologia o di filosofia politica, in virtù di una differenza *disciplinare*. È questo uno dei grandi problemi della modernità, una domanda fondamentale che, anche se implicita, si ritrova sia in Bacon che in Hobbes che in Spinoza. Spinoza costituisce, anche a prima vista, un caso paradigmatico: le citazioni non si trovano mai nelle proposizioni dell'*Etica* e assai raramente nelle dimostrazioni. Esse sono invece presenti negli scoli dell'*Etica*, nelle *Lettere* e nei trattati politici. Già a prima vista è evidente che, per quanto Spinoza non ponga mai esplicitamente la questione<sup>73</sup>, la parola altrui non rientra nel processo di acquisizione della conoscenza. Essa assume valore – e vedremo quale valore (o meglio, *quali valori*) – quando si tratta di esemplificare certi concetti o processi, per dare loro esistenza concreta, da un punto di vista di struttura dell'argomentazione, e quando si tratta di antropologia e politica, da un punto di vista disciplinare.

Infine, un punto che rimane escluso dalla riflessione di Compagnon riguarda la *funzione* della citazione, che l'autore riduce alla gerarchia dei suoi valori di ripetizione<sup>74</sup>. Tale riduzione è però fuorviante. In primo luogo, abbiamo già rilevato

---

<sup>73</sup> L'unico luogo in cui si potrebbe pensare che Spinoza ponga effettivamente questo problema è, di nuovo, nelle lettere scambiate con H. Boxel ed in particolare nella lettera 53. Cfr. nota precedente.

<sup>74</sup> Cfr. A. Compagnon, *op.cit.*, p. 119.

l'importanza di tenere in considerazione, per comprendere il senso di una citazione, il contesto storico e argomentativo all'interno del quale essa è inserita. Allora, parlare della funzione di una citazione significa porsi la questione non solo del suo valore, ma anche del suo *uso*. *Uso e valore* sono concetti sensibilmente diversi<sup>75</sup>.

In primo luogo, mi sembra che parlando di “valori di ripetizione” l'autore adotti una “prospettiva esterna”. Con “prospettiva esterna” intendo dire che i valori di ripetizione sono definiti a partire non da una riflessione interna su ciò che essi significano per un autore – sia questa riflessione esplicita o meno – ma dall'osservatore esterno, provocando così un appiattimento dei molteplici significati ed usi che citazioni e riferimenti possono avere. Inoltre, in modo forse paradossale, il concetto di valore di ripetizione non prende in considerazione la globalità del pensiero di un autore ed è dunque fortemente limitato. Infine, tale concetto non si pone il problema dello scopo – di nuovo, esplicito o meno – che l'autore si prefissa nel citare.

Diversamente il concetto d'uso (per come si intende in questa sede) adotta una prospettiva più comprensiva e includente. Innanzitutto, esso adotta una prospettiva interna; si tratta cioè di capire che uso Spinoza fa all'interno della propria argomentazione di citazioni e riferimenti agli autori latini. Per raggiungere questo obiettivo, lo studio dell'opera integrale da un lato, e del suo pensiero in generale dall'altro, sono essenziali ed imprescindibili. Congiuntamente, si dovrà anche procedere allo studio di ogni testo nello specifico, attraverso l'analisi della sua produzione e pubblicazione, dei concetti affrontati, delle teorie sostenute e della forma in cui sono espresse.

Il concetto di uso non esclude però quello di “valore” come inteso da Compagnon, ma ne costituisce un ampliamento. D'altro canto, anche la prospettiva che qui adottato è in parte esterna, ma in un senso diverso da quello ora menzionato. Ovvero una lettura realmente integrale e comprensiva può essere attinta allorché l'analisi del contesto nel quale un autore, un testo, una posizione etc. sono inseriti aiuti a valutare i possibili *effetti* di un riferimento sugli interlocutori ideali, cioè sul pubblico di riferimento. Gli *effetti previsti*, infatti, inevitabilmente inclinano l'uso, senza per questo determinarlo.

---

<sup>75</sup> Compagnon in parte tenta di affrontare questo tema, ma lo fa in modo limitato. Egli, infatti, individua la differenza tra valore di significazione di una citazione, ovvero il suo valore d'uso, e valore di ripetizione, ovvero il suo valore di scambio. Se il primo è il contenuto di significato di una citazione, il secondo ha a che vedere con il suo meta-linguaggio ovvero con il suo utilizzo al di là del suo contenuto semantico. Cfr. A. Compagnon, *op.cit.*, pp. 99-100.

Solo tenendo in considerazione tutte queste prospettive, si potrà, infine, capire quale sia lo *scopo* – di nuovo, esplicito o meno – che l'autore si prefigge quando cita o menziona un altro autore, un altro testo o, genericamente, una storia.

Tali mancanze sono d'altro canto solo limitatamente imputabili a Compagnon; è evidente che un tale lavoro riesce più agevole quando si studino i valori e gli usi della citazione e del riferimento per un unico autore – in connessione differenziale con coloro che gli sono più vicini e ne hanno maggiormente influenzato il pensiero – piuttosto che quando si tenti un progetto più ambizioso, adottando una prospettiva generale sulla citazione in quanto tale.

Prima di passare alla metodologia impiegata, vorrei ora porre l'accento su alcuni contributi che hanno parzialmente affrontato la questione della citazione e del riferimento in Spinoza.

In primo luogo preme menzionare quei contributi che, a partire dalle prime edizioni critiche, hanno individuato le possibili citazioni, ovvero i lavori di Carl Gebhardt<sup>76</sup>, Jan Hendrik Leopold<sup>77</sup> e più recentemente, Pierre-François Moreau<sup>78</sup>, Omero Proietti<sup>79</sup> e Pina Totaro<sup>80</sup>. Tali studi hanno l'indiscutibile merito di aver ritrovato nei testi spinoziani le numerosissime citazioni implicite (ovvero senza menzione dell'autore originario), ma essi non forniscono un'interpretazione complessiva del significato, del valore, dell'uso che esse possono avere.

---

<sup>76</sup> B. Spinoza, *Opera Quotquot Reperta Sunt*. Recognoverunt J. van Vloten et J.P.N. Land, M. Nijhoff, Hagae Comitum 1882-1883 e B. Spinoza, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1925.

<sup>77</sup> J. H. Leopold, *Ad Spinoza Opera Posthuma*, Martinius Nijhoff, The Hague 1902 e J. H. Leopold, *Le langage de Spinoza et sa pratique du discours*, in *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, a cura di F. Akkermann, P. Steenbakkers, Brill 2005, pp. 9-33.

<sup>78</sup> P.-F. Moreau, *Spinoza, Tacite e les Juifs*, «Architectures de la raison», ENS Éditions, Lyon 1996.

<sup>79</sup> Su tutti O. Proietti, «*Adulescens luxu perditus*». *Classici latini nell'opera di Spinoza*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 77, 210, 1985, O. Proietti, *Una fonte del «de intellectus emendatione» spinoziano. Le «Lettere a Lucilio»*, «La Cultura», il Mulino, Bologna 1991, e O. Proietti, *op.cit.* 2010.

<sup>80</sup> Cfr. in particolare le note al *Trattato Teologico-Politico* in B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007.

In secondo luogo, come già accennato, il contributo di Lagrée ha già tentato di affrontare il tema della citazione in Spinoza, congiuntamente al lavoro di Compagnon<sup>81</sup>. Questo studio ha l'indubbio pregio di essere il primo – e a mia conoscenza anche l'ultimo – ad analizzare la citazione in Spinoza, ma presenta anche alcuni inconvenienti. Innanzitutto esso non ha potuto che limitarsi a una singola opera, il *Trattato Teologico-politico*, e non affronta quindi il tema della citazione in Spinoza nel complesso delle sue opere. In secondo luogo, Lagrée applica integralmente la topica di Compagnon al testo spinoziano, quando invece – come vedremo e come in parte abbiamo già detto – le funzioni della citazione in Spinoza non possono essere a questa ridotte. Infine, Lagrée non tiene in conto un punto su cui, invece, credo si debba insistere (punto su cui Compagnon insiste altrettanto): raramente una citazione ha un unico e totalizzante valore di ripetizione. Ricordiamo, infatti, che Compagnon definisce la *funzione* di una citazione proprio come la *gerarchia dei suoi valori di ripetizione*<sup>82</sup>. Nel contributo di Lagrée, invece, le citazioni del *TTP* sono suddivise secondo la topica di Compagnon (quindi *simbolo*, *emblema*, etc.), come se ogni riferimento non avesse che un unico valore.

Infine, per quanto breve, è degno di nota il rilievo di Vittorio Morfino a proposito della strategia della citazione, anche se riguarda principalmente i riferimenti al nome di Machiavelli<sup>83</sup>. Morfino sottolinea giustamente come le citazioni esplicite siano assai rare all'interno dell'opera spinoziana. Spinoza non menziona quasi mai nemmeno autori che lo hanno certamente influenzato, quali Hobbes, Descartes o, appunto, Machiavelli. In secondo luogo, Morfino sottolinea come i riferimenti alla tradizione siano per lo più generali:

---

<sup>81</sup> J. Lagrée, *op.cit.*, pp. 107-124. Lagrée e Vinciguerra leggono entrambi il processo di significazione spinoziano, per come si può evincere dagli scritti, con lenti *peiriciane*. Si tratta, cioè, di un processo composto della relazione tra tre elementi: l'oggetto – la *res* – l'*immagine* – *segno* – e il soggetto – l'*interpretante*. Cfr. L. Vinciguerra, *op.cit.*, pp. 201-2, 212, 227.

<sup>82</sup> Si è sottolineato in precedenza come tale riduzione, che Compagnon opera, della *funzione* di una citazione ai suoi valori di ripetizione sia comunque problematica.

<sup>83</sup> V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano 2002, pp. 50-52.

in effetti ciò che gli [a Spinoza] interessa è assai meno il riferimento preciso ad un autore particolare quanto la possibilità di evocare un campo problematico ch'esso rappresenta.<sup>84</sup>

Infine, dice Morfino, tutte le volte che Spinoza cita direttamente «figure impersonali della tradizione filosofica» è sempre per confutarne il pensiero, eccetto nel caso di Democrito, degli atomisti e di Talete.

Questi rilievi mi sembrano pertinenti e interessanti; certamente, questo è il modo che Spinoza ha di relazionarsi alla tradizione filosofica. Ciò nonostante, Spinoza cita, ma non tanto i filosofi (se non nel modo sottolineato da Morfino), quanto gli storici e i poeti latini e, nel *TP*, gli autori politici e gli storici spagnoli. Dovremmo allora chiederci, nel corso di questo lavoro, perché ciò avvenga e se per i riferimenti ai loro testi si possa dare una spiegazione diversa.

Prima di far ciò, però, è necessario capire quali siano le forme della trans-testualità spinoziana e come esse possano venir riconosciute. Infatti, se gli studi sopra menzionati hanno portato all'identificazione delle citazioni presenti nell'opera spinoziana, ragionevoli dubbi sono stati avanzati rispetto alla loro natura. In altri termini, risulta difficile difendere il carattere transtestuale di un passaggio, qualora non si sia adeguatamente chiarito che cosa si debba intendere per citazione e riferimento.

### 3. La trans-testualità spinoziana: citazioni, riferimenti ed *exempla*

#### 3.1 La biblioteca spinoziana

Lo studio dell'educazione ricevuta, delle forme di trasmissione della lingua e delle opere latine, ha avuto fin qui l'obiettivo di comprendere attraverso quale mediazione materiale e intellettuale – attraverso quali “lenti”, si potrebbe dire – Spinoza si avvicini alla cultura classica. In secondo luogo, ho affrontato il tema della citazione, del rapporto intertestuale (sotto-categoria del transtesto), specificando, grazie al testo di Compagnon, quali siano le varie forme e valori che la citazione può assumere, sia sincronicamente (ovvero quelli che una singola citazione può assumere) sia diacronicamente (ovvero quelli preponderanti in certe epoche storiche).

---

<sup>84</sup> V. Morfino, *ivi*, p. 50.

È ora opportuno rivolgersi direttamente a Spinoza, per capire quale sia il rapporto diretto che egli può aver intrattenuto con gli autori latini e quali siano i modi della transtestualità che adotta.

Tale studio non può che prendere avvio da una rapida disamina dei classici che Spinoza possedeva.

Il catalogo dei testi della biblioteca spinoziana viene pubblicato per la prima volta da Abraham Jacobus Servaas Van Rooijen<sup>85</sup>, a partire dall'atto notarile riportato dal biografo di Spinoza: Colerus. Tra queste opere, per quello che qui interessa, figurano: l'opera omnia di Livio<sup>86</sup>, due edizioni dell'opera di Tacito<sup>87</sup>, tre di quella di Virgilio<sup>88</sup>, il *Satyricon* di Petronio<sup>89</sup>, l'opera di Cesare<sup>90</sup>, le *Opere* in olandese, le *Epistole* e le *Tragedie* in latino di Seneca<sup>91</sup>, l'opera di Sallustio<sup>92</sup>, gli *Epigrammi* di Marziale<sup>93</sup>, l'opera e il secondo tomo delle *Metamorfosi* di Ovidio<sup>94</sup>, le *Storie di Alessandro Magno*

---

<sup>85</sup> A. J. Servaas Van Rooijen, *op.cit.*.

<sup>86</sup> T. Livii Patavini, *Historicorum Romanorum principis, libri omnes superstites* recogniti pridem et emendati ad manuscriptorum codicum Fuldensium Moguntinensium et Coloniensium fidem, [a Francisco Modio:] nunc vero etiam, ad membranas Bibliothecae Palatinae Electoralis a Iano Grutero. Accedunt in eundem Livium observationes, emendationes annotationes, denique variae variorum, Laurent. Vallae... cum indice rerum ac verborum locupletissimo huic novissimae editioni adaptato, ap[ud] Petrum la Roviere, Francof. Aureliae Allobrogum Genevae 1609.

<sup>87</sup> C. Tacitus, *Opera quae extant*. Iustus Lipsius postremum recensuit. Additi Commentarii aucti emendatique ad ultima manu. Accessit C. Velleius Paterculus cum eiusdem Lipsi auctoribus notis, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, Antverpiae 1607 e un'edizione imprecisata.

<sup>88</sup> P. Virgilii Maronis cum veterum omnium commentariis et selectis recentiorum notis nova editio, ex officina Abrahami Commelini, Leiden 1646 e due altre edizioni imprecisate.

<sup>89</sup> Titi Petronii Arbitri equitis romani *Satyricon cum fragmento nuper Tragurii reperto*. Accedunt diversorum poetarum Lusus in Priapum, Pervigilium Veneris, Ausonii cento nuptialis, Cupido crucifixus, Epistolae de Cleopatra, et alia nonnulla. Omnia commentariis, et notis doctorum virorum illustrata. Concinnante Michaele Hadrianide, typis Ioannis Blaeu, Amstelodami 1669.

<sup>90</sup> Edizione imprecisata.

<sup>91</sup> Edizione olandese: *Alle de brieven van L. Annaeus Seneka, aan Lucilius geschreven*: bestaande in zedenrijke leringen, heilsame onderwijzingen, treffelijke zinspreuken, deftige aanmaningen, en scherpzinnige verschillen der oude wijsbegeerten. Door J.H. Glazemaker uit het Latijn in de Nederlantsche taal vertaalt, Gerrit van Goedesberg, Amsterdam 1654; Seneca, *Epistolae*, edizione imprecisata; Seneca, *Tragoediae*, edizione imprecisata.

<sup>92</sup> Edizione imprecisata.

<sup>93</sup> M. Val. Martialis, *Epigrammata*, cum notis Th. Farnabii, apud Ioannem Ianssonium, Amstelodami 1654.

<sup>94</sup> Ovidio in tre volumi, edizione imprecisata e Ovidio, *Metamorfosi* v. 2, edizione imprecisata.

di Curzio Rufo<sup>95</sup>, le *Commedie* di Plauto<sup>96</sup> e le *Lettere ad Attico, Bruto e al fratello Quinto* di Cicerone<sup>97</sup>. Figurano anche alcuni scrittori greci in traduzione latina: la *Spedizione di Alessandro Magno* di Arriano<sup>98</sup>, i *Dialoghi dei morti* di Luciano<sup>99</sup>, l'opera di Omero<sup>100</sup> e l'opera di Aristotele<sup>101</sup>. Questi però non vengono mai citati, ad eccezione del riferimento all'episodio delle sirene dell'*Odissea* nel *TP* (10.1) e della menzione, quasi sempre deteriore, all'opera e al pensiero di Aristotele<sup>102</sup>.

Qualunque studio in merito alle letture spinoziane condotto a partire da questo inventario si espone, come già è stato sottolineato da molti critici<sup>103</sup>, a un'obiezione di base: né la presenza di un libro all'interno della biblioteca è indice del fatto che quel testo sia stato letto, né la sua assenza implica che Spinoza non ne avesse conoscenza. Inoltre, il campione di testi classici restituito dall'inventario notarile non sembra

---

<sup>95</sup> Edizione imprecisata.

<sup>96</sup> Forse M. Accii Plauti, *Comoediae superstites* 20. accuratissime editae, typis Ludovici Elzevirii, sumptibus Societatis, Amstelodami 1652.

<sup>97</sup> Cicerone, *Epistolae ad Atticum, Brutum, et Q. Fratrem*, edizione imprecisata.

<sup>98</sup> Arriani, *de expedit. Alex. Magni historiarum libri* 7. Eiusdem indica. Ex Bonavent. Vulcanii Brug. interpretatione. Nicolaus Blancardus e veteribus libris recensuit, versionem latinam emendavit, octo libros animadversionum adiecit, apud Joannem Janssonium a Waesberge, & viduam Elizaevi Weyerstraet, Amstelodami 1668.

<sup>99</sup> Luciano, *Dialoghi*, edizione imprecisata.

<sup>100</sup> Omero, edizione imprecisata.

<sup>101</sup> Aristotelis Stagiritae, *Opera, quae in hunc usque diem extant omnia*, Latinitate partim antea, partim nunc primum a viris doctissimis donata, et Graecum ad exemplar diligenter recognita. Omnes in tres tomos digesta. Accesserunt in singulos libros argumenta, nunc primum ex optimis Graecorum commentariis in Latinam linguam conversa, et suis quaeque locis apposita. Item supra censuram Io. Ludovici Vivis Valentini de libris Aristotelicis, et Philippi Melancthonis commentationem doctissimam, ex officina Ioan. Oporini, Basilea 1548. Edizione definita da F. Manzini, *Spinoza lecteur d'Aristote*, «Bulletin de Bibliographie Spinoziste» XXIII, Revue critique des études spinozistes pour l'année 2000, pp. 1-4 e poi in *Spinoza : une lecture d'Aristote*, PUF, Paris 2015 .

<sup>102</sup> Aristotele è menzionato in modo "deteriore" nell'*Epistolario* (lettera 56, ed. it. p. 182) in un passo la cui importanza si discuterà in seguito (cfr. 3.5 e 4.1), sempre negativamente in *TTP*, 1.14 G 19 («nugas aristotelicas»), in *TTP* 5.19 G 80, in *TTP* 7.20 G 114 dove, però, è Maimonide a citare Aristotele congiuntamente a Platone, in *TTP* 13.2 G 168 dove si dice solo che nella Scrittura non sembrano trovarsi insegnamenti di carattere speculativo che non fossero già stati oggetto dei filosofi gentili. Infine, Aristotele è citato, ancora in modo deteriore, in *CM* 1 «Aristoteles gravissime erravit» e in *CM* 6, dove sono riportate – per essere refutate – le sue definizioni di "vita"; delle tre anime si dice «illas non esse nisi figmenta». In generale, sebbene la critica abbia sottolineato come Spinoza fosse un attento lettore di Aristotele e vi siano molte continuità tra i due pensieri (cfr. F. Manzini, *op.cit.* alla nota precedente), le menzioni esplicite che ne fa, quando non negative, sono poco significative.

<sup>103</sup> A solo tilo esemplificativo cfr. I. Kajanto, *Spinoza's latinity*, in *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, a cura di F. Akkermann, P. Steenbakkers, Brill 2005, pp. 35-54, p. 36.

particolarmente significativo: la biblioteca spinoziana non è ricca in questo senso, analogamente alla maggior parte delle biblioteche private del periodo, soprattutto se appartenute a persone con mezzi economici limitati.

Ciò nonostante, alcune considerazioni si possono comunque svolgere a partire dall'inventario. Innanzitutto, la maggior parte dei testi classici è di natura letteraria e non filosofica. Questo può essere il risultato sia dell'educazione ricevuta da Van den Enden, sia di uno specifico interesse di Spinoza, sia, più probabilmente, di un insieme di queste due ragioni. In linea generale, la biblioteca spinoziana comprende autori particolarmente apprezzati ed utilizzati nella stesura di libri di luoghi comuni: Cicerone, Marziale, Seneca, etc. L'inventario costituisce dunque – entro una certa misura – una conferma del nucleo base di autori che nel XVI e XVII secolo erano maggiormente letti e studiati. Sempre entro una certa misura, può anche costituire un indizio sull'insieme di testi che Van den Enden faceva leggere integralmente o conoscere attraverso brevi estratti ai propri studenti. A questo proposito, è però opportuno rilevare se non una vera e propria anomalia, un fatto singolare: Spinoza possiede anche le opere di Tacito in due edizioni e quelle di Curzio Rufo. Questi autori assai raramente comparivano nelle raccolte di luoghi comuni (per una ragione non tanto contenutistica quanto stilistica) e difficilmente erano insegnate, anche semplicemente a titolo esemplificativo, nelle scuole di latino.

Ciò nonostante, l'obiezione summenzionata rimane valida; in particolare, la presenza di un testo all'interno della biblioteca spinoziana non è garanzia che l'autore l'abbia effettivamente letto.

Tuttavia, nel corso di questo lavoro cercherò di incrociare gli indizi forniti dalla biblioteca con l'evidenza data dal ricorso che Spinoza fa a certi testi e certi autori. Ad esempio, è certamente vero che la presenza delle *Metamorfosi* di Ovidio nella biblioteca non costituisce una prova del fatto che Spinoza abbia mai letto le *Metamorfosi*; il riferimento esplicito al testo ovidiano all'interno del *Trattato Teologico-Politico* e a Ovidio stesso nell'*Etica*, costituiscono però un indizio rilevante, se non una conferma, del fatto che, anche qualora Spinoza non avesse letto integralmente l'opera di Ovidio, aveva quantomeno un'idea di base del suo contenuto.

Per questa ragione, dalla rapida disamina delle opere degli autori latini che Spinoza possiede, si dovrà passare a quelli che egli cita o ai quali allude<sup>104</sup>. Ma prima ancora di far ciò, sarà opportuno svolgere alcune considerazioni metodologiche su che cosa si possa definire come citazione o riferimento nel contesto delle opere spinoziane.

### 3.2 Citazioni, riferimenti ed *exempla* in Spinoza

Se non è sempre evidente che cosa si debba intendere con “citare un testo o un autore”, nell’economia delle opere spinoziane tale questione è resa ancor più complessa dalla scarsità di quelle che potremmo chiamare “citazioni” nel senso contemporaneo del termine; quei casi, cioè, in cui un autore A2 (per usare la terminologia di Compagnon), utilizzando il virgolettato, il corsivo o altro mezzo tipografico riconosciuto, lascia la parola ad un altro, identificando senza margine di dubbio sia l’autore originale (A1) sia il testo di provenienza (T1). Si è anche visto, però, che tale modalità di segnalazione è un portato piuttosto recente: soprattutto a partire dall’invenzione della stampa, determinati caratteri tipografici iniziano ad essere utilizzati per segnalare l’inserzione di una citazione. Inoltre, anche quando tale modalità di segnalazione è ormai entrata nell’uso comune, non sempre gli autori moderni sentono il bisogno o si sentono tenuti ad esplicitare in maniera precisa l’opera da cui traggono il passo e/o l’autore che l’ha scritta. Nei testi di Spinoza, infatti, la citazione “standard” è quasi assente. Per questo, a ragione, Spinoza è stato definito come un filosofo che cita poco<sup>105</sup>.

Se si escludono le citazioni del testo biblico all’interno del *Trattato Teologico-Politico*, la cui natura corrisponde ad obiettivi di critica testuale ed esegetica ben definita, la maggior parte di quelle che si potrebbero chiamare “citazioni” o “riferimenti” non riportano né il nome dell’autore né quello dell’opera di origine, sono invece inseriti nel testo, senza che Spinoza si periti di segnalare l’operazione intertestuale.

Come già segnalato, è a partire dall’edizione di Carl Gebhardt che si pone la questione delle citazioni cosiddette “implicite” nelle opere spinoziane. Lo stesso Gebhardt ne individua alcune, che vanno ad aggiungersi ai rilievi di Jan Hendrik

---

<sup>104</sup> Per una definizione più precisa delle forme dell’inter-testo in Spinoza cfr. il paragrafo successivo (1.3.2).

<sup>105</sup> J. Lagrée, *La citation...op.cit.*, p. 170.

Leopold<sup>106</sup>. In epoca più recente, ulteriori rilievi in questo senso si devono a Fokke Akkerman<sup>107</sup>, Pierre-François Moreau<sup>108</sup> e Omero Proietti<sup>109</sup>. Anche alcune edizioni critiche recenti dei testi spinoziani pongono particolare attenzione al reperimento e alla segnalazione delle possibili citazioni<sup>110</sup>. I lavori di questi autori forniscono al presente il materiale essenziale di analisi, che non sarà però integralmente accolto e riportato.

È evidente, infatti, che questo genere di riferimenti pone un problema metodologico, che è obiettivo di questo capitolo cercare di dirimere. Per quanto riguarda le citazioni “esplicite”, ovvero con indicazione o dell’autore o dell’opera di riferimento, non possono sussistere dubbi né rispetto alla loro qualificazione come citazioni né rispetto alla volontà citazionale di Spinoza. Con “volontà citazionale” non si intende unicamente la volontà di indicare un certo autore/testo; ché, nel caso delle citazioni esplicite, è indubbia. La domanda che ci si pone è più sfumata, ed implica chiedersi se oltre a indicarlo, Spinoza intendesse anche riferirsi all’autore o opera in questione. Per usare una metafora, si indica qualcosa quando si punta l’indice verso un oggetto, si tratta di un gesto puramente ostensivo. Quando invece si fa riferimento ad un testo di un altro autore, oltre ad indicarlo, si manifesta una volontà di attribuire ad esso un valore, qualunque esso sia. Di fatto, si tratta di un modo diverso per affermare che una citazione non è mai *neutrale*, ma che dietro di essa vi è una ragione – una volontà – per lasciare ad un altro la parola o impiegarlo parafrasandone le affermazioni<sup>111</sup>. Per riutilizzare l’esempio sopra, quando Spinoza afferma, ad esempio, «Quintus Curtius ait “...”», non vi è dubbio non solo che Spinoza stia facendo riferimento ad un testo T1 di un autore A1, ma nemmeno che tale riferimento corrisponda ad una volontà ed abbia, di conseguenza, un senso – vedremo quale – all’interno dell’argomentazione.

---

<sup>106</sup> J. H. Leopold, *op.cit.*, (1902) e J. H. Leopold, *op.cit.*, (2005), in particolare pp.17-21.

<sup>107</sup> F. Akkerman, *Studies in the posthumous works of Spinoza, on style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, Krips Repro Meppel, Groningen 1980.

<sup>108</sup> P.-F. Moreau, *op.cit.*, ma si vedano anche le note curate da J. Lagrée e P.-F. Moreau in B. Spinoza, *Œuvres III, Traité Théologico-politique*, a cura di P.-F. Moreau e J. Lagrée, PUF, Paris 1999.

<sup>109</sup> O. Proietti, *op.cit.*.

<sup>110</sup> Penso in particolare all’edizione del *Trattato Teologico-politico* a cura di P. Totaro e alla serie dei volumi delle opere spinoziane curati da J. Lagrée e P.-F. Moreau (cfr. Bibliografia).

<sup>111</sup> Questo non significa, però, che nella volontà dell’autore si esaurisca il senso finale della citazione. Il senso finale, infatti, dipende dalla mediazione tra il senso che le dà l’autore e quello che è recepito dal lettore, entrambi dipendenti dal contesto culturale.

Tale discorso, tuttavia, non può essere valido quando si tratta di citazioni “implicite”. In primo luogo, non è possibile essere sempre certi che si tratti di citazioni. Nel primo capitolo si è detto che il metodo educativo di Van den Enden prevede che gli studenti imparino a memoria dei brani di testo e che, durante il periodo con lui trascorso, Spinoza ha probabilmente preso parte alle rappresentazioni dell’*Andria* e dell’*Eunuco* di Terenzio. Pertanto, è possibile che quelle che si sarebbe disposti a qualificare come citazioni non siano altro, in realtà, che semplici ricordi di scuola: Spinoza ricorda a memoria certe forme e sintagmi e, trovandosi a scrivere in una lingua straniera, semplicemente li utilizza<sup>112</sup>. In questo caso, la volontà citazionale potrebbe essere esclusa: Spinoza non intende citare un autore o un testo – anche se, di fatto, lo fa –; semplicemente, riporta una formula letta e riletta più volte e, quindi, memorizzata.

Questa possibilità, quando manchino segni che qualifichino senza margine di dubbio il rapporto come transtestuale<sup>113</sup>, non può mai essere esclusa. Tuttavia, è possibile fornire, di volta in volta, delle ragioni per ritenere una frase, un’espressione o un sintagma come “citazione”; se in nessun caso la certezza sarà raggiunta, esiste quantomeno una probabilità maggiore o minore. In questo senso, vorrei ora fornire una griglia sia delle forme di riferimento che si possono trovare all’interno dei testi spinoziani sia delle ragioni che possono indurci a ritenere una citazione come tale<sup>114</sup>.

### 3.1.1 La citazione esplicita

Con “citazione vera e propria”, si possono qualificare due forme di rapporto intertestuale. In primo luogo ci si trova di fronte a un brano testuale (T1) riportato all’interno del testo spinoziano (T2), con indicazione dell’autore e/o del testo fonte. In ciò che segue farò riferimento a questi casi con la sigla C1. Altrimenti, il passaggio può essere riportato, con qualificazione dell’autore e del testo di origine, ma senza che le sue esatte parole vengano riportate. In altri termini, Spinoza ne parafrasa il contenuto. Farò

---

<sup>112</sup> Il fenomeno di “percolazione” al quale si accennava sopra.

<sup>113</sup> Tali segni si possono ridurre al riferimento esplicito al nome dell’autore o dell’opera fonte e/ o all’utilizzo di caratteri tipografici distintivi nel caso del rapporto intertestuale. Nel caso del rapporto *metatestuale* (dove un testo discende da/si relaziona con un testo fonte, pur senza mai citarne dei passaggi), sono di nuovo il riferimento esplicito al nome dell’autore e/o dell’opera fonte a provare l’esistenza della relazione.

<sup>114</sup> Per le considerazioni che seguono, ci tengo a ringraziare Pierre-François Moreau che ha fornito i materiali di base a questa riflessione.

riferimento a questo caso con la sigla C2. Naturalmente, i due casi non si escludono a vicenda e, anzi, sono il più delle volte presenti insieme.

Un buon esempio di entrambe queste possibilità è fornito dal capitolo 17 del *Trattato Teologico-Politico*:

Alessandro (come Curzio scrive alla fine del libro VIII) reputava più affidabile la fama presso il nemico che non presso i concittadini [...] Temendo per il suo destino così prega gli amici: “Voi proteggetemi soltanto dal tradimento interno [...]” (Q. Curzio, libro IX, par. 6).<sup>115</sup>

Nella prima parte di questo passaggio (da «Alessandro» ad «amici») Spinoza parafrasa il contenuto della fine dell’VIII libro di Curzio Rufo, mentre nella seconda (da «Voi proteggetemi» alla fine) viene direttamente riportato il testo, tratto dal libro IX. Che si tratti di una citazione, in questo come in altri casi, è segnalato: 1) dalla modificazione del carattere tipografico (il brano citato viene, infatti, riportato in corsivo)<sup>116</sup>; 2) dall’indicazione dell’autore fonte e 3) dall’indicazione dell’opera fonte. La prima parte di questo passaggio sarà dunque da contrassegnare come C2, mentre la seconda come C1.

Si noti sin d’ora che il fatto che il riferimento sia evidente e che non possano sussistere dubbi rispetto alla volontà citazionale dell’autore non ci dice comunque nulla rispetto al *senso* che questo riferimento ha all’interno dell’opera o del passaggio specifico, né ci dice nulla rispetto all’*uso* che Spinoza ne fa<sup>117</sup>. Perché questi due punti siano chiariti, l’analisi della citazione di per sé non è in nessun caso sufficiente, ma si deve tener conto di molti altri elementi, in parte esplicitati nei capitoli precedenti. Da un punto di vista *tematico*, infatti, per reimpiegare proficuamente la terminologia di Compagnon, si tratta di una citazione – prevalentemente – *indice*, *simbolo*, *icona*, *emblema* o di nessuna tra queste quattro? Considerando poi le critiche svolte ai lavori

---

<sup>115</sup> *TTP*, 17.5, G 204.

<sup>116</sup> Cfr. B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, Apud Henricum Künraht, Hamburgi 1670, p. 190.

<sup>117</sup> Con *uso* intendo i caratteri, la qualifica, la funzione e il valore che Spinoza dà a una citazione (o, come si vedrà a breve, a un riferimento o a un esempio) all’interno della propria argomentazione. Con *senso* intendo un concetto più ampio; il *senso* di una citazione (riferimento o esempio) è infatti il risultato della mediazione tra l’uso che Spinoza ne fa e la potenziale ricezione del lettore, entrambi influenzati dal contesto sia di culturale generale, sia disciplinare, sia argomentativo interno all’opera.

del critico francese e di Lagrée, in che modo il contesto argomentativo in cui il passaggio è inserito, il contesto storico e/o il pubblico di destinazione ne definiscono i caratteri?

Anche nel caso di più semplice definizione, dunque, restano aperti numerosi problemi, che saranno progressivamente affrontati nella seconda e nella terza sezione. Com'è evidente, la situazione risulta ancora più complessa se la citazione, come soprattutto accade, non è esplicita, caso alla cui analisi mi dedicherò ora.

### 3.1.2 La “citazione implicita” ovvero il “riferimento”

Con “citazione implicita” o “cripto-citazione”<sup>118</sup>, la critica spinoziana ha definito quelle forme di riferimento in cui le parole di un autore (A1) vengono riportate senza segni di interpunzione, senza modifiche dell'aspetto tipografico e, naturalmente, senza che la fonte (sia essa l'autore e/o l'opera di riferimento) sia indicata. In questi casi sia considerare il passaggio come una citazione sia, a maggior ragione, la presenza di una volontà citazionale sono dubbi.

L'assenza di riferimenti, per converso, non è di per sé indice di una “non citazione”. Nel XVI e nel XVII secolo, infatti, riportare una frase, una massima, un sintagma, etc. senza indicarne la provenienza era ancora un fatto piuttosto comune. Inoltre, le regole che presiedevano alla citazione di un testo erano molto meno rigide di quelle attuali.

Ciò nonostante, nessun riferimento “implicito” può essere qualificato come tale senza margini di dubbio. In questi casi, o si escludono dall'analisi tutte le forme di riferimenti non espliciti, oppure ci si espone a lavorare con margini di probabilità. Tali margini possono essere però determinati, seguendo alcuni criteri oggettivi che andrò ora a definire. L'obiettivo non è tanto definire un passaggio come citazione o non-citazione, quanto definire – per i passaggi che utilizzerò nel corso dell'analisi – dei criteri di selezione che aumentano o riducono la possibilità che si tratti di effettivi riferimenti e, eventualmente, di determinarne la volontà citazionale.

D'ora in avanti, dunque, si abbandonerà il lessico di “citazione esplicita” da un lato e di “citazione implicita” dall'altro e si parlerà piuttosto di “citazioni” nei casi summenzionati di C1 e C2 e di “riferimenti”, ovvero R, nei casi che si andranno ora a

---

<sup>118</sup> Cfr. O. Proietti, «*Adulescens luxu perditus*». *Classici latini nell'opera di Spinoza*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 77, 210, 1985.

vedere. I criteri che consentono di misurare la maggiore o minore probabilità che un passaggio costituisca un riferimento sono, innanzitutto, di due generi: quantitativo e qualitativo. Inizio dal primo, poiché è il più semplice e il meno ramificato.

### Il criterio dell'estensione

Un fattore che aumenta o diminuisce la probabilità che un passaggio sia un riferimento ad un altro autore/testo è il numero di parole identiche (o simili)<sup>119</sup>. Ad esempio, se in Spinoza un frase si compone di dieci parole identiche (o quasi) a quelle contenute nel testo di un altro autore, la probabilità che si tratti di un riferimento è piuttosto alta. Se, invece, nella frase spinoziana, solo una o due parole corrispondono a quelle impiegate da un altro autore, il grado di probabilità è inferiore: minore è il numero di parole identiche (o simili), minore è la probabilità che si tratti di un riferimento. Chiamerò questo grado di probabilità *e*. Pertanto, i passaggi di cui l'estensione citativa è notevole (>5 parole identiche) verrà contrassegnato come R, avente un grado di probabilità stabilito dal criterio dell'estensione. Per brevità questi riferimenti saranno contrassegnati come *Re*.

### I criteri intensivi

Il criterio quantitativo non è il solo a determinare la probabilità di un riferimento. Tuttavia, se il criterio quantitativo dell'estensione è semplice, oggettivo e univoco, quando si cerchi di includere nell'analisi il piano qualitativo, ci si trova di fronte a una molteplicità di possibilità. I "criteri intensivi" sono, cioè, necessariamente plurali. Ciascuno dei criteri intensivi che espliciterò ora contribuisce, secondo un certo grado, a determinare un passaggio come riferimento più o meno probabile. Tra i criteri intensivi si possono delineare due gruppi: i criteri testuali e i criteri contestuali.

### I criteri testuali

---

<sup>119</sup> Con "simili" intendo dire che si possono considerare comunque equivalenti due frasi in cui sussistano delle variazioni, ad esempio il medesimo verbo è coniugato diversamente, il medesimo aggettivo e/o sostantivo è declinato differentemente, etc..

Con “criteri testuali” intendo identificare le ragioni per ritenere che un passaggio sia un riferimento intertestuale, considerando unicamente i due testi, quello spinoziano (T2) e quello dell’autore “fonte” (T1). Mi sembra quindi che da un punto di vista testuale si possano identificare tre criteri:

1) Il criterio della *vicinanza nel testo spinoziano*. La presenza di un segmento di testo anche breve, come un sintagma di meno di cinque parole, o maggiore di cinque parole ma non identiche (o simili), può essere considerato un riferimento se si trova inserito in un passaggio in cui sono presenti altri segmenti del medesimo tipo, nel caso più fortunato, dello stesso autore “fonte”. Un esempio di riferimento di questo genere è quello presente nel *Trattato Politico*:

D'altra parte, chiunque abbia letto la storia, sia sacra che profana, sa che nessuno deve essere eletto al comando di tutto l'esercito [...]. Concedere infatti a uno il tempo sufficiente per ottenere la gloria militare (*ut militarem gloriam occupet*), per innalzare la propria rinomanza al di sopra di quella del re, per cattivarsi la fedeltà dell'esercito con l'assecondarlo, con la liberalità e con tutte le altre arti consuete ai condottieri che cercano la schiavitù per gli altri e il comando per sé (*alienum servitium, et sibi dominationem quaerunt*), è come mettere la forza dello stato nelle sue mani. [...] Questi comandanti dell'esercito debbono essere scelti tra i consiglieri del re, [...] ovvero tra uomini arrivati a quell'età in cui per lo più si preferiscono le vie vecchie e sicure a quelle nuove e pericolose (*vetera, et tuta, quam nova et periculosa malint*).<sup>120</sup>

I tre sintagmi riportati in corsivo tra parentesi sembrano essere tutti e tre tratti da Tacito, rispettivamente *Agricola* 39, *Storie* 4.73 e *Annali* 1.2. È evidente che ciascuno di essi, preso singolarmente, potrebbe configurare una semplice coincidenza. Tuttavia, il fatto che tutti e tre siano presenti in un medesimo passaggio spinoziano e provengano dallo stesso autore “fonte” (Tacito in questo caso) ne rende assai probabile la qualifica come “riferimenti”. Questo grado di probabilità sarà definito dalla sigla *it1*; il riferimento sarà, dunque, contrassegnato dalla sigla *Rit1*.

2) Il criterio della *vicinanza nel testo fonte*. Un'altra possibilità, simile a quella appena enunciata, prende in considerazione il criterio della vicinanza non nel passaggio

---

<sup>120</sup> *TP*, 7.17 G 315.

spinoziano, ma nell'autore "fonte". Anche in questo caso, qualora il passaggio sia inferiore a cinque parole o non corrisponda perfettamente all'ipotetica fonte, è possibile identificarlo come riferimento se Spinoza trae dal medesimo passaggio altri riferimenti, o dimostra di conoscere bene il brano di testo o, in casi più rari, semplicemente l'opera, in cui il riferimento estratto è incluso.

Un caso esemplificativo è fornito da due passaggi del *Trattato Teologico-Politico*. Il primo, già menzionato (che non riporto nella sua interezza per brevità d'esposizione, posto che ce me ne occuperò nella terza sezione) si trova al capitolo 17 dove Spinoza dimostra di conoscere piuttosto bene l'VIII libro delle *Storie di Alessandro Magno* di Curzio Rufo. Sempre nel capitolo 17, ma in luogo separato, e poi di nuovo in apertura al capitolo 20, Spinoza dice:

Inoltre, sebbene non si possa comandare agli animi così come alle lingue (*animis ac linguis imperari*), gli animi sono tuttavia in qualche modo soggetti al potere.<sup>121</sup>

Se comandare agli animi fosse tanto facile quanto comandare alle lingue (*animis ac linguis imperare*), chiunque regnerebbe in sicurezza.<sup>122</sup>

Questo sintagma, di sole quattro parole, è molto probabilmente un riferimento, posto che Spinoza conosce approfonditamente e utilizza l'VIII libro delle *Storie* in cui si ritrova l'espressione indicata in corsivo. Questo grado di probabilità sarà definito dalla sigla *it2*; il riferimento sarà, dunque, contrassegnato dalla sigla *Rit2*.

3) La *particolarità linguistica* nel testo spinoziano. Un ulteriore indice di probabilità si determina quando un certo sintagma o parola è un *hapax* (o quasi) nel lessico spinoziano o è scarsamente utilizzato in altre occasioni. Il caso più evidente si trova in quei passaggi in cui l'utilizzo del termine *solitudo*, assai raro in Spinoza, si verifica due volte nel *Trattato Politico*:

---

<sup>121</sup> *TTP*, 17.2 G 202.

<sup>122</sup> *TTP*, 20.1 G 239.

Quello stato (*civitas*) in cui la pace dipende dall'inerzia dei sudditi che sono condotti come pecore perché imparino soltanto a servire, si dovrà chiamare solitudine (*solitudo*) piuttosto che stato di civiltà (*civitas*).<sup>123</sup>

Se la servitù, la barbarie e la solitudine (*solitudo*) possono essere chiamati pace, non vi è nulla di più miserevole per gli uomini che la pace.<sup>124</sup>

L'uso del termine *solitudo* in questo contesto, considerato il fatto che questi sono i due soli utilizzi nell'*Opera* spinoziana, accredita la possibilità che qui si stia facendo riferimento all'*Agricola* tacitano<sup>125</sup>. Questo grado di probabilità sarà definito dalla sigla *it3*; il riferimento sarà, dunque, contrassegnato dalla sigla *Rit3*.

Quest'ultimo criterio testuale ci consente di introdurre il secondo tipo di criteri, quelli *contestuali*. È importante segnalare – e ci tornerò in seguito – che difficilmente in questa analisi si utilizzeranno passi che siano individuati come “riferimenti” in base a un unico criterio. In particolare, ragioni testuali e contestuali concorrono spesso ed insieme consentono di identificare una frase o sintagma come probabile riferimento.

### I criteri contestuali

I criteri contestuali sono quelli di più difficile determinazione. Da un lato, infatti, come i criteri testuali, sono molteplici. Dall'altro, sono quelli meno oggettivamente determinabili e che più spazio lasciano all'interpretazione soggettiva. Ciò nonostante, credo sia opportuno considerarli.

1) Il criterio argomentativo. Un sintagma può essere considerato come riferimento se, nel contesto argomentativo in cui è inserito, tale riferimento ha un senso. Un esempio può essere fornito dalla *Prefazione* del *Trattato Teologico-Politico* dove Spinoza, parlando dell'origine della superstizione dalla paura, condensa una serie di sintagmi tratti da vari autori. In questo caso, sebbene i sintagmi siano molto brevi e tratti da autori diversi, ha senso considerarli come riferimenti, posto da un lato il carattere

---

<sup>123</sup> *TP*, 5.4 G 296.

<sup>124</sup> *TP*, 6.7, G 298.

<sup>125</sup> Precisamente Tacito, *Agricola*, 30. Per vedere l'analisi precisa di questo passaggio cfr. 3.3.2.

introduttivo delle prefazioni e, dall'altro, le strategie retoriche in queste normalmente impiegate, tra le quali, appunto, la citazione di brevi passi di autori più antichi<sup>126</sup>.

2) Il criterio storico. In questo caso, la probabilità maggiore o minore di un riferimento si evince dallo studio del contesto storico-culturale in cui Spinoza è inserito. Per brevità, visto che questo criterio sarà ampiamente discusso ed impiegato nella terza sezione, mi limiterò qui a darne dei cenni. Nel corso dell'età moderna, alcune espressioni o frammenti diventano parte di una tradizione aforistica o, se si vuole, paremiologica, propria ad un certo argomento o disciplina. In certi casi addirittura, tale sintagma diviene il simbolo, la parola d'ordine, di una determinata corrente di pensiero. In parte, si tratta dello stesso fenomeno che abbiamo menzionato come primo criterio contestuale; nell'esempio della *Prefazione*, infatti, Spinoza usa determinate espressioni per demarcare la propria appartenenza, nello specifico, a quella categoria di autori che, indipendentemente dal periodo in cui sono vissuti e dalla specificità delle loro opere, hanno concordato sul fatto che la superstizione avesse origine dalla paura e si componesse di determinate pratiche.

È evidente, però, che quando la probabilità di un riferimento è così assegnata, lo studio del modo in cui l'autore (o gli autori) "fonte" è stato recepito, diventa fondamentale. In altri termini, per capire se un sintagma ha dato luogo ad una tradizione aforistica o è divenuto una "parola d'ordine" e, quindi, determinare quel sintagma come possibile riferimento non tanto o non necessariamente all'autore originario, quanto piuttosto al suo uso contemporaneo, è necessario studiare la ricezione di quell'autore in età moderna. Affronterò questo problema nel dettaglio nella seconda sezione. Per ora, credo sia sufficiente distinguere i criteri storico-contestuali come segue:

1) Il frammento in oggetto è riportato da altri autori che Spinoza conosceva o abbiamo fondate ragioni per ritenere che potesse conoscere. Chiamerò questo tipo di riferimento *Rics1*.

2) Il frammento in oggetto costituisce un simbolo di una certa categoria di pensiero o di una corrente filosofica. Sono termini "parlanti", il cui uso a noi oggi può non

---

<sup>126</sup> L'analisi puntuale di citazioni e riferimenti nella *prefazione* del *TTP* sarà svolta in 3.2.2.

suscitare alcun sospetto ma che, ad un'indagine più attenta del contesto, si rivelano assai significativi. Chiamerò questo tipo di riferimento *Rics2*.

Le ragioni storiche sono certo quelle più complesse da determinare e lo spazio limitato di questo lavoro non può tenerle tutte in considerazione. Per questa ragione, lo studio delle possibili fonti di ricezione sarà in larga misura limitato a 1) la presenza di un testo nella biblioteca spinoziana 2) la popolarità e la diffusione di un testo o di un autore, in particolare nel contesto olandese e spagnolo.

Come già accennato, un criterio è raramente l'unico a determinare il grado di probabilità di un riferimento; al contrario, tali criteri sono spesso concorrenti. Non credo sia invece possibile determinare tra i criteri esplicitati una rigida gerarchia; fatto salvo il caso del criterio estensivo, che gode di priorità rispetto agli altri che ad esso vengono eventualmente ad aggiungersi, tra i criteri intensivi nessuno mi pare più significativo degli altri.

Nel corso di questo lavoro, allora, ogni passo, frase, sintagma, etc. che utilizzerò nell'analisi sarà accompagnato in nota dalle sigle designate. Esse identificheranno in prima misura il tipo di testo (citazione, C, o riferimento, R) e, in seconda misura, i gradi di probabilità che qualificano i riferimenti.

Per addurre un esempio, quando analizzerò questo passaggio della *Prefazione del Trattato Teologico Politico*:

Cosicché essi possano ritenere non ignobile, ma anzi sommamente onorevole, sacrificare il proprio sangue e la propria vita per la gloria di un solo uomo (*in unius hominis jactationem sanguinem animamque impendere*).<sup>127</sup>

in nota si troverà:

Curzio Rufo, *Storie*, 4.10. *Re+it1+it2*

Dopo aver chiarito la metodologia impiegata per determinare i gradi di probabilità di un possibile riferimento, è necessario chiedersi in che modo sia possibile stabilire

---

<sup>127</sup> *TTP*, prefazione, G 7.

l'eventuale "volontà citazionale". Se, infatti, risulta difficile qualificare un riferimento come tale, come si potrà avere una ragionevole sicurezza nell'affermare che con quel sintagma Spinoza volesse rimandare proprio a quell'autore? Come negare, cioè, che tali riferimenti siano semplicemente la conseguenza della memorizzazione acritica di brani di testi, pratica che si è visto essere del tutto normale in età moderna? Questa possibilità, come per la qualifica stessa di un riferimento come tale, non può essere scartata in nessun caso con assoluta certezza; anche in questo caso, allora, ci si dovrà accontentare di margini di probabilità che, di nuovo, possono essere determinati a partire dal contesto storico e argomentativo.

Per quanto riguarda il contesto argomentativo, è opportuno notare che i riferimenti trovati sinora dai critici si concentrano in luoghi specifici dell'opera spinoziana, non sono, cioè, omogeneamente diffusi né in tutti i testi né in tutte le sezioni dello stesso testo. Essi sono per lo più presenti nei trattati, qualche volta nelle *Lettere*, negli scolii e – raramente – nelle dimostrazioni dell'*Etica*, ovvero in quei luoghi in cui Spinoza dal ragionamento geometrico e sistematico passa ad uno stile meno matematico e più letterario, cercando di fornire esempi e spiegazioni che possano essere colti immediatamente, a partire da una base di conoscenze e tradizioni condivise. I contesti di enunciazione dove appaiono i riferimenti, pertanto, sono quelli in cui il linguaggio della geometria o non si applica o non raggiunge il fine prestabilito. Già Gilles Deleuze, qualificando gli scolii come *ostensivi, positivi e aggressivi*, aveva notato che

L'*Etica* è stata scritta due volte, in due toni, in un doppio registro. [...] È come se vi fossero due *Etiche* coesistenti, una costituita dalla linea e dal getto continuo delle proposizioni, delle dimostrazioni e dei corollari, l'altra, discontinua dalla linea interrotta o dalla catena vulcanica degli scolii. Una, dal rigore implacabile, rappresenta una sorta di terrorismo nella testa, che passa da una proposizione all'altra, senza curarsi delle conseguenze pratiche, che elabora le sue *regole* senza curarsi di identificare i *casi*. L'altra fa sue le indignazioni e le gioie del cuore, manifesta la gioia pratica e la lotta pratica contro la tristezza.<sup>128</sup>

Più recentemente, anche Pierre-François Moreau ha posto l'accento su questo aspetto, asserendo che

---

<sup>128</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 269-270.

I due Trattati (Politico e Teologico-Politico) così come gli scolii dell'*Etica* sono disseminati di racconti abbozzati, allusioni a storie ben note, ma anche di aneddoti su eroi anonimi. La vena narrativa di Spinoza si estende anche nella sua corrispondenza [...]. A volte, di fronte al brulicare di storie che formano come un sostrato dell'esposizione *more geometrico*, si ha l'impressione che vi sia in Spinoza un romanziere represso e che i racconti della vita concreta degli uomini, celebri o oscuri, premano per affiorare sulla superficie dei ragionamenti filosofici.<sup>129</sup>

Nel corso di questo lavoro, non sarà purtroppo possibile analizzare le diverse forme di scrittura spinoziana e, di conseguenza, il ruolo che esse giocano all'interno dell'esposizione<sup>130</sup>. Ciò che preme sottolineare è piuttosto che citazioni, riferimenti e – come vedremo tra poco – esempi, sono quasi sempre presenti laddove il metodo “terroristico” – per usare il termine anche troppo forte, forse, di Deleuze – lascia spazio al romanzo, alla narrativa atta a convogliare e suscitare emozioni. Come vedremo<sup>131</sup>, la ripresa della parola altrui – così come le storie che questa narra – possono avere numerose funzioni in Spinoza; una di queste è, certamente, quella di rendere concretamente apprezzabili determinati fenomeni e di non fermarsi, quindi, alla loro comprensione intellettuale (ovvero *geneticamente* comprenderne le cause), ma dar loro corpo e esistenza concreta.

Ora dobbiamo spostarci a considerare l'ultimo caso di rapporto intertestuale, accanto a citazioni e riferimenti, cioè quello costituito dagli *exempla*.

### 3.3 Gli *exempla*

Citazioni e riferimenti non esauriscono il carattere transtestuale della scrittura spinoziana. Soprattutto nel *Trattato Politico*, sono infatti numerosi gli *exempla*, ovvero la ripresa di avvenimenti, figure storiche o istituzioni afferenti al mondo latino, a Roma in particolare; si tratta ad esempio della menzione di Annibale (*TP*, 3.5). Per tali forme

---

<sup>129</sup> «les deux Traités (politique et théologico-politique), ainsi que les scolies de l'Ethique sont parsemés de récits embryonnaires, d'allusions à des histoires bien connues, mais aussi d'anecdotes aux héros anonymes. La veine narrative de Spinoza se poursuit dans sa correspondance [...] On a parfois l'impression, devant ce fourmillement d'histoires qui forment comme un soubassement de l'exposé *more geometrico*, qu'il y a en Spinoza comme un romancier refoulé, et que les récits de la vie concrète des hommes, célèbres ou obscurs, se pressent pour affleurer à la surface des raisonnements philosophiques» P.-F. Moreau, *Spinoza romancier*, «Philosophie magazine», 2016, pp. 60-62, p. 60.

<sup>130</sup> Solo parzialmente questo tema sarà affrontato nella terza sezione.

<sup>131</sup> Si tratteranno ampiamente questi temi nella terza e nella quarta sezione.

di transtesto, un'indagine sull'autore fonte o sulla volontà citazionale sarebbe del tutto irrilevante e, pertanto, esse si configurano più come *ipertestuali* che come *intertestuali*<sup>132</sup>. Spinoza, parlando di Annibale ad esempio, non intende *indicare né far riferimento* al testo di Livio (da cui probabilmente l'episodio è tratto e, altrettanto probabilmente, letto *via* Machiavelli). Ciò a cui mira è, piuttosto, quello di inserirsi (e quindi di inserire il lettore) in un sistema di punti di riferimento culturali condivisi, rendendo esplicito il ragionamento teorico attraverso l'impiego di figure della tradizione ampiamente conosciute e riconosciute. Il fatto che tali figure storiche o situazioni siano immediatamente riconoscibili per il potenziale lettore, non significa, però, che Spinoza le *usi* nello stesso modo in cui erano tradizionalmente utilizzate. Come per le citazioni ed i riferimenti, anche per quanto riguarda gli *exempla* ci si dovrà porre la questione dell'*uso* che Spinoza ne fa; questione che non può essere affrontata a prescindere dall'analisi della ricezione moderna della latinità (testi, autori, idee, istituzioni, etc.). Anche questo genere di analisi dovrà essere limitato: come avveniva per i riferimenti, si prenderanno in considerazione i testi che Spinoza possedeva nella sua biblioteca, quelli la cui diffusione e celebrità nel contesto olandese e spagnolo (in particolare) è tale da rendere improbabile che fossero ignorati e quelli più importanti all'interno di una specifica disciplina.

#### 4. Ipotesi sulle forme di transtestualità in Spinoza

Nel primo capitolo si è affrontato il tema dell'educazione spinoziana e si è visto come Spinoza sia entrato in contatto con i testi della classicità latina, in un primo momento, grazie all'insegnamento di Van den Enden. Si è poi chiarito come nel XVI e XVII secolo il grosso della tradizione letteraria latina non fosse conosciuto grazie alla lettura integrale delle opere il cui possesso, nonostante la loro maggiore diffusione in seguito all'invenzione della stampa, rimane appannaggio di pochi. Manuali, quaderni e libri di luoghi comuni sono spesso il mezzo più semplice per entrare in contatto con questo mondo. Ciò che accomuna questi testi, anche a causa del modello pedagogico che essi sottendono, è l'idea – a volte del tutto implicita – che negli autori antichi si

---

<sup>132</sup> Non si tratta in questo caso di rapporto *intertestuale*, poiché non necessariamente vi è un autore e/o opera di riferimento. Si ricorderà, allora, che con *ipertestuale* G. Genette identificava quel rapporto che lega un testo a uno o più testi fonte, senza il quale o i quali esso non può essere pienamente compreso.

possano ritrovare, se adeguatamente epurati, elementi utili alla coscienza morale e politica dell'epoca. Il modello di insegnamento e i testi collettivi promuovono una lettura "sincretistica" dei testi classici, con un'ottica principalmente antropologico-morale; poeti, drammaturghi e prosatori sono considerati un bagaglio di tradizioni che ha ancora qualcosa da insegnare al mondo moderno<sup>133</sup>.

Lo studio di Compagnon suggerisce, in parte, una tale idea. Da un punto di vista genealogico, l'autore, seppur operando alcune semplificazioni, ha ragione a sostenere che la modernità abbandona progressivamente (e non in modo unilaterale) l'idea che nei testi di altri (e nello specifico nei testi classici) si possa fondare una morale, un'etica o una politica in senso autoritativo. L'idea, come per la citazione emblematica di Montaigne, è piuttosto quella di mettersi in contatto con una serie di saperi codificati nel tempo che, avendo a che fare principalmente con il comportamento umano e, dunque, con l'antropologia, possono essere proficuamente riutilizzati. In altri e più semplici termini, una certa affermazione non è vera perché la si trova in Cicerone, Ovidio e Sant'Agostino (esempi a caso), scrittori autorevoli, ma perché Cicerone, Ovidio e Sant'Agostino sono uomini che hanno riflettuto sulla condizione umana e, pertanto, potrebbero aver notato qualcosa che di essa non è accidentale, ma sostanziale. La citazione e le forme di transtestualità in generale assumono, così, non tanto una forma quanto un significato diverso. Si è anche visto che – sempre secondo Compagnon – Descartes segna il principio della fine per quanto riguarda sia la citazione sia – come sottolinea Moss – i libri di luoghi comuni. Infatti, l'idea che dipenda unicamente dal soggetto – dalle sue capacità e dal metodo che egli segue per acquisire le conoscenze – conquistare o meno le verità fondamentali, esclude la possibilità di identificare la tradizione come fonte di verità. Descartes non si limita a suggerire tale possibilità, ma la esplicita nel *Discorso sul Metodo*:

---

<sup>133</sup> Fatto salvo il caso di Erasmo e degli erasmiani. Si faccia però attenzione: il fatto che secondo Erasmo e gli erasmiani, quindi potenzialmente secondo i gesuiti che lo seguono in questo senso, i luoghi comuni siano da pensare come strumenti utili alla *variatio* retorica delle formule, non implica affatto che chi li adotta e/o legge non sia comunque portato ad immaginare tra essi un'analogia non solo formale ma anche sostanziale. Anzi, è proprio perché producono l'"illusione" di essere sostanzialmente identici che sono utili in un'argomentazione retorica. Se non si è convinti, è sufficiente farne prova soggettiva: si apra una qualunque pagina internet dedicata, ad esempio, agli aforismi sulla virtù; pur sapendo che essi sono tratti da autori distinti, vissuti in epoche diverse, con un loro pensiero, etc. e che, di conseguenza, con "virtù" possono intendere cose del tutto distinte, è difficilissimo non cedere alla tentazione di pensare che si stia invece parlando proprio della stessa cosa, se non negli stessi termini.

Fin dalla fanciullezza sono stato educato allo studio delle lettere, e poiché mi avevano persuaso che per loro mezzo si poteva acquisire una conoscenza chiara e sicura di tutto ciò che è utile alla vita, nutro un vivissimo desiderio di apprenderle. Ma una volta portato a termine l'intero percorso di studi (...) cambiai opinione<sup>134</sup>.

La domanda che ci si deve porre è: come si inserisce Spinoza in questo contesto? In che misura accetta il rifiuto – metodologico – di Descartes nei confronti della tradizione come mezzo di acquisizione della conoscenza? Questo rifiuto, qualora presente, non implica l'abbandono di ogni forma di citazione (riferimento o esempio), ma certamente impone una modifica radicale delle sue funzioni. Se una risposta definitiva a questa domanda potrà darsi solo alla fine della sezione terza, vorrei di seguito proporre alcune ipotesi interpretative che risultano giustificate dall'analisi sin qui proposta e che saranno poi verificate nel corso del lavoro.

Un primo punto da sottolineare riguarda la posizione delle citazioni: esse non sono omogeneamente diffuse nell'opera spinoziana ma, lo ricordo ancora una volta, si concentrano nei trattati soprattutto, in secondo luogo nelle *Lettere*, e infine nell'*Etica*, solo laddove dal ragionamento geometrico si passa all'esemplificazione dei concetti, quindi negli Scolii, nelle Prefazioni, nelle Appendici e, rare volte, nelle Dimostrazioni. Almeno a prima vista, inoltre, il loro contenuto è, non sorprendentemente, di natura antropologico-morale. Infine, gli autori latini che Spinoza cita (escludendo il testo biblico per il quale sarebbe necessario un discorso a sé) sono principalmente gli *storici* (Tacito, Curzio Rufo, Sallustio, Flavio Giuseppe<sup>135</sup>). Di rilevanza minore sono le citazioni o menzioni dei commediografi (Terenzio e Plauto), e di Cicerone, Seneca e Ovidio.

Questi tre elementi (posizione, contenuto e autori fonte) consentono sin d'ora di trarre delle conseguenze provvisorie.

In primo luogo, sembra che il contatto di Spinoza con il mondo classico e i suoi testi sia stato notevolmente influenzato dalle forme di ricezione proprie della modernità: i classici latini, come dimostrano la loro posizione all'interno dell'*Opera* e i contenuti

---

<sup>134</sup> R. Descartes, *Discorso sul Metodo*, AT VI, 5, 21-28, trad. it. p. 7.

<sup>135</sup> Il discorso su Flavio Giuseppe sarà affrontato nella sezione dedicata alla storia sacra, cfr. 3.6.2.

delle citazioni e dei riferimenti, sono letti da Spinoza attraverso una lente antropologico-morale (e, si vedrà, politica) e sono inseriti nel testo dove tale riflessione è pertinente.

In questo senso, si può riprendere proficuamente, anche se non in modo letterale ed operando alcune semplificazioni, la distinzione tra Erasmo e Melantone. Da un punto di vista pedagogico, Erasmo ritiene che, stante la separazione tra *verba* e *res*, l'utilizzo dei luoghi comuni sia indirizzato a un fine quasi interamente retorico. Melantone, al contrario, a partire dall'identificazione tra *verba* e *res*, propone di utilizzare i luoghi comuni, organizzati secondo rubriche antropologico-morali, in senso dialettico. In altri termini, se per Erasmo si cita per ornare il discorso e renderlo più persuasivo, per Melantone si cita perché in quelle affermazioni è presente un contenuto di verità che deve essere riportato. Ora, sebbene da un punto di vista di filosofia del linguaggio Spinoza non possa sicuramente essere considerato un erede della tradizione melantoniana<sup>136</sup>, l'approccio alla citazione mi sembra piuttosto simile. Spinoza non cita per ornare il proprio discorso, come vedremo; egli attribuisce alla parola altrui ed al suo contenuto una funzione ulteriore. Il senso delle citazioni, dei riferimenti e degli *exempla* non è esaurito quindi dalla prospettiva retorica e ornamentale.

Inoltre, Spinoza è certamente erede della svolta cartesiana. Il contenuto epistemologico di citazioni e riferimenti dovrà allora interpretarsi tenendo in seria considerazione il cambiamento intervenuto. Come Descartes, infatti, Spinoza nega esplicitamente il valore autoritativo della tradizione. Innanzitutto, egli aderisce al progetto di riforma del metodo del filosofo francese: è il soggetto, attraverso uno specifico metodo di riforma dell'intelletto, che acquisisce le verità universali. In questo senso, la tradizione filosofica e letteraria ha scarsissimo valore dal punto di vista della conoscenza. Tuttavia, è anche vero che, diversamente da quanto avveniva in Descartes, tra le regole del corretto metodo di filosofare Spinoza fa figurare anche l'invito a parlare «ad captum vulgi»<sup>137</sup> (alla portata del volgare), usando quella stessa formula che

---

<sup>136</sup> *Verba e res* per Spinoza sono certamente distinte.

<sup>137</sup> Si veda a questo proposito L. Strauss, *Le testament de Spinoza*, Cerf, Paris 2011, che riduce tale formula all'applicazione di un'esigenza di prudenza in merito alla comunicazione delle proprie reali opinioni: parlare «alla portata del volgare», quindi, significherebbe adottare una strategia di dissimulazione. Contro Strauss argomenta C. Jaquet (*Ad captum vulgi. Parler ou écrire selon la compréhension du vulgaire*, in *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2005, pp. 17-30), a mio avviso giustamente, sottolineando come l'invito a porsi nella condizione del volgare faccia parte di una strategia pedagogica precisa, intesa non a nascondere al popolo la verità tramite dissimulazione (Strauss), ma, al contrario, a rivelargliela in termini a lui comprensibili, al fine di comunicare e diffondere il bene.

comparirà poi quale cifra distintiva dell'insegnamento dei profeti nel *TTP*. In questo senso, se il valore autoritativo delle citazioni decade, esse possono essere comprese come forme di adattamento al proprio interlocutore.

D'altro canto, se è vero che l'interesse di Spinoza per i classici latini è diretto da una prospettiva antropologico-politica, è anche vero che nell'*Etica* si afferma chiaramente che la tradizione non ha affatto compreso la natura degli affetti:

La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e sul modo di vivere degli uomini danno l'impressione di trattare non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura.<sup>138</sup>

Il rifiuto del presunto portato veritativo della tradizione, inoltre, è reso esplicito nella celebre lettera a H. Boxel:

L'autorità di Platone, di Aristotele e di Socrate non ha per me gran valore.<sup>139</sup>

Per riprendere – almeno in parte – la *topica* di Compagnon, è evidente che per Spinoza qualunque rapporto transtestuale – si dia esso nella forma della citazione, del riferimento o dell'*exemplum* – non potrà essere di tipo *indiziale*. Spinoza, cioè, non attribuisce alcun valore probante alla tradizione e, a maggior ragione dunque, le forme di riferimento che mette in gioco non potranno essere interpretate in questo senso: la tradizione non ha alcuna autorità in quanto tale. Il valore epistemologico della parola altrui, delle storie altrui, non potrà quindi essere interpretato nel senso di una prova ultima.

Per la stessa ragione, sarà altrettanto difficile comprendere la transtestualità spinoziana come *simbolica*. La *gnômé* consiste, infatti, in un'opinione comune e diffusa (o nell'opinione dei più saggi), che è posta a premessa del sillogismo retorico, dal quale si possono ricavare conseguenze unicamente probabili o verosimili. Ma il metodo cartesiano-spinoziano non prevede ragionamenti che partano da premesse che consistono nell'opinione dei più, nemmeno se le loro conseguenze sono ritenute come

---

<sup>138</sup> E3, *prefazione*.

<sup>139</sup> *Epistolario*, lettera 56, trad.it. p.182.

unicamente verosimili; è per questa ragione che nel testo spinoziano le citazioni, o le opinioni altrui, non si trovano mai negli assiomi, nelle definizioni, etc..

La transtestualità spinoziana sarà allora da interpretare come *iconica*? In parte, la risposta non può che essere positiva. Seguendo una delle idee più interessanti di Compagnon, la citazione iconica è quel tipo di rapporto intertestuale che si determina quando il soggetto citante (Spinoza) è effettivamente presente ed istituisce un rapporto o con il testo di un autore fonte (*diagramma*) o direttamente con l'autore fonte (*immagine*). Ora, certamente per Spinoza, come per Descartes, la *ratio auctoritatis* lascia il posto all'*auctoritas rationis*: non è l'autorità della tradizione a rendere un contenuto vero, falso o verosimile. Il rapporto è invertito: ad essere autorevoli sono i contenuti di verità della ragione di ogni soggetto la quale, se adeguatamente diretta secondo idee chiare e distinte, non può errare. Ma, se la possibilità di dirigere il proprio intelletto verso idee chiare e distinte è una prospettiva aperta a qualunque essere umano e se, dunque, ciascuno di essi può formulare, indipendentemente da tutti gli altri, contenuti di verità universali, fuori dal tempo e dallo spazio, allora nulla impedisce che qualcuno di essi le abbia già espresse.

Forse è proprio questo il fondamento della transtestualità spinoziana: non si tratta di trovare negli autori antichi delle verità etico-antropologico-politiche che possono essere riutilizzate; si tratta, piuttosto, di mostrare come le verità raggiunte dall'intelletto siano state comprese ed espresse anche da altri, almeno parzialmente e, certo, inadeguatamente,.

Questo non è, però, che il fondamento, che non esaurisce affatto il senso della transtestualità spinoziana, né chiarisce in alcun modo l'*uso* specifico che di ogni citazione, riferimento ed esempio si fa. Per svolgere questa analisi, diventa necessario prendere in considerazione il contesto di enunciazione di una citazione o riferimento, le forme specifiche di ricezione dell'autore (autori) e testo (testi) fonte. In breve, si tratta di considerare, come si argomentava contro Compagnon e Lagrée, sia il contesto culturale della ricezione dell'autore/testo riportato, sia il contesto argomentativo in cui questo si trova inserito. Per questa ragione, la prossima sezione sarà dedicata a ricostruire la ricezione degli storici latini in età moderna e l'uso politico che della storia di Roma viene fatto, mentre solo nella terza si potrà indagare il rapporto che Spinoza in prima persona intrattiene con gli storici antichi, soprattutto all'interno del *Trattato Politico* e del *Trattato Teologico-Politico*. Prima di passare quindi all'analisi di ciascuna

citazione, riferimento o esempio, è opportuno chiarire uno degli elementi mancanti nell'analisi di Compagnon, ovvero come si configura il processo ricezione degli storici antichi nel mondo moderno, ossia il contesto interpretativo che inevitabilmente inclina, pur senza determinare, la lettura spinoziana.

## SEZIONE II

### Ricezione e uso politico degli storici latini in età moderna

## Introduzione

Nella sezione precedente si è visto che i brani o le semplici citazioni degli antichi selezionati per entrare a far parte dei quaderni e dei libri di luoghi comuni hanno un contenuto prevalentemente antropologico-morale. Un discorso analogo vale per gli storici, i cui estratti, raramente o in misura minore inclusi in tali opere, sono recepiti ed utilizzati – si vedrà in che termini – in funzione etico-politica.

Posto che un serio e complessivo studio delle forme della ricezione e dell'uso degli storici antichi in età moderna potrebbe costituire, da solo, materia di numerosi volumi, tenterò in questa sezione di delineare alcuni caratteri generali di questo fenomeno, in particolare quelli che possono poi essere utili per meglio comprendere la ricezione e l'uso specifico spinoziani.

Per raggiungere questo obiettivo, si dovranno prendere in considerazione due momenti essenziali: il *tournant* filosofico-politico costituito dall'opera di Machiavelli e il definirsi di quella corrente del pensiero politico che dalla critica novecentesca e contemporanea è stato definito *Tacitismo*, per il numero di riferimenti estratti dallo storico romano Tacito.

Si affronteranno questi temi nel primo e nel secondo capitolo rispettivamente. Prima di iniziare, è però opportuno svolgere una precisazione: il Tacitismo, categoria storico-concettuale la cui appropriatezza ha sollevato anche alcuni dubbi<sup>1</sup>, non identifica quegli scritti che fanno un uso politico unicamente di Tacito (da cui il nome *Tacitismo*), ma anche di altri autori, la cui ricezione moderna non è però egualmente approfondita. Anche se prendere in considerazione la ricezione di ogni singolo autore sarebbe preferibile, ci si dovrà qui accontentare di delineare quella dello storico romano Tacito e di fornire alcuni elementi per Sallustio e Curzio Rufo, altri due storici molto presenti in tali opere.

Questa generalizzazione può essere giustificata almeno da due ragioni. In primo luogo, in età moderna Tacito diviene la figura paradigmatica (e si può ben dire, per antonomasia) del modo complessivo in cui si leggono e comprendono gli storici antichi (in particolare Livio, Sallustio e Curzio Rufo) e l'uso che delle loro opere viene fatto. In secondo luogo, è opportuno ricordare che i moderni erano soliti operare una lettura

---

<sup>1</sup> Cfr. 2.2.3.

parallela dei testi, in funzione di analogie tematiche che nulla o poco avevano a che vedere con il contesto storico e contestuale dell'autore o dell'opera (si tornerà spesso su questo aspetto).

In ciò che segue, si affronterà il tema della ricezione degli storici in età moderna seguendo alcune tappe. Il primo capitolo tratterà una breve sintesi della ricezione e dell'uso degli storici e delle storie in generale da parte di Machiavelli, la cui influenza sul pensiero spinoziano non può essere trascurata e che può considerarsi il capostipite dell'uso politico moderno della storia romana. Nel secondo capitolo, si fornirà una sinossi della ricezione di Tacito in età moderna, confrontandola con quello di altri autori, come Livio, Sallustio e Curzio Rufo. In questa sede si preciseranno sia l'evoluzione storica che gli elementi concettuali di base del Tacitismo. Nel quarto e nel quinto capitolo, si prenderanno in considerazione alcuni esempi di Tacitismo, che Spinoza poteva conoscere per via diretta o indiretta, soffermandosi quindi sul Tacitismo neerlandese (capitolo 4) e su quello spagnolo (capitolo 5). Nel breve capitolo sesto, si preciserà la sovrapposizione storica e concettuale tra il Tacitismo e due categorie ad esso affini, ma che in esso non si esauriscono: il *Neo-stoicismo politico* e la *Ragion di Stato*.

Nel settimo capitolo, infine, l'analisi si sposterà da un piano storico ad un piano più strettamente concettuale. Ci si chiederà, infatti, quale idea di storia emerga dagli scritti tacitisti, ovvero quale sia lo statuto, gli strumenti, e i fini sia della *storia* che della *storiografia* e quale sia la loro relazione con la *filosofia* politica. Si preciserà così secondo quale modalità e entro quale misura gli storici romani – e la storia romana – possano essere considerati strumenti essenziali sia alla *storia*, sia alla *storiografia*, sia alla *filosofia politica*.

## 1. Machiavelli: realismo politico e funzione delle «istorie»

Machiavelli è il primo ad utilizzare in forma estesa e complessa la storia romana per derivare da essa delle leggi utili ad organizzare la realtà politica a lui contemporanea e, soprattutto, a dettare la basi concettuali e metodologiche attraverso cui quest'operazione

di trasposizione viene effettuata<sup>2</sup>. Nei *Discorsi sulla Prima Deca di Tito Livio* (1531)<sup>3</sup>, Machiavelli svolge le proprie considerazioni sulla politica presente a partire dal commento al testo di Tito Livio e dalla storia della Repubblica romana ivi narrata. Sia ne *Il Principe* (1532)<sup>4</sup> che nei *Discorsi*, il Segretario fiorentino chiarisce il senso e le ragioni dell'uso della storia antica per la politica moderna:

Non ho trovato, intra la mia suppellettile, cosa quale io abbi più cara o tanto esistimi quanto la cognizione delle azioni delli uomini grandi, imparata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e una continua lezione delle antiche.<sup>5</sup>

Considerando io quanto onore si attribuisca alle antichità (...) e veggendo da l'altro canto le virtuosissime operazioni che le istorie ci mostrano che sono state operate da Regni e Repubbliche antiche (...) esser più tosto con meraviglia lodate che imitate (...) non posso fare che insieme me ne meravigli e dolga. E tanto più quanto io veggo nelle differenze che intra i cittadini civilmente nascono, o nelle malattie nelle quali gli uomini incorrono, essersi sempre ricorso a quelli rimedii o a quelli giudizi, che da gli antichi sono stati giudicati o ordinati. (...) nondimeno nell'ordinare le Repubbliche, nel mantenere gli stati, nel governare i Regni, nell'ordinare la milizia e amministrare la guerra, nel giudicare i sudditi, nell'accrescere lo imperio, non si trova né precipe, né Repubblica, né capitano, né cittadino, che agli esempi degli antichi ricorra. Il che mi persuadeo che nasca (...) dal non aver vera cognizione dell'istorie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che l'hanno in sé. Donde nasce che infiniti, che leggano, pigliano piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti di imitarle, giudicando la imitazione non solamente difficile ma impossibile; come se il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini, fussero variati di moto, di ordine e di potenza, da quello ch'egli erano anticamente. Volendo pertanto trarre gli uomini di questo errore, ho giudicato necessario scrivere sopra tutti quegli libri di Tito Livio che dalla malignità de' tempi non ci sono stati interrotti, quello che io, secondo l'antiche e moderne cose, giudicherò esser necessario per maggiore intelligenza d'essi, a ciò che coloro che questi miei discorsi leggeranno,

---

<sup>2</sup> Nel prossimo capitolo vedremo che, in realtà, altri autori prima di Machiavelli fanno un uso politico di Tacito. Tuttavia, per il fenomeno del "Tacitismo", va tenuto in conto che queste utilizzazioni sono episodiche e limitate ad alcuni autori. È solo con Machiavelli e la diffusione del suo pensiero in Europa che si può effettivamente far iniziare la stagione del Tacitismo, che come vedremo, si sviluppa in più fasi, una delle quali marcata dall'influenza delle edizioni e del pensiero di Giusto Lipsio.

<sup>3</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima decina di Tito Livio*, BUR, Milano [1984] 2013, d'ora in avanti nel corpo del testo e in nota solo *Discorsi*.

<sup>4</sup> N. Machiavelli, *Il Principe. Scritti politici*, Mursia, Milano 1969.

<sup>5</sup> N. Machiavelli, *Il Principe...op.cit.*, Lettera dedicatoria a Lorenzo de' Medici, p. 23.

possino trarne quella utilità per la quale si debba ricercare la cognizione delle istorie.<sup>6</sup>

Il motivo, dunque, di leggere le «istorie antiche» – il cui studio deve sempre esser congiunto alle «esperienze delle cose moderne» – è conoscere i modi con cui, fondamentalmente, «ordinare le Repubbliche», ovvero mantenere gli stati nella forma che essi avevano da principio. La conoscenza e l'uso della storia antica, in particolare romana, hanno perciò una finalità essenzialmente e specificatamente politica. Ora, la possibilità di un uso contemporaneo della storia romana è garantita, secondo Machiavelli, dall'invarianza di certi caratteri della natura umana. Infatti, sempre nelle sue parole, la ragione per la quale le risoluzioni antiche sono scarsamente imitate al tempo presente è che i moderni tendono erroneamente a pensare che «il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini» siano «variati di moto, di ordine e di potenza, da quello ch'egli erano anticamente».

Soprattutto nei *Discorsi*, la teoria machiavelliana si dispiega principalmente a partire dalla narrazione e dall'analisi dei primi dieci libri dell'*Ab urbe condita* di Livio, ma citazioni e riferimenti ad altri storici romani sono comunque presenti<sup>7</sup> e l'apporto della filosofia antica per il configurarsi del pensiero di Machiavelli non può essere sottostimato<sup>8</sup>. In particolare, nei *Discorsi*, accanto a Livio figurano Tacito<sup>9</sup>, Sallustio e Curzio Rufo. L'obiettivo di Machiavelli, si noti, non è glossare il testo di Livio; piuttosto, sotto le mentite spoglie di un commentario, utilizzare la storia ch'egli racconta per trarne informazioni ed indicazioni importanti al fine di trovare soluzioni per la realtà politica presente.

---

<sup>6</sup> N. Machiavelli, *Discorsi...op.cit.*, *Proemio B.* ed. it. pp. 59-60.

<sup>7</sup> Si veda a questo proposito M. Martelli, *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei 'Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio'*, Quaderni di Filologia e Critica XIII, Salerno Editrice, Roma 1998.

<sup>8</sup> G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1987.

<sup>9</sup> Di Tacito sono presenti nei *Discorsi* anche due “false citazioni”. La prima in 3.6, che intenderebbe riportare Tacito, *Storie* 4.8, ma quella che Machiavelli prende per “sentenza aurea”, è un'affermazione che Tacito mette in bocca a Marcello Epiro, il quale però sta cercando di giustificare il suo comportamento delittuoso. In questo caso, l'ipotesi di Martelli è che Machiavelli non avesse a disposizione il testo di Tacito e che, pertanto, traesse la citazione da un *florilegium* (*op.cit.*, p. 125). La seconda si trova in 3.19 che fa riferimento ad *Annali* 3.55, dove Tacito, però, sta dicendo la cosa opposta. La nota di G. Inglese suggerisce di pensare che, essendo Tacito largamente diffuso in ambiente fiorentino, pur non avendo Machiavelli a disposizione il testo originale, tale osservazione gli fosse stata trasmessa (N. Machiavelli, *op. cit.*, nota 6 alla terza parte, p. 617).

Nel *Principe*, sebbene non vi siano citazioni di storici antichi e moderni, l'argomentazione si costruisce attorno alla carrellata di *exempla*, tratti per lo più dalla storia antica, ma in larga misura anche dalla storia medievale e contemporanea.

Al di là della presenza diretta o indiretta degli storici antichi, il primo punto concettuale fondamentale della lettura e dell'uso machiavelliano di autori, opere ed *exempla* della latinità è che la storia *insegna* – essa è *magistra vitae*<sup>10</sup> –. In particolare, qui l'originalità del discorso, autori e storie antiche possono fornire strumenti preziosi non tanto, o non solo, per *educare il sovrano alla virtù e al buon governo*<sup>11</sup>, quanto per individuare *nessi causali invarianti nell'ordinarsi delle dinamiche politiche* e, quindi, *delineare soluzioni pragmatiche* per agire proficuamente nel presente, quale che ne sia la congiuntura specifica.

Tale presupposto non rende però ancora ragione né dell'originalità, né della fortuna, né, di conseguenza, della successiva diffusione dell'impostazione metodologica machiavelliana. Per comprendere questi aspetti, un secondo punto teorico deve essere messo in luce: il cosiddetto *realismo politico*. È cosa nota che il pensiero di Machiavelli costituisce uno spartiacque simbolico nella storia della filosofia politica, tra un pensiero che valuta strettamente interconnesse l'etica e la politica, sul modello del *De Officiis* di Cicerone da un lato, e un pensiero che invece separa i due campi di indagine e le loro rispettive finalità. Innanzitutto, la separazione tra etica e politica implica la fondazione di una teoria della natura descrittiva e non performativa: i contenuti della politica devono essere cioè stabiliti a partire da come le cose *sono* – e *sono state* – realmente, non da come *dovrebbero essere*. Non si tratta più di trovare il miglior ordinamento, o di scegliere il miglior regime di governo; non si tratta più nemmeno, perché lo stato risulti ben ordinato, di elencare le qualità e le virtù morali che chi governa dovrebbe possedere in vista di promuovere il bene pubblico. In secondo luogo, la cesura tra etica e politica implica che la finalità dell'azione di governo sia del

---

<sup>10</sup> L'espressione viene da Cicerone, *De Oratore*, 2.9.

<sup>11</sup> Qui la differenza fondamentale con gli *specula principis* e quindi sulla letteratura che a questo genere si richiama. Lì infatti si trattava proprio di definire le virtù e le azioni proprie di un principe ideale, sulla falsa riga del *De Clementia* di Seneca. Da Machiavelli in poi tale operazione non avrà più alcun senso, perché «la verità effettuale della cosa» si impone. Tra gli *specula principis* e i trattati tacitisti, che pure intendono educare il sovrano, si pone la cesura del realismo machiavelliano.

tutto immanente e non trascendente<sup>12</sup>: essa consiste unicamente nella conservazione dell'ordinamento politico e del potere di chi lo governa. Azioni moralmente eccezionali possono, dunque, essere considerate positive e funzionali, se realizzano – almeno potenzialmente – il fine prestabilito: non è più questione per chi governa di essere *clemente* o *magnanimo* tout court (per citare solo alcune delle caratteristiche del sovrano ottimale), ma di agire in modo flessibile, ovvero orientato allo scopo, *id est* il mantenimento del potere e del regime di governo. Ogni strumento e azione funzionali a questo fine sono concessi (inganno, infrazione di patti e trattati, uso della forza, etc.) sempre che essi mirino, di nuovo, alla conservazione delle strutture, dei «principi» dell'organizzazione politica.

Questi due nodi concettuali sono strettamente interconnessi: conoscere le storie, ovvero come i fatti si sono svolti in un tempo passato, come essi *sono già stati*, è funzionale ad agire su come essi *sono adesso*. In particolare, se gli esseri umani sono ovunque e sempre gli stessi e agiscono in vista di un interesse (più o meno egoistico esso sia), sarà possibile rintracciare nelle storie di altri popoli – ordinati secondo altre istituzioni – delle regole basilari per agire nel presente, fatte salve le differenze storicamente determinate che devono comunque essere conosciute. La «lunga esperienza delle cose moderne» – dice infatti Machiavelli – è altrettanto essenziale che «la continua lezione delle antiche»; pensare una teoria politica realista è possibile solo se, da un lato, la conoscenza delle storie antiche è congiunta alla conoscenza delle differenze intervenute nel momento presente e, dall'altro, se il soggetto che la propone ha effettiva consuetudine con le meccaniche di potere e di governo, ne ha, cioè, un'esperienza in prima persona.

Sono molti i caratteri e i concetti che consentono di stabilire un fruttuoso parallelo tra il pensiero politico di Spinoza e quello di Machiavelli. Spinoza loda svariate volte l'«*acutissimus florentinus*», del quale riprende numerose osservazioni nel *Trattato Politico*. Non è però né possibile, né funzionale all'argomento presente svolgere un confronto critico tra Spinoza e Machiavelli, lavoro che è già stato svolto prima e meglio

---

<sup>12</sup> Sia questa trascendenza intesa semplicemente come la felicità terrena dell'uomo o come la preparazione al regno dei cieli.

altrove, producendo risultati ampi e fruttuosi<sup>13</sup>. Tornerò comunque spesso a nominare Machiavelli nel corso di quest'analisi, senza pretendere di essere esaustiva nel descriverne il pensiero.

Ciò che qui interessa è, piuttosto, fornire degli accenni sull'approccio machiavelliano alla politica, poiché essi sono essenziali per comprendere la ricezione del suo pensiero e della sua metodologia da parte degli autori politici successivi.

A livello storico, infatti, gli scritti di Machiavelli conoscono una rapida fortuna e diffusione nel contesto italiano ed europeo, nonostante il loro inserimento nell'*Indice* nel 1559<sup>14</sup>. Tuttavia, il divieto papale fa sì che nominare Machiavelli o aderire alle sue proposte divenga un'operazione pericolosa per due ragioni. In primo luogo perché Machiavelli è spesso inteso come un pensatore filo-repubblicano. In secondo luogo – e soprattutto – perché abbracciare una teoria politica scevra di ogni moralismo e che, per esser tale, opera una ridefinizione completa del concetto stesso di “virtù”, pone delle evidenti problematiche di carattere religioso. Ciò nonostante, la maggior parte dei teorici politici successivi, come si vedrà, riconoscono il portato contenutistico e metodologico delle idee machiavelliane e faticano a prescindere da esse. Il contesto politico europeo tra la fine del '500 e il '600 si dispone ad essere analizzato e compreso nei termini del Segretario fiorentino; la questione della conservazione del potere e dell'ordine nello Stato diviene sempre più pressante, in un contesto che vede sia la rottura dell'unità confessionale, sia un cambiamento progressivo nelle forme di ordinamento statale, sia cambiamenti geopolitici importanti. La stabilità dello Stato diviene, in altri termini, una questione la cui risoluzione è ogni giorno più imprescindibile, ragion per cui il rinascimento e la prima modernità sono tra i periodi più innovativi nello sviluppo della teoria politica.

Ciò che marca la distanza tra Machiavelli e i teorici successivi e, quindi, la ragione della loro cautela nel nominare il Segretario o, nei casi più estremi, della loro radicale presa di distanza (almeno esplicita), non è solo la “pericolosità” delle sue idee e della

---

<sup>13</sup> V. Morfino, *op.cit.*, F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, Ghibli, Milano 2004, S. Torres, *Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza*, in *Spinoza : cuarto coloquio*, a cura di M. Chaui, S. Torres, F. Bahr, D. Tatián, Brujas, Córdoba 2008, S. Torres, *La presencia de Machiavelli en el Tratado Político de Spinoza. Conjecturas entorno al gobierno aristocrático*, «Conatus», 4, 7, 2010, pp. 81-95, S. Visentin, *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza*, «Etica&Politica», 6, 1, 2004 ed altri.

<sup>14</sup> Cfr. G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Bari 1995, pp. 125-169.

sua figura. Se il pensiero machiavelliano, infatti, è inteso principalmente nelle sue vesti repubblicane, esso appare più adatto al contesto politico e culturale fiorentino che non al contesto europeo su larga scala, che vede invece il progressivo affermarsi di uno stato accentrato e, entro una certa misura, “assolutista”<sup>15</sup>. Si tratta, in altri termini, di mantenere l’impostazione “realista” della politica machiavelliana e il suo proficuo utilizzo delle storie e degli autori antichi, escludendone al contempo gli aspetti “amoralisti” da un lato e filo-repubblicani dall’altro<sup>16</sup>. In questo senso, i contemporanei abbisognano di un modello e di una figura diversi da Machiavelli e li troveranno, per certi versi paradossalmente, in uno storico romano come Tacito, dando luogo a quella corrente del pensiero politico che è stata definita Tacitismo, i cui caratteri sono assai sfaccettati e le cui parentele intellettuali (con il Neo-stoicismo e con la Ragion di Stato in particolare) andremo ora ad indagare.

## 2. Tacito, Tacitismo, tacitismi.

### 2.1 La riscoperta di Tacito e la sua diffusione

Tacito, diversamente da altri autori quali Cicerone, Sallustio o Livio, rimane essenzialmente sconosciuto oppure poco apprezzato durante il lungo e diversificato periodo medievale. Le affermazioni anti-cristiane presenti nei suoi scritti non destano

---

<sup>15</sup> Con alcune eccezioni tra le quali, naturalmente, la Repubblica delle Province Unite.

<sup>16</sup> Ciò non significa che manchino, tra i contemporanei di Spinoza, estimatori proprio del repubblicanesimo di Machiavelli, soprattutto in ambiente inglese. Tuttavia, quella di un «Machiavel républicain» è un’immagine più tarda: «fino ai primi decenni del secolo XVII la nozione del repubblicanesimo di Machiavelli rimaneva ancora confinata in un ambito ristretto e fu solo nel fermento del periodo rivoluzionario che scosse l’Inghilterra che essa trovò un propizio terreno di coltura» G. Procacci, *op.cit.*, pp. 267-268. Per quanto riguarda l’ambiente olandese, i cui fermenti rivoluzionari e filo-repubblicani sono da far risalire alla rivolta contro Filippo II, sia E. Haitsma Mulier (*A controversial Republican: Dutch Views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth century*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di Q. Skinner, G. Bock, M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 247-264, in particolare p. 251) che M. Van Gelderen (*The Machiavellian moment and the Dutch Revolt: the rise of neostoicism and Dutch republicanism*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di Q. Skinner, G. Bock, M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 205-224) notano come i riferimenti a Machiavelli e, in generale, le continuità tra il pensiero machiavelliano e il repubblicanesimo neerlandese, quando esistono, sono comunque limitati, eccezion fatta, naturalmente, proprio per quanto riguarda Spinoza e i fratelli De La Court.

certo i favori, ad esempio, di Tertulliano e Orosio. Tuttavia, salvo rare eccezioni, nelle parole di Kenneth Schellase, «Tacito non fu soppresso, quanto dimenticato»<sup>17</sup>.

La riscoperta dei codici manoscritti avviene in Italia, in due fasi distinte. Boccaccio trova a Monte Cassino nel 1362 un manoscritto proveniente dalla Germania<sup>18</sup> che contiene dall'XI al XVI libro degli *Annali* e il testo delle *Storie*. Meno chiara è la scoperta invece di *Germania*, *Agricola* e *Dialogo degli Oratori*; probabilmente, furono portati da Enoch di Ascoli nel 1455, su incarico di Enea Silvio Piccolomini (futuro papa Pio II), il quale li acquisirà in seguito. Il terzo manoscritto, contenente la prima parte degli *Annali* (I-VI), è scoperto infine da Angelo Arcimbaldo nel monastero di Corvey (1509)<sup>19</sup>. Anche prima della pubblicazione delle prime edizioni parziali a stampa dei suoi scritti – a opera di Vindelino da Spira (Vindelinus Spirensis, Wendelin von Speyer) nel 1470 e di Francesco dal Pozzo (Franciscus Puteolanus) nel 1478 – gli scritti di Tacito sono ampiamente diffusi, soprattutto in ambiente italiano e, non a caso, in particolar modo fiorentino<sup>20</sup>. Fin dal suo ritrovamento, Tacito è inteso ed utilizzato come uno storico essenzialmente *politico*; lo stesso Pio II utilizza la *Germania* durante la discussione con Martin Mayer (cancelliere di Mainz) sull'opportunità o meno di rimettere le tasse alla Chiesa di Roma. È però Leonardo Bruni, fiorentino, il primo ad usare Tacito in un contesto più preciso, nella sua *Laudatio florentinae urbis* (1403-4). Paradossalmente, visto il seguito della ricezione del pensiero di Tacito, Bruni usa Tacito in funzione filo-repubblicana; dello storico romano viene cioè sfruttata la descrizione dell'Impero presente nel I libro delle *Storie*, che delinea gli aspetti liberticidi del regime monarchico. Utilizzo «rivoluzionario» destinato però a divenire, in breve tempo, largamente minoritario<sup>21</sup>.

Dopo la confezione e stampa della prima edizione delle *Opere complete* a cura di Filippo Beroaldo – incaricato da Papa Leone X – nel 1515, gli scritti di Tacito si

---

<sup>17</sup> Un'eccezione si ritrova in effetti durante la rinascenza carolingia, al cui periodo (VII secolo) appartengono alcuni dei codici delle opere di Tacito. Cfr. K. C. Schellase, *Tacitus in Renaissance Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago and London 1976, pp. 4-5.

<sup>18</sup> Il Mediceo Laurenziano II.

<sup>19</sup> Il Mediceo Laurenziano I.

<sup>20</sup> K. C. Schellase, *op.cit.*, p. 13.

<sup>21</sup> K. C. Schellase, *op.cit.*, pp. 17-24 e D. Kapust, *Tacitus and Political Thought*, in *A Companion to Tacitus*, a cura di V. E. Pagán, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 504-528, in particolare pp. 507-508.

diffondono sempre di più, mentre per il primo vero e proprio commentario politico dei suoi scritti, genere che di lì a breve diventerà alla moda, dobbiamo attendere Carlo Pasquale (Carolus Paschalius) ed il suo *C.C. Taciti ab excessu divi Augusti Annalium libri quatuor priores, et in hos observationes C. Paschalii* (1581)<sup>22</sup>.

La diffusione dei testi di Tacito, e della specifica lettura politica delle sue opere che dà inizio alla stagione del Tacitismo (termine che preciseremo a breve) nel contesto europeo, si deve alla figura di Giusto Lipsio, il cui portato specifico sarà tema del capitolo 3. Per ora basti dire che Giusto Lipsio si distingue inizialmente come filologo, dando alla luce le edizioni critiche delle opere, non a caso, di Seneca e Tacito. Tali edizioni conoscono un'immensa fortuna e diventano quelle più utilizzate nel contesto europeo, anche per le successive traduzioni in vernacolare; una delle due edizioni delle opere tacitiane possedute da Spinoza è proprio quella di Lipsio. Il filologo neerlandese propone sin dalla lettera dedicatoria a Massimiliano II d'Asburgo, il senso che la storia e, più specificatamente, le storie tacitiane possono avere nel contesto della politica a lui contemporanea:

Imperatore, è sempre stata non solo una dote grande ma anche rara saper scrivere adeguatamente dei tempi passati. La difficoltà nasce dal fatto che le altre scienze trattano di fatti particolari, mentre la storia ben scritta tratta l'universale. [...] D'altro canto, è risaputo che è Livio ad aver fama di principe degli storici: giudizio che, se consideriamo la grandezza delle opere e la varietà delle cose raccontate, è certamente corretto: e tuttavia, (conformemente al costume antico) se dal testo di Livio il mio animo è stato soprattutto commosso, non sempre da questo sono stato meglio istruito sui fatti della vita. È solo Sallustio, nel terzo genere di uomini, che sembra aver realizzato tutte queste cose al più alto grado e che, qualora fosse in mio potere esser arbitro della questione, non esiterei ad eleggere a principe del senato degli storici in questo tempo. [...] È un fatto degno di nota quanto tra questi [storici del terzo genere] eccella Cornelio Tacito, imitatore di Sallustio, che, anche se un lasso di tempo piuttosto lungo lo separa dagli antichi, è loro nondimeno così prossimo in ogni virtù. [...] Scrittore acuto, buon Dio, e prudente: e se mai è stato utile che si trovasse nelle mani degli uomini, certamente in questo campo e di questi tempi egli è di giovamento. Tacito non tratta, infatti, delle funeste vittorie di Annibale su Roma, non della splendida morte di Lucrezia, non dei presagi dei vati o dei prodigi degli Etruschi e tutte quelle cose che servono più a dilettere che non ad istruire il lettore. Qui ciascuno può essere informato sulle corti dei principi, sulle loro vite interiori, sui loro propositi, i loro ordini, le loro gesta, tutte

---

<sup>22</sup> A. Momigliano, *The first political commentary on Tacitus*, «The Journal of Roman Studies», vol. 37, 1947, pp. 91-101.

cose che si trovano anche nei nostri tempi, ed anticipare con la mente come le medesime conseguenze seguiranno dalle medesime cause. Si trovano le adulazioni e le delazioni che si verificano nella tirannide, mali non certo sconosciuti a questo secolo.<sup>23</sup>

Innanzitutto, Lipsio prende le distanze dalla classica impostazione aristotelica che vuole la storia come disciplina che si occupa del particolare; la storia ben scritta dice «tratta dell'universale». In secondo luogo, egli distingue vari modi di scrivere della storia; Sallustio e Tacito appartengono al terzo e ultimo genere, quello degli storici etici e politici («tertium illud ἠθικὸν καὶ πολιτικὸν»). L'utilizzo delle storie di Sallustio e di Tacito, e la ragione della loro universalità, ha dunque a che fare proprio con il fatto che essi non si limitano a narrare eventi particolari, accaduti in un tempo e in un luogo determinati; diversamente, indagando le cause recondite e non immediatamente evidenti delle azioni compiute, offrono una storia politica, una storia delle intenzioni e, in particolar modo Tacito, una storia che spiega le motivazioni affettive e passionali che si celano dietro alle scelte individuali. Vi è un altro termine chiave che spiega la possibilità che tali storie siano proficuamente utilizzate nei tempi presenti: la *similitudo temporum*. Secondo Lipsio infatti, come sarà poi per tutti coloro che la sua lezione seguiranno, non sono solo le caratteristiche specifiche degli storici utilizzati a motivare la loro riapplicazione, ma anche l'idea che la situazione presente si possa mettere in parallelo a quella dell'impero romano. Tale comparazione avviene fondamentalmente su due binari: da un lato, le storie di Sallustio o Tacito raccontano periodi di forte instabilità politica, di guerre civili (si pensi alle *Storie*) o di pericolose congiure volte a sovvertire

---

<sup>23</sup> «Historiam aptè scribere, Imperator, maiorum temporibus non solùm magna, sed etiam rara laus fuit. Utriusque caussa à difficultate est; difficultas ex eo quod quae alijs scintijs ferè singula proponuntur, ea historiae legitimae universa. [...] Iam vero princeps historicorum audit Liuius: Se magnitudinem operis, & varietatem rerum spectamus, rectè: sed tamen (quod more maiorum liceat) à Livij lectione semper commotior surrexi, non semper melior ad vitae casus instructor. Sallustius unus ex III. viris illis est qui feliciter confectus videtur heac omnia, & quem, si mei arbitri res fit, in hoc lustro principem Senatus historici legere non dubitem. [...] quantum inter istos unus excellat, imitator Sallustij Corn. Tacitus, omni virtutis antiquis proximus, longo quidem intervallo, sed tamen proximus [...] acer scriptor, Dij Boni, & prudens: & quem si unquam in manibus hominum versari utile fuit, his certè temporibus & hac scena rerum expediat. Non ille Annubalis funestas Rom. victorias, non speciosam Lucretiae necem, non vatam prodigia aut Etrusca portenta recenset, & quae aia sunt oblectandi magis quàm instruendi lectoris: hic mihi quisque pricipum aulas, pincipum interiorem vitam, consilia, iussa, facta confideret, & obuia in plerisque nostrorum temporum similitudine, ab ijsdem caussis pares exitus animo praecipitat. Inueniens sub tyrannide adulationes, delationes, non ignota huic saeculo mala» Giusto Lipsio in C. Tacitus, *Opera quae extant*. Iustus Lipsius postremum recensuit. Additi Commentarii aucti emendatique ad ultima manu. Accessit C. Velleius Paterculus cum eiusdem Lipsi auctoribus notis, Antverpiae, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, 1607, *Lettera dedicatoria a Massimiliano II*. La traduzione è mia.

l'ordinamento politico (si pensi alla *Congiura di Catilina*). Ad un moderno tale descrizione può suonare familiare, trovandosi a vivere ed operare in un contesto religioso e politico altrettanto instabile. D'altro canto, gli *Annali* di Tacito o le *Storie* di Alessandro Magno di Curzio Rufo<sup>24</sup> possono fornire degli spunti interessanti per analizzare le dinamiche di affermazione del potere e, a titolo prioritario, del potere monarchico. Come nel primo caso, tali descrizioni si allineano bene, mi si passi la generalizzazione, al progressivo affermarsi delle monarchie assolute a impronta nazionale come forma di governo prevalente, in seguito allo sfaldamento di entità transnazionali, quale soprattutto il Sacro Romano Impero dopo il ritiro e la morte di Carlo V.

È evidente che tale parallelo è – in buona parte – del tutto immaginario; le condizioni sociali, politiche, storiche, culturali, etc. dell'Europa tra la seconda metà del '500 e il '600 (o almeno fino ai trattati di Münster e Osnabrück, ovvero le paci di Vestfalia del 1648), oltre che delle singole singole entità nazionali che si vanno definendo, sono completamente diverse da quelle dell'Impero Romano del I e II secolo d.C. o, ancora, della Macedonia di Alessandro.

La possibilità teorica di un tale parallelo si deve proprio, a ben vedere, al contributo di Machiavelli, che non casualmente è menzionato da Lipsio in più occasioni, anche se con toni ed accenti assai differenti<sup>25</sup>. L'importanza di Machiavelli per Lipsio e per il Tacitismo si comprende secondo i due nodi concettuali che della teoria del Segretario fiorentino sono stati messi in evidenza nel precedente capitolo. Il primo è da rintracciare nella possibilità teorica di utilizzare le storie antiche come elementi di analisi e soluzione delle difficoltà politiche presenti. In altri termini, Machiavelli e Lipsio sono concordi sul ruolo esemplare e paradigmatico di tali storie. In secondo luogo, il realismo

---

<sup>24</sup> Autore che Lipsio non nomina nella *Lettera dedicatoria*, ma che utilizzerà copiosamente invece nella sua *Politica*. Cfr. G. Lipsio, *Politicorum sive doctrinae civilis libri sex*, Antverpiae, ex Officina Plantiniana, 1623.

<sup>25</sup> Cfr. J. Waszink, *Introduzione alla politica*, in G. Lipsio, *Politica: Six Books on Politics or Political Instruction*, a cura di J. Waszink, Royal Van Gorcum, Assen 2004, pp. 98-101, 185-186. e E. de Bom, *Introduction*, in *(Un)masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, a cura di E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy, Brill's Studies in Intellectual History, 193, Leiden-Boston 2011, pp. 3-24, in particolare pp.16-17.

machiavelliano di cui ho già sommariamente trattato, costituisce un punto di non ritorno nel pensiero politico<sup>26</sup>.

Funzione dell'*exemplum* tratto dall'antichità e realismo politico sono i due elementi che accomunano Machiavelli, Lipsio e la tradizione politica che a Lipsio farà in qualche modo capo. L'influenza delle edizioni dei classici prima e delle opere originali di Lipsio poi, tra le quali in particolar modo il trattato *Della Costanza* e il *Politicorum sive doctrinae civilis libri sex*, è immensa.

Sia sulla scorta della lettura lipsiana, sia per il diffondersi parallelo delle opere machiavelliane, inizia a delinearsi una tradizione che la critica contemporanea definisce con il nome di "Tacitismo", le cui caratteristiche esaminerò nel prossimo capitolo.

## 2.2 Il Tacitismo: generi, temi, senso.

Il termine *Tacitismo* viene coniato da Giuseppe Toffanin<sup>27</sup>, il primo a tentare una definizione univoca di movimento culturale tanto diffuso quanto variegato. Da allora, numerosi sono stati gli studi condotti in merito a tale fenomeno, del quale si tenterà ora di restituire gli elementi fondamentali, senza alcuna pretesa di esaustività.

Secondo lo studioso italiano, con il termine *Tacitismo* si può identificare una categoria trasversale a più autori, sotto la quale rientrano in generale coloro che, in un periodo che va dal rinascimento fino alla fine dell'età moderna, fanno nei loro scritti largo uso dello storico romano. Il Tacitismo si comprende, secondo Toffanin, a partire da una doppia esigenza: quella di salvare il realismo machiavelliano, così come il ruolo esemplare da lui attribuito alla storia antica, senza il rischio di dividerne le premesse morali. Di fatto, il Tacitismo si dovrebbe interpretare come un "machiavellismo camuffato"<sup>28</sup>, dove lo storico romano Tacito diverrebbe un utile sostituto – e spesso il segna posto – per l'innominabile (nel peggiore dei casi) o denigrato (nel migliore dei casi) Segretario fiorentino.

---

<sup>26</sup> D. Stanciu, *Prudence in Lipsius's Monita et Exempla politica*, in *(Un)masking...op.cit.*, pp. 233-262, in particolare p. 250.

<sup>27</sup> G. Toffanin, *Machiavelli e il "Tacitismo". La "politica storica" al tempo della Controriforma*, A. Draghi, Padova 1921.

<sup>28</sup> Cfr. G. Toffanin, *op.cit.*, e P. Burke, *Tacitism, scepticism, and reason of state*, in *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, a cura di J. H. Burns, Cambridge University Press, 1995, pp. 477-498, in particolare p. 483.

Come ogni etichetta di una stagione culturale il Tacitismo non è un movimento univoco – le soluzioni teoriche adottate sono assai differenti nei vari interpreti a seconda del periodo e della zona geografica – e, pertanto, non è riducibile ad una singola definizione. In questo capitolo, intendo evidenziare alcune delle caratteristiche comuni a questo movimento, le quali rendono ancora possibile l'utilizzo proficuo della categoria di Tacitismo.

Se si segue l'interpretazione maggioritaria, è possibile individuare una prima fase del Tacitismo già nell'uso consapevole che Machiavelli fa degli scritti dello storico romano. Come si è già sottolineato, l'assunto di partenza della lettura machiavelliana delle opere storiche è la tendenziale immutabilità della natura umana, in virtù della quale è possibile tracciare efficacemente una teoria politica che si basi contemporaneamente sulla lettura degli antichi e sulla conoscenza intima dei processi storico-politici del presente. Il Tacitismo fa proprio, dunque, prima di tutto, l'assunto metodologico inaugurato da Machiavelli, in virtù del quale dalle storie antiche è possibile trarre lezione per le presenti (ciò indipendentemente da fatto che si ritenga l'influsso teorico di Tacito su Machiavelli di carattere dominante<sup>29</sup> o piuttosto accessorio<sup>30</sup>). In seconda istanza, lo ricordo, il Tacitismo fa proprio il realismo politico di Machiavelli.

Entro una certa misura, tale corrente si può anche caratterizzare e-contrario per quattro prese di distanza: in primo luogo, il rifiuto del modello politico ciceroniano-aristotelico-scolastico, ovvero di una teoria politica che interpreta l'azione pubblica come manifestazione e messa in opera di virtù particolari, il cui fine è la realizzazione etica dei soggetti, e di conseguenza la loro felicità. Se questo modello era già stato messo in causa dal realismo machiavelliano, il Tacitismo si pone due problemi ulteriori. In primo luogo, l'autore scelto da Machiavelli non sembra più utilizzabile nel contesto attuale: Livio, storico delle glorie della Repubblica, non è più adatto all'analisi e alla spiegazione degli equilibri politici contemporanei<sup>31</sup>. In secondo luogo, gli autori che appartengono a questa corrente si pongono un problema di tipo morale: se da un lato il

---

<sup>29</sup> Questa è l'opinione di G. Toffanin, *op.cit.*, p. 10, p. 129.

<sup>30</sup> Secondo K. C. Schellase. *op.cit.*, p. 38. Per il ruolo di Tacito nel pensiero di Machiavelli si veda anche la voce "Tacito" a cura di M. A. Pincelli in *Enciclopedia machiavelliana*, vol. 1, a cura di G. Sasso, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2014, pp. 587-588.

<sup>31</sup> J. H. Whitfield, *Livy>Tacitus*, in *Classical Influences on European Culture A.D. 1500-1700*, a cura di R. R. Bolgar, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 281-293. Questa valutazione è presente anche in R. Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 39.

realismo machiavelliano non può rimanere inapplicato e l'esigenza di pensare alla politica come scienza che studia i meccanismi di conservazione del potere – piuttosto che come scienza che si occupa di individuare la migliore e più virtuosa forma di governo – diviene essenziale, dall'altro lato vi è la necessità altrettanto pressante di ricondurre l'analisi machiavelliana entro i termini della coscienza religiosa e morale del tempo. Infine, la scelta repubblicana del Machiavelli dei *Discorsi* risulta a tali autori del tutto inaccettabile, nonché – come già sottolineato – scarsamente applicabile al contesto politico a loro contemporaneo. Riassumendo, il Tacitismo si configura come un movimento culturale e politico che prende le distanze da: 1) il modello politico ciceroniano-aristotelico-scolastico; 2) lo storico della repubblica romana Livio 3) l'“amoralità” o “immoralità” attribuita a Machiavelli 4) il filo repubblicanesimo machiavelliano.

Per queste ragioni il Tacitismo è spesso interpretato sia come forma di “machiavellismo camuffato” che di “anti-machiavellismo”. A ciò si aggiunga che nel 1559 l'opera di Machiavelli è inserita nell'Indice dall'Inquisizione romana; nominare il Segretario fiorentino, o menzionarlo in termini positivi, diviene qualcosa di piuttosto pericoloso.

In qualche misura e con accenti differenti, il nome e la figura di Tacito vengono allora a costituire o il segnaposto (machiavellismo camuffato) o il polo dialettico (anti-machiavellismo) dell'autore dei *Discorsi* e del *Principe*. Ne è una prova la fortuna che ebbero le opere di Tacito nel corso del XVII secolo, forti di ben 67 edizioni solo tra il 1600 e il 1649, cui si accompagnano più di cento autori che tra il 1580 al 1650 scrissero vi scrissero commentari dedicati<sup>32</sup>. A partire dall'edizione lipsiana, il Tacitismo diviene un fenomeno di larga scala in Europa e la sua espansione va di pari passo con la sua popolarità e divulgazione<sup>33</sup>.

Dopo Bruni e Pasquale, e in seguito alla famosa edizione lipsiana, questo genere di letteratura assume una mole notevole che interessa generi letterari distinti. Arnaldo

---

<sup>32</sup> P. Burke, *op.cit.*, pp. 484-485.

<sup>33</sup> Cfr. la discussione sul significato e l'importanza reale della divulgazione di Tacito cfr. S. Martínez Bermejo, *Translating Tacitus. The Reception of Tacitus's Works in the Vernacular Languages of Europe, 16th-17th Centuries*, Plus Edizioni, Pisa 2010, pp. 52-61.

Momigliano, in un articolo inaugurale per tali studi<sup>34</sup>, individua tre generi che a giusto titolo appartengono alla categoria “tacitista”:

1) Osservazioni politiche ed aforismi scritti a margine del testo critico di Tacito, sia come commentario continuo che come rilievi isolati;

2) Lunghe disamine di passaggi selezionati e tratti da Tacito;

3) Trattati sistematici su argomenti tradizionali, esclusivamente o quasi, composti da frasi estratte da Tacito.

A questi tre generi mi sembra necessario aggiungerne, tuttavia, almeno altri cinque:

4) Pièze teatrali che fanno uso delle figure tratte dalle opere tacitiane in funzione di polemica politica;

5) Traduzioni delle opere tacitiane che, lungi dal costituire testi di carattere neutrale, si distinguono proprio per i presupposti politici sulla base dei quali la traduzione viene realizzata e che emerge, ad esempio, sia nelle prefazioni che nelle scelte lessicali<sup>35</sup>;

6) Trattati sistematici in cui non necessariamente compaiono unicamente citazioni di Tacito, ma anche di altri storici, quali Sallustio, Curzio Rufo, etc. ;

7) Opere storiografiche che, pur affrontando soggetti differenti (ne vedremo un esempio con le opere storiografiche spagnole), adottano in toto quello che si riteneva essere il “modello tacitano” di scrittura della storia;

8) Opere satiriche, che si beffano dell’utilizzo pedissequo degli storici antichi; si tratta ad esempio dei *Ragguagli del Parnaso* di Traiano Boccalini<sup>36</sup> e della *República literaria* di Diego de Saavedra Fajardo<sup>37</sup>;

9) Opere originali d’autore che propongono teorie filosofiche e politiche innovative, pur facendo uso di citazioni o di esempi tratti dalla storia. È dubbio che questo possa costituire un genere distinto, in particolare dal secondo e dal terzo genere individuati da Momigliano. Si tratta, ad esempio, di Bacon (gli *Essays* tra i quali, in particolare, *Of*

---

<sup>34</sup> A. Momigliano, *op.cit.*, pp. 95-96.

<sup>35</sup> S. Martínez Bermejo, *op.cit.*, p. 17: «Tacitus applicability depended to a great extent on readers’ abilities to generate parallels between the classical text and a given historical moment. Texts may embody such possibilities, but the final parallels and applications are the fruit only of a reception process in which historical determined readers actively intervene in the construction of meaning».

<sup>36</sup> T. Boccalini, *Ragguagli del Parnaso*, cfr. tra gli altri S. Martínez Bermejo, *op.cit.*, p. 36.

<sup>37</sup> D. de Saavedra Fajardo, *República literaria*, cfr. Bermejo, *ibidem*. Interessante il caso di Saavedra Fajardo che, pur ironizzando qui sull’uso massivo delle fonti storiche, è anch’egli un tacitista convinto, cfr. 2.4.

*sedition and troubles*) e di Hobbes (in particolare *A discourse on the beginning of Tacitus*, ma anche, sebbene in misura minore, *De Cive* e *Leviatano*). Sebbene da queste poche righe sia difficile afferrare il senso di questo diverso genere, si chiede di darlo per buono, in attesa che i testi menzionati siano trattati, cosa che avverrà, sia per semplicità d'analisi che per l'influenza diretta o indiretta che essi hanno avuto sul pensiero spinoziano, in altra sede<sup>38</sup>.

Non mi potrò qui focalizzare su tutte queste categorie, ma mi limiterò a una breve considerazione dei generi e dei contesti che Spinoza può conoscere, cercando di delinearne gli aspetti di continuità.

Quali sono dunque le caratteristiche comuni di questa corrente, fatte salve le differenze specifiche di ogni autore? La risposta a tale questione è complessa ed è, in parte, questa la ragione per cui la validità euristica della categoria stessa di Tacitismo è revocata in dubbio<sup>39</sup>. Tenterò qui un'analisi sommaria, che andrà precisandosi nei prossimi capitoli attraverso la menzione di alcuni contesti, autori ed opere specifiche che Spinoza può aver presenti.

Le caratteristiche del movimento tacitista possono essere così schematicamente riassunte:

1) Gli storici romani (e in particolare Tacito) – le loro parole e le loro storie – sono letti e utilizzati come fonti autorevoli. Le parole degli antichi vengono assunte, in buona parte, come principi di autorità, dando luogo a quel processo che non esageratamente è stato definito di “scolasticizzazione di Tacito”<sup>40</sup>;

2) Gli storici romani – le loro parole e le loro storie – sono utilizzati secondo una prospettiva antropologico-politica. A partire dall'assunto dell'immutabilità della natura umana, le storie come i personaggi che le animano sono pensati come paradigmatici ed esemplari (nel bene e nel male);

Di conseguenza:

---

<sup>38</sup> Cfr. 4.4.

<sup>39</sup> Cfr. 2.2.3.

<sup>40</sup> K. C. Schellhase, *op.cit.*, p. 98.

3) l'uso paradigmatico della storia si manifesta nell'uso di citazioni ed esempi per fornire precetti<sup>41</sup>, insegnamenti e consigli a colui (o, raramente, coloro) che sono incaricati della cosa pubblica, normalmente il sovrano.

A livello teorico, infatti, si ritiene che:

4) dalle storie si possono ricavare esempi di azioni politiche e modelli istituzionali che sono state coronati da maggior successo. L'analisi della conquista o della perdita del potere degli imperatori romani diviene occasione per fornire indicazioni sul corretto comportamento da adottare in situazioni "analoghe". Individuare un certo comportamento come "corretto" implica, per questi autori, pensare secondo una doppia modalità: in primo luogo, per essere "corretta", un'azione politica deve avere come fine il mantenimento dell'ordine interno e del potere di chi governa, secondo il dettame machiavelliano. In secondo luogo, però, non tutte le azioni messe in atto a questo fine possono essere accettate. Se lo sfruttamento delle *artes* o tecniche di governo, degli *arcana imperii* se si vuole, è qualcosa di necessario, non tutte possono essere giustificate in ogni occasione. Questo è il punto più difficoltoso dell'analisi, posto che ogni autore assume su tale tema una posizione distinta; in generale, tuttavia, si può affermare che astuzia (*calliditas*), dissimulazione (*dissimulatio*) e, a volte, simulazione (*simulatio*) – parole d'ordine del discorso idealtipico tacitista – sono forme dell'agire che rientrano a pieno titolo nella virtù della *prudentia*, la virtù necessaria al governo. *Prudentia* è una parola d'ordine, anche se le sue applicazioni sono più spesso omonimiche che sinonimiche<sup>42</sup>.

Sempre a livello teorico, infatti, si ritiene che:

5) ammettere o non ammettere determinate pratiche come facenti parte della *prudentia* dipenda, in larga misura, da una preoccupazione di tipo religioso-morale. Molte delle analisi tacitiste si dilungano proprio sul tracciare una distinzione (non sempre chiara e/o coerente nel corso del testo): quella tra buono e cattivo governo, in particolare, tra *monarchia* e *tirannide*. È questa la ragione per la quale, come vedremo nel capitolo sesto, è assai difficile analizzare il Tacitismo senza considerare almeno due

---

<sup>41</sup> Sul punto 2) e 3) tornerò in 2.6. È sin d'ora evidente, infatti, che tale uso presuppone una certa nozione di *storia* con un valore definito. Per semplicità espositiva, si indagherà questo aspetto in una sezione separata.

<sup>42</sup> La prudenza è, non a caso, una virtù del tutto assente dall'opera politica spinoziana. Cfr. 4.5.2.

correnti che ad esso si sovrappongono e con esso si relazionano: il *Neo-stoicismo politico* e la *Ragion di Stato*.

A livello contenutistico si può affermare che:

6) i soggetti affrontati in queste opere, con l'accompagnamento degli autori antichi, sono più o meno sempre gli stessi: la natura del potere, i modi per mantenerlo (l'analisi, categorizzazione e valutazione delle *artes*), i fattori – e quindi le potenziali soluzioni – di destabilizzazione interna (le ragioni delle *guerre civili*, la natura sovversiva del *popolo*, le *congiure*, l'opportunità o meno di consentire *libertà di religione*, di *pensiero* e, eventualmente, di *espressione*), i fattori – e quindi le potenziali soluzioni – di pericolo esterni (le guerre, l'organizzazione della milizia, l'esercito permanente, etc.);

7) gli autori di questo periodo si contraddistinguono, come già suggerito, per essere sostenitori del regime monarchico. Tale opzione teorica non è ovvia, come può a prima vista sembrare. Fin dal primo periodo della loro diffusione, molti autori si accorgono dell'ambivalenza radicale che caratterizza le opere tacitiane le quali, di per sé, non possono essere interpretate né in senso filo-monarchico, né in senso filo-repubblicano. Tacito non fornisce alcuna indicazione sulle proprie e personali idee politiche. Infatti, l'uso filo-monarchico di Tacito non è l'unico, anche se è di certo quello prevalente (almeno nel periodo 1550–1700). In questo senso, già Giuseppe Toffanin aveva distinto i tacitisti in *neri* (sostenitori della monarchia per lo più di stampo assolutistico) e *rossi* (filo-repubblicani), per la comparsa dei quali si deve attendere gli autori della rivoluzione francese<sup>43</sup>. A tale divisione hanno risposto più recentemente Peter Burke e Daniel Kapust, proponendo l'aggiunta di un'ulteriore categoria, quella dei tacitisti *rosa* (*pink tacitists*), ovvero i sostenitori, come Lipsio e Montaigne, di una monarchia moderata<sup>44</sup>. Al di là delle definizioni specifiche, si può continuare ad affermare che, sempre in linea tendenziale e fatte salve le differenze interne, il Tacitismo si configura come una corrente di pensiero politico filo-monarchica<sup>45</sup>. Si noti che è proprio sul regime di governo che si consuma la separazione e la polemica con Machiavelli, del quale, se e quando è menzionato in modo positivo (fatto di per sé raro), si parla come

---

<sup>43</sup> G. Toffanin, *op.cit.*, pp. 189-223.

<sup>44</sup> P. Burke, *Tacitism*, in *Tacitus*, a cura di T. A. Dorey, London 1969, pp. 149-171, p. 163 e D. Kapust, *op.cit.*, p. 510.

<sup>45</sup> Particolare è il caso olandese dove, in seguito alla svolta repubblicana, si distinguono tacitisti sostenitori del governo misto (organizzato attorno due poli essenziali: gli Stati e lo stadhouder), ma anche tacitisti repubblicani (come i fratelli De La Court).

autore del *Principe* e non certo dei *Discorsi*. Sempre per questa ragione, la selezione degli autori antichi da citare, si sposta da Livio a Tacito, ma anche a Curzio Rufo (le cui indicazioni sull'affermazione e declino del potere di Alessandro sono essenziali) e Sallustio (i tentativi sovversivi e le congiure)<sup>46</sup>.

Infine, i punti 5) e 7) se considerati insieme implicano che:

8) determinate azioni sono considerate positive o negative a seconda del soggetto – sovrano o popolo – che le compie. Ovvero, se il sovrano può avere delle ragioni per compiere azioni che, considerate in se stesse, sono immorali o moralmente assai discutibili – e queste ragioni si trovano nella sopravvivenza dello Stato che, trattandosi di una monarchia assoluta, coincide con la sopravvivenza del sovrano stesso – lo stesso non vale per il popolo che, dunque, qualora compia le stesse azioni nell'ambito di una sollevazione o rivolta, è indubbiamente da condannare e reprimere<sup>47</sup>.

Se questi sono i punti cardine dell'analisi tacitista, come già sottolineato, numerose sono le differenze individuali. Tali discrepanze hanno spinto i critici contemporanei a sollevare dei dubbi sull'opportunità stessa di utilizzare tale categoria. Nel prossimo paragrafo, tenterò di mettere in luce tali obiezioni e di formulare una proposta interpretativa che, non rinunciando alla categoria di Tacitismo, possa darne una definizione più accurata.

### 2.3 Si può parlare di Tacitismo? Alcune obiezioni e risposte

Come si è visto nel paragrafo precedente, vi sono delle caratteristiche comuni a quei testi ed autori che sono qualificati, indipendentemente dal genere letterario a cui appartengono, come tacitisti. Tuttavia, almeno altrettanto numerose sono le variazioni interne, fatto che ha spinto numerosi studiosi a sviluppare delle osservazioni che invitano alla cautela nell'utilizzo di tale categoria interpretativa.

Una panoramica della discussione contemporanea, così come dello sviluppo del dibattito sul Tacitismo a partire dagli studi di Toffanin, è fornita nel recente volume di Saúl Martínez Bermejo, *Translating Tacitus*. Lo stesso autore ha poi approfondito la

---

<sup>46</sup> Sulla fortuna di Curzio Rufo e Tacito in età moderna si veda P. Burke, *A Survey of the popularity of Ancient Historians, 1450-1700*, in *History and Theory*, 5, 2, 1966, pp. 135-152.

<sup>47</sup> Se questa analisi è corretta, si noti che Spinoza coglie il punto in *TP*, 7.27 G 319 dove afferma che il giudizio sulle azioni dipende dal soggetto che le compie: «la differenza non sta nella cosa, ma in chi la fa». Cfr. 3.3.3.

propria analisi in un contributo del volume *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, dal titolo *Une réputation sujette à controverse. Regards critiques sur Tacite à l'époque moderne*<sup>48</sup>.

Innanzitutto l'autore sottolinea come, a livello stilistico, Tacito non fosse necessariamente preferito ad altri autori e che non si possa dire, pertanto, che la modernità si caratterizzi per l'abbandono dello stile ciceroniano. Contemporaneamente, egli revoca in dubbio un ulteriore cambio di paradigma, ovvero quello che presiede alla preferenza accordata al modello narrativo di Tacito rispetto a quello di Livio<sup>49</sup>. Nelle parole dell'autore:

la tesi della sostituzione di Tito Livio con Tacito come modello narrativo generale, esposto da J. H. Whitfield e Richard Tuck tra gli altri, non corrisponde all'uso effettivo degli storici in età moderna. [...] La ricezione del corpus classico era dominata da logiche di coesistenza e lettura simultanea.<sup>50</sup>

È certamente vero ciò che dice Martínez Bermejo, ma questa analisi meriterebbe di essere approfondita. Qui, infatti, ci si concentra sull'aspetto prettamente stilistico ma, come egli stesso sottolinea seguendo Jan Waszink<sup>51</sup>, «alcune di queste caratteristiche [di Tacito] non sono esclusivamente stilistiche, ma congiunte all'apprezzamento del contenuto»<sup>52</sup>. Lo stesso Waszink, nel medesimo articolo, pone l'accento sull'aspetto concettuale e contenutistico, che marca, se non il completo abbandono, la minore importanza che viene progressivamente attribuita al *De Officiis* ciceroniano come testo

---

<sup>48</sup> S. Martínez Bermejo, *op.cit.*, in particolare pp. 4-9 e pp. 11-19 e S. Martínez Bermejo, *Une réputation sujette à controverse. Regards critiques sur Tacite à l'époque moderne*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bomsel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 155-174.

<sup>49</sup> S. Martínez Bermejo, *Une réputation...op.cit.*, pp. 163-169.

<sup>50</sup> «La thèse de la substitution de Tite-Live par Tacite comme modèle narratif général, exposée par J. H. Whitfield et Richard Tuck entre autres, ne correspond pas non plus aux usages des historiens classiques à l'époque moderne. [...] La réception du corpus classique était dominée pas des logiques de coexistence et de lecture simultanée» S. Martínez Bermejo, *Une réputation...op.cit.*, p. 167.

<sup>51</sup> J. Waszink, *Your Tacitism or mine? Modern and early-modern conceptions of Tacitus and Tacitism*, «History of European Ideas», 36, 4, 2010, pp. 375-385, p. 375.

<sup>52</sup> S. Martínez Bermejo, *Une réputation...op.cit.*, p. 165 seguendo J. Waszink, *ivi*, p. 377.

base della teoria politica<sup>53</sup>. La stessa osservazione riguarda Tito Livio; non è tanto – o non solo – il modello narrativo di Livio a risultare “datato” agli occhi dei moderni, quanto soprattutto il contesto politico e, quindi, i temi di cui tratta: qui si parla della progressiva affermazione e grandezza della *Repubblica* romana, non del *Principato* romano. Sono la dismissione del modello politico aristotelico, ciceroniano e, infine, scolastico<sup>54</sup> e il rifiuto della repubblica come forma ideale di regime di governo che segnano il disinteresse e la distanza per le opere e i contenuti di Cicerone e Livio (questi ultimi congiunti sempre, è necessario tenerlo a mente, al rifiuto di Machiavelli che, proprio a partire da Livio, delinea un progetto repubblicano). Per questo si può continuare ad affermare – come infatti è stato fatto nel precedente paragrafo – che l’originalità del Tacitismo si trova anche nella distanza che lo separa da Cicerone e Livio (e da entrambi, per versi diametralmente opposti, *via* Machiavelli).

Tuttavia, l’analisi di Martínez Bermejo permette di sottolineare un punto essenziale. Lo studioso ha certamente ragione quando afferma che Tacito non è affatto l’unico autore latino ad essere apprezzato dalla moderna filosofia politica. Seneca, ad esempio, come in parte si è già visto e in parte si vedrà, gode della stessa fortuna e autorità. Ma, rimanendo nel contesto storiografico antico, anche autori come Sallustio e Curzio Rufo acquisiscono importanza, superando Plutarco o Polibio.

Sallustio è un autore che gode di buona fortuna nel contesto moderno: non solo la *Congiura di Catilina* e *La Guerra contro Giugurta*, ma anche le pseudo-sallustiane *Lettere a Cesare* sono particolarmente menzionate. I suoi utilizzi possono variare e, come nel caso di Tacito, essere adattati alla situazione che si intende descrivere o alla posizione che si vuole sostenere. In particolare, Sallustio è utilizzato secondo una prospettiva etico-morale per criticare la progressiva decadenza dei costumi, ovvero l’abbandono dei *mores* antichi e il crescere di lusso, avarizia e invidia. In seconda istanza, egli può essere chiamato in causa per delineare i rapporti tra virtù, *ingenium* e

---

<sup>53</sup> J. Waszink, *ivi*, p. 375: «the Works of Tacitus overcame *On Duties* by Cicero, the Renaissance political text». Si noti anche che nel precedente testo, *Translating Tacitus...op.cit.*, Martínez Bermejo aveva menzionato questo fatto, citando questa volta R. Tuck, cfr. p. 14 e relativa nota 41.

<sup>54</sup> Non è qui possibile occuparsi delle variazioni individuali e della specifica forma di ricezione del pensiero politico antico da parte della tradizione cristiana basso medievale, mi si consenta dunque di generalizzare.

fortuna, tema caro all'età moderna. A livello più prettamente politico<sup>55</sup>, può essere sfruttato per difendere la superiorità del regime repubblicano su quello monarchico. Seguendo *La Congiura di Catilina*, gli autori moderni tendono a porre l'accento su tre fattori in particolare: in prima istanza, in una repubblica i talenti e le virtù emergono più facilmente<sup>56</sup>. In secondo luogo, a partire dal fatto che l'acquisizione di un potere e di una rinomanza particolare di un singolo soggetto può portare ad una deriva monarchica<sup>57</sup>, si sottolinea come questa sia sempre esposta al pericolo di trasformarsi rapidamente in una tirannide<sup>58</sup>. Naturalmente tale possibilità interpretativa è estranea al Tacitismo che invece utilizza Sallustio in senso filo-monarchico. Come Tacito, anche Sallustio si presta ad interpretazioni ambivalenti, sebbene in misura assai minore. Quest'ultimo, infatti, mette in guardia rispetto al pericolo che lo stato incorre quando al suo interno si creano gruppi di cittadini con intenti sovversivi, le *fazioni*, dinamica che prelude alle guerre civili. In un contesto monarchico, lo stesso argomento può essere utilizzato per mettere in guardia il sovrano dal rischio delle *congiure*, in particolar modo ad opera di favoriti o nobili.

Anche uno dei maggiori storici delle imprese di Alessandro, Curzio Rufo, acquisisce una certa rilevanza in età moderna, dopo non aver destato particolare interesse nei periodi precedenti<sup>59</sup>. Purtroppo, laddove gli studi sulla ricezione e l'uso moderno di storici latini quali Livio, Sallustio e Tacito sono invero molto avanzati e particolareggiati, mancano del tutto – almeno a mia conoscenza – studi analoghi su Curzio Rufo; pertanto, non mi potrò qui che limitare a tratteggiare i caratteri di continuità che sembrano potersi desumere a partire dall'osservazione e dalla lettura

---

<sup>55</sup> Per un'introduzione agli usi di Sallustio si veda Q. Skinner, *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di Q. Skinner, G. Bock, M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 121-134.

<sup>56</sup> Cfr. D. Armitage, *Empire and liberty: a republican dilemma*, in *Republicanism. A shared European Heritage*, a cura di M. Van Gelderen, Q. Skinner, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 29-46, in particolare pp. 30-31.

<sup>57</sup> Tale osservazione poteva essere estratta dal pericolo incorso dalla Repubblica con la congiura di Catilina.

<sup>58</sup> L'inizio della *Guerra contro Giugurta* (VI-VII).

<sup>59</sup> Cfr. C. Grell, *Alexandre le Grand ou le rêve des princes : lectures de Quinte-Curce et de Plutarque au XVII<sup>e</sup> siècle*, in *L'Histoire d'Alexandre selon Quinte-Curce*, a cura di M. Mahé-Simon et al., Armand Colin « Recherches », 2014, pp. 265-304.

comparata di alcuni testi<sup>60</sup>. Pur da questa analisi assai limitata, si può suggerire con una certa fiducia che l'interesse suscitato da Curzio Rufo e dalle sua *Storie di Alessandro Magno*, si componga essenzialmente di quattro elementi. In primo luogo, di Curzio Rufo attrae la *critica alla superstizione*, di cui è preda Alessandro e che lo spinge a consultare l'indovino Aristandro<sup>61</sup>. Tali forme di religiosità superstiziosa, qui il secondo elemento, possono essere però sfruttate in funzione di dominio politico; di Alessandro, infatti, viene ricordata la volontà di farsi considerare figlio di Giove e il potere persuasivo che tale pratica ha sulle masse ignoranti<sup>62</sup>. In terzo luogo, connesso a questo secondo, l'autore romano è utilizzato quando si tratta di descrivere la degenerazione del potere monarchico in un dominio tirannico e gli elementi che lo contraddistinguono: violenza ed esecuzioni sommarie (analogamente al Nerone tacitano) e negazione della libertà di pensiero e parola. Tale forma di dominio provocherà di conseguenza (quarto elemento) la creazione di forme di resistenza, più o meno organizzate, che si manifesteranno principalmente nelle congiure.

È quindi assai corretto un altro rilievo critico di Martínez Bermejo, il quale ricorda l'abitudine moderna a leggere i testi classici istituendo tra essi paralleli tematici. Se ne è già parlato nel primo capitolo, quando si è delineata la continuità esistente nel processo di ricezione tra supporto materiale e formazione intellettuale: per imparare il latino e leggere i classici si usano quaderni e testi di luoghi comuni (supporto materiale) che stimolano un'interpretazione trasversale dei classici antichi, non interessata tanto alla specificità di ogni singolo autore, quanto alla *summa* di consigli e precetti antropologico-morali-politici che da essi si possono trarre e mettere in parallelo (formazione intellettuale).

Una ridefinizione proficua della corrente tacitista potrebbe forse prendere in considerazione la possibilità di allargare le maglie, per comprendere quei testi che non fanno uso esclusivamente di Tacito, ma che, per altre ragioni, "tacitisti" restano

---

<sup>60</sup> Traggo questi elementi dal *Politicorum libri sex* di Giusto Lipsio, dagli *Arcana* di Clapmar, dal *Trattato Teologico-Politico* spinoziano ed infine dal giudizio di P. Bayle nel suo dizionario, rispettivamente alle voci *Quinte-Qurce*, pp. 9-10, *Macedoine (Alexandre le Grand roi de)*, pp. 239-244, *Aristandre*, pp. 311-312.

<sup>61</sup> Cfr. Curzio Rufo, *Storie*, 7.7. Cfr. B. Spinoza, *Œuvres III, Traité Théologico-politique*, a cura di Moreau P.-F. e Lagrée J., PUF, Paris, 1999, pag. 698 n. 8. Tale giudizio è espresso anche, in parte, da P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, vol. 5, voce *Quinte-Qurce*, Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht 1740, nota [B] pp. 9,10.

<sup>62</sup> Cfr. Curzio Rufo, *Storie*, 8.5.

nondimeno. Diversamente, la stessa *Politica* lipsiana rischierebbe di trovarsi fuori dalla pletora degli “scritti tacitisti” e, forse, nessuno sarebbe disponibile ad ammettere una tale eventualità, pur fatte salve le caratteristiche archetipiche – e quindi necessariamente originali – di questa opera. Tale ridefinizione, inoltre, è pertinente e rilevante ai fini di questo lavoro, posto che Spinoza – come vedremo – ha l’abitudine di porre in parallelo le affermazioni degli storici antichi sebbene, anche nel suo caso, la figura di Tacito spicchi (almeno quantitativamente parlando).

Un altro punto che rileva l’analisi di Martínez Bermejo, seguito qui anche da altri<sup>63</sup>, riguarda la possibilità di definire il Tacitismo semplicemente come una forma di *machiavellismo camuffato* o di *anti-machiavellismo*. È evidente che una tale questione andrebbe affrontata per ogni specifico autore; banalmente è già assai difficile capire quando, ad esempio, un autore cita Machiavelli in senso peggiorativo unicamente per sfuggire alla censura. Se, infatti, ci sono casi in cui tale possibilità è ragionevolmente motivata<sup>64</sup>, in altri casi rischia di restare un’ipotesi suggestiva ma non difendibile su basi testuali. Ciò che si può dire a questo riguardo – in linea generale – è che certamente il Tacitismo non può essere schiacciato su questi due poli interpretativi, pensati come reciprocamente escludentisi. Il più delle volte, forse, l’autore in questione li può invece considerare *entrambi* come parti integranti del suo specifico approccio. Ovvero, per fare solo un esempio, l’apprezzamento per il realismo machiavelliano può convivere – coerentemente o no è un’altra questione – con il rifiuto delle sue conclusioni filo repubblicane. Ciò che vale per Machiavelli vale, in qualche misura, per Tacito stesso: l’apprezzamento per lo storico romano può sussistere nonostante le affermazioni non certo morbide che questi rivolge nei confronti dei cristiani, affermazioni che, spesso, sono rimosse dal testo o intelligentemente passate sotto silenzio<sup>65</sup>.

Sembra quindi che, per un proficuo uso di questa categoria interpretativa, il cui valore si ritiene ancora pregnante, si debbano tenere in considerazione le sfumature concettuali che la caratterizzano; sfumature che si rendono apprezzabili solo nel

---

<sup>63</sup> Ad esempio L. Schwartz, *Histoire et politique dans l’oeuvre de Quevedo. Le modèle de Tacite selon Juste Lipse*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l’époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bomsel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 278-295.

<sup>64</sup> Si pensi al già citato caso di Lipsio che si trova a dover rimuovere alcuni apprezzamenti rivolti a Machiavelli in seguito all’intervento della censura. Cfr. J. Waszink, *Introduzione...* *op.cit.*, p. 99-102.

<sup>65</sup> S. Martínez Bermejo, *Translating Tacitus...* *op.cit.*, pp. 99-109.

contatto diretto con uno specifico contesto culturale e, ancora più precisamente, con uno specifico autore – e con l'insieme dei suoi riferimenti immediati –.

Per questa ragione, tale discorso generale andrà ora precisandosi e si affronteranno, nei prossimi due capitoli, due contesti culturali che Spinoza conosce da vicino, con la menzione di opere che se a questi contesti non appartengono direttamente, sono però presenti nella biblioteca spinoziana. L'obiettivo è quello di precisare sempre di più secondo quale processo di ricezione Spinoza si avvicini alla lettura, allo studio e, quindi, all'uso degli storici antichi, argomento che sarà invece affrontato puntualmente nella terza sezione.

### 3. Giusto Lipsio e il Tacitismo neerlandese

Il Tacitismo neerlandese è dominato indubbiamente dalla figura archetipica di Giusto Lipsio. Non si potrà qui fornire una descrizione adeguata del complesso pensiero lipsiano, né un'analisi precisa delle sue opere; mi limiterò a metterne in luce quei caratteri che, da un lato, rendono ragione della corrente da lui – involontariamente – inaugurata e, dall'altro, sono utili per comprendere, in generale, il processo di ricezione degli storici antichi all'interno del contesto culturale in cui Spinoza è inserito.

Giusto Lipsio si distingue inizialmente come filologo, dando alla luce, tra le sue produzioni più rinomate, le edizioni critiche delle opere di Seneca (1605) e Tacito (1574), a cui seguiranno i commentari degli *Annali* poi estesi all'insieme degli scritti di Tacito, infine riuniti nel 1585. Seneca e Tacito sono autori che eserciteranno poi un ruolo chiave nella configurazione del pensiero lipsiano. Nelle parole di Lia Schwartz:

il lavoro di edizione e di annotazione delle opere rispettivamente di Tacito e Seneca permise di recuperarle e di riappropriarsene a partire da una prospettiva differente. D'ora in avanti, infatti, la ricezione dei due autori che

occupano un posto centrale tra i trattati neo-stoicisti originali di Lipsio sarà congiunta.<sup>66</sup>

Pur operando una semplificazione, si può affermare che Seneca e Tacito costituiscono i due poli della filosofia di Lipsio, motivo per il quale egli è considerato il capostipite sia del Tacitismo (o almeno della sua diffusione su scala europea) che del Neo-stoicismo, nella sua veste di filosofia pratica individuale e di nuova filosofia politica<sup>67</sup>. Il trattato *De Constantia* (1583-4)<sup>68</sup> è sicuramente il più celebre, ma Lipsio dà anche alla luce la *Manuductio ad stoicam philosophiam* e la *Physiologia stoicorum*. Il primo testo trae il suo senso e la sua origine, in larga misura, dal *De constantia sapientis* senecano, sebbene rivisto secondo un'ottica cristiana e con obiettivi in parte differenti<sup>69</sup>. Sempre operando una generalizzazione, si può dire che Seneca fornisce a Lipsio lo sfondo etico e morale sul quale costruire non solo un'etica neo-stoica per ogni individuo, ma anche una filosofia politica che consigli il cittadino su come comportarsi nei confronti del potere<sup>70</sup>. La figura e il pensiero di Seneca, insieme agli stoici Trasea Peto e Elvidio Prisco, le cui sorti sono narrate da Tacito, costituiscono i simboli dei rapporti tra il cittadino e il potere ed il rischio costante di incorrere in una morte prematura quando a governare è un "tiranno". L'atteggiamento di profondo distacco nei confronti della fortuna, del rivolgersi degli eventi sui quali il soggetto non ha alcun

---

<sup>66</sup> «Le travail d'édition et d'annotation des oeuvres de Tacite et de Sénèque respectivement permet de récupérer celles-ci et de se les réapproprier depuis une perspective différente, puisque dorénavant il s'agissait de la réception conjointe de deux auteurs qui occupent une position centrale dans les traités néo-stoïciens originaux de Lipse» L. Schwartz, *op.cit.*, p. 282. Si veda, a questo proposito, anche l'analisi del frontespizio, disegnato da Peter Paul Rubens, dell'*Opera Omnia* di Lipsio del 1637 (a cura di Moretus), in cui Seneca e Tacito sono messi sullo stesso piano, rispettivamente per la filosofia e per la politica, condotta da M. Morford, *Tacitean Prudentia and the Doctrines of Justus Lipsius*, in *Tacitus and the Tacitean Tradition*, a cura di T. J. Luce, A. J. Woodman, Princeton University Press, 1993, pp. 129-151, in particolare pp. 131-132.

<sup>67</sup> Questa è la ragione se, come si in 2.6, Neo-stoicismo e Tacitismo sono categorie che spesso si sovrappongono.

<sup>68</sup> G. Lipsio, *De Constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Raphelengius, Leiden 1584.

<sup>69</sup> M. Morford, *Stoic and Neostoics. Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton University Press, Princeton 1991, pp. 160-169.

<sup>70</sup> M. Sénellart, *Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique. Les Politiques de Juste Lipse (1589)*, in *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, vol. 1, a cura di P.-F. Moreau, Éditions Albin Michel, Paris 1999, pp. 117-139.

potere<sup>71</sup>, è uno strumento essenziale non solo all'acquisizione della saggezza, ma anche all'autotutela nei confronti di governi più o meno violenti. In questo senso la *costanza* è una virtù individuale come politica<sup>72</sup>. Contemporaneamente, l'etica stoica è quella secondo la quale il governante deve essere educato, proprio per evitare di incorrere in ambizioni tiranniche. In modo analogo, Tacito fornisce uno specchio attraverso cui comprendere le modalità attraverso le quali tali regimi si formano e le conseguenze che essi comportano. Tacito può, quindi, essere uno strumento essenziale nelle mani del sovrano che, formato secondo la morale stoica cristianizzata, può distanziarsi da modelli di governo eticamente eccezionabili e, in fin dei conti, pragmaticamente deleteri. In altri termini, se Seneca è indirizzato all'educazione di chi governa e di chi è governato, e a quest'ultimo è utile anche per proteggersi nel caso in cui un regime diventi particolarmente violento, Tacito è indirizzato al governante, proprio perché possa evitare un tale esito nefasto.

Il testo più interessante a questo proposito è il *Politicorum sive doctrinae civilis libri sex* (1589, d'ora in avanti semplicemente *Politica*)<sup>73</sup>: si tratta di un testo che si può situare al confine, come già suggerito nella prima sezione, tra libro di luoghi comuni e archetipo di commentario tacitista. I sei libri di cui si compone si costituiscono, in larga parte, di citazioni da vari autori – tra i quali spicca Tacito (con 528 citazioni<sup>74</sup>) – e le cui inter-relazioni sono stabilite da Lipsio. Oltre al progetto strutturale, di mano lipsiana sono anche alcuni commenti, che aiutano il lettore a dare un senso specifico all'insieme di citazioni. Da questo punto di vista, la *Politica* è un libro di luoghi comuni, come lo

---

<sup>71</sup> Una delle difficoltà più profonde che Lipsio deve affrontare riguarda naturalmente il nesso tra *fatum* e libero arbitrio si veda J. Lagrée, *Juste Lipse : destins et Providence*, in *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, vol. 1, a cura di P.-F. Moreau, Éditions Albin Michel, Paris 1999, pp. 77-93 e A. A. Long, *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler*, in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, a cura di J. Miller, B. Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp.7-29.

<sup>72</sup> J. Lagrée, *La vertu stoïcienne de constance*, in *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, vol. 1, a cura di P.-F. Moreau, Éditions Albin Michel, Paris 1999, pp. 94-116.

<sup>73</sup> G. Lipsio, *Monita et exempla politica. Libri duo, qui virtutes et vitia principum spectant*, J. Moretus, Antwerp 1606. Su questo si vedano anche le ottime introduzioni fornite nella traduzione inglese della *Politica* a cura di J. Waszink, *op.cit.*, e in quella italiana a cura di T. Provvidera, G. Lipsio, *Politica*, a cura di T. Provvidera, Nino Aragno Editore, Torino 2012.

<sup>74</sup> J. Waszink, *Your Tacitism...op.cit.*, p. 163.

saranno in misura anche maggiore i *Monita et exempla politica*<sup>75</sup>, dove le citazioni sono accostate secondo una lettura storicamente trasversale e tematica. Tuttavia, il pensiero di Lipsio è comunque presente, attraverso i brevi commenti che egli appone<sup>76</sup>.

A livello contenutistico, nella *Politica* si sostiene la monarchia come miglior regime di governo, in linea con quello che sarà poi lo sviluppo della corrente tacitista (si è visto che, fatto salvo il caso di Bruni, si dovrà attendere la rivoluzione francese per vedere un uso schiettamente repubblicano dello storico romano). Tacito, congiuntamente ad altri storici<sup>77</sup> e interpretato come storico filo-monarchico, può fornire indicazioni utili al sovrano che voglia mantenere il proprio potere, pur senza far degenerare il proprio governo in una tirannide<sup>78</sup>. Per raggiungere questo scopo, al sovrano sarà consentito utilizzare quelle *artes* di ispirazione machiavelliana che abbiamo già descritto nel capitolo precedente. La conoscenza della storia, l'esperienza in prima persona e l'educazione morale improntata sul modello stoico e cristiano, consentiranno al sovrano di operare con *prudenza*. Il carattere della *prudenza* lipsiana, quale virtù fondamentale per la direzione degli affari politici e il cui *pater* è considerato Tacito stesso<sup>79</sup>, è stata variamente esaminata e mi limiterò qui a tratteggiarne unicamente i caratteri essenziali<sup>80</sup>. Essa si divide, anzitutto, tra ciò che dipende da altri e ciò che dipende dal soggetto, il quale è identificato con il sovrano, posto che essa non può essere una virtù *volgare*<sup>81</sup>. La prudenza può essere ulteriormente divisa in *prudencia in rebus divinis* (Libro IV, cap. 2-4) e *prudencia civilis*, che si configura come *prudencia mixta* (Libro IV, in particolare cap. 13-14). La *prudenza mixta*, da adottare negli affari di stato, prevede

---

<sup>75</sup> A. Moss, *Monita et exempla politica as exemple of a genre*, in *(Un)masking the Realities of Power. Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, a cura di E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy, Brill's Studies in Intellectual History, 193, Leiden-Boston 2011, pp. 97-114.

<sup>76</sup> A. Moss, *The Politica of Justus Lipsius and the Commonplace-Book*, «Journal of the History of Ideas», 59, 1998, pp. 421-37 e J. Waszink, *Introduction...op.cit.*, pp. 56-79.

<sup>77</sup> In particolare Sallustio, citato 150 volte ed usato principalmente per la critica del lusso. Si veda J. Waszink, *Introduction...op.cit.*, pp. 156-162.

<sup>78</sup> J. Waszink, *Introduction...op.cit.*, p. 93

<sup>79</sup> Si veda sempre la lettera dedicatoria a Massimiliano II.

<sup>80</sup> Sui caratteri della prudenza lipsiana si veda J. Abellán, *El concepto de providencia en Justus Lipsius: entre la tradición y el maquiavelismo*, in *Tácito y tacitismo en España*, a cura di P. Badillo O'Farrell e M.A. Pastor Pérez, Anthropos, Barcellona 2013, pp. 195-214.

<sup>81</sup> Cfr. M. Morford, *Tacitean Prudentia...op.cit.*, pp. 146-7. La distinzione tra ciò che dipende dal soggetto e ciò che, invece, sfugge al suo controllo è, naturalmente, di matrice stoica.

che il monarca possa far ampio uso delle *tecniche* di governo, delle *artes* e degli *arcana* del potere, purché il loro utilizzo sia finalizzato al bene pubblico (e non privato) e sia “moralmente contenuto”. La difficoltà naturalmente è proprio quella di conciliare, di nuovo, una politica che si vuole realista, e quindi lontana dalla valutazione performativa delle azioni politiche, con la morale e l’etica cristiane. Anche quello di Lipsio è un equilibrio precario, che si concretizza, ad esempio, nella distinzione delle *artes* in tre tipi di dissimulazione: una prima moralmente valida, la seconda attuabile in caso di estrema necessità e la terza da condannare<sup>82</sup>.

La scelta filo-monarchica e l’utilizzo delle *tecniche* si rendono necessarie in Lipsio anche a partire dall’opinione assai negativa ch’egli ha del popolo, del volgo, carattere comune ai trattati tacitisti. Il popolo è descritto come instabile (*instabile*), privo di senno (*sine iudicio*), invidioso per natura (*natura invidum*), credulone (*credulum*), sospettoso (*susplicax*), ribelle (*turbidum*), e noncurante del pubblico benessere (*rem publicam neglegit*)<sup>83</sup>.

Al di là dei caratteri propri dell’etica e politica lipsiane, ciò che qui interessa è la modalità attraverso cui gli storici e le fonti antiche in generale vengono lette e riutilizzate. In questo senso, si possono delineare alcuni caratteri che saranno quelli che, da Lipsio in poi, domineranno la ricezione neerlandese e, in buona parte come vedremo, quella spagnola:

1) Le fonti antiche sono lette in modo parallelo e la loro affinità è di tipo tematico; da esse si estraggono *sentenze* che non considerano il contesto storico dell’autore, né l’insieme dell’opera, né le frasi immediatamente precedenti o successive, con gli ovvi malintesi e storture a cui ciò dava luogo<sup>84</sup>.

2) Le fonti antiche sono interpretate ed utilizzate a fini etici e politici;

3) La possibilità di tale utilizzo nel presente è garantita dall’invarianza della condizione umana e dalla *similitudo temporum*. Gli affetti umani sono ovunque e

---

<sup>82</sup> La prudenza lipsiana è *mista* proprio nel senso che essa è una virtù la cui applicazione induce anche ad azioni non propriamente virtuose, come la dissimulazione o l’inganno.

<sup>83</sup> In particolare si veda G. Lipsio, *Politicorum...op.cit.*, Libro IV, cap. V, ed. it. pp. 295-303. Sui caratteri della prudenza lipsiana e sulla sua concezione del volgo si veda anche la risposta di Lipsio stesso a Coornhert, analizzata da S. Visentin, *La disputa tra Dirck Coornhert e Justus Lipsius*, in «Storia del pensiero politico», 4, 2, pp. 203-225, in particolare pp. 213-220.

<sup>84</sup> Ad esempio, alcuni passaggi relativi a Tiberio che in Tacito sono di carattere ironico, vengono riportati come se fossero le reali posizioni dello storico. Si veda su questo anche M. Morford, *Tacitean Prudentia...op.cit.*, pp. 142-143.

sempre i medesimi e, per quanto riguarda specificatamente la storia, i rivolgimenti politici dell'ultima repubblica e principato romano sono assai simili a quelli che attraversano l'Europa a cavallo tra il '500 e il '600.

A partire da tali caratteri, è evidente che, secondo Lipsio, la storia ha un carattere *esemplare, paradigmatico*. La collezione di sentenze, come Lipsio chiarisce nei *Monita et exempla politica*, ha almeno tre funzioni: accanto a quella retorica, essa è anche viatico all'*imitazione* e all'*illustrazione* dei precetti<sup>85</sup>. Inoltre, come nota giustamente Harro Höpfl, «secondo lui *storia* significa semplicemente le *storie* tratte dagli *storici* che godono di gradi notevolmente differenziati di *auctoritas*», dal momento che «ogni generale periodizzazione del passato era irrilevante rispetto all'utilità in funzione della quale valutava i fatti accaduti precedentemente»<sup>86</sup>. L'approccio lipsiano alla storia antica non è di per sé particolarmente innovativo, nella misura in cui era già codificato a partire da Machiavelli. È però opportuno ricordare che sarà soprattutto grazie alla lettura e interpretazione lipsiane degli storici antichi (di Tacito in particolare) e, quindi, all'approccio lipsiano alla storia, che tale modello si diffonderà in Europa.

In secondo luogo, e ciò che qui più interessa, è che questa lettura, interpretazione e riutilizzazione hanno un lungo ed importante seguito nei Paesi Bassi, in particolare all'Università di Leida – dove Lipsio stesso aveva insegnato – che diviene l'epicentro del pensiero storico di matrice tacitista<sup>87</sup>. Non è ovviamente possibile ripercorrere qui l'intera storia di tale corrente, né fornire indicazioni precise su ogni autore. Gli studiosi

---

<sup>85</sup> M. Janssens, *Rhetoric and Exemplarity in Justus Lipsius's Monita et exempla politica*, in *(Un)masking the Realities of Power. Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, a cura di E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy, Brill's Studies in Intellectual History, 193, Leiden-Boston 2011, pp. 115-134, in particolare pp. 116-117.

<sup>86</sup> «for him *historia* means simply the *historiae* drawn from *historici* of widely varying degrees of *auctoritas*»; «any general periodization of 'the' past was irrelevant to the utility for which he valued past things» cfr. H. Höpfl, *History and exemplarity in the Works of Justus Lipsius*, in *(Un)masking the Realities of Power. Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, a cura di E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy, Brill's Studies in Intellectual History, 193, Leiden- Boston 2011, pp. 43-72, in particolare rispettivamente p. 49 e p. 51.

<sup>87</sup> Per una descrizione dell'ambiente culturale di Leida si veda J. Nieuwstraten, *Historical and Political Thought in the Seventeenth-Century Dutch Republic: The Case of Marcus Zuerius Boxhorn (1612-1653)*, Published by Jaap Nieuwstraten, Saenredamstraat 65, 2021 ZP Haarlem, The Netherlands 2012, in particolare pp. 7-34. È opportuno anche considerare il nesso tra il recupero e riutilizzazione di Tacito e il controverso giudizio che di Machiavelli danno gli autori neerlandesi, divisi tra il rifiuto radicale e l'apprezzamento; quest'ultimo si ritrova principalmente negli autori repubblicani. Su questo si veda E. Haitsma Mulier, *A controversial Republican: Dutch Views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth century*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di Q. Skinner, G. Bock, M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 247-263.

del pensiero politico olandese hanno inoltre argomentato come esso sia difficilmente comprensibile utilizzando le stesse categorie impiegate nell'analisi del pensiero politico europeo. In particolare, il concetto di "Ragion di Stato" sembra assente, dal momento che gli scrittori politici gli preferiscono quello di "interesse di stato"<sup>88</sup>. In secondo luogo, difficilmente il dibattito politico olandese, assai ricco e variegato, può essere ridotto a una contrapposizione netta tra filo-repubblicani e filo-monarchici; piuttosto, si tratta di un dibattito tra concezioni diverse dell'articolazione dei poteri all'interno della Repubblica. Tuttavia, è anche vero che, nel corso del tempo e in particolare a partire dal 1650, si possono distinguere sostanzialmente due correnti, la prima che vorrebbe un prevalere dello *stadhouder* sugli Stati Generali (*prinsgezinden*) e l'altra che invece vorrebbe per questi ultimi il primato (*staatgezinden*); sebbene, quindi, il primo proponga una concezione della repubblica che guarda ad un principio unificatore come quello dello *stadhouder* e il secondo difenda invece l'autorità dell'assemblea degli Stati Generali, entrambi si richiamano e esplicitamente dichiarano di difendere la libertà e la repubblica<sup>89</sup>.

Infine, bisogna considerare che, almeno in parte, l'interesse che qui si sviluppa per Tacito dipende dalla ricezione molto particolare che i suoi scritti avevano avuto nei paesi protestanti; in questo caso, infatti, di Tacito venivano spesso utilizzate – come vedremo sarà il caso di Grozio – la *Germania* e l'*Agricola*, e il resoconto della guerra contro Arminio negli *Annali*. Tali testi erano utilizzati per difendere le richieste di autonomia, sia religiosa che economica e politica dal papato – quindi da Roma – o da chi ne prendesse – metaforicamente – il posto<sup>90</sup>. In quei passaggi, infatti, Tacito narra della libertà, indipendenza e fierezza dei popoli germanici di contro all'oppressione e schiavitù che l'impero vuol imporre loro attraverso la dominazione politica, la

---

<sup>88</sup> H. W. Blom, *Causality and morality in Politics. The rise of Naturalism in Dutch Seventeenth Century Political Thought*, Rotterdam 1955, pp. 157-182, e H. W. Blom, *De La Court e l'interesse di Stato*, «Scienza e Politica», 9, 1993, pp. 25-48. In linea generale, la categoria di "Ragion di Stato" è più facilmente reperibile nel contesto cattolico che in quello protestante. Inoltre, questa afferisce più all'ideologia repubblicana (di De Witt e dei De La Court) esterna all'università.

<sup>89</sup> Affronterò più nello specifico questo discorso in seguito, cfr. 3.3.1.

<sup>90</sup> Cfr. K. C. Schellhase, *op.cit.*, pp. 50-65. Si prenda in considerazione anche l'*Arminio* di Ulrich Von Hutten. Una simile lettura "nazionalista" di Tacito è proposta anche da un contemporaneo e conterraneo di Spinoza, M. Z. Boxhorn (1612-1653), cfr. J. Nieuwstraten, *op.cit.*, pp. 202-203.

cosiddetta *pax romana*<sup>91</sup>. Nel caso delle Province Unite, l'obiettivo polemico (l'“impero romano”) sarà invece rappresentato dalla Spagna e dai suoi tentativi reimporre il proprio dominio a partire dalle rivolte del 1568.

Anche in questo caso, quindi, ci si limiterà a fornire gli elementi utili alla comprensione del contesto culturale e interpretativo in cui Spinoza è inserito, attraverso l'analisi di alcuni esempi che egli può conoscere indirettamente, o che invece conosce probabilmente in modo diretto. Tra questi, ci concentreremo brevemente su quattro autori: Ugo Grozio, Arnold Clapmar, i fratelli Jan e Pieter Van Den Hove (De La Court) e, infine, il maestro di Spinoza, Franciscus Van den Enden.

Dopo la morte di Lipsio, il modello da egli inaugurato per pensare alla storia e alla politica rimane centrale all'università di Leida, come dimostra l'ampio uso che Grozio fa nelle sue opere degli storici romani e di Tacito in particolare. Negli *Annales et Historiae*<sup>92</sup>, Grozio usa lo storico romano per descrivere lo sviluppo della ribellione neerlandese, in particolare il carattere “disordinato” e “disorientato” del movimento popolare<sup>93</sup>. Anche nelle sue opere maggiori, come il *Jure Belli ac Pacis*, o il *De Imperio Summarum Potestatum Circa Sacra* – quest'ultimo testo presente nella biblioteca spinoziana – Tacito è presente, per quanto le sue citazioni non giochino un ruolo particolarmente rilevante nell'argomentazione politica di Grozio; esse servono, più che altro, ad esemplificarne i ragionamenti. Diversamente da Lipsio o da altri autori tacitisti, Grozio non prende posizione rispetto alla migliore forma di governo. Tuttavia, il suo utilizzo della storia come strumento esemplificativo di dinamiche politiche rimane nel solco della tradizione tacitista<sup>94</sup>.

Più interessante ai fini del nostro argomento è il *De Arcanis Rerum publicarum* di Arnold Clapmar, presente nella biblioteca spinoziana. Clapmar è uno scrittore tedesco che conosce un notevole successo nei Paesi Bassi e nelle Province Unite grazie alla

---

<sup>91</sup> È assai discutibile che Tacito intenda seriamente criticare l'operato dell'imperialismo romano che comunque, secondo le sue stesse parole, porta pace, prosperità e sicurezza a popoli quasi sempre in conflitto tra loro. In ogni caso, ciò che veramente Tacito intende dire è abbastanza irrilevante per gli autori del periodo.

<sup>92</sup> U. Grozio, *Annales et Historiae de rebus Belgicis*, Johann Blaeu, Amsterdam 1657.

<sup>93</sup> Cfr. J. Waszink, *Tacitism in Holland: Hugo Grotius' Annales et Historiae de rebus Belgicis' in Acta Conventus Neo-Latini Bonnensis: Proceedings of the 12th International Congress of Neo-Latin Studies (Bonn 2003)*, a cura di R. Schnur, *Medieval & Renaissance Texts & Studies* vol. 315, 2006, pp. 881-92.

<sup>94</sup> Cfr. J. Waszink, *Lipsius and Grotius: Tacitism*, «History of European Ideas», 39, 2, 2013, pp. 151-168.

prima edizione di Johannes Corvinus nel 1641. La sua diffusione a Leida è garantita anche dal fatto che nel 1662 la sua opera appare con titolo diverso, firmata proprio dai fratelli De La Court.

Clapmar confeziona il proprio testo con citazioni, moltissime da Tacito, ma anche da altri autori tra in quali, in particolare, i già citati Curzio Rufo e Sallustio. Spesso, come si vedrà nella prossima sezione, tali citazioni sono le stesse che userà anche Spinoza ed egli costituisce, probabilmente, l'autore *idealtipico* nei confronti del quale Spinoza si riferisce contestando coloro che sostengono l'utilizzo degli *arcana*.

Clapmar si contraddistingue come teorico rigorosamente filo-monarchico e, al pari di Lipsio, è un forte oppositore di qualunque forma di partecipazione politica popolare. Le masse sono descritte dal teorico tedesco come le massime fonti di instabilità politica. Il sovrano, per controllarle, dovrà impiegare tutte quelle *artes* di cui abbiamo già trattato; come Lipsio e gran parte di questa tradizione, anch'egli limita però l'uso degli *arcana* da un punto di vista morale. Essi sono, infatti, accettabili solo qualora abbiano come fine il benessere pubblico o da *arcana*, diventano *flagitia dominationis*.

Diverso è il caso dei fratelli De La Court<sup>95</sup>, di cui Spinoza possedeva le *Consideratien van Staat ofte polityke Weegschaal* (1660)<sup>96</sup> e i *Politieke discoursen* (1662)<sup>97</sup>, la cui influenza sul pensiero politico spinoziano non può essere in alcun modo sottovalutata<sup>98</sup>. Entrambi questi testi sono composti da argomentazioni intervallate da citazioni tratte da Tacito, che non sono però impiegate per difendere un principio monarchico, posta l'opzione repubblicana dei fratelli. Tuttavia, né i *Politieke* né le *Consideratien* possono essere considerati esempi ante-litteram di Tacitismo rosso, dal momento che le citazioni da Tacito non sono nemmeno utilizzate per difendere il regime repubblicano. Che senso hanno allora le citazioni tacitiane? Ad un'analisi superficiale, mi sembra esse rispondano piuttosto ad una moda, ormai acquisita, che non ad un vero e

---

<sup>95</sup> Si consideri che Jan fu probabilmente diretto allievo di Boxhorn, tacitista convinto e allievo di Lipsio; gli scritti di Boxhorn – che saranno citati anche in seguito – erano in quel momento particolarmente celebri e influenti, cfr. A. Weststeijn, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age: The Political Thought of Johan & Pieter de la Court*, Brill 2011, pp. 32-33.

<sup>96</sup> J. de La Court e P. de La Court, *Consideratien van Staat, ofte Polityke Weegschaal*, beschreven door V. H. Jacob Volckertrsz, Amsterdam 1661.

<sup>97</sup> J. de La Court, *Politike Discoursen, handelende in Ses ondersshieide boeken van Steeden, Landen, Oorlogen, Kerken, Regeeringen en Zeeden*, beschreven door D.C., Peter Hackius Leyden 1662.

<sup>98</sup> Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, ETS, Pisa 2001.

proprio commento. Tant'è che esse si trovano sempre accompagnate dalla traduzione dei fratelli, che non sempre ricalca, a dire il vero, il reale contenuto semantico della frase tacitiana o il senso contestuale<sup>99</sup>. Ciò nonostante, interessante è il fatto che anche dei teorici repubblicani, allorché si tratta di teoria politica, sentano la necessità di introdurre, anche se solo a titolo esemplificativo, citazioni ed argomenti tratti dalla storia antica<sup>100</sup>.

L'ultimo esempio è quello del maestro stesso di Spinoza, Franciscus Van Den Enden, repubblicano anch'egli, di cui Spinoza non possedeva il testo in oggetto, la *Vrye Politijke Stellingen* (1665). Tuttavia, è probabile che Spinoza avesse almeno qualche informazione sulle opinioni espresse in questo testo e sulla forma in cui esse venivano riportate<sup>101</sup>. Si è già detto del sistema educativo di Van Den Enden e non stupisce quindi di trovare le citazioni di Tacito anche in questo testo. In particolare, coerentemente con la lettura protestante di Tacito, esse sono utilizzate per descrivere la libertà originaria del popolo neerlandese<sup>102</sup>, ma anche – in un caso almeno – per negare l'opportunità della monarchia, posto che questo regime non può essere moderato, stante l'illimitatezza costitutiva del desiderio umano, che spinge al predominio. In modo in parte paradossale la frase citata (*Annali*, 4.33 «una forma di stato in cui si riesca a fondere al meglio questi tre elementi, è più facile lodarla che constatarla in concreto e, quand'anche si realizzi, non può essere durevole (*ex iis conflata rei publicae forma laudari facilius quam evenire, vel, si evenerit, haud diuturna esse potest*)») in Tacito non si riferisce affatto alla monarchia, ma alla forma di governo misto propria della repubblica romana, individuata da Polibio come regime perfetto.

---

<sup>99</sup> Nell'introduzione delle *Consideratien*, ad esempio, la frase di Tacito «libertas et domini haut facile miscentur» è utilizzata nel contesto della trasmissione ereditaria dei beni di padre in figlio.

<sup>100</sup>«While *sententiae* thus add time-honoured authority to topical political claims, the rhetorical employment of *exempla* serves a similar purpose [...] Whereas *sententiae* and *exempla* principally play upon the reader's imagination through delightful instruction and illustration of the argument, other figures of speech mobilize the intrinsic power of language itself to entice the passions. One of these figures is the device of *interrogatio* [...] these elements of *ornatus* sustain the De la Courts' republican argumentation by engaging the passions of their audience» A. Weststeijn, *op.cit.*, pp. 105-107. Sull'uso della retorica e, in particolare, delle *sententiae* e degli *exempla* nell'opera dei De La Court cfr. anche pp. 105-114.

<sup>101</sup> Per il testo di Van den Enden e alcune considerazioni rispetto al suo rapporto con Spinoza si veda F. Van den Enden, *Free Political Propositions And Considerations of State* (1665), Text in Translation, the Relevant Biographical Documents and a Selection from Kort Verhael Introduced, presented, translated and commented on by Wim Klever, Vrijstad 2007.

<sup>102</sup> F. Van den Enden, *op.cit.*, p. 126 e p. 175.

Sia nel caso dei De La Court che in quello di Van den Enden, in quanto repubblicani, non è possibile aspettarsi la stessa presa di posizione nei confronti della partecipazione politica delle masse, idea tipica del Tacitismo. Tuttavia, ciò che mi preme sottolineare è che anche nei casi in cui gli scrittori in questione sono repubblicani, essi considerano nondimeno la storia antica, gli storici antichi ed in particolar modo Tacito, come punto di riferimento da menzionare allorché si tratta di istituire una teoria politica che preservi lo stato da ribellioni interne e pericoli esterni e che ne possa, dunque, mantenere intatta la struttura.

In conclusione, mi sembra si possa correttamente affermare che l'intero ambiente culturale spinoziano spinge verso un uso ben definito della storia antica, in particolare di Tacito e in misura minore di altri autori, i cui testi vengono letti in modo parallelo e trasversale secondo affinità di tipo tematico. In secondo luogo, tutti questi autori, chi in modo maggiore chi in modo minore, fanno riferimento alla storia, soprattutto romana, per difendere, contestare o sostenere determinate posizioni politiche. Se tale affermazione può essere vera per gran parte della storia del pensiero politico, più interessante è l'uso specifico di determinati autori, e non di altri (di Tacito, ma non di Polibio), per illustrare determinate tematiche, e non altre (le guerre civili e non la magnanimità del sovrano), a determinati fini, e non altri (per istituire un sistema statale stabile, indipendentemente da tutto il resto, secondo una determinata ideologia, e non un'altra (monarchica per lo più e non repubblicana). Tutti questi elementi dovranno necessariamente essere tenuti in conto allorché indagherò, nella sezione terza, le modalità, gli scopi e le funzioni di citazioni, riferimenti ed *exempla* nei testi spinoziani.

Intendo ora affrontare, seppur brevemente, l'influenza esercitata da Lipsio sul pensiero politico iberico, che rappresenta certamente una delle radici culturali principali di Spinoza.

#### 4. Il Tacitismo spagnolo

Un'ulteriore matrice culturale all'interno della quale Spinoza si inserisce è certamente quella spagnola. Il Tacitismo, come forma di pensiero politico e storico, si diffonde in modo notevole in Spagna, anche in ragione della specifica congiuntura

storica e politica che vive la penisola iberica nella sua conflittuale relazione con i Paesi Bassi.

La diffusione del Tacitismo in Spagna sembra doversi imputare proprio a Giusto Lipsio, che viene qui inizialmente conosciuto grazie alle edizioni critiche di Seneca e Tacito. In generale, l'edizione latina di Tacito che viene maggiormente diffusa in Europa è proprio quella di Lipsio ed è a partire da questa che vengono poi redatte – quasi sempre – le traduzioni in vernacolare<sup>103</sup>. La prima traduzione spagnola delle *Opere* tacitiane porta la data del 1613, ad opera di Emmanuel Suyero<sup>104</sup>, anche se di gran lunga più diffuse ed utilizzate saranno quelle di Baltasar Álamos de Barrientos (1614)<sup>105</sup> e di Antonio de Herrera (1615)<sup>106</sup>.

In un secondo momento, dopo la pubblicazione del trattato *Della Costanza* e della riconversione di Lipsio al cattolicesimo, l'importanza del filologo e pensatore neerlandese nel pensiero politico e storico spagnolo è senza eguali. Dalla data del suo trasferimento a Lovanio (1593), il suo circolo di relazioni epistolari si amplia notevolmente, contemporaneamente al numero di carteggi che le élite spagnole scambiano sulla sua figura, sul suo pensiero e sulle sue opere. Tali scambi vanno definendo delle vere e proprie *reti intellettuali*, sia nazionali che transnazionali, il cui perno è l'amicizia – reale o immaginata – con Lipsio e, per suo tramite, con gli autori antichi, Seneca e Tacito principalmente<sup>107</sup>.

---

<sup>103</sup> S. Martínez Bermejo, *Translating Tacitus...op.cit.*, pp. 25-26.

<sup>104</sup> *Las obras de Cornelio Tácito* traducidas de latin en castellano por Emanvel Sueyro, Herederos de Pedro Belleró, Antwerp 1613. Trans. Emanuel Sueyro. Riedito poi come Viuda de Alonso Martín, a costa de Domingo Gonçalez, Madrid 1614; e Pedro e Juan Belleró, Antwerp 1619.

<sup>105</sup> *Tácito español ilustrado con aforismos*, Luis Sánchez, Madrid 1614. Trans. Baltasar Álamos de Barrientos.

<sup>106</sup> *Los cinco primeros libros de los Anales*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1615. Trans. Antonio de Herrera. Le indicazioni delle traduzioni sono tratte da S. Martínez Bermejo, *Translating Tacitus...op.cit.*, p. 23.

<sup>107</sup> In questi carteggi, gli autori non si limitano ad esplicitare l'ammirazione per Lipsio e per gli antichi, ma definiscono il vincolo d'amicizia che li unisce – classicamente inteso come forma di compartecipazione ad una certa attitudine intellettuale – proprio a partire dalla stima per l'autore neerlandese e dalla condivisione dei suoi – e degli antichi per suo tramite – assunti filosofici, metodologici e pratici. Cfr. S. Voinier, « *Te lo diré con franqueza : mi regalo viene con tu Tácito y contigo mismo* ». *La présence de Tacite dans les échanges épistolaires entre Juste Lipse et les élites espagnoles*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bomssel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 139-154.

Nella penisola iberica, quindi, la ricezione delle opere degli antichi si realizza sulla scorta dell'edizione latina e dell'interpretazione lipsiane<sup>108</sup> e ha numerose sfaccettature (come tutti i fenomeni di riappropriazione di un testo o di un autore).

In primo luogo, Tacito viene a costituire l'immagine paradigmatica dello storico: conoscenza delle cause celate dietro gli eventi, obiettività, brevità e capacità di emettere giudizi critici sui fatti, pur mantenendo l'equidistanza tra le parti in campo, costituiscono alcuni degli elementi che dello storico romano vengono maggiormente apprezzati. Entro una certa misura, la ricezione di Tacito e la formulazione di una deontologia e di una pratica intellettuale per la scrittura della storia, ovvero il modo in cui la *storiografia* stessa come disciplina è intesa, vanno di pari passo. Cesc Esteve nota, infatti, che il pensiero storiografico spagnolo in questo periodo si comprende come un

processo di convergenza e di fusione tra gli elementi che compongono l'idea dello storico perfetto e le qualità attribuite a Tacito. Nel corso di questo processo, la formazione dell'idea dello storico modello e la costruzione dell'immagine di Tacito come il migliore degli storici antichi si sono adattate l'una all'altra fino ad arrivare, agli inizi del XVII secolo a combaciare perfettamente.<sup>109</sup>

D'altronde, oltre a costituire un fattore determinante nella definizione del metodo storiografico – ovvero di un certo modo di pensare e scrivere la storia – il modello tacitano si applica anche ai tentativi di redazione della storia della Spagna. Si tratta di opere a carattere principalmente genealogico, che mirano a rintracciare e ricostruire i lignaggi nobiliari delle élite fiamminghe le quali, durante – e in parte dopo – la tregua

---

<sup>108</sup> Secondo E. Tierno Galván vi sono due momenti nella ricezione spagnola di Tacito, il primo con la lettura e commento del testo latino e il secondo con la sua traduzione e conseguente divulgazione e volgarizzazione, cfr. E. Tierno Galván, *El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español*, Anales de la Universidad de Murcia, Curso 1947-48, pp. 895-988, in particolare p. 895. A questa osservazione risponde però S. Martínez Bermejo, argomentando che le traduzioni non coincidono necessariamente con una forma di divulgazione o volgarizzazione, cfr. S. Martínez Bermejo, *Translating Tacitus...op.cit.*, pp. 49-52.

<sup>109</sup> «processus de convergence et de fusion entre les éléments qui composent l'idée de l'historien parfait et les qualités attribuées à Tacite. Au cours de ce processus, la formation de l'idée de l'historien modèle et la construction de l'image de Tacite comme le meilleur des historiens antiques se sont adaptées l'une à l'autre jusqu'à parvenir au début du XVIIe siècle à s'emboîter parfaitement» C. Esteve, *Tacite dans la théorie historiographique espagnole de l'époque moderne*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oiffier-Bomssel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 193-207, p. 198.

dei dodici anni (1609-1621), tentano di reinserirsi nel corpo politico della monarchia iberica<sup>110</sup>.

In secondo luogo, in modo analogo rispetto ad altri paesi europei, gli scritti di Tacito sono ampiamente utilizzati in contesto politico. Tacito viene inteso come storico stoico dimostrando, nelle parole di Lía Schwartz, «la tendenza propria al XVI e XVII secolo di considerare l'opera di Tacito come il risultato della congiunzione tra la storia e la filosofia: “stoicismo tacitista” o “tacitismo stoico”»<sup>111</sup>. Da un lato, tale fenomeno si spiega a partire dalla specifica ricezione lipsiana: Seneca per la filosofia e Tacito per la storia e la politica, costituiscono due autori imprescindibili che, abbiamo visto, sono particolarmente ammirati in modo trasversale dai pensatori moderni. Nella visione lipsiana, Seneca insegna al soggetto particolare come controllare le proprie passioni e, mi si passi la generalizzazione, a istituire uno stile di vita pratica corretto e moralmente impeccabile. Contemporaneamente egli insegna all'individuo, nella sua qualità politica di suddito, come comportarsi nei confronti del potere costituito e in particolar modo di fronte al potenziale *tiranno*<sup>112</sup>. Tacito, dal canto proprio, insegna al re come deve

---

<sup>110</sup> F. Montcher, *Autour de la raison d'État. Marché généalogique et réseaux tacitistes dans la monarchie hispanique*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bonsel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 353-382. Si vedano, in particolare, pp. 363-365. Vale la pena ricordare a questo proposito che Lipsio fu nominato proprio “storiografo del re” nel 1594 (appena dopo il suo trasferimento a Lovanio e conversione al cattolicesimo). Si veda F. Montcher, *op.cit.*, p. 353 e M. Morford, *Neostoics...op.cit.*, p. 30.

<sup>111</sup> «la tendance propre aux XVIe et XVIIe siècles consistant à considérer l'oeuvre de Tacite comme la résultante de la conjonction entre l'histoire et la philosophie : “stoïcisme tacitiste” ou “tacitisme stoïcien”» L. Schwartz, *op.cit.*, pp. 279-280. Le definizioni “stoicismo tacitista” e “tacitismo stoico” sono merito di G. Giglioli che in un bell'articolo (*Philosophy according to Tacitus: Francis Bacon and the Inquiry into the Limits of Human Self-Delusion*, «Perspectives in Science», 20, 2, 2012, pp. 159-182) descrive la ricezione inglese di Tacito che, realizzandosi sulla scorta della lettura lipsiana, fa convergere Tacito e Seneca in una sorta di teoria unificata: «we might call Lipsius' philosophical project a form of “Tacitean Stoicism” or “Stoic Tacitism”, using this label to indicate a particular version of stoic philosophy marked by a flexible view of virtue, suitable both to a life of political commitment and a more severe form of ethical conduct, and driven by ideals of freedom, endurance, and disinterested generosity», p. 161.

<sup>112</sup> Tutte le opere di stampo tacitista sono naturalmente indirizzate – e spessissimo dedicate – ai rispettivi sovrani, di cui lo scrittore del caso si perita di elencare le buone qualità. In particolare, tali qualità vengono definite proprio per distinguere il proprio sovrano dal tiranno. A volte, l'esclusione del regnante dal novero dei tiranni è ribadita esplicitamente, a titolo cautelativo. Si determina così una prassi scrittoria che definisce le qualità positive e negative del sovrano sulla scorta della distinzione tra regnante e tiranno. Di per sé tale fatto non è originale; anche i trattati politici antichi (greci e latini) distinguono tra le forme “buone” e le forme “degenerate”. Ma vi sono almeno due caratteristiche che distinguono queste forme di scrittura, la cui importanza non può essere sottodimensionata: innanzitutto, a differenza dei trattati antichi, le opere moderne sono quasi sempre indirizzate al sovrano di cui lo scrittore è suddito. In secondo luogo, le caratteristiche positive e negative vengono fondamentalmente riportate da un autore all'altro in modo del tutto acritico e privo di originalità, come se si trattasse di un “set di proprietà” che al sovrano competono senz'altro.

comportarsi al fine di mantenere (ed eventualmente ampliare) il proprio potere, evitando il rischio sia di sollevamenti sia di una degenerazione del suo – per definizione – “buon governo” in una tirannia. Seneca e Tacito funzionano in Lipsio come autori complementari: se il primo attiene alla vita individuale del soggetto umano e al suo rapporto con l’ordine sia vigente (buon governo) che potenziale (tirannia), il secondo è diretto al monarca che desidera continuare a regnare prosperamente. Entrambi i pensatori presiedono quindi alla formazione dell’*homo politicus* moderno<sup>113</sup>, secondo piani e modalità distinti, ma complementari.

Anche nel caso spagnolo, l’idea di base è che Tacito possa essere proficuamente utilizzato per i tempi presenti: infatti, una delle ragioni che ne spiega la diffusione nel tormentato contesto politico europeo è proprio la possibilità di ri-applicarne metodo e insegnamenti. Tale riedizione si effettua anche sulla scorta di una delle caratteristiche di Tacito che più gli è attribuita e più è apprezzata: di aver saputo cioè ideare – o piuttosto praticare – un modello storiografico che, ponendo a tema le cause celate degli eventi, rivela il ruolo fondamentale che giocano le passioni “anti-sociali” umane. Ora, se le passioni umane – secondo la citazione di Tacito stesso<sup>114</sup> – sono sempre le medesime, esse provocheranno sempre le stesse conseguenze sulla vita sociale; situazioni politiche simili, dunque, saranno passibili di verificarsi nuovamente in tempi mutati<sup>115</sup>. Ricordo peraltro che, secondo i tacitisti in generale, i tempi non sono poi tanto mutati: ci si trova *di nuovo* in una situazione politica disgregata, caratterizzata dal movimento centripeto di costituzione e rafforzamento delle monarchie nazionali in seguito alla progressiva disgregazione delle entità politiche transnazionali (il Sacro Romano Impero su tutte) da un lato, e dal movimento centrifugo delle forze sociali che rispondono alle mutate condizioni religiose, sociali, economiche e politiche con forme varie e diversificate di disobbedienza interna e insorgenza esterna dall’altro.

Vi è, dunque, una seconda ragione che presiede la ricezione di un “Tacito neo-stoico” o di un “Neo-stoicismo tacitista” nella penisola iberica: gli scritti dello storico romano descrivono le conseguenze delle passioni umane sulla vita associata; passioni

---

<sup>113</sup> L. Schwatrz, *op.cit.*, pp. 282-283 e S. Martínez Bermejo, *Translating Tacitus...op.cit.*, p. 48.

<sup>114</sup> «vitia erunt donec homines (vi saranno vizi finché vi saranno uomini)» Tacito, *Storie*, 4.74. Questa frase, totalmente astratta dal suo contesto, diventa una sorta di motto, di proverbio, nel periodo considerato.

<sup>115</sup> C. Esteve, *op.cit.*, p. 206.

immutabili, dalle conseguenze inevitabili. Si presti attenzione; non si tratta tanto di pensare con Tacito ad una filosofia della storia: non vi è fine atteso *nella storia e della storia*<sup>116</sup>. Si tratta piuttosto di interpretare filosoficamente gli eventi congiunturali, ponendo mente a quelle dinamiche sociali e politiche che, determinate da uno specifico complesso passionale, provocano conseguenze più o meno analoghe nel tempo. Affronterò questo punto concettuale più nel dettaglio quando tratterò dell'approccio spinoziano a tale questione nello specifico. Ciò che interessa per ora è mostrare come il Tacitismo spagnolo condivida quelle caratteristiche di base, impostate da Lipsio, che si espandono poi per tutta Europa e, per quel che ci concerne, nei Paesi Bassi e in Spagna. Si tenga presente che nella penisola iberica – come negli altri paesi europei – far riferimento a Tacito nel contesto politico è un modo per porsi in relazione con Machiavelli; relazione che, come abbiamo detto, può essere di “machiavellismo camuffato” e/o di “tacitismo anti-machiavellico”<sup>117</sup>. A differenza che in altri paesi, però, gli scritti di Machiavelli possono circolare più a lungo, dato il ritardo con cui l'Inquisizione spagnola provvede alla loro messa al bando, cosa che avviene nell'Indice di Quiroga (1583-4), con un ritardo quindi di poco meno di un quarto di secolo di rispetto all'Inquisizione romana (1559).

Per passare ora dal contesto culturale assunto in generale a scrittori e opere precisi, un campione del tacitismo spagnolo è certamente Francisco de Quevedo Villegas, anch'egli corrispondente di Lipsio, del quale Spinoza possiede le *Poesie*, il trattato *La cuna y la sepultura*, e il secondo volume delle *Opere Complete*<sup>118</sup>. Poeta, autore satirico e storico, Quevedo è uno degli autori più importanti di questo periodo, considerata

---

<sup>116</sup> L'unico “fine” nell'universo cristiano è, naturalmente, quello trascendente. L'individuo ha come finalità accedere al regno dei cieli, sia che la sua salvezza sia determinata *ab origine* – predestinazione – sia che essa debba esser meritata attraverso le opere. D'altro canto, *il fine* della storia in generale è la riconversione del mondo terreno nel mondo ultraterreno e *la fine* della storia avverrà con l'Apocalisse.

<sup>117</sup> Cfr. P. Badillo O'Farrell, *Retorno al Tacitismo y la razón de Estado*, in *Tácito y tacitismo en España*, a cura di P. Badillo O'Farrell e M.A. Pastor Pérez, Anthropos, Barcellona 2013, pp. 75-116, in particolare p. 91 e M.A. Pastor Pérez, *El pensamiento político clásico español entre el maquiavelismo previo (premaquiavelismo) y el tacitismo tardío (tardotacitismo)*, in *Tácito y tacitismo en España*, a cura di P. Badillo O'Farrell e M.A. Pastor Pérez, Anthropos, Barcellona 2013, pp. 143-186, in particolare p. 148, p. 162 e p. 168 a solo titolo esemplificativo

<sup>118</sup> F. de Quevedo Villegas, *Poesias*, F. Foppens, Bruxelles 1661; edizione indeterminata; *Obras*, Bruxelles, F. Foppens, 1660. Il secondo volume delle Opere contiene: *Vida de S. Pablo apostolo*, *Vida y muerte de S. Thomas Villanueva*, *Memorial por el Patronato de Santiago*, *De los remedios de qualquier fortuna*, *La Cuna y la sepultura*, *Doctrina para morir*, *Virtud Militante*, *Afecto fervoroso del Alma agonizante*, con las siete Palabras que dixo CHRISTO en la Cruz, *Politica de Dios y Gobierno de CHRISTO*, segunda parte.

anche la sua prolificità. È nelle opere politiche che Quevedo utilizza in modo maggiore Tacito, ma questi non è assente nemmeno dalle satire in stile menippeo<sup>119</sup>. Per quanto riguarda i testi che possedeva Spinoza, possiamo immediatamente notare il carattere moralista/stoico/senecano del trattatello *De los remedios de cualquier fortuna* (1638) e del trattato *La cuna y la sepultura* (1634). Nel primo testo, il tema classico della fortuna è affrontato attraverso la citazione di brevi passaggi senecani (circa 10/15 linee) ai quali segue il commento – generalmente più ampio – di Quevedo. Il secondo è un trattato che ha come obiettivo «la Conoscenza di sé e la disillusione sulle cose a sé esterne (*el Conocimiento propio, y desengaño de las cosas ajenas*)» e si inserisce anch'esso in ambito etico-morale. In questo caso, però, non si tratta di un commento, per quanto personale, ai testi, ma di un vero e proprio trattatello morale di matrice stoica. Tale matrice non è solo intuibile a partire dai temi trattati (il controllo delle passioni e il disciplinamento del corpo etc.), ma viene esplicitamente dichiarata dall'autore stesso nel sottotitolo del quinto capitolo: «porta a perfezione i quattro Pilastri precedenti della Filosofia Stoica, con la verità Cristiana, accompagnandoli con tre Orazioni a Gesù Cristo nostro Signore (*perficiona los quatro Capítulos precedentes de la Filosofía Stoica, con la verdad Christiana acompañándolos con tres Oraciones à Jesus Christo nuestro Señor*)»<sup>120</sup>.

Come Tacito è letto con lenti lipsiane, Seneca e lo stoicismo non lo sono di meno. In particolare, oltre alle *Opere* dell'autore romano (edite da Lipsio stesso), il mondo spagnolo si avvicina allo stoicismo tramite un testo altrettanto diffuso e letto in età moderna: l'*Enchiridion* di Epitteto, che non stupirà trovare anche nella biblioteca spinoziana, ma che Spinoza non cita mai. La ricezione di Seneca è comandata da temi etico-morali: per questa ragione sono le *Lettere a Lucilio* ed i trattati a venir preferiti. Si tratta di un Seneca “cristianizzato”, naturalmente, come dimostra anche l'associazione

---

<sup>119</sup> L. Schwartz, *op.cit.*, p. 294.

<sup>120</sup> F. de Quevedo Villegas, *Obras*, vol. 2, *La cuna y la sepultura*, Bruxelles 1660, p. 224.

che Quevedo ne propone alla pletera dei padri della Chiesa menzionati e citati nella *Virtud militante* e nell'intera struttura de *La cuna y la sepultura*<sup>121</sup>.

Anche Balthasar Gracián y Morales, di educazione gesuita e del quale di cui Spinoza possedeva *El Criticón* (1651-57)<sup>122</sup>, mostra una grande ammirazione per Tacito. Nel trattato *Agudeza y arte de ingenio* (1648) si legge la valutazione positiva dello storico romano:

Perché Cornelio Tacito insegna molto più di ciò che dice, con anima e corpo egli descrive le attraenti crisi e a lungo le province; esamina le intenzioni, scoprendovi ogni celato artificio. [...] Questo è il discorrere di Tacito, questa la sua grandezza, tanto poco imitata da coloro che vissero in seguito, e ancor meno dai nostri celebri moderni, quanto sarebbe utile ad ogni uomo di giudizio.<sup>123</sup>

Anche in questo caso, ad essere particolarmente stimata è la capacità tacitiana di penetrare le cause degli eventi; lo storico non si limita cioè a restituire i fatti, ma tenta una spiegazione delle cause e dei moventi affettivi che li hanno determinati.

Anche nel *Criticón* i riferimenti a Tacito sono numerosi. In particolare, nel *Quarto Discorso* interviene la Musa della Storia che distribuisce piume di uccello, le quali consentono agli uomini (re, condottieri, ma anche scrittori, etc.) di involarsi verso la fama. L'entrata in scena della Musa è un'occasione per esprimere alcune osservazioni sulla natura e i compiti della storia. In particolare, le penne di corvo, di cui una è concessa al Comynnes<sup>124</sup>, rappresentano molte delle caratteristiche attribuite a Tacito:

---

<sup>121</sup> Si noti anche, però, che qui Quevedo critica il principio di autorità che normalmente, secondo lui, regola la ricezione dell'antico: «que cautivos en las cosas naturales de la autoridad de los Griegos, y Latinos, no nos preciamos sino de creer lo que dixeron : y assi merecen los modernos nombre de creyentes, como los antiguos de doctos. Contentamos con que ellos hayan sido diligentes, sin procurar ser nosotros mas que unos testigos de los que ellos estudiaron. Qualquier cosa que Aristoteles, ò Platon dixeron en Filosofia defendemos, no porque sabemos que es assi, sino porque ellos lo dixeron, y aun los mas no saben esso, sino que oyen dezir, ò leen en otros, que lo dixeron ellos» *ivi*, p. 222.

<sup>122</sup> B. Gracián, *El Criticón*, I. Nogues, Zaragoza 1651-1657. L'inventario notarile lascia indeterminata l'edizione, pertanto riporto quella originale. Abbastanza sicuramente, però, Spinoza possedeva unicamente la terza parte del testo.

<sup>123</sup> «Porque Cornelio Tácito, significa otro tanto más de lo que dize, se estremó en las apertosas crýsis, las provincias por mucho tiempo; llega examinando las intenciones, y descubriendo el más disimulado artificio. [...] Este es el discurrir de Tácito, esta su eminencia, quan poco imitada de los que vinieron después, y mucho menos de nuestros populares modernos, tan plausible a todos los varones juiziosos» B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Juan Sanchez, Madrid 1642, Discurso 49.

<sup>124</sup> Ovvero a F. de Comynnes, storiografo di Luigi XI e Carlo VIII.

«queste di corvo nel piccare, nell'indovinare le intenzioni, nel penetrare i più reconditi arcani, queste sono le più insigni di tutte». Poco dopo dice che scarsi sono gli autori moderni dei quali la Musa tiene in mano le piume, poiché mancano «del fiele di Tacito, del sale di Curzio, del piccante di Svetonio, dell'attenzione di Giustino e della mordacia di Platina». L'utilizzo degli storici e in generale degli autori antichi nel testo di Gracián è esplicitato anche dalla censura critica di Josef Longo:

Tutto rientra nella varietà di questo libro, che addenta l'asperità del vizio senza succhiare sangue al vizioso: nella laconicità delle parole e nell'abbondanza delle sentenze, imita lo stile conciso di Tacito e l'abbondanza di Livio; e non è rivestirsi di piume altrui il prendere in prestito versi a Omero, se non restituire allo stesso Ercole la clava, come disse Virgilio a Zoilo, riportato da Petrarca. [...] E dall'alfa all'omega, sarà uno solo il libro della filosofia morale stoica, avendo per guida nell'epica Platone e Aristotele e nella dottrina quella del più grande maestro degli stoici morali, Seneca e prima di lui Focilide e Epitteto.<sup>125</sup>

Di nuovo, tra i filosofi morali spiccano Seneca e lo stoicismo, di cui Gracián fu grande ammiratore.

Infine, vale la pena menzionare un ultimo autore, senza dubbio tanto tacitista quanto anti-machiavelliano, ovvero Diego de Saavedra Fajardo. Nelle *Empresas políticas* (1640)<sup>126</sup> Tacito e Seneca sono gli autori massimi da cui raccogliere insegnamenti etico-politici. Le citazioni da Tacito si susseguono a ritmo sostenuto e vengono utilizzate a volte, com'era abitudine diffusa, cambiandone gli elementi<sup>127</sup>. Addirittura, per la seconda edizione, Saavedra Fajardo fu costretto ad aumentare le citazioni bibliche a discapito di quelle ricavate dagli autori classici, in particolare da Tacito, che spesso,

---

<sup>125</sup> «Todo rientra en la variedad deste libro, mordiendo el áspid al vicio sin sacarle sangre al vicioso, campeando en el laconismo de las palabras la difusión de las sentencias, a imitación de lo conciso de Tácito y lo difuso de Livio; y no es vestir de ajenas plumas el hurtar versos a Homero, sino arrebatárselo al mismo Hércules la clava, como lo dijo Virgilio a Zoilo, referido por el Petrarca. [...] Y del alpha a el omega, una seria cartilla de la moral y estoica, teniendo por guía el la épica a Platón y Aristóteles, y por doctrina la del mayor maestro de los estoicos morales, Séneca, y antes de Focílides y Epicteto» B. Gracián, *El criticon, censura crítica del licenciado J. Longo*.

<sup>126</sup> D. de Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, Catédra, Madrid 1999.

<sup>127</sup> Cfr. B. Antón, *Tacitismo, Emblemática y libros de loci communes*, in *Tácito y tacitismo en España*, a cura di P. Badillo O'Farrell e M.A. Pastor Pérez, Anthropos, Barcellona 2013, pp. 219-234, in particolare pp. 242-248 e S. López Poza, *La Política de Lipsio y las Empresas políticas de Saavedra Fajardo*, «Res Pública. Revista de filosofía, política. Saavedra Fajardo y su época», 11, 19, 2008, pp. 209-234, in particolare pp. 228-234.

invece che sparire del tutto, non vengono semplicemente qualificate come citazioni, ma camuffate nel corpo del testo<sup>128</sup>. Menzioni esplicite e citazioni dagli storici antichi sono invece assenti dal testo in possesso di Spinoza, la *Corona Gothica, Castellana y Austriaca* (1646)<sup>129</sup>, opera storiografica sulla penisola iberica dai Goti fino agli Asburgo, che è costruita su un modello tacitista. Fin dalla Prefazione al lettore, Saavedra Fajardo dice che «non vi è maestro migliore per i Principi che la Storia»<sup>130</sup>, inserendosi, dunque, a pieno titolo in quel gruppo di autori che ritiene la collezione dei fatti storici un elemento chiave per la comprensione dell'agire politico. Poco più avanti, il contenuto della prima parte del libro (quello che corrisponde al crollo dell'Impero Romano d'Occidente e al susseguirsi delle prime dominazioni "barbariche") è descritto in termini che ricordano talmente da vicino l'apertura delle *Storie* tacitiane da far pensare alla filiazione diretta di queste da quelle. Dice Saavedra Fajardo:

qui si trovano anche prodigi straordinari, battaglie formidabili, morti violente di re, cambi di religione e avvenimenti talmente notevoli, che sembra la Divina Provvidenza avesse distrutto tutta la macchina del mondo al fine di fondare la gerarchia della Santa Chiesa Romana e delle presenti monarchie europee.<sup>131</sup>

L'incedere e il contenuto di questa affermazione (ma non la chiosa, che appare invece – non poi così sorprendentemente – invertita) sono quelli di *Storie* 1.2-1.3:

Metto mano a un lavoro denso di eventi, tremendo per gli scontri in armi, lacerato da rivolte, tragico perfino nella pace. Quattro principi eliminati col ferro, tre guerre civili, parecchie esterne e per lo più fra loro connesse [...] E

---

<sup>128</sup> S. López Poza, *op. cit.*, p. 228: «precisamente esto le dio problemas a Saavedra, que tuvo que modificar mucho su segunda edición de las empresas porque debió de ser censurado por personas importantes de la Corte su empleo excesivo de citas tacitistas y la escasez de citas bíblicas. Eso hizo que en la segunda edición, por cada cita bíblica de la primera, incluyera 7,5 y pasaron de las 72 a 547, mientras que ocultaba en sus palabras, sin remitir a cita, alguna máxima de Tácito o de otros autores clásicos».

<sup>129</sup> D. de Saavedra Fajardo, *Corona gothica, castellana, y austriaca, politicamente ilustrada. Dedicada al Principe de las Españas nuestro señor*, Ieronymo y Iuan Bapt. Verdussen, Amberes 1658. Questa è l'edizione in possesso di Spinoza.

<sup>130</sup> D. de Saavedra Fajardo, *Corona gothica...op.cit.*, *Lettera al lettore*.

<sup>131</sup> «Tambien se hallan prodigios extraordinarios : batallas formidables : muertes violentas de Reyes : mudancas de Religiones, y tantos accidentes notables, que parece aver la divina Providencia en aquella edad descompuesto toda la maquina de la tierra para fundar la Hierarquia de la Santa Iglesia Romana, y las presentes Monarquias de Europa» D. de Saavedra Fajardo, *ibidem*.

poi l'Italia, afflitta da disastri mai accaduti o ricomparsi dopo molte generazioni [...] E oltre a questa eterogenea somma di umane vicende, i prodigi del cielo e della terra, l'avvertimento dei fulmini e i presagi del futuro, lieti e tristi, misteriosi e evidenti; e mai al popolo romano con più atroci calamità e con segni più pertinenti, venne confermato che gli dèi non attendevano alla nostra salvezza, bensì al nostro castigo.

In sintesi, sia il contesto culturale all'interno del quale si opera la ricezione degli storici antichi (e di Seneca) nella penisola iberica, sia le letture che Spinoza fa lo potrebbero aver indotto, almeno entro una certa misura, a pensare tali autori come depositari di conoscenze etico-politiche. Che Spinoza sia stato influenzato dal pensiero politico iberico è, inoltre, cosa certa. In particolare, spicca la monografia che Saverio Ansaldi ha dedicato a questo tema<sup>132</sup> e che affronta nello specifico il rapporto tra Spinoza e Quevedo de Villegas da un lato e Saavedra Fajardo dall'altro. Secondo l'autore, infatti, parte della dottrina politica spinoziana si può comprendere a partire dal rifiuto delle norme stabilite dal pensiero politico filo-monarchico spagnolo ed in particolare:

- 1) l'equazione che questo stabiliva tra virtù dello stato e virtù del monarca (*TP* 6.3)
- 2) il ruolo della monarchia nel garantire la pace dello Stato (*TP* 6.4)
- 3) Il tema dell'aristocrazia occulta (*TP*. 6.5)
- 4) La possibile dissoluzione dello Stato a causa dei movimenti della moltitudine (*TP* 6.6)

In questo senso, i testi di Quevedo e Fajardo costituiscono, secondo Ansaldi, il polo critico del *Trattato Politico* spinoziano. Quevedo e Fajardo stessi, se ricordiamo la distinzione posta in capo a questo testo tra *filosofi* e *politici*, sarebbero da includere nel primo gruppo; sulla scorta della lettura di Alexandre Matheron<sup>133</sup>, egli ritiene di dover includere gli spagnoli nel novero dei *filosofi* poiché istituiscono una politica fondata su concetti quali quello di *libero arbitrio*, *finalismo*, *virtù morale*. Affronterò nel dettaglio più in là le implicazioni concettuali di questa problematica; ora, per terminare di delineare la ricezione degli autori antichi nel pensiero politico spagnolo nel loro rapporto con Spinoza, è però necessario sollevare due dubbi alle osservazioni pur molto pertinenti di Ansaldi.

---

<sup>132</sup> S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque*, Kimé, Paris 2001.

<sup>133</sup> A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1986, pp. 40-79.

Innanzitutto è certamente vero che uno dei poli critici del *TP* è il pensiero politico filo-monarchico spagnolo, ma non è il solo. Credo piuttosto che Spinoza si rivolga qui contro *un'intera tradizione*, di cui aveva esempi in quantità ampissima, sia di prima che di possibile seconda mano, ovvero *la corrente tacitista*<sup>134</sup>.

In secondo luogo, ho qualche dubbio sul fatto che Saavedra e Fajardo, in qualità di tacitisti, possano essere inseriti senz'altro nella categoria “*filosofi*”, sebbene tale inclusione sia assolutamente giustificata dalle caratteristiche delineate da Ansaldi. Infatti, è certamente vero che Spinoza avrebbe reputato “utopistiche” tutte quelle filosofie politiche che avessero preteso, come fanno i due autori, di demandare la problematica di governo ad una questione di “educazione del principe” e “buon uso del potere monarchico”. Tuttavia, è anche vero che essi sono autori *tacitisti* e in quanto tali sembrerebbero appartenere piuttosto alla schiera dei *politici*, cioè alla schiera di coloro che avendo avuto esperienza di governo (diretta o indiretta), «sembrano ingannare gli uomini piuttosto che curarne gli interessi»<sup>135</sup>. Ma vi è una ragione in più per porre quantomeno in dubbio la definizione di “filosofi” per Quevedo e Fajardo, ragione che si deve alla considerazione del contesto spagnolo: ivi con *políticos* si intendevano proprio e sempre gli autori che a) avevano commentato gli scritti di Tacito e b) avevano scritto trattati di stampo tacitista. Nelle parole di Miguel Angel Pastor Pérez:

Il termine «*Políticos*» raccoglie nomi determinati, specifici e conosciuti che si possono raggruppare in una corrente ideologica, essendo inoltre usato dai trattatisti spagnoli con un valore storico e prettamente concreto.<sup>136</sup>

A riprova dello stretto legame che unisce Machiavelli, machiavellismo e Tacitismo l'autore prosegue:

essendo il Politico per antonomasia si può supporre, e non è possibile evitare il gioco di parole, che i nostri teorici e studiosi «attribuivano

---

<sup>134</sup> Questo punto sarà ampiamente argomentato in 3.3.1.

<sup>135</sup> *TP*, 1.1 G 273.

<sup>136</sup> «El término “Políticos” recoge nombres determinados, específicos y conocidos que se pueden agrupar en una corriente ideológica, siendo además usado por los tratadistas españoles con un valor histórico y estrictamente concreto» M. A. Pastor Pérez, *op. cit.*, pp. 160-161.

tacitamente a Machiavelli le dottrine che (machiavellicamente) esplicitamente attribuivano ai politici». <sup>137</sup>

Il fatto che, nella Spagna del tempo, «*Políticos*» indichi un'intera tradizione dai contenuti e dagli approcci simili, dovrebbe far ritenere almeno plausibile che Spinoza qui stia “pensando in spagnolo”: quei *políticos* sarebbero allora proprio i tacitisti di ogni nazione, inclusi, forse, Saavedra e Quevedo.

## 5. Categorie sovrapposte: Neo-stoicismo politico e Ragion di Stato

In questo breve capitolo vorrei affrontare una questione più di dettaglio, ma che sarà utile per comprendere alcuni punti della politica spinoziana. Due categorie interpretative che hanno notevoli affinità con quella di Tacitismo e che, di conseguenza, ad essa spesso si sovrappongono sono quelle di “Neo-stoicismo politico” e di “Ragion di Stato”. Entrambe queste correnti traggono origine dalla stessa fonte intellettuale (Machiavelli) e dalle stesse circostanze materiali (l'instabilità interna ed esterna degli stati), ma a queste ultime forniscono soluzioni distinte, adottando procedimenti teorici in parte diversi. Inoltre, entrambe prevedono l'utilizzo di *artes* di governo, andando a definire una teoria politica pragmatica.

Per quanto riguarda il Neo-stoicismo, nella sua veste politica, il rappresentante principale è di nuovo Giusto Lipsio. Senza tornare sul pensiero di Lipsio in particolare, adotto qui un approccio più generale; molte delle osservazioni che farò saranno sì tratte da Lipsio, ma possono essere estese anche a scrittori successivi, posta l'enorme influenza esercitata dal filosofo neerlandese.

A prima vista può colpire che si possa parlare di qualcosa come un *Neo-stoicismo politico*. Infatti, risulta già problematico parlare di *stoicismo* come corrente unitaria, tanto che spesso sarebbe meglio parlare di *pensatori stoici*. La corrente stoica, infatti, è assai variegata. Lo stoicismo greco <sup>138</sup> si distingue per molti versi dallo stoicismo

---

<sup>137</sup> «Siendo el Político por excelencia se puede suponer, y no podemos sustraernos al juego de palabras, que nuestros teóricos y estudiosos “atribuían tácitamente a Maquiavelo las doctrinas que (maquiavélicamente) expresamente atribuían a los políticos”» M. A. Pastor Pérez, *ibidem*.

<sup>138</sup> Già parlare di stoicismo greco da un lato e romano dall'altro può essere altamente criticabile, poste le differenze tra i tre maggiori pensatori stoici greci (Zenone, Cleante, Crisippo) e le differenze tra i maggiori pensatori romani (Panzio, Seneca, Cicerone – almeno in parte – e Marco Aurelio).

romano, che punta la propria attenzione soprattutto sull'etica e la filosofia pratica, con l'obiettivo di fornire al cittadino romano degli elementi utili per destreggiarsi nella vita presente, tralasciando ad esempio le osservazioni sulla logica o sulla filosofia del linguaggio e, in buona parte, anche sulla fisica e sulla cosmologia<sup>139</sup>. Al di là di questi aspetti, ciò che più interessa al mondo moderno è certamente lo stoicismo come *filosofia pratica* e non stupisce, dunque, che esso faccia soprattutto riferimento alla figura di Seneca. Tuttavia, anche osservando solo Seneca, non si può certo dire che egli abbia una propria filosofia politica. Ora, certamente gli stoici – e tra loro Seneca in particolare – sono più aperti degli epicurei rispetto alla possibilità di una partecipazione attiva alla vita politica del proprio tempo. Seneca stesso ne dà prova come tutore di Nerone, per il quale scrive anche dei trattati “pedagogici”, finalizzati a insegnare all'imperatore il modo migliore di gestire la cosa pubblica. Tuttavia, in svariati passaggi delle *Lettere*<sup>140</sup>, Seneca avanza dei seri dubbi rispetto alla bontà della partecipazione attiva alla politica, alla quale andrebbe preferita una vita contemplativa, dedicata allo studio. Comunque si consideri la questione – che è in ogni caso oggetto di dibattito – rimane il fatto che Seneca non formula una propria filosofia politica, né considera l'impegno pubblico come un bene necessario, ma al più come un indifferente (nel senso di *adiaphora*).

Eppure, lo stoicismo di Seneca e Epitteto viene reinterpretato dai moderni che, nelle mutate circostanze storiche, politiche e religiose, non solo ne valorizzano l'aspetto pratico, ma ne mettono in luce proprio le potenzialità dinamiche e l'applicazione politica. In questo senso, il concetto cristiano di *libero arbitrio* si salda con l'insistenza stoica sulla *volontà*, facendo della stoica *fortitudo* una virtù attiva, che non si risolve unicamente nell'azione di controllo sulle proprie passioni, quindi nella direzione razionale del proprio pensiero e comportamento, ma che si esplica nell'azione pubblica esterna. Tale aspetto, già presente nel contesto della ricezione francese, dove il revival stoico ha origine, viene ulteriormente rafforzato nei Paesi Bassi grazie a Lipsio ed al suo circolo<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> Si vedano su questi aspetti A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, University of California Press, 1986 e M. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, Leiden 1990.

<sup>140</sup> A solo titolo esemplificativo Seneca, *Lettere*, VIII, 73.

<sup>141</sup> G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 33-34.

Come si è visto, sulla base delle nuove esigenze politiche, religiose e filosofiche, dai testi di Seneca si ricava innanzitutto qualcosa che poteva essere da essi previsto: una morale pratica per il sovrano, che non è puramente classica, posto che essa viene opportunamente allineata alla morale cristiana<sup>142</sup>. Lo stesso sovrano, per essere un *buon* governante, deve essere educato secondo la morale stoica ed essere indifferente alla vicissitudini della fortuna e alle lusinghe dei beni transitori: ricchezza, gloria, etc.. Egli deve essere, quindi, in termini lipsiani, *costante* e fermo. In secondo luogo, la morale stoica e, di nuovo, la virtù della *costanza* è utile al cittadino, insegnandogli *pazienza ed obbedienza*, anche – e forse soprattutto – qualora si trovi a vivere in contesti politici oppressivi. Infatti, un elemento che il Neo-stoicismo moderno non può che rifiutare dello stoicismo senecano è proprio la giustificazione teorica e morale del suicidio. Il cittadino dovrà assumere una posizione di tranquilla distanza, indifferenza e quieta obbedienza.

L'esigenza di un governo monarchico forte, che si compone di cittadini e sovrano educati secondo la morale stoica, si giustifica anche a partire dalla valutazione estremamente negativa del popolo e delle masse, che vengono tratteggiati nei termini utilizzati per definire l'*ignorante*, o lo *stolto* nella filosofia stoica<sup>143</sup>. In questo senso, il popolo viene sempre descritto come privo di giudizio razionale e incline a tutte le passioni. Lo leggiamo nello stesso Lipsio:

Mette da parte le passioni o vi inclina. *Come è usanza del volgo, mitevole nelle circostanze improvvise, troppo misericordioso ora, quanto crudele prima.*<sup>144</sup>

Eccessivo nel timore quanto nella speranza. *Tale è la natura della moltitudine: o è prona a servire oppure troppo superbamente comanda.*<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> In particolare il sovrano, così come il cittadino, dovrà coniugare le virtù classiche con quella della *pietas*.

<sup>143</sup> In questo senso, prende rilievo quanto dice S. Visentin che indica come, nel passaggio dal trattato *De Constantia* alla *Politica* «la dicotomia tra ragione e passione viene così trasferita dall'interiorità dell'animo umano alla relazione tra il principe e la moltitudine dei sudditi 'inquieta, discorde e scomposta', che si deve 'costringere con mitezza alla comune obbedienza'», *La disputa...op.cit.*, p. 217.

<sup>144</sup> G. Lipsio, *Politica*, 5.4, ed.it., p. 295.

<sup>145</sup> G. Lipsio, *Politica*, 5.4, ed.it. p. 303.

Il popolo è l'opposto del saggio anche perché basa i propri giudizi sull'opinione:

*Il più delle volte il giudizio del volgo si fonda sull'opinione e non sulla verità. Cic. Rosc. 10,29*<sup>146</sup>

Il popolo ignorante, ribelle, in una parola *incostante*, è esattamente l'opposto del saggio stoico, razionale e imperturbabile, in una parola *costante*. L'esclusione del popolo da ogni forma di partecipazione politica si giustifica, dunque, a partire dalla sua inferiorità che è, al tempo stesso, ontologica ed epistemica. Il popolo, cioè, è sì ignorante – quindi turbolento, sedizioso e indegno di partecipazione – perché “non sa”, ma tale ignoranza non sembra avere soluzione. L'educazione politica alla pazienza e all'obbedienza cosciente prevista da *La Costanza* è, quindi, un percorso riservato a pochi, a un'élite, mentre al popolo l'obbedienza dev'essere imposta. L'insieme di questi elementi rende ragione dell'affermazione di Gerhard Oestreich, secondo il quale «il Neo-stoicismo filosofico non fu solo il punto d'avvio, ma il fondamento del Neo-stoicismo politico»<sup>147</sup>. In questo senso, il buon sovrano (neo)-stoico dovrà sapere come tenere a freno tale sediziosa compagine, non passibile di educazione. La conservazione del potere del sovrano diventa una questione centrale nella corretta amministrazione di uno stato. Si pone allora il problema dei *mezzi* attraverso i quali tale obiettivo può essere raggiunto. A questo punto sorgono però alcune difficoltà: fino a che punto determinate strategie, arti e pratiche possono essere moralmente giustificate? Di fronte a una situazione *straordinaria*, al sovrano dovrebbero essere consentite azioni immorali? Il tentativo di conciliare l'obiettivo – moralmente giusto – del mantenimento della pace e dell'ordine sembra, in casi *eccezionali*, non poter essere raggiunto con *mezzi ordinari*. In che misura, per dirlo in altri termini, le *artes* machiavelliane possono essere ammesse e moralmente giustificate dall'obiettivo di garantire un bene superiore, il benessere pubblico? È su questo nodo problematico – sulla soluzione del quale il pensiero dei vari autori si differenzia – che troviamo anche la prima distinzione fondamentale tra Neo-stoicismo politico e Ragion di Stato.

---

<sup>146</sup> G. Lipsio, *Politica*, 5.4, ed.it. p. 297.

<sup>147</sup> «Philosophical Neostoicism was not just the starting point, but the foundation of political Neostoicism» G. Oestreich, *op.cit.*, p. 14.

L'espressione *ragione degli stati* emerge la prima volta nel trattato di Giovanni della Casa, in un'opera del 1574<sup>148</sup>. Tuttavia, è Giovanni Botero (*Ragione di Stato*, 1589) a dare alla *Ragion di Stato* il significato che conserva nell'enorme tradizione successiva. Anche in questo caso, non è possibile dilungarsi sulle caratteristiche di un movimento tanto complesso e differenziato al suo interno; in buona parte, infatti, anche i teorici della *Ragion di Stato* non sono concordi sul significato proprio da attribuire a questo termine. Ciò che però si deve sottolineare a livello generale è che il punto partenza della *Ragion di Stato* è in larga misura diverso da quello del Neo-stoicismo politico. Laddove la *Ragion di Stato* affronta la questione della struttura dello stato, della natura del potere e delle pratiche governamentali da mettere in atto per mantenerli intatti a partire dall'*eccezione*, cioè dalla considerazione delle situazioni di emergenza, il Neo-stoicismo politico affronta la medesima problematica a partire dall'*ordinarietà*, cioè dalla considerazione delle circostanze normali, interpretando l'*eccezione* come *deviazione dalla norma e non come suo fondamento*.

I teorici della *Ragion di Stato* si interrogano, invece, sull'ordinamento normale a partire dallo stato di emergenza, nel quale determinate azioni *normalmente* immorali e non giustificabili devono essere portate a compimento per il benessere pubblico. Se normalmente lo stato è organizzato secondo leggi, il sovrano avrà il pieno diritto di sospenderle qualora la situazione lo richieda. Non solo: la questione è anche sapere se *in condizioni normali* il sovrano può *comunque* trasgredire determinate leggi, considerandosi *legibus solutus*. Un neo-stoico avrebbe avuto delle difficoltà a concedere questo principio: le leggi sono manifestazioni della razionalità con cui lo Stato è ordinato (a loro volta manifestazioni dell'ordine cosmico e, cristianamente, provvidenziale); sospenderle o disattenderle sarebbe, perciò, un atto irrazionale, non concesso nemmeno al sovrano che, anzi, così facendo, si trasformerebbe immediatamente in tiranno. Solo l'eccezionalità delle situazione, in casi assai limitati, potrebbe giustificare moralmente una tale sospensione.

Un tale problema non si pone invece per la *Ragion di Stato*. Ciò non significa, tuttavia, qui il punto interessante, che *qualunque azione immorale* sia concessa, anche nello stato d'*eccezione*. Per tutti questi teorici, vi è una *buona* e una *cattiva* *Ragion di*

---

<sup>148</sup> P. Burke, *Tacitism, ...op.cit.*, p. 479.

Stato<sup>149</sup>: buona – in linea generale – è quella che ha di mira l'interesse pubblico, cattiva quella che ha di mira l'interesse privato di chi governa, il quale si converte, in tal caso, in tiranno. I termini impiegati dalla Ragion di Stato sono estremamente simili a quelli dei politici neo-stoici; anche in questo caso la virtù della *prudenza*<sup>150</sup> sarà quella che consente di agire nel presente, ed essa si compone anche dell'utilizzo di arti e pratiche quali simulazione, dissimulazione e inganno.

Entrambi questi movimenti, punto che ci introdurrà al prossimo capitolo, condividono alcuni assunti fondamentali, ragion per cui essi spesso si sovrappongono alla categoria di Tacitismo. In primo luogo, tutti intendono, stando ai loro propugnatori, fondare una *politica scientifica*. Ma com'è da intendersi la *scientificità* di questa nuova teoria politica dovrà essere chiarito. Da un lato, infatti, essa si propone come *razionalizzazione* dell'ordinamento statale e dei suoi principi direttivi. Dall'altro, tale *razionalizzazione* avviene spesso sulla base di un'empirismo fondato sull'accumulazione delle esperienze storiche. Produrre una scienza politica, in altri termini, significa molto spesso determinare quali siano le forme più *razionali* di gestire uno Stato sulla base dell'*esperienza* accumulata dal singolo statista sì, ma anche e soprattutto sulla base delle esperienze storicamente sedimentate e rese disponibili dagli storiografi, in modo particolare latini.

Sarà proprio sul nesso tra *scienza*, *esperienza* e *storia* che si situerà la differenza spinoziana rispetto a questo contesto. Differenza che si specchia nell'uso, in buona parte diverso, che delle storie e degli storici antichi Spinoza fa, l'analisi del quale costituisce

---

<sup>149</sup> Su ciò che è *buona* e *cattiva* Ragion di Stato, poi, non si trova accordo, ma varia a seconda del singolo autore.

<sup>150</sup> In questo senso, sottolineava già G. Borrelli che la «*Prudentia* diventa categoria specificatamente politica in quanto le pratiche di intervento di cui si occupa funzionano in modo da neutralizzare ogni riferimento etico-religioso di lungo periodo; permane certamente la preoccupazione di conservare un fondamento prescrittivo nelle figure del bene comune e del giusto naturale, tuttavia i teorici della *Ratio status* operano in modo da autonomizzare sempre più la trattazione relativa alle codificazioni delle tecniche politiche», *Ragion di Stato e Leviatano*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 11. Si veda anche A. Arienzo, *From Machiavellian Policy to Parliamentary Reason of State*, in *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England*, Ashgate, 2013, pp. 141-155, p. 146 «the theme of political prudence on an idea of wisdom intended as an individual ability to adapt to a changing world of secular politics based on self-discipline».

– per converso – un punto d’accesso privilegiato per lo studio del rapporto che connette i concetti di scienza, esperienza e storia all’interno della filosofia spinoziana<sup>151</sup>.

## 6. Antropologia, storia e politica nel Tacitismo europeo

Nella ricostruzione storica eseguita fin qui sulla lettura e l’uso degli storici romani in età moderna è stato tralasciato un nodo concettuale di estrema importanza per questo lavoro che è ora opportuno affrontare. È infatti evidente che la possibilità stessa di riapplicare le storie passate alla situazione presente si fonda su alcuni presupposti concettuali di natura epistemologica e antropologica.

Da un punto di vista epistemologico, si tratta di comprendere come questi autori pensino la *storia*. Contemporaneamente – e di conseguenza – si tratta di capire quale sia il ruolo che essi attribuiscono alla storia antica all’interno delle proprie opere politiche e – ancora di conseguenza – che statuto essi assegnino alla politica come disciplina a sé stante. Tali punti, pur essendo connessi da rapporti di causa-effetto, dovranno essere affrontati separatamente, per non incorrere nel rischio di semplificare eccessivamente.

Innanzitutto, se la possibilità di riapplicare le storie antiche al contesto presente si basa sulla *somiglianza dei tempi* percepita dai moderni, questa *somiglianza* non è di per sé affatto scontata; essa implica già un certo modo di intendere la storia. Riutilizzare le storie passate come indizi utili alla contemporaneità implica, infatti, pensare che i nessi di continuità tra due periodi storici molto distinti superino le ovvie distanze. Si tratta di tracciare paralleli, che si pensano storicamente fondati, non solo tra antichità e modernità, ma all’interno dell’antichità stessa; ragion per cui è giustificabile considerare come analoghe l’ascesa di Alessandro, l’ascesa di Augusto e l’ascesa – auspicata – di un sovrano moderno.

La somiglianza dei tempi è però solo il presupposto che consente di leggere insieme storia antica e storia contemporanea; essa giustifica, in un certo senso, la scelta di infarcire i propri testi di citazioni, allusioni, riferimenti ed esempi tratti da storie diverse e accostarli per unità tematiche. Senza nulla togliere agli aspetti più retorici e propagandistici che governano la lettura sincretista e l’uso della citazione, entrambe giustificate dalla *similitudo temporum*, risulta evidente anche da quanto detto sin qui che

---

<sup>151</sup> Cfr. sezione 4.

il rapporto tra le due non è così esaurito. Per riprendere i termini utilizzati nella prima sezione – collegando quindi forma e contenuto –: quale forma assume il rapporto intertestuale tra i testi degli storici antichi e quelli dei moderni scrittori politici? Di conseguenza: qual è la gerarchia di valori di ripetizione di massime, sentenze e aforismi? Se è vero che questi hanno un forte valore di *indizialità* – ovvero Tacito o Curzio Rufo sono autorità che sanzionano la validità o meno di un’opinione – è anche vero che il valore di ripetizione autoritativo (A1-T2) non esaurisce le caratteristiche di questo rapporto. Tuttavia, nella prima sezione si diceva che la citazione moderna si configura *per lo più* come citazione *emblema* o *icona*, ovvero come forma di citazione che prevede o l’analogia diretta tra sistemi (S1-S2) o come forma di citazione che prevede un rapporto tra soggetto citante e testo citato – nel caso del *diagramma* T1-A2 – o tra soggetto citante e autore citato – nel caso dell’*immagine* A1-A2 –. Ci si deve chiedere, allora, se sia forse uno di questi due il valore prevalente o se non si tratti, invece, di citazioni simboliche (T1-T2), sul modello antico della *gnômé*. Indipendentemente dalla risposta (che si darà poco più avanti), è opportuno chiarire sin d’ora che il valore del rapporto intertestuale non è riducibile a quello indiziale. Esso prevede, al contrario, una riflessione autonoma del soggetto citante, che si pone in relazione in modo consapevole con il testo e l’autore antico. La *similitudo temporum*, che apre alla possibilità di considerare sullo stesso piano storie antiche e storie moderne, che a sua volta giustifica il riportare citazioni tratte da autori e testi diversi, non è qualcosa di scontato, ma implica un’operazione di accostamento attiva dell’autore.

Questo processo non può essere compreso a prescindere dall’idea di storia che gli autori tacitisti presuppongono, che sfugge la dicotomia semplice tra *storia ciclica* e *storia lineare*. La tentazione è, forse, quella di ascrivere a questi autori una concezione ciclica della storia, secondo la quale ogni congiuntura può tornare a ripresentarsi più di una volta nel corso del tempo. Tuttavia, tale possibilità è esclusa dall’avvento del cristianesimo, che marca una cesura incolmabile con tale modo di intendere la temporalità. Il discorso, quindi, è molto più sfumato che, a ben vedere, non abbiamo a che fare né con una storia ciclica né con una storia perfettamente lineare.

Ciò avviene perché quel che fonda il concetto di storia degli autori tacitisti sono due presupposti antropologici tra loro in tensione e mai veramente affrontati. Leggendone gli scritti, si ha la netta impressione che essi ritengano la natura umana immutabile: essa è ovunque e sempre la stessa, motivo per cui i nessi di causa-effetto sono sempre

identici. A livello politico, cioè di interazioni sociali, se le caratteristiche proprie ai rapporti inter-individuali sono sempre le medesime, le dinamiche politiche alle quali esse daranno luogo saranno altrettanto identiche, per quanto possano presentarsi sotto forme diverse. Allo stesso tempo, però, vi è un'idea altrettanto presupposta e mai esplicitamente affrontata che suggerisce, al contrario, che la natura umana sia in qualche modo e misura perfettibile. Tale tensione non è di per sé nuova nella storia del pensiero e, di certo, non è assente dalla riflessione moderna. Da un lato si assiste, infatti, alla rielaborazione in chiave cristiana della filosofia stoica; tale ripresa si comprende anche a partire dal tentativo di conciliare il *fatum* o determinismo stoico con il libero arbitrio, presupposto necessario per la dottrina cattolica. Dall'altro, e in connessione con la ripresa dello stoicismo, abbondano in modo a tratti impressionante i trattati sulla *fortuna*. Fortuna intesa, il più delle volte, proprio come *eimarméne*, ovvero come il dispiegarsi degli eventi che rimane fuori dal controllo del soggetto (che ha invece potere su di sé). Ma se a livello teoretico la tensione tra libero arbitrio e determinismo viene affrontata, con risultati che possono o meno soddisfare, a livello etico-politico la cosa risulta spesso molto meno evidente. A partire dal caso paradigmatico di Lipsio, piuttosto che affrontare direttamente tale questione, si preferisce separare gli ambiti della sua applicazione e i potenziali soggetti. In primo luogo, la conciliazione tra libero arbitrio e determinismo si svolge nei termini del soggetto individuale: è il singolo ad avere potere su di sé e sulle sue passioni, tutto il resto rimane fuori dal suo controllo. In questo senso, la politica è un dominio non sottoposto al suo potere. In secondo luogo, quando il discorso si incentra sulla politica, la tensione tra perfettibilità e immutabilità non viene affrontata, ma tacitamente attribuita a classi diverse di soggetti: laddove il popolo, composto di ignoranti, è immutabile, è governato sempre dalle stesse passioni e mette in atto sempre le stesse azioni, il sovrano, al contrario, è passibile di un'educazione, perché può controllare i propri affetti. Si faccia attenzione: tale discorso non è *mai* esplicito, ma spesso implicito nel ragionamento.

Di nuovo, quindi, il problema non è da trovarsi nella tensione tra libero arbitrio – quindi perfettibilità della natura umana – e determinismo – quindi immutabilità della natura umana – ma nel non affrontarne esplicitamente le conseguenze di tale tensione a *livello politico*.

In qualche misura, si può concludere, l'antropologia di questi autori rimane presupposta e non è, salvo rare eccezioni, realmente messa a tema<sup>152</sup>. Pensare la natura umana come immutabile – e quindi sposare una precisa concezione antropologica – è però condizione necessaria, anche se non sufficiente, alla ri-applicazione delle storie e dei precetti antichi alla modernità. Se, in termini machiavelliani, i costumi degli uomini fossero cambiati, l'utilizzo della storia passata al fine di organizzare la politica presente si rivelerebbe un tentativo del tutto infondato. Contemporaneamente, per affermare che la storia può insegnare come dirigere la cosa pubblica – quantomeno al sovrano – è necessario pensare la natura umana – quantomeno quella del sovrano – come perfettibile.

L'assenza di una riflessione esplicita su questi i temi – come tutte le assenze – non resta però priva di conseguenze. La nozione stessa di storia e, pertanto, le sue possibilità applicative ne risulteranno complicate: di certo, essa non è concepita come insieme di eventi singolari e irripetibili, ma interpretata in senso analogico. Ma, allora, come fare perché non si ripetano gli errori del passato, se tante volte – quante sono le storie che lo raccontano – si sono invece commessi? In altri termini, che senso ha scrivere trattati politici che, forti del contributo delle storie antiche, mirano evidentemente a modificare le conseguenze già sperimentate nel passato? Tali conseguenze non sono forse necessarie? Sarebbe vano cercare nei nostri autori una risposta a tali questioni. “Semplicemente” che la storia insegni, che dalle storie interpretate in modo analogico si possano ricavare conseguenze e quindi precetti utili al sovrano per dirigere la cosa pubblica, è un presupposto non ulteriormente fondato.

Ma, di nuovo, tutto ciò comporta delle conseguenze sul terzo punto: che statuto hanno le opere politiche di questi autori? In che modo essi concettualizzano la *politica*? È essa un' *arte* o una *scienza*?

La riflessione sul carattere scientifico o meno di tali opere deve però porsi su due piani distinti. In primo luogo si può adottare, chiarendone i presupposti, una prospettiva di tipo interno: posto che in questo caso, la riflessione almeno di alcuni di questi autori è esplicita<sup>153</sup>, possiamo senza grosse difficoltà sapere come essi auto percepissero le loro

---

<sup>152</sup> Un caso d'eccezione è quello di Quevedo, cfr. P. Badillo O'Farrell, *op.cit.*, p. 107.

<sup>153</sup> Si veda ad esempio il caso di B. Álamos de Barrientos.

opere e il loro valore. Ed essi percepivano di star fondando, senza dubbio, una *scienza* politica.

In secondo luogo, si può adottare una prospettiva esterna, ovvero tentare di analizzare se, al di là dell'auto-percezione, tali opere possano configurarsi come effettivamente *scientifiche*. Tale prospettiva implica naturalmente lo sforzo di *non* adottare nella valutazione un concetto di scienza anacronistico, che all'età moderna non appartiene<sup>154</sup>, fatto che renderebbe l'analisi non pertinente. Tuttavia, è possibile adottare una prospettiva esterna, cercando di valutare il carattere di scientificità di tali opere a partire dalle definizioni di scienza già disponibili nel periodo di cui stiamo trattando. Si badi *le* definizioni, non *la* definizione; questo plurale darà il senso a tutto il discorso che segue, anche per quanto riguarda Spinoza.

Per affrontare questa problematica mi baserò essenzialmente sui contributi – in parte già citati – raccolti nel recente volume a cura di Pablo Badillo O'Farrell e Miguel Angel Pastor Pérez, *Tácito y tacitismo en España* – che hanno l'indubbio merito di mettere profondamente a tema questo aspetto e sul contributo di Enrique Tierno Galván già citato.

Enrique Tierno Galván pone giustamente la questione della scientificità o meno delle dottrine politiche proposte dal Tacitismo (prevalentemente spagnolo, ma anche, come abbiamo visto, neerlandese), nei termini del rapporto tra *storia* da un lato ed *esperienza* dall'altro:

Storia e esperienza sono due aspetti della stessa realtà e l'una e l'altra sono, per l'uomo del XVI e XVII secolo, reciprocamente convertibili, la storia è esperienza, l'esperienza è storia. In questo modo la fisica si trasforma in

---

<sup>154</sup> Si veda, a questo proposito, la critica di S. Martínez Bermejo all'affermazione di P. Burke, secondo il quale il Tacitismo era «a most unscientific, unempirical procedure; the generalizations were taken from books, not from observation» (Burke skepticism p.168) a cui risponde «He is absolutely correct according to our own definition of scientific knowledge, but reader of Tacitus in the early modern era did not share those definition and therefore they could indeed acquire political lessons from their reading» S. Martínez Bermejo, *Translating...op.cit.*, p. 121. L'osservazione di Martínez Bermejo punta proprio a ridimensionare il portato anacronistico dell'affermazione di Burke. Tuttavia, ci si dovrebbe chiedere, e lo farò nella sezione dedicata a Spinoza, se effettivamente non fosse *già* disponibile anche per questi autori una nozione di *scienza* e di *esperienza* diversa da questa.

storia della meccanica delle forze naturali, la medicina in storia, o esperienza, del corpo umano, la saggezza politica è esperienza storica.<sup>155</sup>

A partire dalla riflessione di Tierno Galván, si può mettere in luce un fatto essenziale: per tali autori costruire una politica scientifica consiste essenzialmente nel basare le sue leggi sul portato dell'esperienza, un'esperienza che è soprattutto nel passato, ovvero nella conoscenza storica. In questo senso, se con *esperienza* pensiamo alla raccolta di dati, la storia è un corpus di eventi accaduti, esattamente come la fisica naturale è un corpus di osservazioni sui fenomeni. È evidente che, pensando la scienza come *esperienza degli avvenimenti passati*, la politica tacitista è una scienza, poiché si basa sulla collezione di eventi e, pertanto, dice giustamente Tierno Galván: «il senso della storia come esperienza è di servire da base alla teoria e alla pratica della politica»<sup>156</sup>.

Le esperienze accumulate nelle quali consiste la conoscenza storica del passato si congiungono, così, alle esperienze che il singolo uomo di stato può fare nella propria vita, ma queste due esperienze<sup>157</sup>, per quanto diverse, si basano su un medesimo postulato, ovvero sulla convinzione che a base della prudenza politica vi sia la conoscenza di ciò che è già avvenuto nel passato, sia esso un passato “comune” o “individuale”.

Il carattere “scientifico” di tali opere si delinea quindi sulla base di un contrasto con una politica invece pensata come *eticista*. In questo senso, se il modello aristotelico-ciceroniano-scolastico non è applicabile, dal momento che pensa la politica come orizzonte della realizzazione etica dei soggetti e impone, dunque, leggi non applicabili alla realtà di fatto, la “scientificità” dei tacitisti è rivendicata proprio a partire dall'abbandono di tale modello per volgersi all'esperienza concreta<sup>158</sup>. La “scienza” politica si fonda sulla cumolazione di eventi passati, che costituiscono i suoi “casi di

---

<sup>155</sup> «Historia y experiencia son dos aspectos de una misma realidad, y una y otra son, para el hombre del XVI y del XVII, recíprocamente reversibles, la historia es experiencia, la experiencia historia. De esta suerte la física se torna en historia de la mecánica de las fuerzas naturales, la medicina historia, o experiencia, del cuerpo humano, la sabiduría política es experiencia histórica» E. Tierno Galván, *op.cit.*, p. 943.

<sup>156</sup> «El sentido de la historia como experiencia está en servir de base a la teoría y práctica de la política» E. Tierno Galván, *ivi*, p. 947.

<sup>157</sup> P. Badillo O'Farrell, *op.cit.*, p.104.

<sup>158</sup> Ciò non significa affatto che la preoccupazione etico-morale sia assente da questi autori. Rispetto a Machiavelli, il tentativo è, viceversa, proprio quello di reinserire l'etica nella politica. “Semplicemente” essa è reintrodotta ex post, cioè dopo la valutazione esperienziale fornita dalla storia. Si veda a questo proposito S. Martínez Bermejo, *Une réputation sujette...op.cit.*

studio”. Nonostante le pretese determinazioni, però, quella tacitista non può essere definita una scienza politica – nel senso che le daranno Hobbes prima e Spinoza poi, ovvero una disciplina che adotta lo stesso metodo dei «geometri» –, quanto un’arte, una *tecnica*, fondata sull’accumulo dei dati esperienziali, degli eventi storici. Tuttavia, si è visto, tali eventi devono – almeno in qualche misura – essere analoghi al presente perché si possa trarre da essi utili consigli; per questa ragione, il contenuto esperienziale delle storie viene restituito nella forma di aforismi, sentenze, massime, che ne convogliano esattamente la cifra dell’universalità. Di nuovo, un’universalità tutta immaginata, ma non per questo priva di conseguenze. La storia è allora *esemplare*:

si tratta, in definitiva, di andare oltre i semplici consigli e regole prudenziali degli “specchi dei principi” umanisti e di instaurare un’autentica ed effettiva scienza dello Stato che «distilli la storia» per ottenere la quintessenza della politica. Il risultato di questo processo di distillazione si condensa negli *exempla*, storie o allegorie moralizzanti, che adottano la forma di racconti, excursus, aforismi, biografie/agiografie o massime per fissare le forme di azione coronate da successo di personaggi e sistemi politici.<sup>159</sup>

Per riannodare le fila del discorso e congiungere nuovamente contenuto e forma, ecco che ci si trova di fronte a un modo di scrivere basato su citazioni, massime e aforismi. Ora, da un lato, soprattutto quel genere di testi che si costruiscono attorno alle citazioni (tipo 3 ed 6 dell’elenco al paragrafo 2.2) si configurano, evidentemente, come libri di *luoghi comuni*<sup>160</sup>. Luoghi comuni che – adoperando una generalizzazione – sembrano essere intesi secondo la prospettiva melantoniana: essi non sono solo *variationes* stilistiche, modi diversi, colti e retoricamente efficaci per difendere le proprie opinioni, ma anche rappresentanti simbolici della realtà effettiva.

Sempre da un punto di vista di continuità tra forma e contenuto, qual è la gerarchia di valori di ripetizione di tali citazioni, massime ed aforismi? Mi sembra che, da un certo punto di vista, i valori prevalenti oscillino tra quello *simbolico*, quello *emblematico* e

---

<sup>159</sup> «Se trata, en definitiva, de ir más allá de los simples consejos y reglas prudenciales de los espejos de príncipes humanistas y de instaurar una auténtica y efectiva ciencia del Estado que “destile la historia” para obtener la quinta esencia de la política. El resultado de ese proceso de destilación se plasma en los *exempla*, historias o alegorías moralizantes, que adoptan la forma de relatos, excursos, aforismos, biografías/hagiografías o máximas para fijar las formas de acción exitosas de personajes y sistemas políticos» S. Martínez Bermejo, *Une réputation sujette...op.cit.*, p. 120.

<sup>160</sup> Cfr. B. Antón, *op.cit.*.

quello *indiziale*. Da un lato, infatti, soprattutto quando sono presenti più citazioni da diversi autori per una medesima “massima” prudenziale, gli autori originari perdono di significato rispetto al contenuto universale delle loro affermazioni. D’altro canto, unendo, o tentando di unire, l’esperienza accumulata del passato comune all’esperienza accumulata dal singolo uomo di stato, riesce difficile escludere in toto il ruolo del *soggetto*. In qualche misura, il rapporto istituito è quello di un’analogia tra modelli, espresso dalla citazione emblematica. Contemporaneamente, le citazioni svolgono comunque, in molti autori, una funzione di convalida autoritativa, soprattutto nel caso di Tacito; anche il valore indiziale è presente. L’unico valore che, per quanto anch’esso necessariamente presente, mi sembra essere meno rilevante è quello *iconico*. Perché si abbiano citazioni con valore iconico, si ricorderà, è necessaria l’entrata in scena di un soggetto costituito e fondato sulla base del metodo cartesiano, ovvero di un soggetto che giunge alle verità ponendo in dubbio *ogni* esperienza, *ogni* contenuto del passato. Per riassumere, quindi, credo si possa affermare che la gerarchia di valori di ripetizione di tali modelli sia da vedersi così: simbolico, indiziale, emblematico.

L’importanza assai relativa del valore iconico e la presenza di quello indiziale sono la cifra della distanza tra la *politica prudenziale* e la *scienza politica* come pensata da Spinoza (e prima di Spinoza, da Hobbes)<sup>161</sup>.

Per tornare al nesso tra esperienza, scienza e storia come si configura nei tacitisti, si deve sottolineare nuovamente che la ri-applicabilità dei modelli passati, oltre che avere un carattere in qualche modo di *forgerie*, posto che è un passato più inventato che reale, si basa sull’idea che gli affetti umani non cambino. Elemento che, tratto da Machiavelli, non sembrerebbe distanziarsi troppo dal modello hobbesiano/spinoziano: determinare una scienza politica – lo vedremo meglio nelle prossime sezioni – significa conoscere gli affetti umani. Ha ragione Pastor Pérez quando afferma che

potrebbe sembrare che la forza esperienziale della storia sia attribuita in funzione dell’“antichità”, per la longevità dei fatti descritti o narrati. Ma risponde meglio al suo carattere epistemico, la domanda che si pone ora, cioè di come sia possibile accedere alla conoscenza degli affetti umani e di come essere sicuri che ciò che avviene oggi si sia già verificato nello

---

<sup>161</sup> Cfr. sezione 4.

svolgersi dello sviluppo umano. Di certo e senza dubbio attraverso la conoscenza storica.<sup>162</sup>

Ma, allora, la conoscenza degli affetti umani, base anche della politica prudentiale, si fonda nuovamente sull'esperienza che di essi si è avuta nel passato. La conoscenza universale degli affetti si basa sull'accumulazione delle manifestazioni che di questi stessi affetti – e delle loro connessioni e delle loro conseguenze politiche – si sono date nel corso della storia. Risulta, allora, sempre più evidente – e sarà tema della sezione 4 – che, per comprendere la distanza tra quella che potremmo chiamare la *scienza politica* hobbesiana e spinoziana da un lato, e la corrente tacitista storicista dall'altro, è necessario domandarsi quale ruolo in essa giochi la *storia* e quale concetto di *esperienza* sia in essa incorporato. Tale discorso non potrà allora prescindere dall'analisi almeno parziale di un autore, di cui forse fin qui avrà stupito l'assenza: Francis Bacon, che del metodo induttivo e del concetto moderno di *metodo sperimentale in senso filosofico* si può dire sia il fondatore. Per semplicità di analisi, però, preferisco demandare questo studio alla sezione quarta.

---

<sup>162</sup> «pudiera parecer que la fuerza experiencial de la historia viene dada por la «antigüedad», por la longevidad de los hechos descritos o narrados. Pero responderá, más bien, a su carácter epistémico, si bien la cuestión ahora es cómo acceder al conocimiento de los afectos humanos y cómo asegurar que el suceso de hoy ya a tenido lugar en el acontecer del desarrollo humano. Manifiestamente y sin duda, a través del conocimiento histórico» M. A. Pastor Pérez, *op.cit.*, pp. 149-150.

## SEZIONE III

### Spinoza e gli storici latini

## Introduzione

Nella precedente sezione si è visto che la ricezione specifica all'età moderna degli storici è di carattere eminentemente *politico*. Questo *politico* può essere inteso, però, in almeno due sensi. In un primo senso, gli storici latini raccontano storie politiche, ovvero essi delineano la storia delle istituzioni, repubblicane prima e monarchiche poi nel caso di Roma, le forme di legittimazione e le fasi di transizione del potere, le pratiche messe in atto per mantenerlo, etc.. In particolare, il progressivo transito dell'Europa verso forme di governo centralizzato di tipo monarchico, contemporaneamente alle spinte centrifughe (sia interne che esterne) che resistono a questo cambiamento, richiedono ai teorici della politica di rielaborare i concetti fondanti questo regime di governo. È a partire da queste necessità che si comprende il progressivo abbandono di uno storico come Livio e della storia repubblicana romana in generale, per interessarsi sempre maggiormente a storici come Tacito, Sallustio e Curzio Rufo. Tale processo di ricezione in tutte le sue sfumature (commentari, edizioni, traduzioni, etc.) è ben lungi dall'essere passivo o neutrale: prefazioni, scelte di traduzione, formazione di un'élite politica che si auto-comprende e riconosce nel solco di questi autori e dei loro maggiori interpreti (come Giusto Lipsio), rendono l'idea di un processo di appropriazione e restituzione del testo eminentemente partigiano, una ricezione creativa e orientata.

A partire da ciò, si comprende il secondo senso *politico* della storia romana: se già il processo ricettivo è caratterizzato dall'essere partigiano, la rielaborazione, la restituzione e, infine, l'uso che ne segue sarà a maggior ragione partigiano. I politici si appropriano del testo degli autori per utilizzarlo in connessione con la realtà politico-istituzionale e storica dei rispettivi paesi. Si è inoltre sottolineato come tale opera di ricezione e rielaborazione non si comprenda pienamente se non a partire dall'assunto metodologico – di origine machiavelliana – che vuole la conoscenza delle «istorie antiche» tanto essenziale quanto «l'esperienza delle cose moderne» all'elaborazione teorico-pratica di modelli di governo adatti al tempo presente. Tale debito nei confronti di Machiavelli, esplicito in almeno alcuni degli autori analizzati, si accompagna ad una certa concezione del valore della *storia* in generale, che rimane il più delle volte implicita, soprattutto negli autori successivi a Lipsio; la *politica* è intesa come scienza civile e la sua *scientificità*, intesa come produttiva applicabilità alla realtà presente, si

delinea a partire dall'accumulazione di saperi storici. In altri termini, la giustificazione di un certo assunto teorico (ad esempio che il principato debba essere elettivo e non ereditario) è tratta dall'esperienza della storia romana (ad esempio dell'istituzione dell'*adozione*). Tale paradigma interpretativo comporta alcune conseguenze: sia da un punto di vista strutturale che concettuale, la lettura a cui vengono sottoposti i testi degli autori latini è altamente *selettiva* rispetto ai temi e *trasversale* rispetto agli autori; pertanto, i trattati politici di età moderna si configurano come *florilegia* di citazioni, riferimenti ed esempi da cui sono tratti consigli pratici utili al sovrano che voglia assicurare la stabilità del proprio potere. Questo modello, diffuso e applicato a livello internazionale, comporta una lettura sempre più "scolastica" degli autori selezionati: citazioni, esempi e riferimenti vengono utilizzati in forma standardizzata per difendere determinate posizioni.

Che tale processo di ricezione fosse noto a Spinoza è qualcosa di cui difficilmente si può dubitare: la formazione con Van den Enden ne costituisce il primo elemento, ma Spinoza possedeva anche, oltre alle opere di Machiavelli stesso, almeno un classico tacitista (gli *Arcana* di Clapmar) e alcuni testi che in parte si configurano secondo tale modello (le *Consideratien van Staat ofte polityke Weegschaal* e i *Politieke discoursen* dei De la Court, i *Sermones* di Bacon, la *Corona Gothica, Castellana y Austriaca* di Saavedra Fajardo, *El Criticón* di Gracián e la *Vrye Politijke Stellingen* di Van den Enden<sup>1</sup>); d'altro canto, le due traduzioni delle opere tacitiane in suo possesso sono quella di Lipsio, nella cui prefazione l'opera di Tacito è chiaramente connotata e – probabilmente – quella di Boxhorn, altro tacitista allievo di Lipsio. Infine, la diffusione e importanza di questo paradigma a livello internazionale, in particolare nei Paesi Bassi e nella Penisola Iberica – che costituiscono i principali retroterra culturali del nostro (congiuntamente alla cultura ebraica) – sono tali da rendere altamente improbabile che Spinoza non ne avesse percezione alcuna.

La domanda che ci si dovrà allora porre è evidente: in che misura e in che modo Spinoza è influenzato da questo processo di ricezione e rielaborazione? In che misura, invece, egli se ne discosta? Quali sono gli elementi di originalità che emergono dalla sua lettura? In questo senso, l'intenzione è di dar seguito, almeno in parte, all'invito una

---

<sup>1</sup> Spinoza non possiede il testo di Van den Enden; tuttavia, è piuttosto probabile che conosca l'opera principale del maestro.

volta rivolto alla comunità scientifica da parte di Fokke Akkerman: «si dovrà un giorno precisare che posto occupa Spinoza nella corrente del Tacitismo del XVII secolo»<sup>2</sup>.

A livello strutturale, questa sezione si compone di sei capitoli. Un primo capitolo è dedicato a una lettura descrittiva dei testi, finalizzata a precisare quali storici Spinoza prediligia, di quali eventi della storia si faccia portavoce, quali personalità storiche menzioni e in quali opere o luoghi spinoziani tali riferimenti siano maggiormente presenti. Nel secondo capitolo, si analizzeranno le citazioni, i riferimenti e gli esempi presenti nel *TTP*. Si stabilirà, così, quali siano la lettura spinoziana e l'uso di questi testi e a quali funzioni citazioni, riferimenti ed esempi rispondano all'interno dell'argomentazione. Nel terzo capitolo, si analizzeranno invece le citazioni, i riferimenti e gli esempi presenti nel *TP*. Come per il *TTP*, si procederà a vedere in che modo i testi degli autori latini siano letti, in che modo siano utilizzati e a quali funzioni rispondano. Attraverso questi due capitoli si cercherà di rispondere, insomma, all'invito di Akkerman, si vedrà fino a che punto Spinoza sia effettivamente influenzato dal processo di ricezione e in che misura egli se ne discosti. Nel quarto capitolo, si mostrerà come il diverso uso degli storici e le funzioni – in parte diverse – a cui citazioni, riferimenti ed esempi rispondono nel *TTP* e nel *TP* possano costituire una sorta di “cartina tornasole” per enucleare la discontinuità tra questi due testi, già oggetto di studi critici. Questo processo è a doppio senso: le differenze tra *TTP* e *TP* spiegano, almeno in parte, il diverso uso delle fonti e, per converso, il diverso uso delle fonti costituisce un “caso di studio” per precisare o emendare i caratteri di tale discontinuità. Nel quinto capitolo, si presenterà un caso del tutto particolare, ma non meno importante: a partire dallo studio dello scambio tra Spinoza e Boxel, considerato frequentemente come il luogo in cui Spinoza rifiuta l'uso delle fonti come elemento valido in un'argomentazione razionale, si vedrà, al contrario, sia come egli riservi loro un certo spazio, sia come le usi in prima persona e per quale ragione. Al contempo, l'analisi di tale scambio consentirà di introdurre il tema della quarta sezione, dove questo carteggio sarà ripreso; da qui, infatti, si ricavano elementi utili a comprendere quale sia il ruolo che Spinoza attribuisce alle *narrazioni* e alle *storie* di eventi accaduti nel passato per delineare un progetto politico valido. Nel sesto capitolo, infine, avendo distinto il valore

---

<sup>2</sup> «il faudra préciser un jour la place de Spinoza dans le courant du Tacitisme du XVII<sup>e</sup>» F. Akkerman, *La penurie des mots de Spinoza: aspects humanistes de son métier d'écrivain*, in «Lire et traduire Spinoza» - Groupe de recherches spinozistes - Presses Universitaires de la Sorbonne, Paris 1989/1, pp. 9-37, p. 19.

delle storie sacre dalle storie profane nel secondo, mi addentrerò rapidamente nella discussione dell'uso spinoziano della storia sacra, precisando il valore che egli attribuisce alle narrazioni dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento*. Grazie all'analisi di quelle che saranno chiamate "le storie di Adamo", l'ultimo paragrafo aprirà nuovamente la questione già introdotta con lo scambio Spinoza-Boxel, chiarendo l'uso che Spinoza fa delle narrazioni e degli esempi biblici.

A livello generale, è necessario distinguere sin da ora cinque livelli della questione che non saranno analizzati singolarmente, per semplicità e brevità d'analisi e perché nei testi essi si intrecciano in modo talmente stretto che è assai arduo distinguerne i rispettivi confini. Un primo livello d'analisi considera la *ricezione* spinoziana degli storici latini. Se la ricezione – come si è detto più volte – non è mai un processo del tutto passivo, il confine tra essa e il secondo livello, ovvero la rielaborazione creativa e l'uso che di tali autori e dei loro testi si fa, non può mai essere delineata con totale precisione. Un terzo livello è costituito dalle funzioni a cui citazioni, riferimenti ed esempi rispondono all'interno dei testi e potenzialmente, nella filosofia spinoziana. Il quarto livello, che costituisce una generalizzazione del terzo, considera quindi il ruolo delle *narrazioni* in generale, del loro valore e del loro statuto. Tale questione, di natura più strettamente concettuale, sarà poi ripresa nella quarta sezione, dedicata proprio alla concettualizzazione spinoziana di *storie* e di *storia*, di quali ne siano i presupposti epistemologici e storici e di quali ne siano le conseguenze politiche. Un quinto livello, infine, è costituito dall'uso in prima che Spinoza fa delle fonti e delle narrazioni, apprezzabile nello scambio Spinoza-Boxel e nelle "storie di Adamo". Quest'ultimo, può essere considerato anche come un "meta-livello": secondo quale modalità Spinoza usi, in prima persona, fonti e narrazioni in generale può illuminare retrospettivamente e, quindi, precisare perché e come egli utilizzi gli storici latini e le loro storie; contemporaneamente consente di aprire il tema della quarta sezione, dove il valore dei racconti e della storia in generale sarà tema principale.

## 1. Citazioni, riferimenti ed *exempla* nell'opera spinoziana

A prima vista, Spinoza non solo è un filosofo che cita poco<sup>3</sup>, ma non sembra nemmeno particolarmente incline a richiamare personaggi, storie ed autori della tradizione. Tuttavia, tali riferimenti non sono affatto assenti ed occupano, anzi, uno spazio degno di nota all'interno dell'opera.

Il primo punto da comprendere è, allora, chi e che cosa citi (o menzioni) Spinoza. Al di là dei testi sacri, le cui citazioni sono ovviamente preponderanti, posto il carattere in parte esegetico del *Trattato Teologico-Politico*, sono proprio le opere degli storici latini – o le storie che essi narrano – ad essere più spesso richiamate. A livello quantitativo, gli storici latini sono seguiti dai poeti (Ovidio e Orazio), dai drammaturghi (Terenzio e Plauto, ma anche il Seneca delle *Tragedie*) e, solo in ultima istanza, dagli scritti di matrice filosofica (il Seneca delle *Epistole*, qualche passaggio di Cicerone). A livello globale, quindi, colpisce la ritrosia spinoziana a citare filosofi a lui antecedenti. Quando Spinoza cita altri filosofi è generalmente per discuterne criticamente la posizione e ciò avviene, comunque, assai raramente.

L'interesse di Spinoza per la letteratura latina in generale sembra, invece, davvero degno di nota e ciò è certamente una conseguenza dell'istruzione ricevuta da Van den Enden. Quanto agli autori prediletti, essi non si discostano granché dal gusto del tempo, delineato a partire dalle analisi dei libri e dei quaderni dei luoghi comuni. Tuttavia, si ricorderà che lo studio degli storici romani non necessariamente entra a far parte del curriculum di lingua latina e che, in generale, la loro presenza non è certo maggioritaria in libri e quaderni di luoghi comuni, dove a farla da padrone sono piuttosto Terenzio, Ovidio e Cicerone (tra gli altri). Tuttavia, la fortuna di cui essi godono in età moderna è perfettamente comprensibile a partire da una tradizione, formatasi attraverso il paradigma culturale imposto da libri e quaderni di luoghi comuni, della quale abbiamo delineato i caratteri essenziali nella seconda sezione: la tradizione tacitista ampiamente intesa.

A partire dall'incrocio di queste forme di ricezione, si comprende la citazione e il riferimento spinoziano, fatto che consente di determinare in che misura egli risponda del costume del tempo e in che misura, invece, se ne allontani.

In questo senso, la selezione spinoziana non ci stupisce affatto. Tra gli storici prediletti spicca in primo luogo Tacito, seguito da Curzio Rufo. In misura minore, si

---

<sup>3</sup> J. Lagrée, *La citation...op.cit.*, p. 107.

contano riferimenti a Sallustio e Livio. Al contrario, citazioni, esempi e riferimenti alla storia contemporanea – o immediatamente antecedente – a Spinoza appaiono piuttosto scarsi. Evidentemente, dunque, le storie da cui Spinoza preferisce trarre esempi sono, conformemente al gusto del tempo e alla sua educazione<sup>4</sup>, quelle degli autori latini; gli storici con cui ha maggiore dimestichezza sono quelli più ammirati dalla tradizione a lui contemporanea.

Per quanto riguarda la storia romana in particolare, Spinoza è certamente debitore in primo luogo a Machiavelli. Non è una questione che si potrà qui prendere in esame, ma parte dei passi del *TP* che analizzerò in seguito in cui compaiono riferimenti alla storia romana, affrontano temi cari già a Machiavelli (ad esempio *TP* 10.2 e 10.3 che discutono le istituzioni della dittatura e del tribunato della plebe). Tuttavia, Spinoza non cita a partire dal Segretario fiorentino, come si potrebbe ingenuamente supporre: le citazioni e i riferimenti di Spinoza non sono gli stessi di Machiavelli<sup>5</sup>, anche se i pur scarsi riferimenti alla storia repubblicana di Roma si trovano esclusivamente all'interno del *TP*, testo in cui soprattutto l'influenza machiavelliana è evidente. Probabilmente per la stessa ragione, Livio resta uno storico minoritario all'interno dell'*Opera* spinoziana<sup>6</sup>.

Spinoza, diversamente, predilige quegli autori e luoghi del testo che la tradizione a lui immediatamente antecedente e contemporanea aveva segnalato come più fecondi per una corretta analisi politica del tempo presente: Tacito e Curzio Rufo in particolare perché il primo racconta l'involuzione monarchica della repubblica e delle guerre civili che ad essa precedettero e seguirono e, il secondo, gli aspetti autocratici del regime di Alessandro e le conseguenze a cui va incontro.

L'importante ruolo che la tradizione tacitista gioca in questo senso emerge non solo da *chi* e da *che cosa* cita Spinoza, ma anche da *dove* egli lo fa. Anche in questo caso

---

<sup>4</sup> Si riscontra la totale assenza di riferimenti alla storia greca e agli storici greci, eccetto il caso di Flavio Giuseppe, la cui trasmissione e ricezione però, lo ricordiamo, ha perlopiù a che vedere con il contesto della polemica giudaico-cristiana.

<sup>5</sup> Per i riferimenti di Machiavelli si vedano Sasso G., *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1987 e Martelli M., *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei 'Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio'*, Quaderni di Filologia e Critica XIII, Salerno Editrice, Roma 1998.

<sup>6</sup> La presenza ridotta di Livio nell'*Opera* spinoziana ha, con buona probabilità, altre due ragioni. In primo luogo, il ridotto interesse che la modernità politica nutre per i suoi scritti, lo si è visto, nel momento in cui antepone lo storico dell'impero (Tacito) allo storico della repubblica (Livio, appunto). Un'ulteriore ragione può essere identificata nel fatto che l'opera di Livio rientra in una prospettiva di storiografia imperiale, che lo Spinoza del *TP* non è di certo incline ad abbracciare.

riprendiamo una considerazione già svolta (1.4.1): Spinoza cita gli storici o gli esempi tratti dalla storia quasi sempre quando si trova ad affrontare questioni politiche od affetti di carattere inter-individuale. In questo senso, i riferimenti si ritrovano principalmente all'interno del *TTP* e del *TP*, in secondo luogo nelle *Lettere* e infine nell'*Etica*.

Pertanto, per cominciare finalmente l'analisi di citazioni, riferimenti ed esempi, ci si soffermerà nel prossimo capitolo sul *TTP* e, nel successivo (3), sul *TP*.

## 2. Le citazioni, i riferimenti, gli *exempla* e le loro funzioni nel *Trattato Teologico-Politico*

### 2.1 Curzio Rufo e Tacito, storici del *TTP*: lettura selettiva e parallela.

Ciò che di primo acchito colpisce ad uno sguardo complessivo, è l'aspetto qualitativo delle citazioni, dei riferimenti e degli *exempla* nel *TTP*: Spinoza opera, infatti, una lettura e un uso delle proprie fonti altamente *selettivi*. Tale selettività si articola su tre livelli differenti. In primo luogo, gli storici maggiormente citati sono Tacito e Curzio Rufo, ai quali i riferimenti sono inferiori unicamente alle citazioni estrapolate dai testi biblici e paragonabili a quelli estratti dalle *Antichità Giudaiche* di Flavio Giuseppe<sup>7</sup>. In secondo luogo, i due storici sono citati quasi sempre insieme e in luoghi ben precisi del testo spinoziano, in particolare nella *Prefazione* e nel *Capitolo 17*. Infine, Spinoza opera una lettura comparata dei due autori, prendendo in prestito ed analizzando le loro parole a partire da temi ben individuabili e tra loro connessi, fin da un primo rapido sguardo: l'origine della superstizione, il suo uso politico, la divinizzazione del sovrano, l'instabilità statale e la libertà di parola.

Prima di addentrarmi nei testi e confermare queste prime impressioni, si noterà che sia i temi prescelti che la metodologia utilizzata nel citare (ovvero quella di accostare passaggi di autori differenti) rispondono pienamente ai canoni della tradizione. Infatti, anche se le narrazioni di Curzio Rufo e di Tacito sembrano del tutto eterogenee, non tali, quindi, da giustificare la lettura analogica che Spinoza ne propone, si è visto come la lettura parallela e tematica di autori appartenenti ad epoche diverse e di cui i temi trattati

---

<sup>7</sup> Sul ruolo giocato dai riferimenti all'opera di Flavio Giuseppe cfr. 3.6.2.

divergono, costituisse una pratica comune; a partire dall'insegnamento della lingua latina, tale pratica si estende alla confezione di libri di luoghi comuni, dove la cifra della loro comunanza è proprio l'unità tematica. D'altro canto, si è anche visto che tale lettura (selettiva e parallela) è impiegata abbondantemente nella stesura dei trattati politici in età moderna; di autori come Tacito e Curzio Rufo è particolarmente apprezzato l'interesse che essi mostrano per gli aspetti psicologici ed antropologici dei loro personaggi, nonché l'attenzione riservata alle dinamiche politiche, interne ed esterne.

I temi selezionati da Spinoza sono in continuità con questa tradizione interpretativa: Tacito e Curzio si usano allorché si tratti di definire le prerogative e i limiti del potere sovrano (libertà di parola), le tecniche utilizzate per il rafforzamento ed il mantenimento del proprio potere (l'uso politico della superstizione, la divinizzazione del sovrano) e, in generale, quando si mette a tema il nesso tra antropologia e politica.

Tuttavia, sebbene Spinoza conosca questa tradizione e, pertanto, le citazioni e riferimenti che egli fa non si possono comprendere a prescindere da essa, non ne è del tutto dipendente. Lo studio della *Prefazione* rivelerà ora uno Spinoza che usa il complesso di riferimenti tradizionali per creare un terreno di discussione comune con il proprio pubblico, pur cercando al contempo di sovvertirne le conclusioni.

## 2.2 Citazioni e riferimenti nella *Prefazione*.

### L'emergere della funzione argomentativo-retorica

Com'è noto, la *Prefazione* si apre con la descrizione dell'origine naturale della superstizione. La superstizione si genera, infatti, a partire da meccanismi del tutto naturali: innanzitutto, comprendere l'insieme dei nessi causali che provocano un evento è estremamente difficile e, pertanto, gli esseri umani sono spesso affetti da speranza e paura e deputano la genesi delle situazioni al caso o alla *fortuna*. In secondo luogo, la tendenza altrettanto naturale a concatenare le percezioni secondo i meccanismi comuni dell'immaginazione fa sì che essi interpretino ogni evento come significativo, cioè come un segno favorevole o sfavorevole.

È in questa sede che appaiono i primi riferimenti: la *Prefazione* ha infatti una struttura retorica e la descrizione della superstizione qui inclusa fa largo uso degli autori della classicità latina, di Tacito e Curzio Rufo, ma anche di Terenzio, Cicerone e Lucrezio.

Nel contesto della disamina della superstizione troviamo, quindi, anche i primi riferimenti a Curzio e Tacito. Nell'*exordium*<sup>8</sup> i due storici sono inclusi tra coloro che hanno contribuito a descrivere l'origine della superstizione dalla paura e dall'ignoranza delle cause. Infatti, Spinoza afferma che gli uomini

se poi assistono a qualcosa d'insolito [...] credono che sia un prodigio, che indica l'ira degli dèi o del sommo Nume che, da uomini soggetti alla superstizione (*superstitioni obnoxii et religioni adversi*) considerano empio non propiziarsi con offerte e sacrifici.<sup>9</sup>

Il sintagma *superstitioni obnoxii et religioni adversi* è tratto dalle *Storie* di Tacito<sup>10</sup>. Poco dopo interviene il testo di Curzio:

Se qualcuno vorrà conoscere, oltre a quanto si è detto, degli specifici esempi di ciò consideri il caso di Alessandro: questi cominciò a rivolgersi agli indovini solo quando, spinto dalla superstizione, imparò per la prima volta, presso le porte di Susa (cfr. Curzio, l. V par. 4), a temere la fortuna; una volta vinto Dario, però, subito cessò di consultare veggenti e indovini, fino a quando, nuovamente atterrito dalle avversità, poiché i Battriani lo avevano abbandonato e gli Sciti lo spingevano al combattimento, mentre giaceva indebolito a causa di una ferita, 'ripiombato ancora una volta (*come dice lo stesso Curzio, l. VII, par. 7*) nella superstizione, ludibrio delle menti umane, incaricò Aristandro, nel quale aveva riposto tutta la sua credulità, di esplorare con opportuni sacrifici il significato degli eventi'.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> *TTP, pref.*, G 5-7. Cfr. F. Akkerman, *Le caractère rhétorique du «Traité Théologico-Politique»*, in *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, «Cahiers de Fontenay», 1985, pp. 381-89.

<sup>9</sup> *TTP, pref.*, G 5.

<sup>10</sup> Tacito, *Storie* 5.13. Rit1+it2. it1: la *prefazione* è densa di citazioni, anche se non dallo stesso autore, e il suo carattere retorico consente di ipotizzare il riferimento come intensivo per vicinanza nel testo spinoziano. it2: Spinoza cita spesso i passaggi tacitiani in cui è descritta la natura del popolo ebraico, pertanto il riferimento è intensivo per vicinanza nel testo fonte. Si noti però che sono gli ebrei ad essere, secondo lo storico romano, proni alla superstizione e nemici della religione, poiché non fanno cerimonie e sacrifici, mentre per Spinoza è vero l'opposto: cerimonie e sacrifici sono culti superstiziosi. Sulla relazione di vicinanza-distanza tra Spinoza e Tacito per la descrizione del popolo ebraico si veda P.-F. Moreau, *Spinoza, Tacite e les Juifs*, «Architectures de la raison», ENS Éditions, Lyon 1996.

<sup>11</sup> *TTP, pref.*, G 6. C1+C2. Il primo riferimento è tratto, come dice Spinoza, stesso da Curzio Rufo, 5.4 dove si legge «piantate le tende in aperta campagna, non solo cominciò le consultazioni sul da farsi, ma prese anche, per un senso di superstizione, ad interpellare gli indovini». Il secondo invece si trova in 7.7: «Perciò colui che dopo aver vinto Dario aveva smesso di consultare maghi e indovini, ricaduto nella superstizione, inganno delle menti umane, ordina ad Aristandro, al quale aveva asservito la sua credulità, di esplorare con sacrifici l'esito degli eventi».

Qualche rigo più avanti, sono sempre le parole di Curzio che definiscono la superstizione come *vana religio*<sup>12</sup>. In seguito si dice «se questa è dunque la causa della superstizione ne segue chiaramente che tutti gli uomini sono per natura soggetti alla superstizione (*superstitioni esse obnoxios*)»<sup>13</sup> che richiama, una volta ancora, il passo tacitano.

Il passaggio alla *propositio* si rivela ancora più interessante: qui sono solo le riflessioni di Curzio e Tacito ad essere prese in considerazione ed esse sono di nuovo accomunate in un medesimo sforzo dimostrativo: l'uso politico della superstizione. In G 6 leggiamo infatti che «come ha anche assai ben sottolineato Curzio nel libro IV, cap. 10 'niente regge la moltitudine in maniera più efficace della superstizione'»<sup>14</sup> e, poco dopo:

se è pur vero che il più grande segreto del regime monarchico (*regiminis monarchici summum sit arcanum*) e il suo più grande interesse consiste nell'ingannare gli uomini e nell'ammantare speciosamente il nome di religione (*specioso religionis nomine*) la paura che li tiene sottomessi, al fine di indurli a combattere per la propria schiavitù come se si trattasse della propria salvezza (cosicché essi possano ritenere non ignobile, ma anzi sommamente onorevole, sacrificare il proprio sangue e la propria vita per la gloria di un solo uomo (*in unius homini iactationem sanguinem animamque impendere*), in una libera repubblica non potrebbe al contrario immaginarsi nulla di simile.<sup>15</sup>

Le parole di Tacito e di Curzio Rufo vengono qui condensate in un unico passaggio, senza che Spinoza senta la necessità di esplicitare le proprie fonti. Da Tacito, forse,

---

<sup>12</sup> *TTP, pref.*, G 6. Rit1+it2. In questo caso, l'ipotesi del riferimento è resa probabile dal fatto che il sintagma «vana religio» nel testo di Curzio segue immediatamente la frase che Spinoza citerà poco dopo: «non c'è cosa che governi una moltitudine più efficacemente della superstizione (*Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitio*): di per sé incontrollabile, selvaggia, mutevole, quando diventa preda di una vuota superstizione (*vana religio*) ubbidisce più agli indovini che ai suoi capi» (Curzio Rufo, *Storie*, 4.10).

<sup>13</sup> *TTP, pref.*, G 5.

<sup>14</sup> C1.

<sup>15</sup> *TTP, pref.*, G 7.

provengono sintagmi come *monarchici arcanum* e *specioso religionis nomine*<sup>16</sup>. Quando, invece, si dice che gli uomini ritengono onorevole «sacrificare il proprio sangue e la propria vita per la gloria di un uomo solo» Spinoza fa riferimento a Curzio Rufo<sup>17</sup>. La superstizione ha sì un'origine naturale, ma entrambi gli autori vengono utilizzati per compiere un passo successivo: essa può essere (ed è stata) utilizzata a fini politici. In questo senso, se per quanto riguarda l'origine della superstizione le fonti possono essere svariate, per la descrizione del suo utilizzo politico gli autori selezionati sono unicamente Curzio Rufo e Tacito.

Passando poi alla *pars construens*, nella *propositio* Spinoza espone la sua proposta politica, che coincide con l'obiettivo programmatico dello stesso *Trattato*: dimostrare che la libertà di filosofare deve essere concessa, se si intende mantenere la pace e la pietà dello Stato. L'istituzionalizzazione della superstizione – che per lo più si realizza in un regime monarchico – tanto da costituirne addirittura «il più grande segreto», non ha luogo in una libera repubblica, dal momento che essa è un regime in cui la libertà dei cittadini è massimamente conservata. Inoltre, dal momento che non esisterà mai un'unica superstizione, ma molte e diverse, come molti e diversi sono le paure e i desideri umani, l'istituzionalizzazione di un'unica superstizione – e la contemporanea proibizione di tutte le altre – non potrà che generare, in un tempo più o meno lungo, discordie e contese. Per questa ragione, è nell'interesse dello Stato concedere la libertà di pensiero e parola:

---

<sup>16</sup> *Rics2*. È certamente vero che Tacito fa frequente riferimento agli *arcana imperii*. Ad esempio, in *Storie*, 1.4 dice «era consapevolezza diffusa un principio del potere sinora segreto, che si poteva divenire imperatori anche al di fuori di Roma»; si noti che il libro I delle *Storie* destava in modo particolare l'interesse di Spinoza che lo richiama in più occasioni. Tuttavia, è altrettanto vero che tale espressione era in età moderna era talmente diffusa in sede di trattatistica politica da far pensare più ad un riferimento a tale tradizione che non all'autore originale; si pensi al solo A. Clapmar, la cui opera è intitolata proprio *Arcana*.... Altrettanto dubbia la discendenza da Tacito del sintagma *specioso religionis nomine*, ma la nota di Totaro a proposito descrive una serie di paralleli testuali che ne rafforzano la probabilità. Cfr. B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, a cura di Pina Totaro, nota 24 alla prefazione, p. 503.

<sup>17</sup> Curzio Rufo, *Storie*, 4.10. *Re+Rit1+Rit2*. A proposito di questo passaggio si noti che Lapini argomenta che la corretta traduzione del passaggio di Curzio è «il grande girare a vuoto del sovrano capriccioso». L'errore spinoziano, dice, è comprensibile alla luce dell'uso che egli comunemente fa del verbo *iactare* quando sostantivato. Cfr. W. Lapini, *Spinoza e le inezie puerili*, Il Melangolo, Genova 2010. Se la nota di Lapini è corretta, si potrebbe anche pensare che non solo Spinoza sia 'tratto in inganno' dall'uso diverso del verbo, ma anche da un preciso modo di interpretare la figura di Alessandro quale simbolo del carattere superbo e vanaglorioso del sovrani.

per ciò che attiene alle sedizioni suscitate in nome della religione esse certamente nascono dalla promulgazione di leggi concernenti questioni di carattere speculativo e dal fatto che le opinioni vengono incriminate e condannate alla stregua di delitti, e i loro difensori immolati, non alla salute pubblica, ma all'odio e alla crudeltà degli avversari (*non publicae salutis sed odio ac sevitiae adversariorum*). Se invece secondo il diritto dello Stato, «fossero perseguibili soltanto le azioni, mentre le parole restassero immuni da sanzioni (*facta arguerentur dicta impune essent*)», simili sedizioni non potrebbero ammantarsi di alcuna apparenza di diritto e le controversie non si trasformerebbero in sedizioni.<sup>18</sup>

Anche in questo caso, sono le parole di Tacito<sup>19</sup> ad essere utilizzate per argomentare e difendere la propria proposta. A tal riguardo, si noti che, subito dopo il passo citato, Spinoza afferma che «ci è toccata la rara felicità (*rara foelicitas*) di vivere in una Repubblica in cui a ciascuno è concessa piena libertà di giudicare». In esordio alle *Storie*, Tacito aveva lodato in modo analogo la rinnovata possibilità di esprimere la propria opinione, garantita dall'imperatore Traiano con le parole «fortuna singolare del presente, in cui siamo liberi di pensare come vogliamo e di dire quel che si pensa (*rara temporum felicitate ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet*)»<sup>20</sup>. Non risulta quindi inopportuno, benché mi stia qui occupando soprattutto della *Prefazione*, notare il titolo del capitolo 20: «Si mostra che in una libera repubblica a ciascuno è consentito di pensare ciò che vuole e di dire ciò che pensa (*sentire quae velit, et quae sentat dicere licet*)»<sup>21</sup>. Poco dopo, Tacito è di nuovo richiamato per argomentare l'inopportunità politica della restrizione della libertà di pensiero e di parola, poiché perfino Mosè, che tanto aveva superstiziosamente convinto il popolo della propria divinità e della sacralità delle sue parole, non poté tuttavia sfuggire «ai mormorii e agli sfavorevoli giudizi del popolo (*ejus tamen rumores et sinistras interpretationes*), e ancor meno poterono

---

<sup>18</sup> *TTP*, *pref.*, G 6.

<sup>19</sup> In Tacito, *Annali*, 15.44 si legge infatti «non in vista della pubblica utilità, ma per crudeltà di uno solo (*non utilitate publica sed in saevitiam unius*)». *Rit1+Rit2*. Di per sé, il testo citato non sembra comportare necessariamente un riferimento al testo di Tacito. Tuttavia, il riferimento può essere avvalorato dal fatto che Spinoza trae dal medesimo passaggio anche l'«exitabilem superstitionem» di *TTP*, 17.4 G 222. Interessante è che, in questo caso, si parli dei cristiani. Il secondo passaggio è citato esplicitamente pur senza indicare la fonte (C2) ed è tratto da *Annali*, 1.72 «*facta arguebantur, dicta impune erant*».

<sup>20</sup> Tacito, *Storie*, 1.1.

<sup>21</sup> Il medesimo sintagma è utilizzato anche in *TTP*, 16.1, G 189.

sfuggirvi gli altri monarchi»<sup>22</sup>. Rispetto al tema della libertà di pensiero, Spinoza riprende anche le parole di Curzio Rufo. Il capitolo 20, infatti, si apre proprio con le parole «se comandare agli animi fosse tanto facile come comandare alle lingue (*animis ac linguis imperare*) chiunque regnerebbe in sicurezza», che richiamano il momento in cui Alessandro volle essere detto e creduto figlio di Giove, «quasi potesse comandare agli animi così come alle lingue (*tamquam perinde animis imperare posset ac linguis*)»<sup>23</sup>.

Dall'analisi fin qui condotta si possono trarre due conseguenze. Conformemente al contesto culturale, Spinoza legge Tacito e Curzio Rufo come storici politici, concentrandosi su passaggi – e quindi temi – ampiamente utilizzati dalla tradizione. Il fatto che egli spesso non “citi” a rigor di parola, non è in questo senso particolarmente rilevante. Infatti, la pratica della citazione in età moderna non risponde ai canoni referenziali e tipografici contemporanei e il discorso tacitista può strutturarsi secondo varie tipologie, fino ad includere testi che non fanno un uso massivo della citazione – come può essere il caso di Lipsio – ma che di matrice tacitista sono senz'altro – come può essere il caso di Saavedra<sup>24</sup>. Se questo processo di ricezione di testi ed autori – selettiva e parallela – non è neutrale, ancor meno neutrale potrà essere l'uso specifico che se ne fa; si tratta ora di comprendere quale uso Spinoza ne faccia e quale funzione assolvano citazioni e riferimenti nella *Prefazione*.

---

<sup>22</sup> TTP, 20.1 G 239. Tacito, *Agricola*, 5: «ingrata temporibus quibus sinistra erga eminentis interpretatio nec minus periculum ex magna fama quam ex mala». *Rit1+it2*. Si noti l'opposizione dell'*ingrata temporibus* che descrive il periodo di Domiziano rispetto al *rara temporum felicitate* dell'impero traiano. L'ipotesi del riferimento acquisisce validità se si considera la vicinanza teorica del passo con quello di TP, 7.27 G 319-320, che si presenta come un distillato di passi tacitiani, tra cui «sinistre interpretentur». Entrambi i passaggi, infatti, sebbene discutano punti teorici in parte distinti, rilevano l'impossibilità di impedire agli esseri umani di formulare interpretazioni e mormorii ovvero, per parafrasare uno degli assunti principali dell'epistemologia spinoziana, di “sospendere il giudizio”.

<sup>23</sup> Curzio Rufo, *Storie*, 8.5 «tamquam perinde animis imperare posset ac linguis». *Rit1+it2+ics1* (in Clapmar 4.19, p. 195)+*ics2* (in Lipsio, 4.4 p. 82). Il passo è citato anche al capitolo 17.2 G 202. In realtà qui Curzio afferma che sulle lingue Alessandro aveva potere, a differenza che sugli animi. Secondo Spinoza, invece, non solo non si può impedire che gli uomini pensino o meno una certa cosa, ma è altrettanto illusorio credere che essi possano, pensandola, non dirla. Questo sembrerebbe introdurre una distanza tra Spinoza e Curzio Rufo. In realtà, però, la storia di Alessandro dimostra il contrario e Spinoza, probabilmente, ne è consapevole. Infatti, conosce anche l'invettiva di Ermolao, contenuta in 8.7, visto che cita (17.6 G 203) la risposta di Alessandro in 8.8. In sostanza, l'affermazione di Curzio è piuttosto ironica, cosa che Spinoza sembra notare. Cfr. su questo anche P.-F. Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, «Épiméthée», Paris 1994, pp. 369-376.

<sup>24</sup> Cfr. 2.2.4.

A tal fine, può essere utile partire proprio dalle osservazioni di Fokke Akkerman sulla struttura retorica della *Prefazione*, che si articola – secondo l'autore – nelle quattro sezioni della retorica classica – *exordium*, *propositio*, *narratio*, *divisio* e *peroratio*<sup>25</sup> – già utilizzate nell'analisi precedente. Ampliando il ragionamento di Akkerman, si potrebbe, allora, pensare che i riferimenti ai testi classici della prefazione debbano intendersi, anzitutto, come una sorta di esposizione degli *endoxa*. Spinoza intende, attraverso i riferimenti di natura implicita ad opere e massime ampiamente conosciute, circoscrivere un nucleo essenziale di affermazioni condivise o condivisibili dal proprio pubblico, per poi procedere all'esposizione della propria argomentazione. Non a caso, infatti, Spinoza dice «credo che nessuno ignori queste cose»; o almeno, aggiunge, nessuno che sia vissuto abbastanza tempo tra gli uomini<sup>26</sup>.

In questo senso, e per riallacciare le fila del discorso, tali citazioni e riferimenti si configurerebbero come prevalentemente *simboliche*<sup>27</sup> nei termini di Compagnon. In questo caso, però, con *simbolicità* si deve intendere un carattere storicamente determinato: se tali «luoghi» sono divenuti «comuni» non è tanto e non solo in virtù della stratificazione dell'esperienza umana, come può avvenire per il proverbio<sup>28</sup>. Si tratta di «luoghi comuni» di una precisa tradizione culturale e politica, nemmeno così antica. Se è vero che Spinoza – come si è già argomentato – ne è a conoscenza, è interessante notare che, pur citando i luoghi comuni della tradizione, egli li usi in modo

---

<sup>25</sup> F. Akkermann, *Le caractère... op.cit.*

<sup>26</sup> *TTP*, pref. G 5. Sul ruolo dell'*experientia* e sul modo in cui si debba intendere tale “conoscenza comune” cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza: l'expérience... op.cit.*, in particolare pp. 260-261 e pp. 296-306. Ad essere ampiamente conosciute da tutti non sono solo le citazioni, naturalmente, ma la descrizione della superstizione che da esse si può trarre, gli affetti che sono in questo fenomeno implicati e le conseguenze che essi provocano a livello politico.

<sup>27</sup> In questo senso, anche J. Lagrée pone l'attenzione sulla presenza di citazioni simboliche all'interno del *TTP* e concordo pienamente quando afferma che «certaines citations tirées d'une expérience historique ont une valeur quasi proverbiale». Tuttavia, mi sembra, manchi qui un'analisi del contesto storico: è vero, infatti, che un riferimento è quasi “proverbiale”, ma perché dipende da una certa ricezione del testo che è politicamente partigiana – fatto non da sottovalutare come vedremo soprattutto nel *TP*. In questo senso, non penso si possa attribuire lo stesso valore, come l'autrice fa, all'espressione «a buon intenditor poche parole» da un lato e alla citazione di Curzio «nulla regge la moltitudine in modo più efficace che la superstizione». Inoltre, manca un'analisi del contesto argomentativo: la prefazione del *TTP* è un testo introduttivo e fa perciò uso di numerosi strumenti retorici, di cui l'esposizione degli *endoxa* – come vedremo ora – è uno. Diverso è, invece, il caso degli altri capitoli e, pertanto, non si possono associare nella medesima categoria nemmeno l'enunciato di Curzio «Nulla regge la moltitudine in modo più efficace che la superstizione» al passaggio citato al capitolo 17. Cfr. J. Lagrée, *La citation... op.cit.*

<sup>28</sup> Tornerò sul nesso tra *storia*, *experientia* e *conoscenza* nella quarta sezione.

“eretico”, compiendo un’operazione che potremmo definire “di sovvertimento dall’interno”: è sì cosa del tutto comune citare Tacito o Curzio Rufo quando si tratta di religione, di superstizione, del suo uso politico ed anche di libertà di parola, ma originale è la connessione di questi argomenti, ovvero l’uso che Spinoza fa di tali riferimenti. Ad esempio, se chiunque avrebbe fatto riferimento a Curzio Rufo per sottolineare l’uso politico della superstizione, è Spinoza ad istituire un nesso tra tale pratica e la monarchia. Oppure, se chiunque avrebbe utilizzato Curzio e Tacito per parlare di “libertà di parola”, di nuovo, dire che essa è possibile solo all’interno di un regime democratico, è un’affermazione spinoziana.

A partire da qui, si può desumere una delle funzioni che gli autori antichi assolvono. Citate da Spinoza, le loro parole servono a ridimensionare la “straordinarietà” del discorso ch’egli intraprende: far riferimento ad altri autori è un modo per rimarcare che ciò che si vuol sostenere non è poi così “inaudito”. Inoltre, si ricordi che vi è una ragione storico-biografica che motiva la scrittura del trattato (ossia prendere posizione nel dibattito politico olandese)<sup>29</sup> e un ipotetico pubblico dai contorni abbastanza definibili, idealmente composto per lo più di persone colte; Spinoza dà per scontati alcuni punti di riferimento culturali comuni tra sé e i propri presunti interlocutori. Nella *Prefazione*, allora, Spinoza usa gli storici latini secondo quella che potremmo chiamare una *funzione retorico-argomentativa*; non è necessariamente il *contenuto* delle affermazioni degli storici che gli interessa, quanto il loro valore come vettori di idee, di presupposti e di riferimenti condivisi che rendono più “accettabile” ciò che si vuol far dire loro e, tramite loro, apertamente sostenere. Intraprendendo ora l’analisi delle citazioni e dei riferimenti nel capitolo 17, si vedrà come questa funzione non sia la sola.

### 2.3 Citazioni e riferimenti del capitolo 17.

L’emergere della funzione confermativa.

Il capitolo 17 si presenta come una ricostruzione dal punto di vista della prassi reale e della storia concreta di quanto affermato a livello teorico nel capitolo 16, dove Spinoza stabilisce un’equazione tra *jus* e *potentia*; è una legge della natura che ciascuno abbia in proprio diritto tutto ciò che desidera ed è al contempo in grado di ottenere, con

---

<sup>29</sup> Per un’accurata ricostruzione degli aspetti istituzionali, storici e del dibattito politico interno dell’Olanda del XVII secolo e della relazione di Spinoza a tale contesto si veda S. Visentin, *op.cit.*, in particolare pp. 211-260.

qualunque mezzo egli se lo procuri. Tuttavia, se è vero che «non vi è nessuno che non viva con inquietudine fra le inimicizie, gli odii, l'ira e gli inganni»<sup>30</sup>, che tra due mali si sceglie il minore<sup>31</sup> e che, da un punto di vista materiale, gli uomini devono vivere in società, allora, è evidente che «per vivere in sicurezza e veramente bene, [gli uomini] dovrebbero necessariamente associarsi in un'unità»<sup>32</sup>. Il *timor* da un lato e le esigenze materiali della vita dall'altro determinano le ragioni fondamentali per l'istituzione della società politica che esige, però, la rinuncia al proprio diritto naturale e impone di vivere non più *ex suo ingenio*, ma *ex commune decreto*.

Il capitolo 17 si apre, però, con quella che sembra una restrizione all'applicabilità di tale modello<sup>33</sup>:

Le indicazioni offerte nel capitolo precedente, a proposito del diritto ad ogni cosa da parte delle somme potestà, nonché in merito al trasferimento a esse del diritto naturale di ciascuno, resteranno sempre, sotto molti aspetti, meramente teoriche, nonostante siano non poco vicine alla pratica, e benché la pratica possa essere impostata in modo tale da accostarsi sempre di più a quelle indicazioni.<sup>34</sup>

Questa restrizione riguarda soprattutto la possibilità effettiva del trasferimento completo del diritto dei cittadini al sovrano. Infatti, la cittadinanza non trasferisce l'interesse del proprio diritto: nessuno può rinunciare a determinati diritti, al punto da «cessare di essere un uomo»<sup>35</sup>. Per questa ragione la tenuta dello Stato è sempre più spesso minacciata dai cittadini che non dai nemici esterni. In particolare, uno dei diritti di cui i cittadini non possono essere privati è quello di pensiero e, quindi, di parola. Vi è qui però una tensione; infatti, si dice che «sebbene non si possa *comandare agli animi*

---

<sup>30</sup> *TTP*, 16.4 G 191.

<sup>31</sup> *TTP*, 16.6 G 192.

<sup>32</sup> *TTP*, 16.5 G 191.

<sup>33</sup> Tale restrizione si comprende anche a partire dal fatto che mentre impiega un linguaggio di matrice contrattualista, Spinoza propone già al livello del *TTP* una fondazione affettiva della socialità, la quale perciò precede il patto. In qualche misura, quindi, la distanza tra teoria e pratica è da imputarsi alla tensione interna al *TTP*, che si risolve poi nel *TP* con l'abbandono del lessico pattizio. Non sono convinta del fatto che Spinoza sia cosciente di questa tensione – tutta interna – ma la consideri invece una tensione “esterna”, cioè tra teoria da un lato e pratica dall'altro, come dimostra la citazione seguente.

<sup>34</sup> *TTP*, 17.1 G 201. Mi sembra un principio sensibilmente diverso rispetto a quello da cui partirà, invece, il *TP*. Cfr. 3.4 e 4.5.

<sup>35</sup> *TTP*, 17.1 G 201.

*così come alle lingue*<sup>36</sup>, gli animi sono in qualche modo soggetti al potere della sovrana potestà»<sup>37</sup> ma anche che «non avverrà mai che si dia un potere così grande da far sì che coloro che lo detengono abbiano assolutamente potenza su tutto ciò che vogliono»<sup>38</sup>.

Di fronte alle problematiche poste nel capitolo e proprio in funzione di questa tensione, le citazioni che intervengono ora hanno un ruolo differente e il loro contenuto assume un valore più rilevante rispetto a quanto avveniva nella *Prefazione*. L'esempio tratto dalla storia arriva, infatti, ad offrire un'esemplificazione concreta delle dinamiche teorizzate. In altri termini, le citazioni e i riferimenti sono impiegati perché il loro contenuto convoglia un'esperienza reale, testimone di una configurazione politica che si è effettivamente realizzata in un certo momento della storia, ma che, rispondendo a meccaniche universali (ovvero quelle affettive), può essere riutilizzata.

In particolare, gli storici offrono – nel contesto del capitolo – una chiave di lettura su come si debba intendere il «trasferimento», su cosa si debba comprendere per «governo degli animi» e sino a che punto esso si estenda. Chiarisce anche in che senso si possa dire che lo Stato corre più pericoli da parte dei cittadini che non dei nemici e in che modo, infine, tale instabilità possa essere – e sia stata – storicamente ridimensionata.

Il primo riferimento si trova, infatti, quando Spinoza dice che:

se gli uomini potessero davvero privarsi del loro diritto naturale al punto da non poter fare poi più nulla<sup>a</sup>, se non per volontà di coloro che detenessero il potere sovrano, allora di certo quelli potrebbero regnare, nella massima impunità e con la massima violenza, contro i sudditi.<sup>39</sup>

La nota (a) dice:

«Così due soldati semplici si assunsero il compito di trasferire il potere del popolo romano e ci riuscirono. Tacit. 1 Histor. libro»<sup>40</sup>.

---

<sup>36</sup> Ulteriore citazione implicita di Curzio Rufo, *Storie*, 8.5. Corsivo mio.

<sup>37</sup> *TTP*, 17.2 G 202.

<sup>38</sup> *TTP*, 17.5, G 203.

<sup>39</sup> *TTP*, 17.2 G 201.

<sup>40</sup> Tacito, *Storie*, 1.25. C1. Si noti che questo passaggio tacitano è particolarmente apprezzato da Spinoza, che lo menzionerà anche nel *TP*, 7.14 G 313-314, sebbene con un'altra funzione, cfr. 3.4.5.

L'esempio storico è riportato per spiegare i contorni e i limiti che regolano il trasferimento del diritto. Secondo Tacito, nella Roma imperiale, almeno fino a quel momento, l'imperatore era sì individuato secondo un principio di discendenza dinastica, ma era poi legittimato dal Senato, a Roma. Dopo la ribellione di Otone e Vitellio, invece, dice Tacito, «era ora consapevolezza diffusa un principio del potere finora segreto, che si poteva divenire imperatori anche fuori Roma (*evulgato imperii arcano posse principem alibi quam Romae fieri*)»<sup>41</sup>. Il punto di Tacito è che, se è vero che prima la forma di legittimazione del potere imperiale era diversa (si passava cioè necessariamente per l'«investitura» senatoria), ciò che si rende evidente in un momento di crisi è il principio reale di legittimazione del potere: il popolo in armi, ossia gli eserciti, nella persona dei loro comandanti. Il nodo teorico che Spinoza chiarisce con questa citazione è, quindi, la relazione che vige tra potere istituito e dinamiche concrete, ovvero i rapporti di forza esistenti all'interno di uno Stato. Se è vero, cioè, che i cittadini concordano nel trasferire il proprio diritto al sovrano, è anche vero che tale potere può, mutate le circostanze, essere revocato dai cittadini stessi<sup>42</sup>. Nello specifico, due soldati semplici hanno trasferito il potere del popolo romano in un momento preciso del tempo, ma avrebbero potuto – cioè sarebbe stato spinozianamente in loro diritto – farlo sempre. Semplicemente, in un altro momento, ciò non si era reso necessario.

Se i cittadini non rinunciano mai completamente al proprio diritto, sono le forze centrifughe interne a costituire una minaccia per la stabilità statale, ben più del pericolo di un attacco esterno. Curzio Rufo e Tacito intervengono allora a confermare anche questo passaggio. Dopo aver constatato che «non si è mai giunti a far sì che lo Stato non fosse più in pericolo a causa dei cittadini che dei nemici, e che coloro che lo reggono non temessero più quelli che questi»<sup>43</sup> si dice:

ne è testimone lo Stato dei Romani, mai vinto dai nemici, ma tante volte vinto e orribilmente vessato, dai suoi stessi cittadini, particolarmente nella guerra civile tra Vespasiano e Vitellio: sull'argomento si veda Tacito,

---

<sup>41</sup> Tacito, *Storie*, 1.4. Si noti che questo è uno dei passaggi tacitiani da cui Spinoza potrebbe aver ricavato il termine *arcanum*.

<sup>42</sup> Naturalmente questo discorso vale per i regimi non democratici ed è una delle ragioni per accordare la propria preferenza, invece, allo Stato democratico dove «nessuno trasferisce ad altri il proprio diritto naturale a tal punto da non dover più essere, in seguito, consultato, ma ciascuno lo trasferisce alla maggioranza tutta, di cui egli è parte» *TTP*, 16.11 G 195.

<sup>43</sup> *TTP*, 17.4 G 203.

all'inizio del IV libro delle Storie, laddove descrive l'aspetto orribile della città.<sup>44</sup>

e, immediatamente dopo,

Alessandro, (come Curzio scrive alla fine del libro VIII), reputava più affidabile la fama presso il nemico che non presso i concittadini, poiché temeva che questi ultimi potessero distruggere la sua grandezza ecc. E, temendo per il suo destino, così prega gli amici 'Voi proteggetemi soltanto dal tradimento interno e dai complotti del mio seguito: io affronterò impavido il giudizio del campo di battaglia. Filippo era più al sicuro fra i soldati che a teatro, e, se spesso riuscì a sfuggire alle mani dei nemici, non riuscì tuttavia a sfuggire a quelle dei suoi. Se considererete anche le morti di altri re, conterete più sovrani uccisi dai loro sudditi che dai loro nemici' (cfr. Q. Curzio, libro IX par. 6).<sup>45</sup>

Qui il terzo punto dell'argomentazione: sembra che lo Stato possa – in qualche misura – far sì che i cittadini amino e odino solo conformemente al decreto del sovrano. Secondo Spinoza, è quanto accade sia nello Stato dei romani sia tra i soldati di Alessandro<sup>46</sup>: la *reverenza* o la *devozione* in questo caso diventano gli affetti dominanti e fondamentali all'istituzione del patto. Infatti, è per questa ragione che «i re che avevano usurpato il potere si sforzavano, ovviamente con lo scopo di garantire la propria sicurezza, di far risalire agli dèi immortali la propria stirpe: certamente pensavano che, se solo i sudditi e gli uomini tutti li avessero riguardati non come loro eguali ma li avessero creduti degli dèi, avrebbero acconsentito volentieri a essere governati da loro, cui si sarebbero senza difficoltà sottomessi»<sup>47</sup>. Anche questo punto è argomentato utilizzando l'esempio storico:

Così Augusto persuase i romani che egli discendeva da Enea – il quale era considerato figlio di Venere ed annoverato tra gli dèi – e volle essere

---

<sup>44</sup> TTP, 17.6 G 204. C2.

<sup>45</sup> TTP, 17.5 G 204. C1+C2.

<sup>46</sup> In realtà, per quanto riguarda i soldati di Alessandro, Curzio Rufo narra che vi fu un lungo dibattito, che non risparmiò vittime, riguardante la divinizzazione di Alessandro. I Macedoni che lo seguono rifiutano di riconoscerlo come un *basileus* orientale, mentre i «mercenari» che li avevano «rimpiazzati» sono generalmente soldati Persiani proni, secondo Curzio, ad ogni forma di adorazione. Ciò non toglie che, nonostante la resistenza interna, anche molti Macedoni vedono l'opportunità politica e strategica della scelta di Alessandro, pur non credendo affatto che egli sia figlio di Giove.

<sup>47</sup> TTP, 17.6 G 204.

onorato con templi e con effigi, da flamini e sacerdoti (Tacito, Annali libro I).<sup>48</sup>

Alessandro volle essere salutato come figlio di Giove; ma sembra non averlo fatto per superbia ma per scelta, come indica la sua risposta all'invettiva di Ermolao 'Ci sarebbe poi stato quasi da ridere (disse) davanti all'accusa lanciata da Ermolao di rinnegare Giove, dal cui oracolo sono stato riconosciuto. O forse dipendono da me anche i responsi degli dèi? Mi ha offerto il nome di figlio; l'accettarlo (si noti bene) non è stato incompatibile con le nostre imprese. Possano anche gli indiani credermi un dio! Le guerre, infatti, si fondano sulla fama e spesso anche una falsa credenza tiene luogo di verità' (Curzio, libro VIII, par. 8). Con queste poche parole egli mira abilmente a persuadere gli ignari in merito a ciò che egli simulava, e insieme accenna alla causa di tale simulazione.<sup>49</sup>

Lo stesso aveva fatto Cleone nel discorso con il quale aveva tentato di convincere i Macedoni a cedere alle richieste del re; dopo aver fornito un'apparenza di verità alla simulazione di Alessandro, tessendone con ammirazione le lodi ed enumerandone i meriti, passò ad illustrare l'utilità dell'espedito con le seguenti parole: 'i Persiani invero onoravano tra gli dèi i loro sovrani con un tratto non solo di pietà, ma anche di saggezza (*prudenter*); la maestà del potere infatti era una garanzia della loro salvezza' e quindi conclude che 'lui stesso, quando il re fosse entrato nella sala del banchetto, si sarebbe prostrato al suolo; la stessa cosa dovevano fare tutti gli altri, e in primo luogo quelli che erano provvisti di saggezza (*sapientia*)' (cfr. Curzio, libro VIII, par. 5).<sup>50</sup>

Da questi passaggi risulta chiaro che citazioni, riferimenti ed esempi servono a confermare quello che era dapprima stato detto; se è pur vero che i cittadini sono normalmente più pericolosi dei nemici esterni, poiché essi conservano costantemente una parte dei propri diritti, tuttavia è pur possibile che essi obbediscano spontaneamente, cioè non costretti da una forza esterna, ma da un movimento interiore dell'animo, soprattutto quando ritengono che coloro che li governa non sia a loro pari, ma loro superiore.

Tali passaggi vanno inoltre a completare un punto che nella *Prefazione* era rimasto in sospeso. Lì si diceva con gli storici che la superstizione origina dalla paura e che è nell'interesse del potere *ammantare speciosamente il nome di religione*; non si spiegava, però, in che senso ciò si dovesse intendere. Nel capitolo 17, attraverso l'uso delle

---

<sup>48</sup> TTP, 17.6 G 204. C1+C2.

<sup>49</sup> TTP, 17.6 G 204. C1+C2.

<sup>50</sup> TTP, 17.6 G 204-205. C1+C2.

narrazioni, il meccanismo è individuato nella *divinizzazione del sovrano* che costituisce un caso particolare di istituzionalizzazione della superstizione. Ritenere dèi i sovrani implica infatti pensarli come impari, come *singolari*, come *superiori*; ciò determina un affetto di *reverenza* – di timore ed ammirazione – da parte dei cittadini nei loro confronti. Ciò implica, inoltre, ritenere che la fonte di legittimazione del potere dei sovrani risieda non nel consenso dei cittadini, ma in Dio. Di fatto, questa concezione della sovranità è eminentemente superstiziosa. Tale forma di governo risponde inoltre – come la superstizione – alla necessità di mitigare la paura. Infatti, essa riduce l'apprensione del sovrano, poiché induce i cittadini a non ritenersi fonte di legittimazione del potere, ma ridimensiona anche quella dei cittadini stessi, che non accettano di obbedire unicamente per paura del castigo, ma per amore della tranquillità, sperando di ricevere dei benefici non da un loro pari, ma da qualcuno che, essendo loro superiore, ha un maggior potere di favorirli.

La superstizione può, dunque, essere utilizzata politicamente – con o senza volontà strategica<sup>51</sup> – proprio perché la sua istituzionalizzazione è motivata, in ultima analisi,

---

<sup>51</sup> È interessante notare che, attraverso le citazioni di Curzio Rufo e Tacito, si mette a tema l'utilizzo “volontario” e “strategicamente orientato” della superstizione. Alessandro e Augusto fanno sì leva sulla loro origine divina, ma per un puro scopo strategico. Spinoza, invece, ha una posizione più sfumata: non sembra essere persuaso dall'idea che ogni meccanismo di istituzionalizzazione della superstizione dipenda, in ultima istanza, da qualche forma di volontà ingannatrice, ma che si tratti piuttosto del normale decorso dell'affettività – passiva – politica, non negando per questo l'aspetto strategico di determinate scelte. Si tratta, di fatto, del problema della “servitù volontaria” usando un lessico non spinoziano, ovvero di rispondere alla domanda, spinoziana questa volta, sul perché gli uomini possano essere indotti a «combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la propria salvezza» (*TTP*, pref. 7 G 7). Nonostante le varieguate posizioni della critica sul tema, in generale essa è unanime nel ritenere che il potere coercitivo dello stato, per essere tale, necessiti, almeno entro una certa misura, della collaborazione attiva dei soggetti dominati. Lo stato, nel caso specifico il sovrano, cioè, fa leva su un complesso affettivo che è *già presente o potenzialmente presente* negli esseri umani; lo può alimentare, certamente, ma non istituire *ex novo*. In questo senso, secondo Visentin, la ragione affettiva primaria del fenomeno della “servitù volontaria” è da individuarsi anzitutto nella pretesa del soggetto di avere una volontà libera e di essere indipendente dalla realtà esterna; tale pretesa, scontrandosi con la reale impotenza dell'essere umano, determina quel fluttuare tra paura e speranza che è origine della superstizione e che, in generale, porta gli uomini a volersi affidare a chiunque li liberi dal timore. Cfr. S. Visentin, *Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza*, in *Spinoza Transalpin*, a cura di C. Jaquet e P.-F. Moreau, Éditions de la Sorbonne, Paris 2012, pp. 283-305. Un'altra interpretazione, che non contraddice quella appena menzionata, ma al più la complica, è quella fornita da J.-L. Lantoin nel suo recente *Spinoza après Bourdieu: Politique des dispositions*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018: in questo saggio, il fatto che gli esseri umani servano volontariamente un potere che gli è, in realtà, dannoso, si spiega a partire dalla plasticità stessa del soggetto che può essere indotto, “disposto a”, pensare e agire in un determinato modo, introyettando, di fatto, una serie di strutture di dominazione e, quindi, riproducendole tanto “volontariamente” quanto “volentieri”. Sul tema è essenziale anche L. Bove, *La strategia del conatus*, Ghibli, Milano 2002, in particolare pp.191-214.

dagli stessi meccanismi passionali che l'avevano da principio generata: paura e speranza.

Ciò nonostante, non si è mai riusciti a far sì che i cittadini non costituissero – e quindi non costituiscano – una minaccia reale per lo Stato: anche implementando quella forma particolare di istituzionalizzazione della superstizione che è la divinizzazione del sovrano, lo Stato rimane esposto al pericolo della rivolta. Spinoza sembra pensare che, anche da questo punto di vista, gli storici antichi abbiano centrato il bersaglio. Poco dopo, infatti, si dice:

Ma i Macedoni erano più assennati: gli uomini, a meno che non siano del tutto barbari, non tollerano d'essere tanto apertamente ingannati da divenire, da sudditi, schiavi inutili a se stessi.<sup>52</sup>

Anche in questo caso, l'esempio storico giunge a *confermare* il ragionamento. Infatti il potere di Alessandro è di natura soprattutto *carismatica* e si costruisce dapprima attraverso la *gloria* ottenuta nel campo di battaglia e, in seconda istanza, attraverso la *gloria* divina, alla prima assai superiore. È in questa transizione che Curzio individua l'inizio della traiettoria discendente del condottiero macedone, che lo porterà a voler comandare ai macedoni come se si trattasse di schiavi e non di liberi. Dal voler essere detto figlio di Giove, arriverà ad imporre la proscinesi, determinando moti di rivolta tra le proprie truppe. Da moderato e clemente, diverrà spietato e implacabile contro qualunque forma di opposizione, attirandosi l'odio dei macedoni. Il decorso naturale della sovranità carismatica e della conseguente istituzionalizzazione della superstizione è la rivolta o la congiura. Per questa ragione, dunque, la libertà di dissenso – quindi di parola – deve essere concessa: non solo essa è necessaria a salvaguardare la pietà dello Stato, ma è essenziale all'esistere stesso di uno Stato.

I passaggi che porteranno poi dal capitolo 17 al capitolo 20 saranno effettuati sulla scorta di una storia diversa, quella degli ebrei, sulla quale non è qui possibile focalizzarsi<sup>53</sup>; essa consentirà di delineare almeno tre delle cause che rendono debole e esposto al rovesciamento un governo, di cui il diniego della libertà di pensiero e parola è solo una. Ciò nonostante, risulta oltremodo interessante rilevare come espressioni ed

---

<sup>52</sup> *TTP*, 17.6 G 205. C2. Cfr. Curzio Rufo, *Storie*, 8.5 e anche 6.6. Cfr. anche *TTP*, 17.18 G 213.

<sup>53</sup> Ma che riprenderò brevemente in 3.6.3.

esempi tratti da Curzio Rufo e Tacito vengano utilizzati anche per raccontare la storia politica del popolo ebraico<sup>54</sup>. Anche nei luoghi del testo, quindi, in cui il soggetto privilegiato dell'analisi storica è diverso, Spinoza non rinuncia ad esempi e commenti tratti dagli autori latini.

In conclusione, sembra che il capitolo 17 presenti un'evoluzione rispetto al modo di utilizzare le fonti antiche; come avveniva nella *Prefazione*, l'utilizzo delle fonti ha certamente una funzione retorico-argomentativa, ma ad essa si aggiunge una funzione che si potrebbe definire *confermativa*: le storie citate forniscono degli *esempi concreti* dell'argomentazione teorica appena presentata. In questo senso possiamo dire che non si citano Curzio e Tacito in virtù di un *principio di autorità*, ma piuttosto in virtù della continuità – almeno percepita – tra i contenuti esposti.

Diventa qui più difficile applicare rigorosamente la *topica* di Compagnon: mi sembra, infatti, che valori di ripetizione qui prevalenti siano sia quello dell'*emblema* che quello dell'*icona*<sup>55</sup>. Dal lato della citazione iconica, infatti, è innegabile che l'autore citante (Spinoza) sia qui molto presente; anzi, si è argomentato proprio che, soprattutto nel capitolo 17 (ma in parte anche nella *Prefazione*), Spinoza *prima espone la propria teoria* che trova *poi conferma* (o smentita, o limitazione) *nella pratica*, come esemplificata dal racconto del fatto realmente avvenuto<sup>56</sup>. Dal lato dell'*emblema*, tuttavia, si può argomentare che ciò che interessa a Spinoza non è tanto il fatto storico

---

<sup>54</sup> Ad esempio *TTP*, 17.23 G 215; 17.26 G 218; 17.28 G 219 etc. Per una discussione di questo tema si veda P.-F. Moreau, *Spinoza, Tacite op.cit.*.

<sup>55</sup> Ho d'altro canto detto che la differenza che intercorre tra emblema a icona non è sufficientemente esplicitata da A. Compagnon.

<sup>56</sup> In questo senso, concordo con Lagrée quando nega che le citazioni spinoziane possano avere valore indiziale. Tuttavia, mi è difficile seguirla quando dice che «la citation iconique qui qualifie le citeur par sa référence à l'auteur cité est peu présente chez Spinoza». Inoltre, non sono d'accordo sul fatto che sono assenti «les fonctions (...) qui ne touchent pas la compréhension» posto che, d'altro canto, è l'autrice stessa a riconoscere la presenza di un aspetto retorico. Condivido, altresì, pienamente che «la citation ne valide pas la thèse de A2 par l'autorité de A1, puisque la validation a déjà eu lieu sur un plan purement rationel, mais elle montre que la vérité étant éternelle, a déjà été pensée» anche se credo, come argomenterò più avanti, che il valore di «eternità del vero» in questo contesto meriti di essere approfondito. Ciò nonostante, di qui ella trae la conclusione che «la citation n'intègre pas le lecteur dans un horizon commun avec Spinoza, elle corrige ce que pourrait avoir d'abusivement particularisant la nouveauté apparente de son propos, elle intègre Spinoza comme une voix parmi d'autres, et qui donc peut rester anonyme, dans la partition de ceux qui pensent juste et parlent selon le vrai». Personalmente ritengo, al contrario, che entrambe queste possibilità siano reali: Spinoza (soprattutto nella *Prefazione*) vuole integrare il proprio pubblico in una lettura comune e contemporaneamente vuole ridimensionare la novità di ciò che sta dicendo. Ma vuole anche sovvertirlo dall'interno, con un'operazione che si deve però svolgere senza eccessivi strappi. Cfr. J. Lagrée, *La citation...op.cit.*, pp. 123-124.

concreto, quanto la dinamica affettivo-politica che li trova manifestazione. Nei termini di Compagnon, si può allora dire che si tratta di mettersi in contatto con un *sistema*. In questo senso, il rapporto sembra essere più quello tra sistemi (S1 e S2) che tra autore citante e testo o autore citati.

Se queste sono le due funzioni che svolgono citazioni, riferimenti ed esempi nel TTP e, in generale, le narrazioni, viene spontaneo chiedersi in che modo esse possano convivere con quanto Spinoza afferma a partire dal *capitolo 4*, rispetto alle *narrazioni storiche* contenute nella Scrittura. Lì, infatti, egli pone seri dubbi rispetto alla credibilità e alla funzione delle storie sacre: se esse non sono degne di particolare fiducia, perché, invece, quelle “profane” dovrebbero esserlo? La funzione confermativa in particolare modo non si spiegherebbe, infatti, qualora Spinoza pensasse che anche le storie profane non siano particolarmente degne di fede. Non avrebbe alcun senso, in altri termini, esemplificare, confermare o negare delle teorie a partire da narrazioni che si dubita riportino a fatti realmente accaduti. Nel prossimo paragrafo mostrerò che tracciare una distinzione tra storie sacre e profane è utile sia per aprire il discorso sulla funzione di citazioni ed esempi nel *TP*, sia per addurre alcune ipotesi interpretative sul concetto di storia che sarà poi tema della sezione 4.

#### 2.4 Che “storie” per il *Trattato Teologico-Politico*? Narrazioni sacre, miracoli, storie politiche.

Spinoza si sofferma propriamente e in modo rilevante sul significato teorico da attribuire alle narrazioni storiche a partire dal capitolo 4. Ne ricostruisco brevemente il contesto: si definisce «legge divina naturale» la legge universale che impone di amare Dio, non per paura del castigo o per desiderio di un qualche beneficio, ma nella comprensione che l’amore di Dio, ovvero la conoscenza di Dio, è ciò in cui risiedono il sommo bene e la somma felicità. Se la conoscenza di Dio può essere raggiunta unicamente attraverso il perfezionamento dell’intelletto, la parte migliore dell’uomo, la fede nei racconti storici, quali che essi siano, non è necessaria. Un primo carattere delle narrazioni sembra dunque di essere “inservibili”, “inutili” rispetto alla conoscenza di Dio e del vero bene. Esse sono, piuttosto, «funzionali alla vita civile» e questo perché

quanto più infatti avremo osservato e meglio conosciuto le consuetudini e gli atteggiamenti degli uomini – i quali non possono essere meglio appresi che dalle loro stesse azioni –, tanto più sicuramente potremmo vivere tra di loro e adattare al meglio le nostre azioni e la nostra vita alla loro indole, entro i limiti della ragione.<sup>57</sup>

Narrazioni e cerimonie fanno dunque parte dell'apparato culturale di una religione storica, che si differenzia nettamente dalla *vera religio*; le storie, come i riti, non possono dunque esser funzionali all'acquisizione del sommo bene – non direttamente almeno<sup>58</sup> –, ma hanno un'*utilità pratica*. Una seconda funzione delle storie è quella di *imprimere l'obbedienza* attraverso la *persuasione*. La costituzione passionale della maggior parte degli uomini, infatti, implica che essi non possano essere convinti dalla ragione, ma dall'*experientia* e, in particolare, da quel genere specifico di *experientia* che è quella *per sentito dire*, cioè appunto le storie.

Le storie agiscono quindi sul piano della prassi; in modo più sottile, ma non meno concreto rispetto alle cerimonie, esse *funzionano* su due livelli. In primo luogo, incarnano il racconto che un popolo fa di se stesso, cementando così un accordo di costumi tra cittadini che si traduce (o può tradursi) in consenso politico. In secondo luogo, esse spingono all'azione, cioè persuadono<sup>59</sup> all'obbedienza verso le leggi<sup>60</sup>. Le storie hanno come obiettivo di persuadere gli uomini, esse possono sì insegnare ed illuminare, ma quanto basta per imprimere negli animi obbedienza e *devozione*, quell'affetto di amore ed ammirazione che si prova per qualcuno ritenuto superiore<sup>61</sup>. Il carattere persuasivo delle storie sembra essere in parte motivato dal fatto che esse

---

<sup>57</sup> *TTP*, 4.6 G 190.

<sup>58</sup> Indirettamente, storie, riti, culti e cerimonie possono orientare verso un graduale raggiungimento del sommo bene, ma – come è il caso della superstizione – potrebbero anche da esso allontanare.

<sup>59</sup> Questi due elementi si condizionano tra loro, da un certo punto di vista, come nota H. Laux «le pouvoir de persuasion s'appuie sur la nature même du récit, qui vise à organiser le mémoire d'un peuple», *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, VRIN, Paris 1993, p. 81.

<sup>60</sup> Le leggi devono essere pensate come istituzionalizzazioni delle pratiche comuni del popolo particolare e devono, quindi, essere adattate al suo *ingenium* nazionale. Allo stesso modo, le storie dei profeti si comprendono solo a partire dall'analisi dell'*ingenium* proprio del narrante.

<sup>61</sup> In questo senso la «devozione» si differenzia dalla «reverenza», che è invece paura congiunta ad ammirazione e che pure ha luogo ed esercita un ruolo importante nel contesto politico. Cfr. *TTP*, 17.2, G 202.

narrano di fatti *singolari* ed unici: i miracoli. Al capitolo 6 si dice, infatti, che scopo della scrittura è

raccontare quelle cose che occupano maggiormente l'immaginazione, e raccontarle con il metodo e con lo stile più adatto a suscitare una maggiore ammirazione e, per conseguenza, a imprimere la devozione nell'animo del volgo<sup>62</sup>.

Ma se questo è – almeno a prima vista – lo statuto delle citazioni e quindi delle *storie*<sup>63</sup>, si determina una forte tensione con il valore *confermativo* che abbiamo loro attribuito.

Spinoza però dà un'indicazione di segno opposto poco dopo:

Ho dimostrato infatti che la Scrittura non spiega gli eventi con le loro cause prossime, ma si limita a narrarli con l'ordine e le espressioni più adatte a suscitare negli uomini – e particolarmente nel volgo – la devozione; [...] essa non si sforza di persuadere la ragione, ma solo di influenzare (*afficere*) e di occupare la fantasia e l'immaginazione degli uomini. Se infatti la Scrittura narrasse la rovina di uno stato (*vastationem imperii*) nel modo degli storici politici (*historici politici*), non commuoverebbe affatto il volgo, mentre al contrario, essa ci riesce benissimo.<sup>64</sup>

La distinzione tra storie “sacre” e storie “politiche” non potrebbe essere tracciata in modo più netto. Il discrimine si individua proprio nel fatto che le narrazioni sacre, per poter imprimere la devozione, devono far leva sull'immaginazione e sulla fantasia, suscitare ammirazione: esse devono cioè raccontare dei miracoli. Ma gli «storici politici»<sup>65</sup> non hanno di queste ambizioni; il significato delle *loro* storie dovrà dunque essere nettamente diverso, ma quale?

---

<sup>62</sup> TTP, 6.13 G 89.

<sup>63</sup> Le funzioni svolte da citazioni, riferimenti ed esempi, corrispondono a quelle delle narrazioni di cui sono oggetto. Si chiede di concedere questo assunto che sarà poi trattato in 4.2. Riprenderò la nozione di storie sacre in 3.6, dove tale definizione sarà complicata ulteriormente.

<sup>64</sup> TTP, 6.17, G 91.

<sup>65</sup> Con “storici politici” in età moderna si intendevano proprio coloro dai quali i migliori insegnamenti per il presente si potevano trarre. Cfr. in questo senso G. Lipsio che, nella *Prefazione* alle opere di Tacito (in possesso di Spinoza) definisce “storici etici e politici” Sallustio e Tacito.

Certamente, come le storie sacre, esse saranno utili alla vita civile e non, certo, alla comprensione del vero bene<sup>66</sup>. Come le storie sacre, inoltre, esse descrivono l'indole e i costumi di un popolo; in questo senso, per un popolo specifico, esse possono anche indurre all'obbedienza, sempre tramite la cementazione di un'identità collettiva. Di certo, tuttavia, esse non narrano di miracoli, non fanno leva su fantasia ed immaginazione e non imprimono, quindi, la devozione.

Questa caratteristica distintiva è essenziale per comprendere quale sia il ruolo che le *narrationes* degli antichi svolgono nel *Trattato*: se non descrivono nulla di *inaudito*, esse possono – in qualche misura – essere ancora utili, ancora funzionali, ancora produttive. Certamente, non saranno produttive né di consenso né di obbedienza, posto che l'*ingenium* varia a seconda delle nazioni e dei periodi storici, salvo il caso specifico del popolo ebraico. Queste storie saranno piuttosto utili a costituire un banco di prova delle teorie che Spinoza espone, dal momento che esemplificano delle meccaniche politiche immutabili, determinate da certi caratteri della natura umana<sup>67</sup>. D'altro canto, si è notato come le parole di Tacito e Curzio vengano utilizzate, paradossalmente forse, *anche* per la descrizione del popolo ebraico; se da un lato certamente il loro oggetto sono eventi singolari ed irripetibili, le dinamiche e le leggi che da esse si possono derivare rimangono *praticamente* sempre valide, posto che, per quanto gli *ingenia* nazionali possano variare e le circostanze specifiche mutare, vi è qualcosa che non muta: gli affetti umani e le conseguenze che essi provocano a livello di convivenza sociale.

Per comprendere questo secondo punto e per avere una panoramica più comprensiva, è necessario ampliare l'analisi fin qui condotta anche al *TP*.

### 3. La citazione, i riferimenti e le loro funzioni nel *Trattato Politico*

#### 3.1 Tacito, lo Storico del *TP*

---

<sup>66</sup> Il valore delle storie per come emerge dall'interezza degli scritti spinoziani non sembra però ridursi unicamente all'utilità pratica. Discuterò ampiamente questo aspetto nella sezione 4.

<sup>67</sup> In questo senso si vedrà nel prossimo capitolo come dall'analisi del *TP* emerga un'ulteriore funzione, quella *antropologica*.

Fin dal primo paragrafo del *Trattato Politico*, Spinoza dichiara con nettezza l'obiettivo delle pagine che seguiranno. Lo riporto perché, per quanto noto, una sua lettura analitica fornisce due elementi essenziali per iniziare l'analisi:

Essi [i filosofi], considerano gli uomini non come sono, ma come vorrebbero che questi fossero: per questo si è verificato per lo più che, al posto di un'etica, hanno scritto una satira, e che *giammai hanno concepito una politica che potesse essere messa in pratica; ma una che potesse essere considerata come una chimera o che potesse trovare applicazione nel paese dell'Utopia, o in quell'età dell'oro dei poeti, ovvero laddove non era minimamente necessaria*. Poiché, dunque, di tutte le scienza che possono trovare un'applicazione pratica, la politica è considerata quella in cui *maggiormente la teoria è distante dalla pratica*, a governare lo Stato *nessuno è considerato meno idoneo dei teorici e dei filosofi*.

Per contro, *i politici (Politicos)* sono considerati più inclini a tendere insidie agli uomini che a prendersene cura, e sono stimati più astuti che saggi (*potius callidi, quam sapientes aestimantur*). L'esperienza, senza dubbio, ha insegnato loro che ci saranno vizi finché ci saranno uomini (*vitia fore donec homines*). Pertanto, mentre si industriano a prevenire la malvagità umana, con arti (*artibus*) che l'esperienza dovuta ad un lungo esercizio ha insegnato loro (*experientia longo usu docuit*), e che gli uomini sogliono esercitare sollecitati più dalla paura che dalla ragione, sembrano urtare contro la religione, soprattutto contro i teologi [...]. Non si può dubitare, tuttavia, che gli stessi politici (*Politicos*) abbiano scritto di questioni politiche molto più felicemente dei filosofi (*Philosophos*). Infatti, poiché ebbero l'esperienza come maestra, non insegnarono nulla che fosse lontano dalla pratica (*quoniam experientiam magistram habuerunt, nihil docuerunt, quod ab usu remotum esset*).<sup>68</sup>

Come si vedrà nel corso del capitolo, queste righe forniscono sin da subito la chiave di lettura adatta a comprendere il senso di citazioni, riferimenti ed *exempla* del *TP*.

Si proceda con ordine, però, mettendo in luce alcuni elementi che saranno utili per l'analisi successiva, costituendo ipotesi di lavoro che verranno via via dimostrate.

Innanzitutto, Spinoza dichiara come nel trattare della politica intenda applicare esattamente lo stesso principio fondante l'*Etica*: trattare gli uomini per come sono e non per come si vorrebbe che fossero, ovvero considerare gli affetti che sono passioni come parte integrante della natura umana allo stesso titolo delle qualità più raffinate. Dopo aver scritto un'etica che non è una satira, Spinoza scrive una politica che non è un'*utopia*. Il termine è certamente un riferimento al testo di Tommaso Moro, *L'Utopia*

---

<sup>68</sup> *TP*, 1.1-2, G 273-274. Corsivo mio.

appunto, che Spinoza possiede nella sua biblioteca. In questo senso, però, il testo di Moro è assunto per antonomasia ad indicare un'intera tradizione<sup>69</sup>.

Il secondo elemento, altrettanto noto, è che l'apertura del *TP* si attua sulla base di questa bipartizione, i Filosofi da un lato e i Politici dall'altro, dei quali sono dichiarati i caratteri di base: i primi incapaci di scrivere una teoria che sia adatta a reggere la prova pratica, i secondi interessati più a manipolare gli uomini per fini propri che a governarli per il loro bene. Nonostante belle e numerose siano le pagine dedicate a questo passo, credo ci sia ancora qualcosa che si può aggiungere. Infatti, non mi sembra sufficientemente chiarito di *chi* si tratti qui quando si parla, soprattutto, di *politici*.

A livello base, si può dire che *filosofi* sono tutti coloro che – nell'etica come nella politica – stabiliscono una teoria che non trova riscontro nella realtà concreta e che da essa, dunque, non può che essere disattesa. Si tornerà ampiamente sul nesso teoria-pratica e sul ruolo essenziale dell'*experientia*, e in particolare dell'esperienza storica<sup>70</sup>, nella quarta sezione; sin d'ora è però possibile ipotizzare che una delle funzioni che citazioni, riferimenti ed *exempla* svolgono nel *TP* sia proprio quella *confermativa*. Quanto Spinoza dice rispetto alla necessità di scrivere una teoria che non si distanzi troppo dalla pratica non può non ricordare subito il passo del *TTP*, in cui si affermava che «le indicazioni offerte nel capitolo precedente [...] resteranno sempre, sotto molti aspetti, meramente teoriche, nonostante siano non poco vicine alla pratica, e benché la

---

<sup>69</sup> Tale tradizione è identificata o con quella di matrice aristotelica presente nel contesto olandese (cfr. A. Droetto note al *TP*, p. 5 nota 2, B. Spinoza, *Trattato Politico*, a cura di A. Droetto, Ramella, Torino 1958) o con la tradizione hobbesiana (A. Matheron, *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste : Machiavélisme et Utopie*, in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Lyon 2011, pp. 81-111). S. Visentin (*op.cit.*, pp. 265-268) propone un'ulteriore possibilità, quella cioè di identificare i *philosophi* con i neo-stoici à la Lipsio. Costui infatti (per come emerge in particolare nel trattato *De Constantia*) sostiene una concezione degli affetti umani come vizi emendabili e propone quindi un'educazione (stoica), ricalcando – in sostanza – i principi dell'etica senecana. Per quanto mi sembrino tutte posizioni più che valide, credo che Spinoza sia qui interessato non tanto ad identificare una singola tradizione, quanto piuttosto a individuare un approccio alla questione, che alle divisioni storiografiche è inevitabilmente trasversale. Inoltre, come argomenterò a breve, ritengo che l'identificazione dei politici sia più precisa.

<sup>70</sup> A questo livello però si veda la nota di A. Montano (B. Spinoza, *Trattato Politico*, a cura di A. Montano, Il Tripode, Napoli 2000, p. 47) alla frase che chiude il primo paragrafo del testo riportato (e che chiude il primo paragrafo del primo capitolo del *TP*), che coglie un punto importante: «Contro la politica, intesa come felice descrizione di un'Utopia o come astratta costruzione basata sui dogmi della tradizione teologica-scolastica, Spinoza preferisce la politica intesa come *scienza basata sulla psicologia umana e sulla esperienza storica*». Corsivo mio.

pratica possa essere impostata in modo tale da accostarsi sempre di più a quelle indicazioni»<sup>71</sup>.

Infatti, ai Filosofi sono preferiti i Politici, che hanno avuto l'esperienza come *magistra* e che, grazie ad essa, «non insegnarono nulla che fosse lontano dalla pratica». Il problema con questi ultimi è che spesso, dice Spinoza, «sono considerati più inclini a tendere insidie agli uomini che a prendersene cura». Capire il senso di questa affermazione richiede, ritengo, di chiarire a chi Spinoza faccia riferimento quando parla di «Politici». E, per anticipare la conclusione del ragionamento che andrò ora a svolgere (che riceverà poi ulteriore sostegno dall'analisi dei passi), ipotizzo che Spinoza abbia in mente proprio la corrente del Tacitismo politico, quando essa da teoria si incarna in pratica di governo reale. In altre parole, i *politici* non sarebbero altri che coloro che governano applicando i principi che dai trattati tacitisti si possono desumere.

A sostegno di tale ipotesi, iniziamo con chiarire che Spinoza non sta qui facendo – o almeno non soltanto – riferimento a Machiavelli<sup>72</sup>. In primo luogo e assai banalmente, non avremmo *politici*, al plurale. Spinoza non ha certo timore di menzionare il Segretario, posto che lo fa in altre occasioni. Non solo; egli ha un'ottima opinione di Machiavelli<sup>73</sup>, che costituisce una fonte teorica imprescindibile per una corretta comprensione del *TP*. Solo in un caso, infatti, Spinoza parla con certa cautela del fiorentino e, ritengo, lo faccia proprio perché è consapevole della lettura anti-machiavelliana dei tacitisti e, in parte, da essa influenzato<sup>74</sup>. Vediamo il passo in oggetto:

---

<sup>71</sup> *TTP*, 17.1 G 201.

<sup>72</sup> V. Morfino, *op.cit.*, p. 54.

<sup>73</sup> Machiavelli è «acutissimus», «sapiente» e «prudentissimus» in *TP*, 5.7 G 296-297 e di nuovo «acutissimus» in *TP*, 10.1 G 353.

<sup>74</sup> V. Morfino suggerisce, grazie all'analisi dei testi in appendice al *De Arcanis* di A. Clapmar, che Spinoza avesse un'immagine abbastanza ampia delle possibilità interpretative dell'opera machiavelliana; ad esempio il testo di W. H. Ruprecht *Theses de Iure Publico*, che restituisce l'immagine di un Machiavelli repubblicano (cfr. *op.cit.*, pp. 30-35). Tuttavia, sia A. Clapmar che G. Leti (il cui testo *Le Visioni Politiche* Spinoza possedeva), non restituiscono un'immagine né positiva né repubblicana del fiorentino. D'altro canto, è anche vero che in Olanda era presente una tradizione filo-repubblicana, si pensi ai già citati De la Court cfr. E. Haitsma Mulier, *op.cit.* e Q. Skinner, *Republicanism. A Shared European Heritage*, vol. 1, *Republicanism and Constitutionalism in Early Modern Europe*, a cura di Q. Skinner e M. van Gelderen, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 12-19. Per la ricezione in terra olandese fondamentale è S. Visentin, *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza*, «Etica&Politica», 6, 1, 2004.

L'acutissimo Machiavelli ha ampiamente spiegato di quali mezzi si debba servire un principe trascinato dalla sola sete di dominio, per fondare e conservare uno stato; a quale fine non appare ben chiaro. Ma se il suo fine era buono, com'è da credersi di un uomo saggio, pare che sia stato quello di mostrare con quanta imprudenza molti cercano di levar di mezzo un tiranno senza essere in grado di eliminare la cause che fanno del principe un tiranno [...] Inoltre egli ha forse voluto mostrare quanti motivi abbia un popolo libero per guardarsi dall'affidare in maniera assoluta la propria salvaguardia a uno solo che, se non è tanto vanitoso da poter compiacere tutti, deve temere necessariamente delle insidie; ed è perciò costretto a badare piuttosto a se stesso, e ad ingannare il popolo piuttosto che curarne gli interessi. E sono indotto a pensarla così su questo perché risulta che stava dalla parte della libertà, e che per difenderla diede suggerimenti molto salutari.<sup>75</sup>

La valutazione spinoziana di Machiavelli è, in sostanza, positiva. Tuttavia, egli è in dubbio sui fini che possano aver indotto il fiorentino a spiegare «di quali mezzi si debba servire un principe trascinato dalla sola sete di dominio, per fondare e conservare uno stato», posto che, in ultima analisi «stava dalla parte della libertà». Ora, a prima vista, è evidente che Spinoza pensa nel primo caso al *Principe* e nel secondo ai *Discorsi*. La distinzione tra i due testi non esaurisce, però, il punto, posto che è proprio tale divisione a costituire un fattore di scontro politico; si ricorderà, infatti, che i tacitisti, non accettando il Machiavelli repubblicano, prediligono la lettura del *Principe* da cui desumono, ed eventualmente moderano e re-inventano, quelle *artes* utili al mantenimento del suo potere, spesso non nominandolo affatto o dichiarandosi anti-machiavellici. Tuttavia, è anche vero che almeno certi caratteri del principe di Machiavelli, in particolare la sua “laicità” morale, sono radicalmente rifiutati ed è così che si crea quel particolare sistema di identificazioni di cui si è già trattato: da Machiavelli a Tacito, perché Machiavelli è “malvagio” e “crudele” in quanto “amorale”, ovvero l’incarnazione contemporanea del Tiberio tacitiano, imperatore nefasto e interessato unicamente al mantenimento del proprio potere. È proprio di qui che Spinoza può aver tratto l’idea che il principe del *Principe* sia «trascinato dalla sola sete di dominio (*libido dominandi*)», posto che ciò non si trova in alcun luogo del testo machiavelliano. Questa è piuttosto un’interpretazione a cui Machiavelli è stato sottoposto e piegato. Ciò non toglie, naturalmente, che non vi siano nel *Principe* aspetti paradossali, che Spinoza coglie appieno<sup>76</sup>, ma anch’essi sono in parte figli

---

<sup>75</sup> TP, 5.7 G 296-297.

<sup>76</sup> V. Morfino, *op.cit.*, pp. 52-63.

dell'interpretazione maggioritaria. Il dubbio relativo al “fine” di Machiavelli, se rivelare le *artes* del principe fosse finalizzato a mantenere il potere del principe stesso o a svelare ai sudditi le sue macchinazioni, ricorda un po' troppo da vicino l'affermazione, divenuta nel tempo aforistica, di Guicciardini nei *Ricordi* che di questa ambiguità tacciava non l'amico fraterno, ma proprio Tacito<sup>77</sup>.

In sostanza, mi sembra che qui il dubbio di Spinoza sia motivato – almeno in origine – più dalla figura di Machiavelli restituita dalla tradizione che non da un dubbio teorico profondo, posto ch'egli non sembra essere insicuro sul repubblicanesimo machiavelliano.

Vi sono, inoltre, almeno tre elementi testuali a suggerire questa ipotesi. In primo luogo, Spinoza usa un termine, quello di *artes*, che in questo contesto è un termine molto evocativo; esso *indica* un'intera tradizione – assieme al suo stretto compagno che abbiamo già incontrato, *arcana* –: sono i tacitisti ad insegnare le arti, le strategie pratiche, utili al sovrano per mantenere intatto il proprio potere. In secondo luogo, Spinoza allude a Tacito stesso quando scrive «*vitia fore donec homines*»<sup>78</sup>. In terzo luogo, parlante è anche l'espressione «*potius callidi quam sapientes*» che potrebbe

---

<sup>77</sup> F. Guicciardini, *Ricordi*, C 18 «Insegna molto bene Cornelio Tacito a chi vive sotto e' tiranni el modo di vivere e governarsi prudentemente, così come insegna a' tiranni e' modi di fondare la tirannide».

<sup>78</sup> Tacito, *Storie*, 4.74 «*vitia erunt donec homines*». *Rics1+Rics2*. Quest'espressione, in origine facente parte del discorso rivolto da Ceriale ai germani ribellatisi al dominio romano sotto la guida di Civile, Classico e Tutore, è tanto paradigmatica da considerarsi proverbiale. Essa è anche spessissimo riportata nei trattati politici del seicento. Si noti inoltre che i passi che narrano della rivolta (4.12-37 e poi 4.54-79, con epilogo nel libro 5) sono ampiamente sfruttati dalla tradizione protestante, in congiunzione con l'*Agricola* ricorderemo, per rivendicare la “libertà e purezza originaria dei popoli germanici”, base sulla quale argomentare la separazione da Roma – ovvero dalla Chiesa Romana –.

essere un riferimento di nuovo a Tacito<sup>79</sup> o a Cicerone<sup>80</sup>, ma certamente è un'espressione che intende connotare qui la *calliditas* (astuzia) in senso negativo. Ora, *calliditas* è il termine essenziale che, negli scritti politici dei tacitisti, serve a connotare la caratteristica principale di Tiberio; Tiberio è *callidus*, ovvero capace di *simulatio e dissimulatio*, le due componenti essenziali dell'astuzia, come si evince – guarda caso – dalla narrazione tacitiana. D'altro canto, l'astuzia è anche la caratteristica o abilità della volpe, nella celebre metafora proveniente dal *De Officiis* di Cicerone (1.13.41)<sup>81</sup>, ma resa celebre nel contesto cinque-seicentesco dalla sua re-interpretazione – di nuovo – machiavelliana, dove il saper ingannare è ritenuto una strategia politica a volte necessaria e certo più utile dell'esercizio della violenza, caratteristica, nella metafora, del leone<sup>82</sup>. Che il riferimento sia a Tacito, a Cicerone, o a nessuno dei due in modo diretto, quindi, cambia poco: è sempre la stessa tradizione quella che ha elevato la *calliditas* a carattere essenziale del principe moderno. È vero, non tutti i tacitisti

---

<sup>79</sup> Tacito, *Annali*, 4.33 «callidi temporum et sapientes credebantur». La frase intera recita «quando, come un tempo, il potere lo aveva il popolo o stava nella mani del senato, era indispensabile conoscere la natura del volgo e i modi per tenerlo a bada; e quanti sapevano interpretare al meglio il comportamento del senato e degli ottimati, *passavano per esperti conoscitori dei tempi loro e per saggi*». Come si vede, l'espressione è diversa ed è difficile argomentare in favore del riferimento. Tuttavia, non è un'ipotesi impraticabile, per due ragioni. Innanzitutto, il contesto argomentativo è il medesimo: sia qui che in Spinoza si sta proprio parlando di *artes* per controllare il popolo. In secondo luogo, qui (*Annali*, 4.32-34) Tacito chiarisce la sua posizione di storico. Si tratta di pagine celeberrime e spesso citate, soprattutto nelle opere tacitiste storiografiche (si ricorderà il caso di Saavedra Fajardo cfr. 2.4). Ma qui Tacito argomenta anche contro Polibio, in questi termini: «Tutti gli stati e le città sono governati o dal popolo o da un'oligarchia o da un monarca. Una forma di stato in cui si riesca a fondere il meglio di questi tre elementi, è più facile lodarla che constatarla in concreto e, quand'anche si realizzi, non può essere durevole». Questo è il medesimo contesto argomentativo e senso del *Trattato Politico* e anche questa è un'idea tacitiana spesso riportata. Per queste due ragioni non mi sembra del tutto improbabile che Spinoza potesse conoscere queste pagine e, perché no, utilizzare il riferimento in forma però invertita: «più astuti che saggi» invece che «astuti e saggi», ponendo tra questi due termini esattamente la differenza che passa tra coloro che governano con la paura e quelli che governano con la ragione.

<sup>80</sup> Cicerone, *De Officiis*, 1.19.63 che cita Platone «ogni sapere, separato dalla giustizia, dev'essere chiamato astuzia piuttosto che sapienza (*calliditas potius quam sapientia*)». Anche questo luogo del *De Officiis*, che rientra nella descrizione delle virtù di fermezza e magnanimità, è un classico della tradizione politica, oltre a figurare alla voce "*calliditas*" del thesaurus di Nizolius, *op.cit.*, p. 194.

<sup>81</sup> In Cicerone designa due forme di ingiustizia: quella del leone, la violenza, quella della volpe, la frode.

<sup>82</sup> N. Machiavelli, *Principe*, 18.7.

approvano l'astuzia in senso machiavelliano, ma non tanto come astuzia in sé, quanto per il fatto di esser svincolata dalla valutazione morale e dall'approvazione religiosa<sup>83</sup>.

Agli elementi testuali si accompagnano i fattori di contesto; la definizione stessa di *politici* è storicamente connotata, in particolare in ambiente spagnolo, dove indica proprio gli autori tacitisti<sup>84</sup>. Inoltre, è opportuno tener presente il contesto storico nel quale il *TP* è scritto e da quale situazione politica interna la sua stesura sia motivata. Spinoza intende inserirsi all'interno del dibattito politico olandese, che si è visto avere una lunga tradizione tacitista.

È stato più volte osservato come i mutamenti a cui va incontro l'Olanda del XVII secolo e, di conseguenza, le nuove forme di pensiero e azione politica che la caratterizzano, difficilmente possano essere compresi utilizzando un modello interpretativo ricalcato sull'esperienza di altre nazioni europee, anche per la notevole distanza tra costituzione formale e prassi reale che caratterizza la vita politica olandese<sup>85</sup>. Storicamente, infatti, il potere esercitato dagli Ordini delle Province e le larghe autonomie di cui queste godono nell'amministrazione della giustizia, fanno sì che il nesso tra città e potere centrale sia inteso nel senso di una monarchia moderata – cioè limitata nei suoi poteri proprio da tali autonomie – sul modello althusiano. In seguito all'Atto di Abiura del 1581, però, il quadro teorico muta notevolmente: una volta rotto il “contratto” con il sovrano spagnolo, si profila l'emergere di una corrente repubblicana, che ritiene inutile la ricerca di un “nuovo” re, proponendo un regime in cui ad essere sovrani siano i singoli Stati. Ci si trova, quindi, in un quadro teorico che vede contrapposti, da un lato, coloro che sostengono che la sovranità sia interamente da attribuire agli Stati Generali – che in realtà hanno la funzione essenziale di mediare tra le proposte e le volontà dei singoli Stati, in particolare del più potente e ricco di essi, la provincia d'Olanda – e, dall'altro, coloro che invece vorrebbero ripristinare l'organizzazione precedente la guerra con la Spagna, basata quindi su un equilibrio tra

---

<sup>83</sup> Non è un caso, in questo senso, se a partire da Lipsio il tema della *simulatio* e della *dissimulatio* è oggetto di discussione. Lipsio stesso, infatti, dedica due capitoli a distinguere i vari generi di dissimulazione (laddove la simulazione è esclusa): c'è la *dissimulatio* ammessa, quella ammessa solo in determinate circostanze e quella infine da condannare cfr. G. Lipsio, *Politicorum...op.cit.*, libro IV, cap. 13-14, ed.it., pp. 130-142.

<sup>84</sup> Cfr. 2.4.

<sup>85</sup> Per la ricostruzione storica che segue cfr. S. Visentin, *op.cit.*, pp. 211-230, H. W. Blom, H. W. Blom, *Causality and morality in Politics. The rise of Naturalism in Dutch Seventeenth Century Political Thought*, Rotterdam 1955, pp. 157-182 e A. Weststeijn, *op.cit.*, pp. 43-50.

autonomie dei singoli stati e potere centrale monarchico. Ulteriore elemento caratteristico della politica neerlandese è la carica di *stadhouder* che, formalmente funzionario degli Stati e quindi a essi sottoposto, esercita di fatto un potere notevole, tale da superare, in certe occasioni, quello degli Stati stessi, in ragione anche dell'ereditarietà della carica, trasmessa all'interno della famiglia d'Orange. Lo *stadhouder* non è, quindi, un mero esecutore delle volontà dei singoli stati, ma esercita una fondamentale funzione di raccordo e connessione di una realtà, altrimenti, profondamente disgregata. Infine, la carica di *raadpensionaris* che, per varietà di competenze e indeterminatezza legislativa, ne fa «il “naturale” leader politico olandese»<sup>86</sup>. In generale, la politica neerlandese si svolge in un continuo confronto tra istituzioni politiche differenziate e articolate, i cui ruoli e poteri formalmente previsti dal diritto si discostano frequentemente dalla prassi concreta.

A livello di dibattito politico, in particolare in seguito al crollo del regime dewittiano, si rende ancor più impellente il confronto con il partito degli *prinsgezinden*, teorici della fazione orangista e alleati a quei *theologi* che erano il principale obiettivo polemico del *TTP* e che stanno, ora, raccogliendo sempre maggiori consensi. L'Olanda seicentesca, infatti, è connotata politicamente dal “bipolarismo” tra *staatsgezinden* e *prinsgezinden*; laddove i primi ritengono che la sovranità dovrebbe essere interamente esercitata dagli Stati nelle loro diverse articolazioni, fino a negare che nel sistema repubblicano la carica di *stadhouder* possa avere ancora qualche funzione, i secondi sostengono la centralità e l'importanza della carica tradizionalmente trasmessa all'interno della famiglia d'Orange<sup>87</sup>. È difficile, quindi, interpretare tale dibattito nei termini di una contrapposizione netta tra filo-repubblicani e filo-monarchici, ma è da intendersi come confronto tra due forme di pensiero repubblicano<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>87</sup> Cfr. *ivi*, pp. 230-244 in particolare.

<sup>88</sup> Cfr. A. Weststeijn, *op.cit.*, p. 47: «The antagonism between the two blocs arguing for and against the Stadholder should therefore not be mistaken as an ideological struggle between Orangist ‘monarchists’ on the one hand and ‘true’ republicans on the other. As several recent studies have made clear, such a rigid, dualistic view collapses in view of the shared vocabularies and the common goal of republican liberty that both Orangists and their adversaries pretended to pursue. Far from constituting an anti-republican ‘party’, the miscellaneous front of the Orangists merely envisaged a republican polity of sorts, a perfectly balanced, mixed regime fulfilled the figure of the Stadholder. Unlike across the North Sea the main adversaries in the Dutch political arena did not clash over royalist versus commonwealth rule; instead, the Dutch debate was one between two different republicanism».

Ciò nonostante, abbracciare la posizione dei *prinsgezinden* può orientare verso una concezione della repubblica decisamente più accentrata, la quale – almeno – “ammicca” a un regime monarchico.

È evidente, quindi, che una corrente come quella tacitista poteva fornire “legna da ardere” ai *prinsgezinden*, sostenendo un regime di stampo più autoritario e accentrato, spesso con forti caratterizzazioni religiose. La connessione non è poi peregrina: i *prinsgezinden* trovavano il loro principale sostegno tra i teorici aristotelici e neo-stoici di Leida, epicentro della corrente tacitista (a ulteriore riprova del fatto che, quando si parla di “Tacitismo”, si fa riferimento ad una categoria storiografica trasversale, che si sovrappone senza difficoltà ad altre, quali, si ricorderà, quella di “Ragion di Stato” e di “Neo-stoicismo politico”).

Se l’insieme di queste ragioni rende almeno plausibile l’identificazione dei «politici» con la corrente tacitista, non dovrebbe stupire (anzi, è ulteriore elemento a sostegno dell’ipotesi) che, su tutti, lo storico più presente nel *TP* sia proprio Tacito. D’altro canto, Spinoza lo menziona apertamente in 7.14 dove, dopo una serie di citazioni tacitiane, dichiara che «nessuno che abbia letto le *Storie*» può ignorare quanto appena affermato. Da tale dichiarazione si comprende sia il ruolo rilevante che lo storico romano gioca all’interno del *TP* sia, ancora una volta, quale fosse la sua fortuna nel dibattito politico contemporaneo. Dire, infatti, che nessuno che abbia letto le *Storie* di Tacito può ignorarlo, implica dare per scontata la conoscenza diffusa di questo testo tra i lettori.

La presenza dello storico romano nel *TP* è certamente ingente a livello quantitativo, fatto che ha dato luogo a numerosi interventi della critica sul soggetto<sup>89</sup>. Questi contributi hanno l’indubbio merito di aver analizzato vari aspetti del rapporto tra Spinoza e Tacito nel *TP*, ma nessuno di essi propone un’interpretazione complessiva del loro valore. Ritengo che l’ipotesi formulata, ovvero che Spinoza abbia in mente, citando e facendo riferimenti a Tacito, ad una precisa lettura ed uso di Tacito – quale è quella espressa dai teorici della politica a lui contemporanei – possa contribuire a gettar luce sulle funzioni che svolgono, nel testo spinoziano, tali citazioni e riferimenti.

---

<sup>89</sup> O. Proietti, *Adulescens...op.cit.*, O. Proietti, *Philedonius...op.cit.*, P-F. Moreau, *Spinoza, Tacite...op.cit.*, G. Lucchesini, *Spinoza e Tacito. Paradigmi della modernità e classicità politica*, in *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 51-83, C. Wirszubski, *Spinoza's Debt to Tacitus*, «Scripta Hierosolymitana», 2, 1955, pp. 176-86, A. Stilianou, *Spinoza et l'histoire antique*, «Studia Spinozana», 12, 1996, pp. 121-137.

In questo senso, anche nel *TP* ci si trova di fronte ad una lettura e ad un uso del testo fonte altamente *selettivi*, esattamente come avveniva nel *TTP*. Le citazioni e i riferimenti a Tacito, infatti, si concentrano principalmente nei capitoli 5, 6 e 7; come nel *TTP*, essi non sono diffusi in modo omogeneo in tutta l'opera. Inoltre, Spinoza usa il testo tacitano allorché si tratta di discutere alcuni temi precisi, in parte in linea con quelli emersi nello studio del *TTP*. In particolare, è importante sottolineare che, sia nel *TTP* che nel *TP*, la maggior parte dei luoghi in cui si incontrano citazioni, riferimenti ed esempi hanno a che fare con la monarchia e la sua funzionalità come regime di governo ai fini di allontanare lo spettro delle guerre civili, tramite l'impiego di *artes* diversificate, che vanno dalla divinizzazione del sovrano – analizzata nel *TTP* – all'impiego del segreto, degli *arcana*, come vedremo, analizzato nel *TP*.

Seguendo il filo delle citazioni e dei riferimenti nel *TP*, due soggetti spiccano in modo particolare: il rapporto tra monarchia e pace da un lato, che si svolge in seno alla questione teorica della distinzione tra servitù, libertà ed obbedienza, e il ruolo e i caratteri della plebe dall'altro, che si svolge all'interno del dibattito sull'opportunità politica della dissimulazione: *ars* che trova un suo caso particolare nel mantenimento del *segreto*, ovvero nel tenere all'oscuro di determinate decisioni la maggioranza dei cittadini.

Per comprendere quali siano le funzioni che le citazioni, i riferimenti, gli esempi e, in generale, le storie e le narrazioni, svolgono all'interno del *TP*, è ora essenziale affrontare i testi stessi. Per semplicità, affronterò la questione per temi piuttosto che per sezioni di testo (come si era fatto per il *TTP*), poiché il *TP* è strutturalmente più omogeneo. I due prossimi paragrafi saranno allora dedicati all'analisi del rapporto rispettivamente tra guerre civili, pace e monarchia e tra natura del popolo e impiego degli *arcana*.

### 3.2 Guerre civili, pace e monarchia

Il primo tema che dirige la lettura spinoziana di Tacito è la natura della pace e della sedizione. Più nello specifico, Tacito interviene allorché si trattano le cause e le conseguenze dei conflitti politici e, quindi, il significato da attribuire al termine “pace”. L'uso dello storico romano in questo frangente è d'altronde pratica comune: una delle ragioni dell'interesse dei teorici della politica moderni per Tacito è proprio la continuità

storica percepita tra il proprio periodo, denso di conflitti politici e religiosi interni, con quello del I secolo d.C., concetto ben espresso dalla formula lipsiana della «similitudo temporum».

Si prenda allora in considerazione il primo passaggio:

L'esperienza sembra però insegnare, al contrario, che il conferimento di tutto il potere a uno solo giovi alla pace e alla concordia (*pacis, et concordiae interesse, ut omnis potestas ad unum conferatur*). Nessuno stato ha resistito così a lungo senza mutamenti, quanto quello dei Turchi; e di contro, non ve ne sono stati di meno durevoli di quelli popolari, o democratici, e dove si manifestassero tanti movimenti sediziosi. Ma se pace si devono chiamare la schiavitù, la barbarie e la desolazione, non vi è per gli uomini maggior miseria della pace (*Sed si servitium, barbaries et solitudo pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius*). [...] Giova alla causa della schiavitù, non a quella della pace, che tutti il potere sia trasmesso ad uno solo: la pace, come abbiamo già detto, non consiste nella mancanza di guerra, ma nell'unione, ossia nella concordia degli animi.<sup>90</sup>

Se l'obiettivo del *TP* è quello di stabilire per ciascuna delle tre forme classiche di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia) le condizioni istituzionali che presiedono al loro corretto funzionamento e alla loro stabilità, il passaggio ora citato si trova quando Spinoza descrive i pericoli da cui potrebbe essere affetta una monarchia "degenerata"<sup>91</sup>. Il nodo della questione riguarda fino a che punto, in una monarchia, il potere debba essere detenuto dal sovrano, ovvero fino a che punto una monarchia debba essere *assoluta*<sup>92</sup>. È in questo contesto che Spinoza ricorre all'apertura delle *Storie*, un passo classico, dove Tacito afferma che in seguito alla battaglia di Azio era divenuto

---

<sup>90</sup> *TP*, 6.4 G 298.

<sup>91</sup> Come nota anche C. Wirzubski, *op.cit.*, Tacito era considerato uno storico della monarchia e al contempo un filo-monarchico.

<sup>92</sup> Per il senso di assoluto qui cfr. nota 95 di questa sezione.

«essenziale alla pace affidare tutto il potere ad un'unica persona»<sup>93</sup>. Tuttavia, diceva lo storico, tale situazione ha determinato conseguenze altamente restrittive per la libertà di parola e opinione; nell'esercizio del mestiere di storico, come nella realtà quotidiana, nota Tacito, vi è spazio unicamente per l'«adulazione» – ovvero «una triste colpa di servilismo (*foedum crimen servitutis*)<sup>94</sup>» – e l'«odio» – ovvero «una falsa specie di libertà (*falsa specie libertatis*)».

All'inizio, l'argomentazione spinoziana sembra seguire quella di Tacito. In particolare, appare in linea con l'uso “standard” di questo passaggio da parte della tradizione, ovvero la difesa degli effetti pacificatori della monarchia<sup>95</sup>; infatti, «l'esperienza sembra insegnare che il conferimento di tutto il potere a uno solo giov[i] alla pace e alla concordia». Tuttavia, subito dopo, Spinoza ricorre ad un altro passaggio

---

<sup>93</sup> Tacito, *Storie* 1.1 «postquam bellatum apud Actium atque omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit». *Re+Rit1+Rit2+Rics1*. *Rit1*: in questo passo troviamo due citazioni tacitiane e la medesima espressione è presente anche in *TP* 7.2 «jus absolute in unum transferre» dove, d'altro canto, sembra ci sia un ulteriore sintagma tacitano «in servitutem ruat» da *Annali* 1.7. *Rit2*: nella *prefazione* del *TTP* e nel *capitolo 20* compaiono due espressioni tratte dal medesimo passo tacitano, rispettivamente «rara temporum felicitate» e «sentire quae velis, quae sentias dicere licet». *Rics1*: A. Clapmar 2.13 p. 71 e De La Court, *Politike Weeg-schaal* I.I.33, p. 161. Interessante la valutazione di A. Weststeijn (*op.cit.*, p. 342) che usa questa citazione per segnalare tutta la distanza che intercorre tra il radicalismo dei fratelli e quello ancor maggior di Spinoza, che ritiene la libera discussione potersi applicare anche alle Scritture: «This fundamental difference between Spinoza and the De la Courts is well captured by their distinct use of the same phrase of Tacitus: rara temporum felicitate, ubi sentire quae velis et quae sentias dicere licet, “rare is the happiness of times when it is allowed to think as you want and to say what you think”. Spinoza employs this saying prominently as the motto of his last, conclusive argument in the Tractatus that freedom of speech should be safeguarded by the sovereign».

<sup>94</sup> Il passaggio di *Etica* 4 cap. 21 rafforza l'idea che si tratti di un riferimento posto che li leggiamo «Gignit praeterea adulatio concordiam, sed foedo servitutis crimine, vel perfidia; nulli quippe magis adulatione capiuntur, quam superbi, qui primi esse volunt, nec sunt» (Anche l'adulazione genera la concordia, ma per una triste colpa di servilismo, o per perfidia; nessuno, certamente, più dei superbi è preso dall'adulazione, poiché vogliono essere i primi e non lo sono).

<sup>95</sup> È vero che qui Spinoza sta parlando della monarchia ‘degenerata’ e non di quella perfetta. Tuttavia, nella monarchia perfetta non tutti i poteri sono appannaggio del re, proprio perché uno stato lasciato alla sola *voluntas* del sovrano sarebbe profondamente instabile. Di qui l'istituzione del consiglio deputato al controllo dell'operato regale. L'ipotesi del riferimento è inoltre rafforzata dal passaggio in 7.29, che analizzeremo in seguito e, quindi, qui non riporto, ma riprende varie espressioni qui presenti: «sibi imperium absolutum concupiscunt», «infensus servitium erumpunt» estratte rispettivamente da *Storie*, 4.73 (ceterum libertas et speciosa nomina praetextantur; nec quisquam alienum servitium et dominationem sibi concupivit ut non eadem ista vocabula usurparet) e *Annali*, 1.81 (speciosa verbis, re inania aut subdola, quantoque maiore libertatis imagine tegebantur, tanto eruptura ad infensus servitium). “Assoluto” è quindi qui da comprendere come sinonimo di “accentrato”, un regime monarchico dove il re ha tutti i poteri.

di Tacito<sup>96</sup> per negare recisamente quest'affermazione: una monarchia dove tutto il potere sia concentrato nelle mani del sovrano garantisce sì la pace, ma solo qualora con «pace» si intenda una condizione di inerzia passiva, di servitù, più simile ad un «deserto» che a uno «stato di civiltà». Tale condizione di “pace degli inerti”, costituisce l'esatto opposto della «pace» spinoziana – che è «una virtù che origina dalla forza dell'animo» – ed assomiglia molto alla condizione che affligge lo stato dei Turchi<sup>97</sup>. Fin da subito, quindi, Spinoza si appropria del testo di Tacito, utilizzandolo secondo il proprio fine, introducendo nell'argomentazione qualcosa che dal testo fonte non è previsto. L'argomento di Tacito – per ciò che qui interessa – si basa su due assunti: il trasferimento del potere in una sola persona *non è veramente nell'interesse della pace*, anche se in un determinato momento storico lo è sembrato, come le *Storie* si impegneranno a dimostrare. Il secondo punto è che tale situazione ha comportato l'annullamento della libertà di espressione. Ciò che Spinoza introduce di nuovo, sia rispetto al testo di Tacito che rispetto all'uso tradizionale del suo passaggio, è che tale stato è una condizione di pace apparente, di servitù passiva che non può essere durevole, in termini hobbesiani stavolta, uno stato di «assenza di guerra (*belli privatio*)»<sup>98</sup>, dove, per riprendere il *TTP*, di certo non è consentito «pensare quel che si vuole e dire quel che si pensa».

Una cittadinanza in cui i sudditi non prendono le armi per paura (*metu territi*)<sup>99</sup>, è da dirsi senza guerra piuttosto che in pace (*quod sine bello sit, quam quod pacem habeat*). La pace non è la privazione della guerra, ma una virtù che scaturisce dalla forza dell'animo. [...] Ma una cittadinanza la cui pace dipenda dall'inerzia dei sudditi, che si lasciano condurre come pecore per imparare soltanto a servire, piuttosto che cittadinanza potrà dirsi deserto (*illa praeterea Civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet qui scilicet*

---

<sup>96</sup> Tacito, *Storie*, 4.17 «miseram servitatem falso pacem vocarent» e Tacito, *Agricola* 30 «ubi solitudinem faciunt, pacem appellant». *Rit1+Rit2+Rics2* (Lipsio, libro VI, cap. 5, ed.it. p. 215), cfr. nota precedente. Si tenga presente inoltre la particolarità linguistica del termine *solitudo* che compare tre volte in tutta l'opera spinoziana: qui, nel passaggio che citerò in seguito (*TP*, 5.4) e in *Etica* 4p73.

<sup>97</sup> Si noti che gli esempi del *TP* che riguardano lo stato dei turchi trovano un parallelo nel testo di A. Clapmar. Cfr. anche C. Gebhardt, *Spinoza gegen Clapmarius*, «Chronicon Spinozanum», 3, 1923, pp. 344-47.

<sup>98</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, 13, e *De Cive*, 1.12.

<sup>99</sup> Si noti che il sintagma *metu territi* compare in Curzio Rufo, *Storie*, 9.4 ed è di raro uso, per quanto ho potuto constatare. È allora possibile che qui Spinoza stia pensando al testo di Curzio.

*veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo, quam Civitas dici potest).*<sup>100</sup>

Anche qui Spinoza ricorre a Tacito<sup>101</sup> per discutere del reale senso del termine «pace» e in che misura tale termine sia effettivamente compatibile con un regime monarchico. Interessante che in questa sede Tacito lasci la parola ai nemici dell'impero romano, Civile e Calgaco che rivolgono critiche molto forti all'imperialismo romano, in particolare nei confronti delle popolazioni germaniche e celtiche. Si ricordi come questi passi tacitiani erano spesso usati in ambiente protestante per difendere la purezza del popolo germanico di contro alla dissoluzione della chiesa di Roma; tuttavia, è anche vero che Tacito descrive i germani come un popolo altamente diviso, disorganizzato e incapace di auto-governo (in questo senso viene citato da Grozio<sup>102</sup>, ad esempio).

Ora, per quanto sia difficile pensare che Spinoza avesse una tale conoscenza del testo, è comunque interessante notare la somiglianza delle due posizioni: vi può essere pace solo in una condizione di obbedienza attiva, dove i cittadini vivano armonicamente e formino «una sola mente»; una pace durevole, che non sia preludio di un'altra guerra civile, si ottiene solo se i cittadini condividono interessi e tradizioni, se sentono di essere parte della comunità e fanno dunque ciò che è in loro potere per proteggerla. Nessuno stato può controllare i cittadini unicamente con la paura e, infatti, usando in modo del tutto personale le parole di Tacito<sup>103</sup>, dice «uno stato infatti che non progetti se non di ottenere che gli uomini siano guidati dalla paura, sarà piuttosto esente da vizi che dotato di virtù (*magis sine vitiis erit quam cum virtute*)»<sup>104</sup>.

La ripresa di Tacito, a cui si affianca in misura minore Curzio Rufo, si ritrova anche laddove Spinoza descrive le istituzioni di cui una monarchia si dovrebbe dotare per non incorrere nel pericolo sopra descritto. Innanzitutto, essenziale a prevenire le rivolte interne è che il popolo – e non le truppe mercenarie – sia incaricato della difesa dello

---

<sup>100</sup> *TP*, 5.4 G 296.

<sup>101</sup> Tacito, *Agricola* 30, *Rit2*+particolarità linguistica, cfr. nota 96 di questa sezione.

<sup>102</sup> Cfr. anche J. Waszink, *Tacitism in Holland...op.cit.*.

<sup>103</sup> Tacito, *Storie*, 1.49 «*magis extra vitia quam cum virtutibus*» dove però si riferisce non a uno stato ma a Galba. *Re*, ma rimane un riferimento dubbio. A ulteriore sostegno, si potrebbe notare che Spinoza usa una formula assai simile in *TP*, 7.12 G 312-313, cfr. nota 107 di questa sezione.

<sup>104</sup> *TP*, 10.8 G 356.

stato<sup>105</sup>. Tuttavia, anche in questo caso, è essenziale porre attenzione alle modalità con cui ci si procaccia la fedeltà dei soldati<sup>106</sup>:

Il re da solo, infatti, non può tenere tutti sottomessi con la paura, ma la sua potenza, come abbiamo detto, si regge sul numero dei soldati, e soprattutto sul loro valore e sulla loro fedeltà [...]. Ne consegue che i re sono soliti più spesso incitare che costringere i soldati (*incitare saepius milites quam coercere*), passando sotto silenzio i loro vizi piuttosto che le loro virtù (*et magis eorum vitia quam virtutes dissimulare*)<sup>107</sup>, e per lo più, per tenere a bada i migliori, vanno in cerca degli oziosi e dei dissoluti (*ut optimos permant, inertes, luxu perditos inquirere*)<sup>108</sup>, danno loro riconoscimenti, li colmano di denaro e benefici (*pecunia, aut gratia iuvare*)<sup>109</sup>, stringono loro le mani, li baciano, e son pronti agli atti più servili pur di dominare (*prehensare manus, jacere oscula, e omnia servilia pro dominatione agere*)<sup>110</sup> [...] saranno al contrario completamente soggiogati ed avranno gettato le basi di una guerra permanente, una volta che si siano piegati ad arruolare truppe mercenarie per le quali la guerra è un affare di mercato, e che impiegano il massimo degli sforzi nelle liti e nelle sedizioni (*in discordiis et seditionis plurima vis*)<sup>111, 112</sup>

Il desiderio di dominare del re può tradursi nella messa in atto di pratiche sconvenienti al mantenimento reale del proprio potere, come la storia di Roma ha dimostrato; questo è il senso della ripresa. Sempre rispetto all'esercito, si porrà

---

<sup>105</sup> Anche qui un'eco machiavelliana, cfr. N. Machiavelli, *Discorsi...op.cit.*, 1.43, pp. 153-154.

<sup>106</sup> Su questo tema si veda l'approfondita analisi di O. Proietti, *Adulescens...op.cit.*, p. 212. Mi sembra però riduttivo affermare che «è dunque il destabilizzante rapporto *princeps-militia* a guidare la lettura spinoziana delle *Historiae*: un Tacito rivisitato con una griglia alla Machiavelli, corretta *pro libertate*».

<sup>107</sup> Tacito, *Storie*, 2.82 «*incitare saepius quam coercere, vitia magis amicorum quam virtutes dissimulans*». *Re+Rit1*.

<sup>108</sup> Che vi sia qui un richiamo diretto a Sallustio è piuttosto dubbio. Tuttavia, Proietti argomenta diffusamente come l'immagine dei miliziani sediziosi di Catilina, oziosi e dissoluti, entri a far parte dell'immaginario spinoziano, che ne restituisce quindi molti caratteri. Cfr. O. Proietti, *Adulescens...op.cit.*, in particolare pp. 214-217.

<sup>109</sup> Tacito, *Storie*, 1.23 «*pecunia aut gratia iuvare*». *Rit1*, quindi il riferimento è assai dubbio.

<sup>110</sup> Tacito, *Storie*, 1.36 «*prehensare manibus, complecti armis, conlocare iuxta, praeire sacramentum, modo imperatorem militibus, modo milites imperatori commendare nec deserat Otho protendens manus adorare vulgum, iacere oscula et omnia serviliter pro dominatione*». *Re+Rit1+Rics1*. *Rics1* in A. Clapmar 6.10 p. 264.

<sup>111</sup> Tacito, *Storie*, 4.1 «*inter turbas et discordias pessimo cuique plurima vis*». *Rit1+Rit2*; per *Rit2* si tratta infatti della prima parte del libro 4 delle *Storie*, che Spinoza dichiara esplicitamente di conoscere in *TTP*, 17.5 G 204 e di cui cita in *TTP* 17.28 G 219 anche «*bellum magis desierat quam pax coeperat*».

<sup>112</sup> *TP*, 7.12 G 312.

attenzione a che nessuno dei generali sia innalzato da onori particolari, in seguito a meriti conseguiti in battaglia:

D'altra parte, chiunque abbia letto la storia, sia sacra che profana, sa che, nessuno deve essere eletto al comando di tutto l'esercito o di una sua gran parte, se non per necessità impellente e al massimo per un anno. Nulla insegna la ragione più chiaramente di questo. Concedere infatti a uno il tempo sufficiente per ottenere la gloria militare (*militarem gloriam occupet*)<sup>113</sup>, per innalzare la propria rinomanza al di sopra di quella del re, per cattivarsi la fedeltà dell'esercito con la liberalità e con le altre arti (*artibus*) consuete ai condottieri che cercano la schiavitù per gli altri e il comando per sé (*alienum servitium et sibi dominationem quaerunt*)<sup>114</sup>. [...] Aggiungo che questi comandanti dell'esercito debbono essere scelti tra i consiglieri del re, o tra coloro che già hanno ricoperto quella carica, ovvero tra uomini arrivati a quell'età in cui per lo più si preferiscono le vecchie vie sicure a quelle nuove e pericolose (*homines plerumque vetera, et tuta, quam nova et periculosa malint*)<sup>115, 116</sup>.

In questo caso, si noterà come le parole di Tacito siano in realtà riprese del tutto fuori contesto ed anche modificate *ad hoc*: Tacito, infatti, innanzitutto scherniva i nobili che, diventati sempre più ricchi e potenti sotto il dominio augusteo, «preferiscono la sicurezza presente ai rischi del passato (*vetera*)». Spinoza, invece, applica questa valutazione agli uomini in quanto tali, operando un processo di generalizzazione, le cui conseguenze emergeranno in seguito, quando tratteremo della *funzione antropologica*. In secondo luogo, egli usa liberamente il testo fonte, sostituendo al *vetera* di Tacito il suo *nova*. Spinoza in questo senso segue la propria argomentazione, prendendo in prestito e modificando il testo in modo funzionale a ciò che vuole dimostrare.

Infatti, il punto generale dell'argomento è che, perché una monarchia possa mantenersi stabile, è essenziale che vi sia un studiato equilibrio tra le potenze, attraverso l'articolazione di istituzioni differenziate. Da un lato è infatti necessario tenere a freno le derive assolutistiche del re, dall'altro è altrettanto necessario far sì che nessuno possa

---

<sup>113</sup> Tacito, *Agricola* 39. *Rit1*.

<sup>114</sup> Tacito, *Storie*, 4.73 «ceterum libertas et speciosa nomina praetexuntur; nec quisquam alienum servitium et dominationem sibi concupivit ut non eadem ista vocabula usurparet». *Re* +*Rit1*+*Rit2*+*Rics2*. *Rit2*: cfr. note 94 e, soprattutto, 95 a questa sezione; *Rics2*: G. Lipsio, 6.4, ed.it. p. 211.

<sup>115</sup> Tacito, *Annali*, 1.2 «novis ex rebus aucti tuta et praesentia quam vetera et periculosa mallent». *Re*.

<sup>116</sup> *TP*, 7.17 G 315.

minacciarne il ruolo<sup>117</sup>. Ed è proprio questa continua tensione tra monarca e nobili, monarca e soldati, in generale, tra monarca e tutti coloro che, detenendo armi o ricchezze, possono minacciarne il ruolo, a dirigere la – assai libera – lettura spinoziana:

Quanto più basso dunque è il numero dei consiglieri, e di conseguenza quanto più essi sono potenti, tanto maggiore è per il re il pericolo che essi trasferiscano ad altri lo stato. Nulla terrorizzò Davide maggiormente del fatto che il suo consigliere Achitophel si fosse schierato dalla parte di Assalone. Di più: una volta che tutto il potere sia stato trasferito in maniera assoluta ad uno solo, sarà tanto più facile trasferirlo da uno a un altro. «Due soldati semplici si proposero di trasferire a un nuovo imperatore lo stato romano, e ci riuscirono (Tacito, *Storie*, Libro I)»<sup>118</sup>. Non parlo, perché sono troppo note, delle arti (*artes*) e delle astuzie (*astus callidos*) a cui devono fare ricorso i consiglieri per non cadere vittima dell'invidia, e nessun lettore delle *Storie* può ignorare come nella maggior parte dei casi la fedeltà sia stata la rovina dei consiglieri: dunque se vogliono badare a se stessi devono essere furbi (*callidos*), non fedeli.<sup>119</sup>

Il problema essenziale della monarchia, o meglio, della monarchia in cui non ci sia alcuna differenziazione tra i poteri – dice Spinoza utilizzando qui lo stesso brano che aveva utilizzato nel *TTP* con un altro senso – è che nel momento in cui tutto il potere è affidato a un singolo «sarà tanto più facile trasferirlo ad un altro», oppure che sia un altro a detenerlo realmente, quando il re non sia in grado di farsi valere:

---

<sup>117</sup> Si misura qui tutta la distanza tra Spinoza e la trattazione tacitista, ma anche tra il nostro e la tradizione monarcomaca. Da un lato, infatti, il decorso normale di una monarchia, se non adeguatamente istituita, è quello di degenerare in tirannide (perché, come vedremo meglio a breve, l'attribuzione di un potere assoluto ed illimitato porta *naturalmente* gli uomini a insuperbire), dall'altro, l'eliminazione del tiranno, fatte salve le condizioni che hanno generato la tirannia, si dimostra inutile, quando non dannosa. Le cause della tirannide si eliminano solo qualora cambino le condizioni materiali e simboliche che avevano da principio determinato la sua istituzione. Non si tratta, in sostanza, come nel caso dei Monarcomachi, di sottolineare come il tiranno, avendo abdicato alla sua funzione e avendo quindi rotto il *contratto*, possa essere legittimamente eliminato, ma di porre l'accento sulle dinamiche conflittuali tra popolo e sovrano, che si comprendono in termini di diritto naturale (quindi di potenza). L. Bove (*La strategia del conatus*, Ghibli, Milano 2002, p. 310) riassume felicemente questo punto, indicando come «al contratto dei Monarcomachi Spinoza sostituisce, quindi, in seno alla società civile e come base materiale del consenso, il conflitto tra diritti naturali. Quello del detentore della sovranità, la cui logica – se diviene di dominio – si ritorce contro la propria conservazione; quello della moltitudine che possiede in maniera inalienabile la sovranità e la potenza che, attraverso questa potenza di resistenza, sviluppa». Cfr. anche *ivi* pp. 297-303.

<sup>118</sup> Tacito, *Storie*, 1.25. C1.

<sup>119</sup> *TP*, 7.14 G 313-314.

Si aggiunga che un re bambino, o malato, o carico d'anni, è re per grazia ricevuta, ma il potere è di fatto nelle mani di quelli che amministrano gli affari più importanti, o che sono più vicini al re. Per non dire del caso frequente di un re in preda alla sensualità, che governa secondo il capriccio di una cortigiana o di un favorito qualunque. Dice Orsine «Avevo già sentito dire che in Asia un tempo regnavano le donne; l'ultima novità è che regna un castrato» (Curzio, libro X, capitolo I).<sup>120</sup>

La corretta divisione dei poteri all'interno della monarchia, però, è essenziale anche a limitare il carattere espansivo del potere regale:

Inoltre, nei casi in cui i beni confiscati costituiscano appannaggio regale, 'le inchieste giudiziarie non guardano al diritto o alla verità, ma alla consistenza delle ricchezze, si diffondono le delazioni, i ricchi sono prede; e questa situazione grave e intollerabile, che in guerra si giustifica per stato di necessità, permane anche in tempo di pace'.<sup>121</sup>

Dall'analisi sin qui condotta emergono una serie di elementi che manifestano la lettura e l'uso ai quali Spinoza sottopone i testi degli storici, in particolare di Tacito. Innanzitutto, si vede tornare la funzione *confermativa*: Spinoza stabilisce i principi, le istituzioni e le regole che devono guidare una monarchia perché essa si mantenga stabile nel tempo. All'argomentazione si accompagnano, soprattutto nel caso delle due citazioni esplicite, l'esempio fornito dalle narrazioni degli storici. Tuttavia, a differenza di quanto avveniva nel *TTP*, si noterà un uso radicalmente più libero del testo fonte: Spinoza inserisce delle espressioni, dei brani di testo, direttamente nell'argomentazione e fa minore ricorso alla citazione o al rimando espliciti. Ritengo che una prima ragione di ciò – come emergerà ancora meglio ora che si affronterà il secondo grosso tema che dirige la lettura spinoziana di Tacito – sia da identificarsi nel fatto che nel *TP* Spinoza ha un preciso obiettivo polemico. Se infatti è comune alla trattazione tacitista utilizzare il testo dello storico romano per parlare di monarchia, guerre civili, struttura dell'esercito e anche di favoriti, Spinoza usa il testo di Tacito per contestarne l'assunto di base: che la monarchia sia in assoluto la miglior forma di governo, ovvero quella che più facilmente garantisce la pace e la tranquillità. Ora, se è vero che Spinoza si sta qui confrontando direttamente con un'intera tradizione politica, è normale che il riferimento

---

<sup>120</sup> *TP*, 6.5 G 299. C1.

<sup>121</sup> *TP*, 7.21 G 316. Tacito, *Storie*, 2.84. C1. Non c'è indicazione fonte nel testo ma l'originale è in italico, a indicare la citazione. Cfr. anche *TP* 7.27 G 319-320 dove questa citazione è ripetuta.

sia utilizzato in forma più libera: chiunque avesse letto due o tre testi di teoria politica del tempo, avrebbe facilmente riconosciuto gli stessi passi letti altrove. La *funzione retorico-argomentativa*, che si è visto dirigere la *Prefazione* del *TTP*, si trasforma qui in quella che chiamerò *funzione polemica*. Nel *TTP* si trattava, infatti, di determinare un territorio comune di discussione attraverso il riferimento a testi e passi ampiamente conosciuti per poi contestare da dentro le conclusioni che se ne volevano trarre, mentre nel *TP* il rapporto appare invertito: Spinoza inserisce i riferimenti proprio per mostrare come, a partire dagli stessi testi degli stessi autori, si possano dedurre conclusioni del tutto differenti. Inoltre l'uso più libero delle citazioni e dei riferimenti è anche dovuto al fatto che Spinoza sembra interessarsi ai testi in quanto vettori di un'esperienza universale, dal momento che i brani estratti pongono l'accento sul rapporto tra affetti inter-individuali e dinamiche politiche. Non importa allora più molto – come si vedrà meglio nel prossimo paragrafo – in che contesto fossero originariamente inserite quelle affermazioni, poiché esse esprimono un “principio” *trasferibile* ad altre situazioni. In questo senso, si vedrà emergere una nuova funzione, la *funzione antropologica*.

### 3.3 La natura del «vulgus» e la questione degli «arcana»

Il secondo tema che Spinoza affronta in modo diffuso, servendosi di citazioni, riferimenti ed esempi, è la natura del volgo<sup>122</sup>. Anche questo è un tema classico della tradizione tacitista; si ricorderà che una delle ragioni addotte per la difesa della monarchia come il migliore dei regimi è proprio la natura instabile, varia e sediziosa delle masse. I due temi sono comunque strettamente collegati tra loro: «che tutto il potere sia concentrato nelle mani di uno solo giova alla causa della pace» è vero anche perché le masse sono per natura un fattore di instabilità interna, che deve essere controllato da un potere forte e centralizzato. Se vi è ragione di sostenere che l'obiettivo polemico di Spinoza è proprio questa tradizione, ci si deve aspettare che, negata la conseguenza (ovvero che monarchia sia *tout court* la migliore forma di governo, a dispetto delle sue istituzioni), se ne discuta anche una delle premesse e che, quindi, il

---

<sup>122</sup> Per il concetto di *vulgus* in Spinoza e Tacito si veda anche G. Lucchesini, *op.cit.*. Per l'intercambiabilità e le parentele tra i lemmi *vulgus*, *plebs*, *populus* e *multitudo* si veda M. Chaui, *Politica em Espinosa*, Companhia de letras, San Paolo 2003, pp. 265-268 e P. Cristofolini, *Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, a cura di R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin, Il ponte vecchio, Cesena 2007, pp. 145-159.

ruolo del volgo nel fomentare le rivolte sia, in questo senso, ridimensionato. È proprio questo che si verifica, ma, per procedere con ordine, è utile chiarire prima alcuni aspetti concettuali che riguardano la descrizione delle masse come fattori di instabilità politica. Se è infatti vero che il «popolo», quando è «volgo», viene descritto come «sedizioso» e «incontrollabile» in buona parte del pensiero politico dall'antichità al mondo contemporaneo, e Spinoza stesso assume in questo senso una posizione che da principio può non apparire del tutto chiara, diverse sono le ragioni che vengono addotte per giustificare questa presa di posizione. È proprio su queste diverse ragioni che si determina, da un lato, la distanza e incompatibilità tra sistemi politici alternativi e, dall'altro, che si consuma l'uso polemico che Spinoza fa del testo di Tacito.

Per sintetizzare una questione che potrebbe essere tema di uno studio intero, mi limito ad identificare tre sistemi di giustificazione principali ed a indicare, per ciascuno di essi, le conseguenze che provocano sulle forme istituzionali privilegiate. Tali sistemi non sono espliciti negli autori trattati e sono frutto di un'analisi esterna, per certi versi anacronistica; tuttavia, qualora si tenga conto di queste cautele, mi sembra che possano aiutare a comprendere meglio l'argomentazione spinoziana.

#### 1) La giustificazione ontologica

Il volgo è in questo caso una partizione sociale determinata per natura. I membri del volgo, in altri termini, sono *nati* in questo modo, sono inferiori per natura e non possono cambiare. Di conseguenza, una struttura politica ben organizzata deve escludere del tutto le masse dalle decisioni politiche o, almeno, limitare il più possibile il loro potere.

#### 2) La giustificazione epistemica/etica

In questo caso, di certo il più presente nella tradizione politica, il volgo è un elemento sociale determinato fondamentalmente dall'ignoranza, cioè dallo scarsa educazione. I suoi membri sono incapaci di pensiero razionale – e sono dunque facile preda delle passioni e di coloro che sapranno sfruttarle ai propri fini – ma potrebbero divenire razionali. Essere un membro del volgo, in altri termini, non è una condanna definitiva, ma una situazione che può essere invertita tramite l'accesso all'educazione, genericamente intesa. Tuttavia, – e qui si gioca la partita tra posizione opposte – la differenza essenziale si trova allorché si creda che (a) il progresso epistemico e morale sia funzione del *singolo individuo* che, non importa tramite quali mezzi, perviene ad uno stato di consapevolezza superiore oppure (b) che tale progresso, per realizzarsi concretamente, debba essere diretto – o almeno incoraggiato – da un'educazione “di

*massa*”, *promossa da specifiche istituzioni politiche*. Infatti, qualora si sposi la prima posizione, le conseguenze per l’assetto politico sono le medesime della giustificazione ontologica: finché il processo di perfezionamento di ogni singolo elemento del volgo non sia completo, è meglio che esso sia escluso dalle decisioni politiche (e possibilmente anche dalla conoscenza delle ragioni che a quelle decisioni hanno condotto). Di converso, qualora si abbracci la posizione (b), lo Stato deve provvedere alla creazione di istituzioni sociali e politiche che garantiscano l’avanzamento del livello culturale generale e possano stimolare il perfezionamento etico-morale. In questo senso, possono essere accettabili forme più o meno inclusive di partecipazione politica: la democrazia, nel caso spinoziano, può essere considerata anche come uno strumento politico utile a coltivare il senso di responsabilità e partecipazione individuali; è attraverso lo scambio di idee, uno scambio il più libero possibile, che il pensiero razionale viene formato e/o fortificato.

### 3) La giustificazione socio-politica

In questo caso, il volgo è rappresentato dalla classe inferiore, in termini di potere politico e benessere economico. Come nel caso precedente, evidentemente, questa condizione può essere modificata. Per far ciò sarà necessario che sia lo Stato a predisporre strumenti di redistribuzione della ricchezza e a garantire forme di partecipazione politica di massa. In questo senso, le soluzioni politiche al problema del «volgo», sia sempre detto in estrema sintesi, sono due. In primo luogo l’adozione di un modello corporativo (a), dove il senso di responsabilità e partecipazione individuali rimangono compatibili con un’organizzazione altamente gerarchica – sia in termini di potere, che in termini di ricchezze – della società. Tutti si sentono parte di una totalità organizzata perché “ciascuno occupa il proprio posto”, sia in termini di potere che di ricchezza, e solo quando tale ordine venga mantenuto, la totalità ne risulta preservata. In questo senso, perché il sistema non risulti eccessivamente rigido, con le conseguenze destabilizzanti che tale rigidità potrebbe comportare, un quoziente anche minimo di mobilità sociale deve essere garantito. La seconda soluzione corrisponde all’adozione di un modello egalaritario (b): tutti si sentono parte di una comunità perché non vi sono differenze specifiche in termini di accesso al potere o alla ricchezza. In altri termini, la condivisione delle funzioni politiche e del livello economico, eliminano i fattori destabilizzanti insiti nella loro impari distribuzione. In questo caso, la partecipazione

politica delle masse procede di pari passo con il suo processo di emancipazione culturale, sociale ed economica<sup>123</sup>.

Questa griglia di lettura non né è rigida né esaustiva, ma è utile a comprendere la trattazione spinoziana del tema del volgo e a capire perché e in che misura l'uso delle citazioni e dei riferimenti agli storici sia, in questo senso, molto diverso da quello tacitista.

Si veda allora il primo passaggio:

Queste cose che abbiamo scritto muoveranno forse a riso coloro i quali circoscrivono alla sola plebe i vizi che sono insiti in tutti i mortali, e secondo i quali il volgo non ha senso della misura: terrorizza, quando non è spaventato (*in vulgo nihil modicum, terrere, ni paveant*)<sup>124</sup>, dicono che la plebe o serve con umiltà o domina con superbia (*plebs aut humiliter servit, aut superbe dominatur*)<sup>125</sup>, che non consce né verità né giudizio (*nec ei veritas, aut iudicium*)<sup>126</sup>, eccetera. Ma la natura è una sola e comune a tutti: ci fanno velo la potenza e l'educazione (...) la differenza non sta nella cosa, ma in chi la fa. La superbia è propria dei dominanti: gli uomini insuperbiscono per essere stati eletti a una carica annuale: figuriamoci i nobili, che pretendono onori per l'eternità (*dominantibus propria est superbia. Superbiunt homines annua designatione: quid nobiles, qui honores in aeternum agitant*)<sup>127</sup>. Ma la loro arroganza si adorna di fasto, di lusso, di prodigalità (...) finisce che i vizi, i quali se considerati separatamente ad uno ad uno nella loro massima espressione sono brutti e vergognosi, sembrano cose oneste e eleganti agl'ingenui e agl'ignoranti (*imperitis, et ignaris*). Il volgo, peraltro, non ha il senso della misura ed è

---

<sup>123</sup> "Emancipazione" ha qui un senso ampio. In questo modello l'eguaglianza politica è raggiunta solo quando siano al tempo conquistate anche l'uguaglianza sociale, economica e culturale, indipendentemente da quale di queste sia ritenuta primaria.

<sup>124</sup> Tacito, *Annali*, 1.29 «nihil in vulgo modicum; terrere ni paveant». Re+Rit1+Rics2. Rics2: cfr. nota 133 di questa sezione. Essa è inoltre ripetuta sia qui, sia in *Etica* 4p54scho. con una leggera variazione «terret vulgus, nisi metuat».

<sup>125</sup> Livio, *Ab urbe condita*, 24.25.8 «Haec natura multitudinis est: aut humiliter servit, aut superbe dominatur». Re+Rit1+Rics1+Rics2. Rics2: cfr. nota 133 di questa sezione. Rics1: Machiavelli, *Discorsi*, 1.58.

<sup>126</sup> Tacito, *Storie*, 2.32 «universa iam plebs Palatium implebat, mixtis servitiis et dissono clamore caedem Othonis et coniuratorum exitium poscentium ut si in circo aut theatro ludicrum aliquod postularent: neque illis iudicium aut veritas» Re+Rit1+Rics2. Rics2: cfr. nota 133 di questa sezione.

<sup>127</sup> Tacito, *Annali*, 2.36 «superbire homines etiam annua designatione: quid si honorem per quinquennium agitent?» Re+Rit1+Rics1 ripetuto in *TP*, 8.21 G 332 «Ma ad evitare che una posizione di dominio tenuta troppo a lungo li conduca ad arroganza (*ne longa admodum dominatione nimium superbiant*), saranno eleggibili a queste funzioni soltanto coloro che abbiano raggiunto o superato i sessant'anni e che siano stati senatori». Rics1: Clapmar, 2.18 p. 83.

terribile se non viene tenuto nel timore (*Nihil praeterea in vulgo modicum, terrere, nisi paveant*): non si mischiano infatti facilmente libertà e servaggio (*libertas, et servitium haud facile miscentur*)<sup>128</sup>. Non fa infine meraviglia che la plebe non conosca verità né giudizio (*plebi nulla veritas, neque iudicium sit*), dal momento che i principali affari di stato vengono trattati alle sue spalle, ed essa può trarre congettura solo da pochi elementi che non si son potuti nascondere. Dunque pretendere di fare ogni cosa all'insaputa dei cittadini, e al tempo stesso che essi non formulino giudizi malevoli né diano sinistre interpretazioni (*sinistre interpretentur*)<sup>129</sup> di tutto, è il massimo della stoltezza. Se la plebe fosse in grado di controllare se stessa e di sospendere il giudizio sulle cose poco conosciute, oppure di giudicare correttamente sulla base di pochi elementi noti, allora sarebbe degna di governare piuttosto che di essere governata. Ma, come abbiamo detto, la natura è uguale in tutti: il dominio fa insuperbire tutti: tutti sono terribili se non hanno paura (*superbiunt omnes dominatione: terrent, nisi paveant*), e dappertutto la verità è calpestata da coloro che se ne sentono offesi o danneggiati (*ubique veritas plerumque infringitur ab infensis, vel obnoxiiis*)<sup>130</sup>, specialmente quando domina uno solo, o pochi, che non guardano al diritto o alla conoscenza del vero, ma alla consistenza delle ricchezze (*non jus, aut verum in cognitionibus, sed magnitudinem opum spectant*)<sup>131, 132</sup>.

L'argomentazione si compone di quattro parti; in primo luogo, Spinoza cita la descrizione di Tacito e di Livio del volgo – passi riportati costantemente dalla tradizione tacitista<sup>133</sup> – dicendo che le sue prese di posizione potrebbero essere considerate ridicole da tutti coloro che «circoscrivono alla sola plebe i vizi che sono insiti in tutti i mortali». Si confuta qui, sin da principio, qualunque applicazione della giustificazione ontologica: forme di pensiero e comportamento irrazionali (vizi) sono equamente suddivisi tra gli esseri umani e non appartengono in modo esclusivo a una sua partizione. In secondo luogo, Spinoza argomenta che se è vero che tutti i vizi (e virtù) sono comuni tra gli uomini, ciò che fa la differenza sono la «potenza» e l'«educazione». La classe

---

<sup>128</sup> Tacito, *Storie*, 4.64 «Romanos omnis in finibus vestris trucidetis (haud facile libertas et domini miscentur)». Re+Rit1.

<sup>129</sup> Tacito, *Agricola*, 5. Rit1+Rit2.

<sup>130</sup> Tacito, *Storie*, 1.1: «simul veritas pluribus modis infracta, primum inscitia rei publicae ut alienae, mox libidine adsentandi aut rursus odio adversus dominantis: ita neutris cura posteritatis inter infensos vel obnoxios». Re+Rit1+Rit2.

<sup>131</sup> Re+Rit1+Rit2. Cfr. anche TP 7.21 G 316 dove questa citazione è ripetuta e lì segnalata come citazione con il corsivo.

<sup>132</sup> TP, 7.27, G 319. Corsivo mio.

<sup>133</sup> La maggior parte delle citazioni che riguardano la natura del volgo si ritrovano anche in G. Lipsio, *Politicorum...op.cit.*, 4.5, ed.it pp. 295-303.

dominante si comporta allora come il volgo, e ne fa parte a pieno titolo, non fosse che, godendo di un potere e di una ricchezza superiori «la [sua] arroganza si adorna di fasto, di lusso, di prodigalità», cosicché i suoi vizi sembrano «cose oneste ed eleganti». Si vede qui emergere, allora, la giustificazione socio-economica: i membri del volgo mettono in atto gli stessi comportamenti della classe dominante; l'unica ragione, dunque, per la quale essi possono esser definiti “volgo” e i suoi comportamenti “volgari” è, in ultima istanza, la mancanza di potere economico e politico. Ma Spinoza spinge ancora oltre la contestazione della descrizione della natura del volgo. La terza parte dell'argomento ripropone infatti la giustificazione socio-economica, questa volta *invertita*: i vizi, ed in particolare la superbia – su cui si tornerà – sono in qualche modo connessi con lo status socio-politico, ma in questo caso sono i ricchi, i potenti e gli educati ad essere più “viziosi” del popolo. Si noterà l'eco machiavelliana di questo argomento: «dico adunque come di quello difetto di che accusano gli scrittori la moltitudine, se ne possono accusare tutti gli uomini particolarmente e massime i principi»<sup>134</sup>. Come già detto, non è possibile in questa sede analizzare contemporaneamente la presenza machiavelliana in questi passaggi del *TP*, fatto che sarebbe degno di un lavoro dedicato. Tuttavia, se si può affermare con un relativo margine di sicurezza che qui vi sia un riferimento diretto, anche se implicito, a Machiavelli, appare interessante notare come Spinoza non possa aver tratto le citazioni tacitiane – formule classiche per descrivere la plebe – da quest'ultimo, posto che non figurano nei *Discorsi*; in altri termini, se l'argomento è machiavelliano, non è invece possibile che il Segretario fiorentino costituisca il filtro interpretativo delle citazioni sul volgo.

La critica universalistica alla giustificazione naturale non comporta però che il concetto di «volgo» risulti privo di significato. La quarta parte dell'argomento dimostra

---

<sup>134</sup> Machiavelli (*Discorsi*, 1.58), il quale fa più riferimento alla natura della moltitudine come «vana e incostante», che non alla superbia, ma il punto del discorso non cambia: non si possono restringere alla plebe vizi comuni a tutti gli esseri umani. Tale argomento è ripreso anche da A. Clapmar, *De Arcanis...op.cit.*, 2.11; trattando degli *arcana aristocratica contra regno* egli svolge la medesima argomentazione, ovvero un prolungamento dei titoli e delle funzioni accresce la superbia tipica della nobiltà (*quam etiam naturalem nobilitatis superbiam, morandique in imperijs cupiditatem*). A livello di fonti latine, il fatto che la superbia sia il sentimento della nobiltà è chiaramente statuito da Sallustio, *La Guerra contro Giugurta*, 64 «contemptor animus et superbia, communi nobilitatis malum», citato anche da G. Lipsio, *Politicorum...op.cit.*, libro II, cap. 15, ed.it p. 55. Si noti, inoltre, il debito lessicale di Spinoza nei confronti di Machiavelli, proprio per quanto riguarda l'uso del termine *multitudo*, ben rimarcato da P. Cristofolini, *Popolo...op.cit.*

invece che per Spinoza esso può continuare ad essere utilizzato. In particolare, egli è certamente un sostenitore anche della giustificazione epistemica/etica: usare un termine come quello di «volgo» è accettabile, qualora con esso indichiamo tutti coloro che siano dominati dall'immaginazione e dalle passioni<sup>135</sup>. Unendo allora la seconda e la terza forma di giustificazione, Spinoza afferma che, se il volgo è «privo di giudizio e verità», non è perché è in difetto per natura, ma perché i suoi membri mancano di «educazione» e istruzione (2) e perché fanno parte di un ceto sociale che ha un inferiore accesso alla ricchezza e una minore «potenza» (3). In sostanza, quindi, la descrizione classica del *vulgus* non è messa in dubbio, ma essa non identifica un ceto, una classe, una porzione di popolazione: chiunque può essere volgo. Allo stesso modo, chiunque può essere superbo, con la differenza che chi ha più mezzi ha anche maggiori possibilità di tradurre la propria auto-percezione in realtà effettiva.

Infine, nel quarto passaggio, Spinoza si spinge oltre: l'attuale teoria politica, contro la quale egli si scaglia, al fine di controllare il carattere destabilizzante delle masse, fa uso di una serie di pratiche governamentali (di *artes*), tra le quali spicca proprio l'uso dei *secreti*. La funzione del *segreto* è quella di tenere le masse all'esterno del dibattito politico e all'oscuro delle ragioni che motivano le decisioni. La critica spinozista della *calliditas*, dell'arte di simulare e dissimulare, quando si concretizza nell'uso orientato degli *arcana*<sup>136</sup> è stabilita poco dopo:

Va del resto ammesso che i progetti di uno stato del genere *non possono rimanere segreti*. Ma chiunque ammetterà insieme a me che è molto meglio lasciare scoperti agli stranieri i progetti onesti dello stato, che *tener nascosti* ai cittadini i loschi intrighi dei tiranni (*prava tyrannorum arcana*). Quelli che possono *gestire segretamente gli affari di stato* hanno assoluto potere di tendere ai cittadini in tempo di pace gli stessi tranelli (*insidiantur*) che tendono ai nemici in tempo di guerra. Nessuno può negare che il *silenzio* sia spesso utile allo stato, ma nessuno potrà mai provare che senza di esso lo stato non possa sussistere. [...] È la solita tiritera di quelli che vogliono avere il dominio assoluto dello stato (*sibi imperium absolutum*

---

<sup>135</sup> È così, infatti, che il termine *vulgus* è usato nell'*Etica*. D'altro canto, bisogna porre attenzione a non incorrere nell'equivoco che porta a tracciare una distinzione rigida tra un *volgo* passionale e un *élite* razionale in seno alla società, cfr. in questo senso, P. Cristofolini, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, ETS, Pisa 2007, pp. 76, 90.

<sup>136</sup> Cfr. S. Visentin, *op.cit.*, pp. 265-275.

*concupiscunt*)<sup>137</sup>: sarebbe nell'interesse esclusivo della cittadinanza che i suoi affari siano *trattati in segreto*, eccetera: quanto più questi propositi sono coperti da una maschera di utilità, tanto più è feroce la schiavitù nella quale vanno a sfociare (*quanto magis utilitatis imagine teguntur, tanto ad infensius servitium erumpunt*)<sup>138, 139</sup>.

Entrambi i passi mostrano come Spinoza inverta l'argomentare tacitista: non è perché la massa è ignorante e «senza giudizio o verità» che il suo potere politico e la sua conoscenza degli affari di stato devono essere limitati; al contrario, sono proprio queste limitazioni che la rendono non solo ignorante e «senza giudizio o verità», ma anche potenzialmente sediziosa e turbolenta, dal momento che è impossibile impedirle di formulare «giudizi» sulla base del poco che sa. Caratteristica questa, si sa, non solo della massa: nessun uomo può cartesianamente “sospendere il giudizio”.

Per seguire la griglia approntata prima, Spinoza è incline ad adottare una soluzione politica che miri all'avanzamento della conoscenza generale, che non può essere deputata alle forze del singolo individuo; per questo l'insistenza dell'*Etica* sull'importanza della vita associata. In altri termini, una qualche forma di partecipazione attiva alla vita politica, così come un'equa distribuzione della ricchezza<sup>140</sup>, sono essenziali all'avanzamento morale e culturale dei cittadini, sebbene non si possa perciò negare l'apporto individuale<sup>141</sup>.

Sia discutendo del valore pacificatore della monarchia che della natura del volgo, Spinoza fa frequente riferimento ai testi degli storici, in particolare di Tacito, ri-

---

<sup>137</sup> Tacito, *Storie*, 4.73 «ceterum libertas et speciosa nomina praetexuntur; nec quisquam alienum servitium et dominationem sibi concupivit ut non eadem ista vocabula usurparet». *Re+Rit1+Rit2*. Cfr. note 95 e 114 di questa sezione.

<sup>138</sup> Tacito, *Annali*, 1.81 «speciosa verbis, re inania aut subdola, quantoque maiore libertatis imagine tegebantur, tanto eruptura ad infensius servitium». *Re+Rit1*. Ripetuta, cfr. nota 95 di questa sezione.

<sup>139</sup> *TP*, 7.29 G 320. Corsivo mio.

<sup>140</sup> Nella monarchia “perfetta”, ad esempio, le terre, ovvero quello che noi oggi chiameremmo un bene “immobile”, devono essere equamente divise tra i cittadini, laddove i beni “mobili” possono anche essere differentemente ripartiti in funzione della professione e del successo.

<sup>141</sup> Qui si consuma, a mio parere, tutta la distanza da un pensatore come Lipsio, che S. Visentin, *La disputa...op.cit.*, p. 225, sintetizza abilmente: «Come Lipsius, Spinoza è consapevole delle strade tortuose che può prendere il desiderio degli uomini, che talvolta li conduce a ‘combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la propria salvezza’. Tuttavia, a differenza di Lipsius, egli ritiene che l'unica strada per l'emendazione delle passioni di una moltitudine consista nel suo coinvolgimento nel processo di produzione delle leggi e delle istituzioni politiche».

adottando una serie di *loci communes* impiegati anche dalla tradizione tacitista, ma conferendo loro un senso diverso. Si tratta quindi di utilizzare gli stessi luoghi, ma con una funzione esplicitamente polemica.

Anche Spinoza, dunque, usa i testi in modo partigiano, ma prende un partito diverso. Assumere i testi in questa veste non significa necessariamente che il loro contenuto sia sprovvisto di significato proprio, se non quello che gli viene attribuito nel contesto dell'argomentazione. È certamente vero che, si potrebbe dire, ciò che dice Tacito può dipendere da ciò che "gli si vuole far dire", soprattutto se singoli brani sono estrapolati dal contesto, ma è anche vero che Spinoza sembra prendere in seria considerazione i contenuti informativi delle sue affermazioni. In questo senso, un conto è mobilitare il testo fonte per dimostrare che argomentare una posizione in funzione del solo principio di autorità non è filosoficamente accettabile e si espone al rischio che il testo venga mobilitato da altri per provare l'opposto, altro è concentrarsi sul contenuto informativo di quel testo, sulle storie di cui esso è portavoce.

Per questa ragione, come nel *TTP* citazioni, riferimenti ed *exempla* non avevano unicamente una funzione argomentativo-retorica, così nel *TP* non vi è solo la *funzione polemica*. Si è già visto come la funzione confermativa sia presente, in particolare attraverso le citazioni esplicite di Curzio Rufo e di Tacito, ma si considerino anche questi passaggi, dove viene chiarito il valore esemplificativo della storia romana:

Infatti, sebbene sia molto più facile, come abbiamo detto, il passaggio dello stato da un uomo ad un altro, che da un libero consiglio a un solo uomo, accade tuttavia spesso che i patrizi subiscano l'oppressione dei loro generali, e questo con molto danno della repubblica, perché quando vien tolto di mezzo un monarca non cambia lo stato, ma solo il tiranno. *Roma ha fornito di ciò gli esempi più funesti (exempla funestissima).*<sup>142</sup>

Come poi i vizi, la dissolutezza e l'insubordinazione dei sudditi sono da imputarsi alla cittadinanza, così, all'inverso, la loro virtù e l'osservanza scrupolosa delle leggi sono da attribuirsi soprattutto alla virtù e all'assoluta giurisdizione della cittadinanza [...]. *Giustamente perciò vien reso merito all'alta virtù di Annibale del fatto che nel suo esercito non sia mai sorta sommossa alcuna.*<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> *TP*, 8.9 G 328.

<sup>143</sup> *TP*, 5.3 G 295-296.

In questi due casi gli *exempla* della storia romana intervengono a confermare principi già stabiliti qualche rigo prima.

All'interno del *TP*, tuttavia, sembra emerga anche un'ulteriore funzione, che si denominerà *funzione antropologica*<sup>144</sup>. Per capirne il senso è necessario tenere presente l'obiettivo del *TP* – determinare per ogni forma di governo il miglior assetto istituzionale – e la metodologia impiegata per ottenerlo – lo studio delle dinamiche politiche, a loro volta determinate dal gioco degli affetti inter-individuali –. In questo senso, il *TP* presuppone e pone in deroga l'*Etica*: la presuppone da un punto di vista metodologico: lo studio degli affetti umani, individuali ed inter-individuali come base da cui partire. Al contempo, ne mette in deroga i risultati: esso descrive le istituzioni più adatte a determinare compagini statali durevoli, nonostante i cittadini – o la maggior parte di essi – non abbiano affatto compiuto il percorso di “perfezionamento” individuale descritto dall'*Etica*, pur sostanziano le condizioni di socialità necessarie – ma non sufficienti – alla sua realizzazione, come già la quarta e la quinta parte segnalavano<sup>145</sup>. È a questo livello che le narrazioni tratte dagli storici tornano utili: in esse si vedono dispiegarsi le medesime dinamiche politiche, dal momento che queste sono in prima istanza determinate dal modo di intrecciarsi e connettersi degli affetti tra loro. Affronterò da un punto di vista concettuale questo tema nella prossima sezione; per ora, ciò che intendo sottolineare è che Spinoza, nel *TP*, non sembra troppo interessato al contenuto storico effettivo delle narrazioni. A livello strutturale, si è già notato che le stesse parole di Tacito – o di Livio, Sallustio e Curzio Rufo – si inseriscono all'interno del testo ed sono parte integrante dell'argomentazione. A livello contenutistico, esse

---

<sup>144</sup> In questo senso C. Wirzsubski (*op.cit.*, p. 186) fa notare che i tempi e i modi utilizzati da Spinoza in rapporto a quelli usati da Tacito, mostrano che «the historian's statements of particular events were transformed by the philosopher into statements of general truth». Anche P.-F. Moreau (*Spinoza: l'expérience...op.cit.*, pp. 424-426 e pp. 467-486) sostiene che Spinoza valuti l'esemplificazione storica come portatrice di caratteri antropologici immutabili. Cfr. anche A. Suhamy, *La vertu d'Hannibal*, in *La communication du bien chez Spinoza, La communication du bien chez Spinoza*, Éditions Classiques Guarnier, Paris 2010, pp. 345-408 che, a p. 353 nota «L'idée serait la suivante : ce qu'un homme a pu faire une fois, par son habileté, son savoir-faire, sa prudence, cela doit pouvoir être théorisé et réalisé à nouveau, mais cette fois sur le plan d'une Cité, à travers des lois et des institutions. [...] C'est que justement Spinoza intende substituer, à la vertu de l'homme d'exception, la vertu de la Cité, qui institutionnalisera les savoir-faire d'exception de cet homme, en faisant la théorie de sa pratique et de l'exception une règle».

<sup>145</sup> Ci tengo a ringraziare Stefano Visentin per il rilievo critico relativo alla “messa in deroga” dei risultati dell'*Etica* nel *TP*; in effetti, si tratta sì di partire dagli esseri umani come «sottoposti alle passioni» – e non come *uomini liberi* in senso spinoziano – ma anche di evidenziare le condizioni di possibilità politiche e sociali della loro *liberazione*.

sono il più delle volte descrizioni di dinamiche politiche in cui gli affetti sociali si manifestano in modo rilevante. Nei casi sopra citati, ed in particolare in *TP* 7.27, è il ruolo fondamentale svolto dalla *superbia* ad essere messo in luce. Si ricorderà che la *superbia* – ovvero quell’affetto che fa sentire di sé più del giusto – veniva lì intesa in diretta connessione con la durata della detenzione di un potere o di una carica. In questo senso, ci si potrebbe anche spingere ad affermare che la *superbia* è l’affetto dominante della monarchia o costituisce la cifra affettiva del passaggio dall’aristocrazia alla monarchia. Si noti, per inciso, che Spinoza richiama Tacito anche nell’*Etica* quando si tratta di descrivere la *superbia*: in *Etica* 4cap.21 e in *Etica* 4p54scho., dove Spinoza affronta, il ruolo indirettamente positivo che possono giocare l’Umiltà e il Pentimento:

Infatti, se gli uomini impotenti nell’animo fossero tutti egualmente superbi (*æque omnes superbirent*), se non si vergognassero di nulla e non avessero paura di qualcosa, come potrebbero essere uniti e stretti da vincoli? Il volgo suscita terrore se non ha paura (*terret vulgus, nisi metuat*)<sup>146</sup>.

Se la *superbia* è il sentimento di chi domina incontrastato, non ha nulla da temere, e pertanto a maggior ragione «valuta sé più del giusto», l’*ambizione* e l’*invidia*, che si generano tra eguali e solo tra essi, sono i sentimenti dei nobili e sono gli affetti preponderanti in un regime aristocratico elettivo. Di nuovo, sembra che Spinoza, attraverso le testimonianze fornite dagli storici, in particolare da quelli che Lipsio per primo chiamava gli *storici etici e politici* (cioè Tacito e Sallustio), renda conto del ruolo che gli affetti inter-individuali giocano nel campo delle relazioni politiche.

Vediamo qualche altro esempio:

Occorre fare di tutto perché i ricchi siano, se non parsimoniosi, almeno avari (*ut divites si non parci, avari tamen sint*)<sup>147</sup>: è fuori di dubbio infatti *che se questo moto dell’avidità, che è universale e costante, sarà incrementato*

---

<sup>146</sup> Tacito, *Annali*, 1.29, Rit1+Rit2+Rics2. Cfr. note 124 e 133 di questa sezione.

<sup>147</sup> Tacito, *Storie*, 1.49 «pecuniae alienae non adpetens, suae parcus, publicae avarus». Rit2. Propongo qui questo riferimento che a mia conoscenza non era ancora stato rilevato, nonostante il suo grado di probabilità non sia elevato. In effetti Spinoza cita da *Storie*, 1.49 anche un altro passo «magis extra vitia quam cum virtutibus». In Tacito si sta descrivendo la figura di Galba; non sarebbe d’altro canto la prima volta che Spinoza estrapola dalla descrizione di Galba le parole per descrivere lo Stato (*TP*, 10.8 G 356), cfr. note 103 e 107 di questa sezione.

dall'ambizione, i più si impegneranno ad accrescere onorevolmente le proprie sostanze per essere innalzati alle cariche pubbliche.<sup>148</sup>

I patrizi di ciascuna città, per l'avidità che è propria degli uomini (*more humanae cupidinis*)<sup>149</sup>, cercheranno di conservare e, se possibile, aumentare il proprio diritto tanto nella città, quanto nel senato; e dunque tenteranno, per quanto possibile, di tirare il popolo dalla propria parte, e quindi di gestire lo stato con l'offrire benefici piuttosto che con l'intimorire (*beneficiis magis quam metu agitare*)<sup>150</sup>. [...] E non è grave che, mentre ciascuna città cura i propri interessi e invidia le altre, siano [i patrizi] per lo più in discordia reciproca e passino il tempo in controversie: poiché *se è vero che mentre i Romani deliberano Sagunto cade*, è vero d'altro canto che, laddove pochi decidono tutto sotto i propri impulsi passionali, cadono la libertà e il bene comune.<sup>151</sup>

Siccome il potere dittatoriale è assoluto, non può non essere fonte di paura per tutti, specie nel caso in cui, come si richiede, il dittatore venga nominato a data fissa: allora tutti gli sforzi di tutti gli *ambiziosi* sarebbero protesi al raggiungimento di quella carica; e siccome in tempo di pace conta *non tanto il valore quanto la ricchezza, più uno sarà superbo, e tanto più facilmente riuscirà ad accaparrarsi le cariche: forse per questo i Romani avevano l'abitudine di nominare un dittatore non a date fisse, ma quanto vi erano costretti da una situazione di emergenza. E tuttavia, l'annunciarsi del dittatore, per citare Cicerone, era sgradito agli onesti.*<sup>152</sup>

Avidità, ambizione, invidia e superbia, sentimenti che se non sono tutti in origine inter-individuali, hanno comunque conseguenze politiche assai rilevanti. Di nuovo, ciò che Spinoza trae dalla storia romana – e dagli autori che la raccontano – sono elementi utili per descrivere le dinamiche politiche in seno ad uno stato in funzione degli affetti inter-individuali che ivi maggiormente si sprigionano; la superbia nel caso della monarchia, ambizione e invidia nel caso dell'aristocrazia. E naturalmente i meccanismi affettivo-politici che possono presiedere alla transizione dell'una nell'altra, come testimonia questo passo:

---

<sup>148</sup> TP, 10.6 G 356.

<sup>149</sup> Tacito, *Storie*, 5.13 «*more humanae cupidinis*», *Rit*1, ma presente anche in TP, 8.2 G 323.

<sup>150</sup> Sallustio, *La congiura di Catilina*, 9, 5-7 «In tempo di pace essi esercitavano il potere più attraverso i benefici che con la paura (*beneficiis magis quam metu imperium agitabant*) e preferivano perdonare le offese che punire il colpevole.

<sup>151</sup> TP, 9.14 G 351. Corsivo mio.

<sup>152</sup> TP, 10.3 G 354. Corsivo mio.

Per quanto dunque una cittadinanza sia bene ordinata, e le leggi vi siano istituite nel migliore dei modi, tuttavia nelle situazioni più angosciose dello stato, quando tutti, come accade, sono presi come da un terrore panico [...] allora tutti gli sguardi si rivolgono verso un uomo celebre e vittorioso, lo svincolano dalle leggi, gli prorogano (pessimo esempio) il comando, e affidano l'intera repubblica alla sua lealtà – proprio ciò che ha causato la rovina dello stato romano.<sup>153</sup>

Spinoza incatena gli argomenti tratti dalle storie secondo la sua propria teoria, ma fa appello ad essi per mostrare come il ruolo essenziale degli affetti sociali e dei loro effetti politici sia stato compreso prima di lui, faccia cioè parte di un'esperienza comune e sedimentata. Sempre in questo senso si intende allora il plauso a Sallustio:

È certo, d'altra parte, che ciascuno preferisce dirigere piuttosto che essere diretto. Nessuno cede volontariamente il comando ad un altro, dice Sallustio nella prima orazione a Cesare.<sup>154</sup>

Lo storico romano è chiamato in causa non certo per accrescere l'autorità – quindi la credibilità – dell'argomentazione, ma perché, secondo Spinoza, ha compreso una delle meccaniche di base del potere: gli uomini non amano essere comandati, ed in particolare non dai propri eguali (ed infatti questo tema era già presente – si ricorderà – nel *TTP*).

Ciò che d'altronde che manca a Sallustio, a Tacito, a Curzio Rufo, etc. – che pure spiccano per la sensibilità e acribia nell'osservare, individuare e descrivere le ragioni psicologiche degli eventi storici e politici – è una teoria comprensiva, capace di spiegare gli affetti sociali e le loro conseguenze.

Si noterà a questo punto che la *topica* di Compagnon non può più essere applicata. Al di là delle difficoltà già sottolineate nel primo capitolo rispetto alla generale possibilità applicativa di una *topica* a-contestuale, anche arrestandosi unicamente alla considerazione della funzione svolta da riferimenti, citazioni ed esempi all'interno dell'argomentazione specifica, il suo portato esplicativo viene meno. In primo luogo, la funzione polemica non solo non potrebbe dirsi tale – si definisce a partire da un obiettivo polemico e, quindi, *presuppone un contesto* – ma sfugge anche a quello che potrebbe essere il valore di ripetizione ad essa più vicino, ossia il valore *indiziale*. In qualche modo, infatti, l'uso polemico del riferimento al “classico della politica: Tacito”

---

<sup>153</sup> *TP*, 10.10 G 357.

<sup>154</sup> *TP*, 7.5 G 309. C1.

è funzionale a mostrare proprio come nessuna argomentazione che si basi sul semplice principio di autorità possa funzionare. Il testo di Tacito – e Tacito stesso come autore – non sono *prova* di alcunché, posto che le sue “massime” possono essere utilizzate in un senso come in un altro. In secondo luogo, la funzione antropologica può difficilmente essere compresa nel valore *emblematico*, che pure le potrebbe essere accostato. Si ricorderà che questo – definito da Compagnon a partire dall'analisi degli *Essais* di Montaigne – prevede un rapporto tra sistemi (S1-S2) ossia contemporaneamente tra autore citato-testo citato (A1-T1) e autore citante-testo citante (A2-T2). Ma qui Spinoza non è interessato a stabilire un rapporto, ad esempio, con il sistema Storie-Tacito. Sebbene molte delle rispettive posizioni possano essere avvicinate, ciò che preme è piuttosto mostrare come determinati nessi affetti-sociali/dinamiche politiche siano universali, nel tempo e nello spazio. Lo sarebbero anche qualora nessuno ne avesse scritto, naturalmente. Ma, per avvicinare il tema della quarta sezione, il fatto è che la narrazione di eventi realmente accaduti, *res singulares*, in primo luogo rendono tali dinamiche apprezzabili all'intelligenza. In secondo luogo, si tratta di considerare che le narrazioni così intese – ovvero con una funzione antropologica – non sono altro che una delle modalità possibili della conoscenza intuitiva – *res singulares* appunto, ma *sub specie aeternitatis*.

Si tornerà ampiamente su questi punti nella quarta sezione. È ora opportuno mostrare come, per comprendere l'uso che Spinoza fa dei testi e le diverse funzioni che svolgono citazioni, riferimenti ed esempi nel *TTP* e nel *TP* rispettivamente, sia necessario che si ponga la questione del rapporto generale tra questi due testi.

#### 4. Citazioni, riferimenti ed esempi dal *Trattato Teologico-Politico* al *Trattato Politico*.

Prima di analizzare le differenze tra *TTP* e *TP*, riassumo brevemente quanto detto sin qui, per delineare un confronto con la tradizione tacitista che si concluderà nell'ultimo capitolo della quarta sezione. Si è visto che, a livello strutturale, almeno nel *TTP*, citazioni e riferimenti sono *selettivi* e *trasversali*. I *temi* che Spinoza individua (selettività) e che disamina proponendo autori e storie diverse (trasversalità) sono quelli

della tradizione e, su tutti, il nesso tra monarchia-guerre civili-pace. Tuttavia – e anche su questo si tornerà ampiamente nella quarta sezione – Spinoza non usa praticamente mai, né nel *TP* né nel *TTP*, la narrazione e la sua analisi come vettore di *consigli*, di *precetti*. Ovvero, autori, narrazioni e storie hanno tutt'al più un valore esemplificativo, ma non *esemplaristico*. È bene quindi che si distingua attentamente l'*exemplum* dall'*exemplar*. L'esempio è la semplice manifestazione di un fatto; ha un valore prettamente descrittivo. L'*exemplar*, diversamente, prevede di trarre da quello stesso fatto una norma d'azione da mettere in pratica *via imitatio*; in questo senso ha un valore performativo<sup>155</sup>. Anche a uno sguardo superficiale, sembra che i trattati politici di stampo tacitista prevedano esattamente la seconda opzione: si raccontano i fatti avvenuti ad altri e in altre epoche perché, essendo queste ultime *simili alla loro*, tali fatti potevano essere *riprodotti* (o evitati!). D'altro canto, tali trattati sono – si ricorderà – spesso indirizzati ad “uso e consumo” del principe o sovrano: sono *consigli* di buon (= pragmatico) governo. L'originalità e la differenza spinoziana – delle quali si spiegheranno le ragioni filosofiche più avanti – risiedono dunque eminentemente nel fatto che assai raramente dagli autori e dalle loro narrazioni vengono tratti consigli, precetti specifici. Infatti, il credere che un fatto storico (narrato da un autore) possa costituire una norma d'azione – qui la critica al principio di autorità in senso lato – è non solo inaccettabile ma, come si è visto nel *TP*, addirittura oggetto di una certa ironia. Dalla differenza con la tradizione, si passi ora all'eterogeneità interna alle opere spinoziane.

L'analisi dei riferimenti, delle citazioni e degli esempi e del ruolo che occupano all'interno del *TP* e del *TTP* ha mostrato come essi svolgano quattro funzioni all'interno dell'argomentazione spinoziana: rispettivamente le funzioni *confermativa* e *argomentativo-retorica* per il *TTP* e le funzioni *confermativa*, *polemica* e *antropologica* per il *TP*. Vi è dunque una differenza tra i due testi politici di Spinoza. Si potrebbe dire che il *TTP* si caratterizza per un uso molto più *classico* del riferimento: nella *Prefazione* (funzione argomentativo-retorica) si fa leva su un insieme di conoscenze condivise per

---

<sup>155</sup> Ciò non significa, tuttavia, che l'imitazione dell'*exemplar* non giochi in Spinoza alcun ruolo. Infatti, in *Etica 4 pref.* si parla chiaramente della funzione regolativa dell'«*exemplar naturæ humanæ*». Ciò che intendo negare è, diversamente, che la narrazione storica svolga tale funzione per l'istituzione di uno stato duraturo; meglio ancora, essa svolge una funzione di esemplarità, se con questa intendiamo l'esemplificazione di una serie di nessi causa-effetto tra passioni, istituzioni e dinamiche politiche che, rendendo maggiormente apprezzabile la loro origine e il loro svolgersi, facilita la costruzione di uno stato ben regolato.

introdurre la propria posizione. Nel capitolo 17, si statuisce un principio, una norma, una legge politica e si procede alla sua conferma tramite esemplificazione storica. Il *TP*, invece, adotta una forma di riferimento molto più libera che, anche se prevista dalla tradizione, si configura in modi diversi; in modo polemico, quando lo stesso testo fonte è mobilitato *contro* la sua principale interpretazione e non più – o non tanto – per confermare un principio, quanto per evidenziare l’“eternità” di una dinamica.

Coerentemente con questa differenza strutturale, si sono viste le diverse funzioni che svolgono testi e contenuti tratti dagli storici latini: la funzione argomentativo-retorica del *TTP* si specifica nel *TP*, assumendo una veste prevalentemente polemica, la funzione confermativa, molto presente nel *TTP*, è assai meno presente nel *TP* dove, infine, si manifesta una nuova funzione – l’antropologica – che, sebbene non del tutto assente dal *TTP*, non è lì particolarmente rilevante.

L’eterogeneità storica dei testi in oggetto può spiegare tali differenze, e viceversa. La relazione tra i due testi politici di Spinoza e le differenze che tra essi intercorrono, d’altro canto, sono state messe in luce svariate volte dalla critica<sup>156</sup>; è qui interessante vedere se e come questo studio possa contribuire al dibattito.

È evidente che una prima ragione delle differenze tra *TTP* e *TP* si trova nella diversa problematica politica alla quale essi rispondono, in parte determinata dal differente periodo di composizione. Il *TTP* viene scritto prima del crollo del regime di De Witt (1672) e il suo obiettivo polemico, in corrispondenza della situazione politica dei Paesi Bassi, è principalmente costituito dal “partito” di coloro che sostengono le pretese politiche dei teologi calvinisti. In particolare, la questione riguarda gli *jura circa sacra*, com’è noto, e quindi, per dirla in modo generico, la separazione tra potere laico e religioso. La difesa della libertà di espressione e della tolleranza religiosa, obiettivo esplicito del *TTP*, si inserisce, dunque, all’interno di questo contesto. Il *TTP* intende intervenire prontamente nel dibattito politico del tempo – ha un carattere decisamente più pamphlettistico del *TP* – e un pubblico ben definito, costituito da calvinisti liberali, sociniani, mennoniti etc. Diversamente il *TP*, che Spinoza inizia probabilmente a scrivere attorno al 1675, è lasciato incompiuto a causa della sopraggiunta morte dell’autore due anni dopo. Il crollo di De Witt e della repubblica con lui, il trionfo del

---

<sup>156</sup> Cfr. S. Visentin, *op.cit.*, pp. 259-60 e A. Matheron, *Le problème de l’évolution de Spinoza. Du Traité théologico-politique au Traité Politique*, in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l’âge classique*, ENS Éditions, Lyon 2011, pp. 205-218 a solo titolo esemplificativo.

partito orangista e l'avanzamento delle frange del clero calvinista modificano in larga misura l'obiettivo spinoziano. Ciò che colpisce a prima vista è, ad esempio, l'abbandono nel *TP* del nesso esplicito tra teologico e politico, che aveva invece guidato la riflessione precedente. Ciò che interessa a Spinoza nel *TP* è piuttosto stabilire per ogni forma di governo le istituzioni che ne garantiscano il perdurare, a partire dalla disamina degli affetti umani.

Oltre al mutamento della situazione politico-istituzionale del proprio paese, interviene anche una circostanza biografica: Spinoza procede negli anni che separano il *TP* dal *TTP* alla stesura dell'*Etica*, aggiungendo elementi importanti per la teoria degli affetti. Spinoza ha quindi, a livello del *TP*, una concezione più chiara ed articolata del panorama affettivo. Infatti, il ruolo dominante della teoria degli affetti nel secondo trattato appare evidente sin dalla sua apertura, che riprende il principio metodologico essenziale dell'*Etica* e ne ricorda da vicino le righe della *Prefazione* alla terza parte<sup>157</sup>: non considerare gli affetti umani come «vizi», ma come elementi naturali, il cui gioco è oggettivamente determinabile, come se si trattasse di punti, di linee e di corpi.

Inoltre, se è corretto quanto ho sottolineato nel paragrafo precedente, Spinoza ha nel *TP* un “nuovo” – o forse solo più definito – obiettivo polemico: la corrente tacitista. Fatto importante perché, se è vero che sia i difensori del partito orangista filo-calvinista sia i tacitisti difendono in particolare il regime monarchico, è anche vero che questi ultimi non sempre prendono posizioni del tutto esplicite sul nesso teologico-politico; a livello teorico, infatti, è necessario ricordare che il senso del Tacitismo – come categoria storiografica – è proprio quello di individuare una serie di scritti ed autori che, il più delle volte, sono in origine *machiavelliani*, sia che si oppongano al Segretario fiorentino, sia che lo applaudano, sia che ne tacciano il nome per prudenza. “Essere machiavelliani” non vuol dir altro qui che accettare, si è visto, il principio metodologico del fiorentino: pensare alla politica come retta da leggi sue proprie, che deve fare i conti con la realtà concreta delle situazioni, piuttosto che con principi etico-morali di “buon governo”. In questo senso, una seria discussione del nesso teologico-politico è per lo più assente da questo genere di scritti dove, invece, la problematica etico-morale è secondaria – anche se non accessoria – e si configura come forma di *accomodamento*

---

<sup>157</sup> Cfr. A. Matheron, *Spinoza et la décomposition...op.cit.*

dei principi della *realpolitik* a criteri di correttezza morale e religiosa<sup>158</sup>. D'altronde, pur permanendo in buona parte invariato il quadro teorico tra il *TTP* e il *TP*, Spinoza contesta per questa ragione, nel secondo più che nel primo, l'utilizzo delle fonti storiche come forma di sanzione finale di un ragionamento teorico, proprio perché di esse erano per lo più composti tali trattati. Che poi tale categoria storiografica non sia applicabile in modo unico e definito, nel senso che essa si intreccia spesso ad altre forme di pensiero (come il Neo-stoicismo e la Ragion di Stato) e che, quindi, non vi sia alcun impedimento a pensare che, ad esempio, in una stessa persona potessero tranquillamente convivere elementi di Neo-stoicismo ed ortodossia calvinista, è rilevante solo nella misura in cui può dar luogo a fraintendimenti sulla distinzione spinoziana tra *philosophi* e *politici*. Infatti, è ad esempio vero che una figura come quella di Lipsio potrebbe piuttosto tranquillamente rientrare, nel significato che si è attribuito a quel «*politici*», in entrambe le categorie; filosofo neostoico e politico tacitista. Nella riflessione spinoziana, però, tali categorie permangono radicalmente distinte: esse, infatti, identificano approcci alla politica, più che singoli autori: da un lato la politica utopistica del buon principe e del buon governo che rinuncia alla corretta comprensione degli affetti umani e, dall'altro, la *realpolitik* di matrice tacitista che sembra più orientata alla strutturazione e al mantenimento del potere monarchico che a promuovere il benessere della collettività.

A livello concettuale generale, è stato giustamente sottolineato come il *TP*, pur mantenendo inalterato il quadro teorico di base, implichi un ripensamento del rapporto tra teoria e prassi politiche<sup>159</sup>, anche in seguito allo “scacco storico” che subisce la teoria del *TTP* dopo il crollo del regime dewittiano. Esempio paradigmatico di questo ripensamento è l'abbandono nel *TP* di ogni riferimento al *contratto* o patto sociale fondativo dello Stato<sup>160</sup>: per quanto anche nel *TTP* l'idea di contratto, quindi di stato di natura e stato di civiltà, non sia che un espediente metodologico per comprendere i

---

<sup>158</sup> Si pensi alla difficoltà dello stesso G. Lipsio nel determinare e distinguere i tre gradi della menzogna, di cui due sono considerati accettabili, mentre il terzo è da rifiutare.

<sup>159</sup> Si veda S. Visentin (*op.cit.*, p. 260) che esprime questo concetto in una formula tanto sintetica quanto pregnante: «la necessità di ripensare il rapporto tra teoria e prassi, sganciandolo da una concezione della politica come applicazione di regole della prudenza note a priori, dal momento che essa si è dimostrata fallimentare, stante l'impossibilità della teoria di esaurire l'infinita serie delle combinazioni prodotte dal gioco delle passioni di una moltitudine».

<sup>160</sup> Cfr. A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza. Du Traité théologico-politique au Traité Politique*, in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Lyon 2011, pp. 205-218.

principi della politica, nel *TP* ogni riferimento è lasciato cadere, in funzione di un'interpretazione molto più dinamica dell'istituzione e della conservazione dello stato; esso non ha né inizio né fine, ma in ogni momento il “patto” che rende possibile la sua stessa esistenza, è rideterminato, ridiscusso e riaffermato, nel gioco costante tra popolo (moltitudine) e governo<sup>161</sup> – qui forse il maggior debito teorico nei confronti di Machiavelli.

L'uso diverso che Spinoza fa delle proprie fonti all'interno dei due trattati risponde ed in parte si spiega a partire da queste differenze.

Si pensi alla funzione argomentativo-retorica, presente nel *TTP*, che si specifica in funzione polemica nel *TP*. Una ragione di questa differenza potrebbe consistere nel fatto che nel *TTP*, posto che l'obiettivo polemico è generalmente individuato nei teologi calvinisti e nelle loro pretese politiche, Spinoza preferisca inserire il proprio discorso – comunque “divergente” – all'interno di una serie di riferimenti culturali comuni, come a dire “fino a qui, tutti d'accordo”. Nel *TP*, invece, essendo l'obiettivo polemico più definito – e individuato precisamente in coloro che, per sostenere determinati principi politici, facevano ampissimo uso di citazioni e riferimenti – Spinoza è meno incline a cedere terreno in questo senso; i riferimenti sono utilizzati *proprio* per contestare il modo in cui venivano “normalmente” utilizzati. In altri termini, si potrebbe anche dire che mentre nella *Prefazione* del *TTP* si adegua – almeno entro una certa misura – alla pratica della citazione retorica, nel *TP* non è più disponibile a farlo.

D'altro canto, anche la funzione confermativa subisce delle modifiche. Da un punto di vista strutturale, sono più frequenti nel *TTP* i passi in cui Spinoza cita uno storico, cedendogli la parola ed indicando con una certa precisione la fonte di riferimento. La teoria del *TTP*, per essere valida, viene messa alla prova della prassi, ovvero di una pratica già realizzatasi. In altri termini, la teoria trova conferma, o è modificata, nell'analisi degli eventi storici. Questa funzione non è assente dal *TP*, ma gioca un ruolo più ridotto. Un mutato rapporto tra teoria e prassi, dunque, rende ragione di questo mutamento. Se nel *TTP* la teoria aveva bisogno di concretizzarsi nella pratica, nel *TP* è

---

<sup>161</sup> Si veda a questo proposito il saggio di A. Illuminati, *Spinoza disobbediente*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, a cura di R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin, Il ponte vecchio, Cesena 2007, pp. 203-213. A p. 209 nota che nel *TP* emerge «l'aspetto relazionale più che coercitivo del potere» dove «la norma è sempre negoziabile e misurata sull'utilità delle parti e della società». In questo modo, sono i concetti stessi di *patto* e *obbedienza* a venir ri-significati: «il libero cittadino obbedisce, ma esamina o discute il contenuto, proponendone dettati più conformi alle condizioni sociali reali o alla ragione», *ivi*, p. 211.

la pratica stessa il punto di partenza. Il rischio a cui si espone la teoria è proprio quello di diventare *filosofica*, ossia *utopistica*. Di qui il plauso, seppur con limitazioni, di quei politici che nulla hanno insegnato che si discostasse poi granché dalla pratica, proprio perché ne avevano «lunga esperienza». L'esperienza (*experientia*) gioca nel *TP* un ruolo molto più rilevante; ciò che Spinoza contesta ai politici – si è detto – non è tanto il ricorso in sé all'esperienza, quanto, in primo luogo, l'arrestarsi di fronte a ciò che essa *sembra* insegnare (*TP* 6.4 «*experientia docere videtur*») e, in secondo luogo, il considerarla come dato ultimo, non formulando un quadro teorico che ne renda ragione. Questo quadro teorico è individuato nella teoria degli affetti, stabilita dall'*Etica*, che viene lavorata costantemente negli anni che intercorrono tra i due testi. Ecco che trova senso l'emergere nel *TP* della funzione antropologica (anch'essa non del tutto assente dal *TTP*, ma meno rilevante). Al livello del *TP* Spinoza ha disponibile un quadro teorico molto più preciso e definito in questo senso. Ciò che gli interessa dell'evento storico – quindi della sua narrazione – non è più, o non tanto, il suo contenuto in termini di principi politici, quanto il suo essere caso concreto che assurge a rappresentante di una dinamica affettiva inter-individuale a-storica. Ad esempio, nel *TTP* le storie che Tacito e Curzio raccontano arrivano a confermare il principio secondo il quale, se nessuno cede mai con gioia il proprio potere, lo farà assai più volentieri se ritiene che colui che se lo arroga gli è in qualche modo superiore. Ora, il *TP* lascia immutato questo principio; tuttavia, le parole degli storici (si pensi a 7.27) esemplificano non più tanto il principio in sé (sebbene esso sia, a ben vedere, introdotto proprio con le parole di un altro storico, Sallustio), quanto le dinamiche affettive che rendono ragione della formazione, ad esempio, di una monarchia a partire da un'aristocrazia. In questo caso, ci si concentra cioè sulla dinamica che fa sì che, alimentando l'ambizione di un singolo attraverso il conferimento di *onori particolari* o *particolarmente lunghi*, tale ambizione si trasformi in *superbia*. In altri termini ancora, ci si focalizza sulle dinamiche affettive che rendono ragione di quel principio: è vero che gli uomini non vogliono farsi governare dai loro eguali e preferiscono che a farlo sia qualcuno che immaginano come superiore. Questo avviene perché l'*emulazione* – quindi potenzialmente l'*ambizione* – e l'*invidia* si generano solo tra eguali; nel momento in cui tale ambizione sia alimentata eccessivamente, ovvero si attribuisca – sempre restando nell'esempio – un onore particolare a qualcuno (come può essere conferendogli il titolo di “figlio di Giove”), chi lo riceve diviene superbo. Il merito degli storici e delle storie, la ragione della loro

utilità e, quindi, del loro utilizzo attraverso citazioni, riferimenti o esempi, si individua nel fatto che essi hanno compreso e riportato determinati meccanismi affettivi e le loro conseguenze a livello di dinamiche storico-politiche. Se ciò è vero, la ragione per la quale il riferimento nel *TP* non è quasi mai esplicito – ferme restando tutte le altre ragioni – è forse anche che non c'è alcun bisogno di riportare chi e dove l'abbia detto, perché una teoria (per quanto ingenua) degli affetti è patrimonio dell'esperienza umana comune, della storia dei popoli, della storia di ognuno.

Il ripensamento del nesso tra teoria e prassi, allora, connesso allo studio qui svolto, si configurerebbe come segue: da una teoria dei principi politici, confermata (ristretta o corretta) grazie all'esperienza storica – ossia alla realtà concreta – si passa ad un'analisi dell'esperienza storica – ossia della realtà concreta – mediante la quale trovano conferma (restrizione o correzione) i principi politici; a sua volta, però, quest'esperienza, questa realtà concreta, non è fondativa in senso stretto, ma è spiegata da una teoria degli affetti che questa stessa esperienza mostra, rende evidenti e tangibili nel loro dispiegarsi. Tornerò su questo tema ben più approfonditamente nella quarta sezione; esso, infatti, implica chiedersi, in generale, quale sia il concetto di *storia*, di *storie* e di *narrazioni* operativo all'interno della filosofia spinoziana, quale ne sia il valore politico, epistemico ed euristico e quali ne siano i presupposti nella teoria della conoscenza.

Giunta a questo punto, mi sembra evidente che le differenti funzioni che assolvono riferimenti, citazioni ed esempi tra il *TP* e il *TTP* sono strettamente collegate alle diversità storiche e concettuali già rilevate e ampiamente messe a tema dalla critica.

Non sarà certamente sfuggito che, in questo modo, si attribuisce alla forma di scrittura – citazioni, riferimenti ed esempi – e al loro contenuto – le narrazioni – un valore piuttosto importante. L'inezienza di questa analisi potrebbe allora esser messa in dubbio e finanche compromessa dalle affermazioni che si trovano nel carteggio tra Spinoza e Hugo Boxel. Lì, infatti, Spinoza sembra esplicitamente negare alle fonti qualunque genere di valore e di funzione all'interno di un'argomentazione razionale; al tempo stesso sono deprivate di qualunque valore probante le *storie* di spettri. Si vedrà ora in che senso, al contrario, l'analisi di questo scambio fornisca elementi estremamente utili per una conferma e un approfondimento della mia tesi.

## 5. Meta-livello: quale uso delle fonti? Il carteggio Spinoza-Boxel e il valore delle «storie di spettri»

### 5.1 Perché il carteggio Spinoza-Boxel?

Si è visto – attraverso lo studio del *TP* e del *TTP* – quali siano le funzioni che Spinoza attribuisce alla ripresa della parola altrui ed al suo contenuto (la narrazione) all'interno dell'argomentazione. Si è anche osservato, però, come gli stessi “testi fonte” si prestino ad essere manipolati in funzione degli scopi da raggiungere, ragion per cui non vi è citazione o riferimento che sia neutrale<sup>162</sup>. Se questo è vero per ogni citazione o riferimento a cui si possa pensare, indipendentemente dal contesto in cui è inserito, tale carattere di “non neutralità” aumenta esponenzialmente qualora citazioni e/o riferimenti siano funzionali alla discussione di assunti politici. È evidente che la partigianeria di un riferimento diventa soprattutto evidente, nel caso di Spinoza, quando questo ha una funzione argomentativo-retorica o polemica. In tal caso, infatti, non è tanto il contenuto informativo del riferimento ad essere oggetto della ripresa, quanto il fatto stesso che esso sia, o sia stato, più volte ripreso; quando Spinoza analizza la superstizione facendo riferimento a storici e poeti latini – caso del *TTP* – o quando argomenta contro l'opportunità politica dell'utilizzo degli *arcana* con le parole di Tacito – caso del *TP* – non è tanto il contenuto delle affermazioni di storici e poeti ad interessarlo, quanto il fatto che le loro parole costituiscono fonte di riferimento comune della tradizione. Diversamente, nel caso di un riferimento con funzione confermativa o antropologica, egli è più genuinamente interessato al contenuto delle affermazioni; è ovvio che un certo margine di partigianeria permane necessariamente, ma il suo spazio è inferiore.

Ora, perché una citazione – o un riferimento o un esempio storico – possano svolgere le funzioni confermativa o antropologica, è evidente che si deve essere disponibili ad attribuire alle affermazioni – quindi alle narrazioni – ivi contenute un certo grado di

---

<sup>162</sup> In questo senso, mi sembrano valide le osservazioni di Vinciguerra sull'interpretazione: come già detto, il processo di significazione può intendersi come ternario, mettendo l'accento sulla figura dell'interpretante, senza il quale il segno resterebbe muto. Spinozianamente, però, l'interpretazione di un segno non dipende unicamente dalla *constitutio* del singolo soggetto, ma anche dalle formazioni sociali e culturali in cui è inserito, dalle *consuetudo*, ovvero dalla ripetizione e reiterazione dei nessi. Cfr. L. Vinciguerra, *op.cit.*, 227-232.

fiducia. In altri termini, non avrebbe senso alcuno che, per fare un esempio, che Spinoza facesse riferimento al “divinizzazione di Augusto” come raccontata da Tacito per confermare il fatto che la superstizione può essere istituzionalizzata in funzione di controllo delle masse, senza attribuire alla storia di Augusto alcun grado di verità. Si è accennato nel secondo capitolo al fatto che, in questo senso, il valore delle storie degli «storici politici» può essere desunto dal confronto con le storie sacre: queste ultime, a differenza delle prime, non sono degne di fede, poiché condite di *eventi straordinari e miracolosi*<sup>163</sup>.

In questo contesto – e sarà poi funzionale per introdurre il valore delle storie in generale – risulta interessante affrontare il carteggio tra Spinoza e Boxel. Infatti, tale scambio solo apparentemente suggerisce – e in questo modo viene spesso interpretato dalla critica – che Spinoza privi il discorso svolto a partire da fonti e storie di qualunque valore veritativo, quindi conoscitivo. D’altro canto, tale scambio costituisce un caso di studio particolare per comprendere l’uso spinoziano delle fonti; esso costituisce, cioè, un meta-livello, attraverso il quale intendere i riferimenti messi in luce in precedenza.

## 5.2 Datazione, contesto, struttura e problematiche del carteggio

Nel corso del 1674 Spinoza, che ha già scritto buona parte dei propri trattati ed ha quasi concluso l’*Etica*, inizia uno scambio composto di sei lettere (51-56) con Hugo Boxel, in quel momento ai margini della vita politica – dopo aver ricoperto svariate cariche – in seguito alla restaurazione orangista, probabilmente per aver lasciato trapelare nella sua edizione annotata e commentata del *De communione et Societate deque lucro et quaestu* di Hector Felicius le sue simpatie repubblicane; Boxel era uomo politico quindi, ma anche colto avvocato, *Magister Artium et Philosophiae* a Leida e *Doctor Juris* in Francia<sup>164</sup>.

La formazione ricevuta l’università di Leida – dove si ricorderà che l’uso della storia, delle citazioni e dei racconti a fine argomentativo era stata portata, da comune espediente retorico, a sistema – è forse una delle ragioni per le quali Boxel argomenta in favore dell’esistenza degli spettri – tema di queste lettere – non solo attraverso ragioni a

---

<sup>163</sup> Vedremo in 3.6 che in realtà la questione non è così semplice come appare.

<sup>164</sup> Le note biografiche sono tratte da G. Coppens, *Spinoza et Boxel. Une histoire de fantômes*, «Revue de métaphysique et de morale», 1, 41, 2004, pp. 59-72, cfr. pp. 60-62.

*priori*; egli dimostra invece una certa insistenza sulle ragioni *a posteriori*, derivate dai racconti, dalle narrazioni e dall'esperienza.

La struttura del carteggio risponde perfettamente a questo doppio ordine di ragioni: in una visione d'insieme, Boxel espone perché crede agli spiriti, distinguendo tra ragioni a priori e ragioni a posteriori. Nella prima lettera (51) chiede allora a Spinoza se ammetta l'esistenza degli spettri e, in caso positivo, quale ritiene ne sia la natura, notando che

certo è che gli antichi vi credevano. I teologi e i filosofi di oggi vi credono ancora [...]. Ma, come ho detto, noi siamo molto discordi su questo, perché dubito che voi ne ammettiate l'esistenza, benché in tutta l'antichità si trovino, come voi stesso potete constatare, così numerosi esempi e racconti che in realtà sarebbe difficile negarli o dubitarne.<sup>165</sup>.

Spinoza risponde, *prima facie*, negando il valore confermativo o probante dei racconti e chiedendo a Boxel di definire cosa egli intenda per "spettri". Nella seconda lettera (53), e prima di rispondere al quesito spinoziano, Boxel aggiunge alle ragioni a posteriori, le ragioni a priori che lo inducono ad ammettere l'esistenza degli spettri.

Tra le ragioni a priori proposte da Boxel figurano:

- 1) Il fatto che l'esistenza degli spettri conferisce bellezza e proporzione all'universo;
- 2) Il fatto che Dio deve aver creato gli spettri, in quanto a lui più simili;
- 3) Il fatto che se esiste corpo senz'anima, allora esiste anche anima senza corpo;
- 4) Il fatto che se lo spazio non è mai vuoto, allora esso deve essere occupato, anche, da spettri.

Tra le ragioni a posteriori si contano invece:

- 1) Le storie degli antichi (Plutarco, Svetonio, Valerio Massimo, Plinio e Alessandro d'Alessandro, nella seconda lettera<sup>166</sup>, a cui poi si aggiungono nella terza lettera<sup>167</sup> i

---

<sup>165</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 51, ed.it. pp. 167-8.

<sup>166</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 53, ed.it. p. 171.

<sup>167</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 55, ed.it. p. 179.

filosofi: «tutti gli stoici, i peripatetici, Empedocle, Massimo di Tiro, Apuleio e altri ancora sono dello stesso parere»);

2) Le storie dei moderni (Wier e Lavater, Cardano e Melantone);

3) L'esperienza in terza persona (l'amico console di Boxel);

4) L'esperienza in prima persona (l'esperienza di Boxel stesso).

«Per queste *esperienze* e per queste *ragioni* – dice Boxel – io sono convinto dell'esistenza degli spettri»<sup>168</sup>. Questa struttura, presentata da Boxel nella seconda lettera, si mantiene nel corso del testo, fino all'ultima replica di Spinoza, che segue nel rispondere l'ordine delle ragioni enunciate dal proprio interlocutore<sup>169</sup>. Anche se, a ben vedere, è la discussione delle ragioni a priori ad impegnare la maggior parte del carteggio, per l'argomento presente è più interessante la disamina delle ragioni a posteriori.

Sebbene Spinoza comprenda il panorama intellettuale all'interno del quale Boxel s'inscrive – «anche il dubitarne è un'enormità per voi» dice<sup>170</sup> – non rinuncia affatto a discutere *anche* le ragioni a posteriori. All'interno di questo scambio, si sollevano allora due questioni problematiche. In primo luogo, infatti, Spinoza non riconosce ed anzi rifiuta il principio di autorità<sup>171</sup> – comunemente inteso – come elemento probante per un'argomentazione. Pertanto, non è disponibile a considerare valide le obiezioni di Boxel che si sviluppano su questo piano. Tuttavia, in modo forse sorprendente, non si esime né dal cercare i testi che Boxel porta a sostegno della propria tesi (così si scusa, infatti, del ritardo con cui risponde: «non ho a disposizione i libri da voi citati e non ho potuto trovare che Plinio e Svetonio»<sup>172</sup>), né rifiuta in toto di rispondere *anche* sul piano delle *fonti*. Si tratta di una semplice concessione alla struttura dialogica dello scritto o

---

<sup>168</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 53, ed.it. p. 171.

<sup>169</sup> P.-F. Moreau (*Lire la correspondance*, «Revue de métaphysique et de morale», 1, 41, 2004, pp. 3-8) fa notare come Spinoza non sia mai il primo a proporre un argomento, ma si limiti, spesso, a rispondere alle questioni poste dal suo interlocutore e, il più delle volte, nello stesso ordine con il quale sono state enunciate.

<sup>170</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 52, ed.it. p. 169.

<sup>171</sup> Sulla discussione del principio di autorità e, in generale, sul carteggio Spinoza-Boxel si veda A. Billecoq, *Spinoza et les spectres. Un essai sur l'esprit philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1987.

<sup>172</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 54, ed.it. p. 172.

sottende un motivo più profondo? Altrimenti detto, che motivo ha Spinoza di discutere le ragioni *a posteriori* di Boxel?

In secondo luogo, ci troviamo di fronte ad un'apparente contraddizione: da un lato, infatti, Spinoza rifiuta di attribuire un valore autoritativo agli scrittori, ai testimoni e alle storie che essi narrano, ridimensionandone largamente la portata conoscitiva; dall'altro, non sembra però incline ad ammettere che le narrazioni siano *false tout court*.

Le problematiche che emergono da questo scambio sono più o meno le stesse che si erano precedentemente messe in luce. Da un punto di vista contenutistico e concettuale, Spinoza nega che dalle storie di spettri possa desumersi che «esistono spettri», ma non nega per questo che esse possano insegnare comunque qualcosa. Si noti un fatto: da un lato, le storie di spettri non sono *storie sacre*, sebbene anche autori della tradizione cristiana le abbiano riportate. Dall'altro, esse sono storie *straordinarie*, ovvero narrano eventi in cui la componente *meraviglia* è importante<sup>173</sup>. Esse costituiscono, pertanto, un ottimo esempio per chiarire il rapporto tra storie sacre e narrazioni «politiche», nonché un indizio per comprendere il valore delle narrazioni in generale (tema della quarta sezione, nel corso della quale si riprenderà ampiamente questo carteggio). Da un punto di vista prettamente strutturale e argomentativo, Spinoza usa le fonti – con le diverse funzioni che si sono viste – pur non riconoscendo loro alcun valore d'autorità. Ci si trova nella stessa situazione del *TP* e del *TTP*: le fonti non hanno autorità alcuna, ovvero citare un autore non è, in alcun modo, probante la correttezza di un ragionamento. Ciò nonostante, Spinoza cita, anche se poco: nella *Prefazione* del *TTP* si è visto che citare era funzionale a stabilire un terreno di discussione condiviso; nel *TP*, invece, a criticare esplicitamente una certa corrente di pensiero. In questa sede, si vedrà dipanare un obiettivo ulteriore, capace di comprendere i primi due in una sintesi produttiva.

### 5.3 Che valore per le storie di spettri?

Ciò che salta all'occhio a prima vista è che le storie di spettri raccontano eventi straordinari, dei quali cioè non si è in grado di dare ragione alcuna. Tale contenuto straordinario è la ragione per la quale Spinoza risponde a Boxel che «quanto alle vostre

---

<sup>173</sup> In questo senso, le storie di spettri – e la credenza nell'esistenza degli spettri – costituiscono un'istanziamento della superstizione. Cfr. su questo aspetto D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 107-112.

congetture sugli spettri e gli spiriti vi ho dimostrato così chiaramente la loro falsità e la loro stessa inverosimiglianza, che non trovo nella vostra risposta nulla di notevole»<sup>174</sup>. Tuttavia, egli chiede comunque a Boxel di fornirne «una o due» delle quali «non sia possibile in alcun modo dubitare»<sup>175</sup> e che «dimostrino nel modo più evidente l'esistenza degli spettri»<sup>176</sup>. Si tratta di una semplice concessione retorica al proprio interlocutore? La risposta pare debba esser negativa; Spinoza insiste a più riprese, infatti, nel dire di «non dubitare delle storie stesse»<sup>177</sup>. La ragione si può evincere da qui:

è certo, però, che di una cosa che l'esperienza ci presenta in modo così chiaro, noi dobbiamo avere una nozione; altrimenti molto difficilmente noi potremmo concludere da una storia qualunque che esistano spettri. Di fatto si conclude che qualcosa esiste, ma nessuno sa che cosa sia.<sup>178</sup>

Le storie di spettri sono storie di eventi straordinari, ovvero di accadimenti che suscitano la meraviglia, poiché non si è in grado di spiegarli. In questo senso, esse sono certamente *incredibili*. Tuttavia, è un meccanismo comune dell'immaginazione quello di «*fingere causas*», ovvero di «inventare ragioni» per eventi le cui reali cause siano sconosciute. Per questo Spinoza dice di non dubitare delle «storie di spettri»: credere che esistano spettri, credere che qualcuno abbia visto gli spettri e credere a qualcuno che ha detto di aver visto gli spettri, non accade senza ragione – o senza ordine o senza causa – anche se è una ragione del tutto inadeguata. Pur nella loro inverosimiglianza, le storie di spettri hanno perciò un'importante funzione: esse *indicano* qualcosa, ovvero l'azione di una specifica meccanica immaginativo-affettiva. A riprova di ciò, le *Lettere*

---

<sup>174</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 56, ed.it. p. 181.

<sup>175</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 52, ed.it. p. 169.

<sup>176</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 54, ed.it. p. 175.

<sup>177</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 52, ed.it. p. 169; lettera 54 ed.it. p. 172 e p. 175. Si noti che né per Spinoza né per Boxel le apparizioni spettrali e le storie che le raccontano sono *straordinarie* nel senso di *singolari*, cioè accadute un'unica volta. Tuttavia, se secondo Boxel le apparizioni spettrali sono *straordinarie* perché fuoriescono dal normale procedere della natura, e la quantità di racconti a proposito lo prova, secondo Spinoza non sono affatto *eccezionali*, in questo senso, né le apparizioni in sé (delle quali semplicemente si ignora la causa), né le storie che le riportano.

<sup>178</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettera 52, ed.it. p. 169.

*sugli spettri* possono essere messe in relazione con la lettera a Balling “sui presagi”<sup>179</sup> che, per quanto preceda di dieci anni il gruppo in esame, mette in luce la stessa problematica; sia che si tratti di *narrazione rispetto al passato* che di *proiezione di un evento futuro*, il meccanismo immaginativo che regola l’associazione delle idee è il medesimo, perfettamente conoscibile e, dunque, non tale da suscitare meraviglia. In questo senso, si vede di nuovo all’opera quella *funzione antropologica* che emergeva dall’analisi del *TP*: se lì le storie indicavano l’operare degli affetti sociali e delle loro conseguenze politiche, qui indicano l’operare dei meccanismi dell’immaginazione.

Tuttavia, quanto al loro contenuto, le storie di spettri sono del tutto incredibili, un po’ come le storie dei miracoli. Perché? In altri termini, se non si dubita delle storie in sé e della fede che ad esse si attribuisce, di cosa – secondo Spinoza – si deve dubitare? Cosa rende le storie degli spettri *così* inaffidabili?

Si vedano i testi:

Oltre a questo ho trovato altre ragioni che mi inducono a dubitare *se non delle storie stesse* almeno delle *circostanze che le accompagnano* e che contribuiscono molto al raggiungimento dello *scopo* che dal racconto di quelle storie ci si ripromette.<sup>180</sup>

Non avendo le storie di questo genere *altri testimoni che i loro narratori*, gli inventori possono aggiungervi o togliervi a piacere le *circostanze* che a loro sembrano più *favorevoli*, senza temere *che alcuno possa contraddirli*. In particolare, si inventano queste storie *per giustificare* ai propri occhi il terrore che si ha dei *sogni* e delle *visioni*, o anche *per rafforzare* in se stessi l’ardire, la fede e la convinzione.<sup>181</sup>

Quanto alle storie, io non nego tanto recisamente quelle quanto piuttosto le *conclusioni che se ne ricavano*. Aggiungete che non le reputo però così degne di fede da non dubitare di *molte circostanze aggiunte*, il più delle volte, piuttosto come *ornamento* che per la verità storica, o per *rendere più accettabile ciò che se ne vuole concludere*.<sup>182</sup>

---

<sup>179</sup> *Epistolario*, lettera 17, ed.it. pp. 63-65. Spinoza stesso suggerisce questa connessione, quando parla di «terrore dei sogni e delle visioni» e, nell’ultima lettera dello scambio con Boxel, di «credere alle sibille».

<sup>180</sup> *Epistolario*, lettera 52, ed.it. p.169. Corsivo mio.

<sup>181</sup> *Ibidem*. Corsivo mio.

<sup>182</sup> *Epistolario*, lettera 54, ed.it. p. 175. Corsivo mio.

Ciò di cui si ha ragione di dubitare sono le *conclusioni* che dalle narrazioni si vogliono ricavare, che sono viziate dalle *circostanze*, spesso aggiunte ad arte in funzione del raggiungimento di uno *scopo*. Ora, se è vero che *Lettere* rinviano quasi sempre a testi che Spinoza ha già scritto (anche se non necessariamente pubblicato)<sup>183</sup> il paragone con il *TTP* non è irragionevole e consentirà, forse, di precisare cosa si intenda qui per *circostanze* e *scopo*.

In primo luogo, si ponga mente alla discussione del contenuto dell'enunciato profetico che Spinoza svolge nel primo e nel secondo capitolo del *Trattato*: quando i profeti narrano ciò che vedono, non dicono necessariamente delle falsità, ma il loro racconto dipende dalla costituzione della loro immaginazione – particolarmente vivida – dalla loro ignoranza, dal loro temperamento e dal fatto che Dio si rivela ad essi tramite *immagini* e *figure* a volte reali e a volte del tutto immaginarie<sup>184</sup>. Per questa ragione non è richiesta alla salvezza la fede nelle narrazioni storiche, ma esse sono necessarie al volgo, per «imprimere nel suo animo obbedienza e devozione»<sup>185</sup>. Se Spinoza nella lettera 52 desidera far notare a Boxel «il vezzo diffuso tra gli uomini di narrare le cose, non come sono realmente, ma come vogliono che siano»<sup>186</sup>, nel *TTP* troviamo la stessa argomentazione:

Accade assai raramente che gli uomini riferiscano un'esperienza come essa è accaduta, senza aggiungere al racconto nessun *giudizio personale*. Anzi, quando vedono e sentono qualcosa di *nuovo*, se non si guardano dalle proprie opinioni preconette, ne subiranno a tal punto l'influenza da percepire tutt'altra cosa rispetto a quella che vedono o sentono, specialmente se ciò che è accaduto *supera le capacità di comprensione* di chi narra o di chi ascolta, e soprattutto se è *nel suo interesse* che l'evento si svolga in un certo modo.<sup>187</sup>

Come si sa (e si approfondirà nel prossimo capitolo), secondo Spinoza, il corretto studio dei testi sacri e delle informazioni ivi contenute deve tener conto del periodo in cui è stato composto, del complesso immaginativo di chi l'ha scritto, della lingua, etc. e,

---

<sup>183</sup> P.-F. Moreau, *Lire...op.cit.*, p. 7.

<sup>184</sup> Cfr. *TTP*, 1.7 G 17; 1.27 G 28.

<sup>185</sup> *TTP*, 5.16 G 77-78.

<sup>186</sup> *Epistolario*, lettera 52, ed.it. p. 169.

<sup>187</sup> *TTP*, 6.17 G 165-166. Corsivo mio.

analogamente, ciò si potrà fare per le narrazioni dei miracoli. Si noti, per inciso, che Spinoza non nega la possibilità di ricostruire una «vera storia» (*TTP* 7.1) o una «verità storica» (lettera 54); il processo di de-costruzione che vale per la forma e il contenuto del testo sacro<sup>188</sup> vale egualmente per qualunque narrazione. La narrazione in sé, ancora una volta, non è fallace, ma lo possono essere le conclusioni che se ne traggono, soprattutto se un tale lavoro di de-costruzione o, se si preferisce, contestualizzazione, non viene operato<sup>189</sup>.

Per concludere questa analisi, si notino due elementi: in primo luogo, le storie di spettri, pur non essendo storie sacre, sono incredibili e le ragioni della loro non credibilità sono da individuarsi: 1) nel carattere meraviglioso dei loro contenuti, che è funzionale a 2) ottenere uno scopo attraverso la persuasione immaginativa del proprio interlocutore. La distinzione, quindi, non è tanto tra storie sacre e storie politiche – o tra storici sacri e storici politici – quanto tra storie che hanno elementi straordinari e storie che non ne hanno. In altri termini, non vi è nulla di straordinario nelle descrizioni della situazione politica di Roma da parte di Tacito, così come nella descrizione del decorso del potere di Alessandro da parte di Curzio Rufo, per questo esse sono ben più affidabili<sup>190</sup>. Essi, d'altro canto, non mirano a persuadere il lettore di alcunché, almeno teoricamente, non si prefiggono uno scopo che non sia puramente informativo; raccontano *fatti*. È d'altro canto evidente, ma vale comunque la pena sottolinearlo, che la ragione per cui Spinoza distingue nel *TTP* storie sacre e storie politiche, è semplicemente perché è molto più probabile che un profeta (o un apostolo o un evangelista) voglia convincere qualcuno di qualcosa che non è facilmente credibile sulla

---

<sup>188</sup> Spinoza stesso usa questo processo per l'analisi della Scrittura. Il processo di de-costruzione a cui viene sottoposta la storia del popolo ebraico porta V. Morfino (*op.cit.*, pp. 174-175) a vedere qui il passaggio da una storia immaginaria a una "storia reale" «*sub specie aeternitatis*», al di là di ogni tentativo di totalizzazione di una «storia singolare». Sempre secondo Morfino (*op.cit.* 140-143), la storia de-costruita, in particolare del popolo ebraico nel *TTP*, è un esempio di scienza intuitiva. T. Hippler (*L'éthique de l'historien spinoziste. Histoire et raison chez Spinoza*, «Asterion», 2012, url: [hTTP://asterion.revues.org/2307](http://asterion.revues.org/2307)), di contro a Morfino, ritiene che il processo de-costruttivo porti da una storia intesa secondo il primo genere ad una storia più realistica sì, ma di secondo e non di terzo genere. Per una discussione di questo assunto si veda 4.3.

<sup>189</sup> Su questo processo e sul suo valore tornerò nella sezione 4.

<sup>190</sup> Questa valutazione non è limitata dal fatto che si possano trovare, soprattutto in Tacito, la narrazione di prodigi (in questo senso nemmeno Tacito è coerente, ammettendone alcuni come veri prodigi, denigrandone altri come sciocchezze superstiziose), perché non sono questi comunque il motore del procedere storico. Ciò che colpisce di questi autori, è l'idea di una storiografia che individua nelle passioni umane il motore della storia.

base del vissuto quotidiano: credere nel Dio della tradizione giudaico-cristiana – e quindi obbedirgli! – non dipende certo dall’esperienza; non si fa alcuna *esperienza* di questo Dio.

In secondo luogo, anche le storie di questo genere possono avere una funzione antropologica. Sebbene, infatti, esse non informino *direttamente* sui contenuti antropologici, come invece potevano fare le narrazioni degli storici, le quali mettono in luce la connessione tra affetti sociali e dinamiche politiche, esse lo fanno *indirettamente*, evidenziando nella loro costruzione e negli effetti che provocano i meccanismi dell’immaginazione. Per questa ragione, Spinoza risponde a Boxel su un tema così «sciocco» come quello degli spiriti e decide di discutere con lui *anche* sul piano delle fonti: perché entrambi questi elementi (una falsa credenza negli spiriti e un’altrettanto falsa credenza nelle storie che raccontano degli spiriti) gli offrono un’occasione per mettere a tema i meccanismi dell’immaginazione. Lo *studio* delle storie è quindi sempre utile.

#### 5.4 L’uso delle fonti

Un elemento molto interessante di questo carteggio è che Spinoza, pur rifiutando il principio di autorità, non rinuncia per questo – come avrebbe invece potuto fare – a presentare lui stesso *storie contrarie e principi di autorità diversi*.

La ragione di ciò risiede in due esigenze, strettamente connesse tra loro: un’esigenza *argomentativa* e un’esigenza *epistemologica*. Tratterò ora della prima, demandando la seconda alla prossima sezione. Da un punto di vista argomentativo, Spinoza vuole combattere il nemico sul suo stesso terreno, un po’ come avveniva nel *TP*. Fin dall’inizio, infatti, gli è chiaro che Boxel è convinto «della verità di tutte le storie raccontate dagli antichi e dai moderni»<sup>191</sup> e l’insistenza che dimostra a voler citare fonti a proprio sostegno, persuade Spinoza a rispondere anche su questo piano. In un primo momento dove, secondo Boxel, Svetonio mostra che esistono gli spettri, Spinoza controbatte:

---

<sup>191</sup> *Epistolario*, lettera 52, ed. it. p. 169.

mi richiamo a Giulio Cesare, il quale, come dice Svetonio, rideva di queste cose: e tuttavia era felice, se dobbiamo credere a quello che lo stesso Svetonio racconta nella vita di quel principe (cap. LIX).<sup>192</sup>

In secondo luogo, nel celebre passaggio sugli atomisti, Spinoza oppone una diversa autorità:

L'autorità di Platone, di Aristotele e di Socrate non ha per me gran valore. Sarei stato molto sorpreso se mi aveste citato Democrito, Epicuro, Lucrezio o qualche altro sostenitore dell'atomismo. E non bisogna stupirsi che coloro i quali hanno ragionato intorno alle qualità occulte, alle specie intenzionali, alle forme sostanziali e a mille altre sciocchezze, abbiano escogitato gli spettri e gli spiriti e creduto alle sibille al fine di sminuire l'autorità di Democrito, di cui invidiarono a tal punto la celebrità da bruciare tutte le opere che egli aveva pubblicato con tanto merito.<sup>193</sup>

Qui Spinoza compie un'operazione del tutto particolare: nega autorità a Platone, Aristotele (che pure ha letto) e a Socrate per darla invece a Democrito, la cui «autorità» si è tentato di sminuire. Democrito non dovrebbe rientrare tra quegli scrittori che, precisamente, Spinoza si rifiuta di riconoscere come fonti autorevoli di conoscenza? È vero che Democrito può essere, in linea con quanto esposto sopra, considerato un autore *degnò di fede*, ma abbiamo visto che in ogni caso la credenza nel contenuto non può dedursi dalla fede nell'autore; inoltre, Spinoza qui sta rifiutando il principio di autorità in quanto tale. Certamente il debito spinoziano nei confronti della tradizione epicurea non può essere sottovalutato, come buona parte della critica ha già ampiamente sottolineato, fatto che ci esenta qui da ripeterne estensivamente le posizioni<sup>194</sup>; in particolare, in questo carteggio, la menzione degli epicurei è un segnaposto per la critica della superstizione, nelle maglie della quale la credenza negli spettri rientra a pieno

---

<sup>192</sup> *Epistolario*, lettera 54, ed. it. p. 175.

<sup>193</sup> *Epistolario*, lettera 56, ed. it. p. 182.

<sup>194</sup> Si vedano a titolo esemplificativo P.-F. Moreau, *Fortune et théorie de l'histoire*, in *Spinoza: Issues and directions*, a cura di E. Curley e P.-F. Moreau, Brill, Leiden 1990, pp. 298-305, V. Morfino, *op.cit.*, e *Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinoziana di Machiavelli*, «Etica e Politica», 1, 2004.

titolo<sup>195</sup>. Inoltre, fare riferimento alla tradizione del Giardino risponde alla non troppo velata accusa di Boxel, secondo il quale Spinoza «ritiene essersi il mondo formato a caso»<sup>196</sup>. Nonostante tale affermazione sia introdotta quasi di sfuggita dall'interlocutore, Spinoza risponde con decisione e precisione, ma il tono delle sue parole tradisce anche l'emozione con la quale controbatte a tale insinuazione:

ditemi, di grazia, avete voi visto o sentito mai dei filosofi che il mondo sia stato fatto a caso, nel senso in cui l'intendete voi [...]? Non mi consta che alcuno abbia mai pensato qualcosa di simile.<sup>197</sup>

---

<sup>195</sup> La critica alla superstizione, in questo senso, si deve intendere come utilizzo a fini teologico-politici di distorsioni della percezione del tutto spiegabili attraverso cause naturali. È proprio la spiegazione dei fenomeni "miracolosi", tramite il ricorso alla causalità naturale, uno dei maggiori debiti che Spinoza riconosce alla tradizione epicurea (cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza et Epicure : la Physique* in P.-F. Moreau, *Problèmes du Spinozisme*, Vrin, Paris 2006, pp. 15-26). Nello specifico, fenomeni come quello degli spettri possono essere spiegati tramite la teoria della percezione. In questo senso, si consideri in particolare la teoria delle "immagini riflesse" di Democrito, pensata anche per rendere conto dei fenomeni immaginativi quali le visioni alterate della realtà (DK 68 A75, A77, A78). In particolare, stando a quanto riferisce Teofrasto (DK 68 A135), il processo di percezione implicava, per Democrito, un triplice passaggio: i corpi emettono flussi di atomi che si imprimevano nell'aria per poi essere ricevuti dalla pupilla, dove si formano le immagini (*eidola*). Nei due passaggi intermedi possono esservi delle distorsioni, fatto che spiega le alterazioni della percezione e l'errore. Per Democrito nella percezione sono implicati sia la natura del corpo percepito che quella del percipiente e, a seconda dei loro stati relativi, la percezione può cambiare. Questa teoria è ripresa da Epicuro che però la modifica sensibilmente: egli rifiuta il ruolo dell'aria come intermediario e ritiene che dell'oggetto si dia in noi un'impronta (*tupos*) fedele. L'errore deriva, quindi, dall'opinione che si aggiunge in seguito alla percezione. Lucrezio, probabilmente l'autore che qui Spinoza ha in mente in particolare (e quello la cui teoria della percezione ha maggiori analogie con quella spinoziana), è celebre per la teoria dei *simulacra* (termine con cui viene tradotto il greco *eidola*; essi sono flussi di atomi), sulle cui specificità non è qui possibile entrare nel dettaglio. Per quanto attiene al nostro argomento, si noti però che le percezioni distorte – tra cui gli spettri – derivano da un processo immaginativo che trae i *simulacra* non tanto dai corpi esterni, quanto direttamente dalla mente (cioè in assenza dell'oggetto); questi simulacri sono per loro natura più sottili, più tenui, di quelli provenienti da oggetti realmente presenti. Di quest'ultimo, in particolare, vale la pena citare l'intero passaggio: «esistono quelli che chiamiamo simulacri delle cose; i quali, come membrane strappate dalla superficie delle cose, volteggiano qua e là per l'aria; e sono essi stessi che atterriscono gli animi, presentandosi a noi sia mentre vegliamo, sia nel sonno, quando spesso osserviamo figure strane e spettri di gente che ha perduto la luce della vita, i quali spesso, mentre languivamo addormentati, paurosamente ci svegliarono; perché non crediamo, per caso, che le anime fuggano dall'Acheronte o che le ombre volteggino tra i viventi o che qualcosa di noi possa durare dopo la morte» (*De Rerum Natura*, IV, vv. 30-39), cfr. anche IV, vv. 353-521 dove Lucrezio espone le ragioni dell'errore, in linea con la teoria epicurea: nonostante la percezione possa ingannare, è l'opinione aggiunta in seguito a costituire la radice dell'errore, che può essere ovviato da una percezione più completa (facendo riferimento, oltre all'informazione ricevuta dalla vista, a quella ricevuta dagli altri sensi, in particolare, dal tatto).

<sup>196</sup> *Epistolario*, lettera 53, ed. it. p. 170.

<sup>197</sup> *Epistolario*, lettera 56, ed. it. pp. 179-180.

Nessuno l'ha mai sostenuto e, men che meno (qui prende ancor più senso il riferimento) gli atomisti, che pure di questo erano in particolare accusati<sup>198</sup>.

Un terzo elemento non può però passare inosservato: Spinoza avrebbe potuto rispondere spiegando le proprie ragioni, come fa sempre, perché invece richiamarsi ad un'altra tradizione? A ben vedere è Boxel stesso, nella sua opinione, ad alzare la posta in gioco, passando dall'elenco degli storici che hanno sostenuto l'esistenza degli spettri a quello dei filosofi, pensando così probabilmente di conferire un'autorità maggiore alla propria affermazione. È allora che Spinoza risponde sottolineando che, per una tradizione a favore, esiste una tradizione contro, e che il solo fatto che – cumulativamente – sia stata la prima ad aver avuto maggior successo, non implica certo che un'altra non sia esistita o non sia, di nuovo, stata messa a tacere per uno *scopo* preciso<sup>199</sup>.

In sintesi, Spinoza risponde in entrambi i casi mostrando come, per un'opinione o una storia a favore – anche fermandosi alle sole opinioni o storie altrui – esista un'opinione contraria, che esclude la prima. In questo senso, egli si pone sullo stesso piano dell'interlocutore, combattendolo con le sue stesse armi<sup>200</sup>. Di nuovo, le fonti provano la loro mobilità; il significato di una narrazione si stabilisce in contesto. Usando una metafora militaresca, le fonti – tra cui gli storici – possono essere “arruolate” a seconda della “guerra da combattere” e le narrazioni possono significare cose diverse a seconda delle circostanze. Esse, di per loro, non necessariamente insegnano un'unica cosa. Non solo, lo stesso testo fonte è mobile. Si è visto che Spinoza cita due volte, ad esempio, il seguente passo di Tacito:

---

<sup>198</sup> Basti pensare al verso dantesco «Democrito, che il mondo a caso pone» (*La Divina Commedia*, IV, v. 136)

<sup>199</sup> In questo senso, risulta utile porre in parallelo lo scambio Spinoza-Boxel con quello Spinoza-Burgh. A Burgh che sostiene la propria posizione adducendo testimoni ed affermando che «tutte queste cose poggiano sul consenso unanime di alcune migliaia di uomini e quindi la loro certezza è evidentissima, perché non è possibile che tutti coloro che affermarono queste cose e molte altre ancora si siano ingannati o abbiano voluto ingannare gli altri per tanti secoli» (*Epistolario*, lettera 67, p. 202), Spinoza risponde «e quello che aggiungete del consenso di migliaia di uomini [...] è la stessa cantilena decantata dai farisei. Costoro, infatti, con non minore fiducia dei seguaci della chiesa romana esibiscono migliaia di testimoni, i quali con la medesima pertinacia dei testimoni romani giurano su quello che hanno sentito dire come se lo avessero essi stessi sperimentato» (*Epistolario*, lettera 76, p. 229).

<sup>200</sup> E vedremo come tale procedere sia in perfetta consonanza con l'epistemologia e l'etica spinoziane nella prossima sezione.

«Così due soldati semplici si assunsero il compito di trasferire il potere del popolo romano e ci riuscirono. Tacit. 1 Histor. libro». <sup>201</sup>

«Due soldati semplici si proposero di trasferire a un nuovo imperatore lo stato romano, e ci riuscirono (Tacito, *Storie*, Libro I)». <sup>202</sup>

Nei due casi, la citazione ha però un significato diverso: nel primo serve a confermare il principio per il quale *i cittadini sono sempre più pericolosi per la stabilità dello Stato rispetto ai nemici esterni*. Nel secondo, invece, serve a provare che una *monarchia dove tutto il potere sia nelle mani del re, è esposta a grandi pericoli, che se è uno solo a detenere il potere, è tanto più facile levarglielo, che se invece fossero in molti*. Spinoza, quindi, non solo mostra che un testo è mobile, che usarlo per dimostrare una cosa o il suo potenziale opposto è del tutto normale (ed è questa esattamente la ragione per la quale né un autore né un testo possono avere valore di autorità... autorità rispetto a quale dei contenuti possibili?) ma, a sua volta, compie lo stesso procedimento. Certo, in questo caso non vi è nulla di contraddittorio tra i due contenuti, anzi, essi sono collegati e perfettamente coerenti tra loro; pur tuttavia, la stessa citazione è comunque usata in circostanze diverse. Egli compierà – come si vedrà nell’ultimo paragrafo del prossimo capitolo – esattamente la stessa operazione con le “storie di Adamo”.

Se è vero quanto detto sin qui, e in particolare che la differenza tra storie sacre e storie politiche (o profane) si comprende come distinzione tra storie incredibili e storie verosimili – perciò è utile a descrivere il processo di de-costruzione o contestualizzazione che può avvicinare le prime alle seconde – è anche vero che lo stesso uso del termine “storia sacra” è piuttosto libero e può riferirsi a oggetti diversi.

Intendo dare ora un’idea più complessiva dei significati e, quindi, dei valori precipui della storia sacra: questo aiuterà a comprendere sia la distinzione tra storie sacre e storie politiche, che la configurazione del processo di de-costruzione, che, infine, l’utilità relativa che *anche* le storie sacre hanno.

## 6. La Storia Sacra o le Storie Sacre?

---

<sup>201</sup> *TTP*, 17.1, G 201, nota 35, Tacito, *Storie*, 1.25.

<sup>202</sup> *TP*, 7.14, G 313-314.

Come si è accennato sopra, il tratto distintivo delle storie sacre – che le distingue a livello teorico dalle storie politiche – è che queste si compongono spesso di elementi estranei alla narrazione strettamente intesa, con l’obiettivo di persuadere il lettore. Spinoza è inoltre chiaro rispetto al valore da attribuire alle storie sacre, la cui conoscenza non contribuisce in nulla alla salvezza.

Non si è però chiarito né di che cosa si parli quando si parla di storie sacre, né quale sia il loro preciso valore; è a questo che si vuole dedicare il presente capitolo. Infatti, quando si parla di Storia Sacra in generale si fa riferimento ad una macro-categoria con una serie di ramificazioni concettuali interne, dei “modi di dirsi” della Storia Sacra. Questi elementi componenti non devono essere confusi; non solo, infatti, si rischierebbe così di affrontare la questione in maniera eccessivamente astratta e generica – come si è per semplicità fatto innanzi – ma si perdono anche quelle distinzioni che comportano delle conseguenze notevoli a livello teorico e consentono, entro una certa misura, di ridiscutere – o piuttosto di sfumare – la distinzione netta tra *storie sacre* e *storie politiche*. Se prima infatti, si è parlato di *persuasione*, *esemplarità*, *novità*, *non credibilità* come alcuni dei caratteri propri alla storia sacra, si vedrà ora come tali concetti siano sì operativi, ma non in modo necessariamente così netto come a prima vista potrebbe apparire.

## 6.1 Narrazioni storiche

Un primo modo di intendere la “Storia Sacra” si rinviene in quelle che Spinoza chiama *storie sacre*, ovvero, per approntare una definizione generale d’uso operativo, i racconti contenuti nei testi sacri, sul cui carattere e obiettivo Spinoza si sofferma a più riprese tra il capitolo 4 e il capitolo 7 del *TTP*. In una delle prime menzioni significative, chiarisce che la fede nei racconti storici non può darci la conoscenza di Dio e che, pertanto, «la fede nei racconti storici è ben lungi dall’essere un requisito necessario a raggiungere il nostro sommo bene»<sup>203</sup>. Il loro scopo non è tanto di far

---

<sup>203</sup> *TTP*, 4.6 G 61-62.

conoscere la natura di Dio, quanto di persuadere il lettore – in particolare quello incolto – alla fede, intesa come obbedienza e devozione verso il nume:

E queste cose [gli insegnamenti di carattere speculativo] la Scrittura le prova sulla base della sola esperienza – cioè con le storie che narra –, senza offrirne alcuna definizione, ma adeguando ogni parola e ogni argomento alla capacità di comprensione della plebe. E sebbene l'esperienza non possa in questa materia offrire una conoscenza chiara [...] può tuttavia istruire (*docere*) e illuminare (*illuminare*) gli uomini quanto basta per imprimere nel loro animo l'obbedienza e la devozione. Ritengo che da quanto detto risulti abbastanza chiaramente per chi e per quale ragione sia necessaria la fede nelle narrazioni storiche contenute nelle Sacre scritture: [...] consegue con la massima evidenza come per il volgo [...] la conoscenza (*notitiam*) delle narrazioni storiche, e la fede (*fidem*) in esse, sia cosa sommamente necessaria.<sup>204</sup>

Le storie sacre si presentano qui come una forma particolare di insegnamento, tramite il quale anche il volgo può essere convinto, poiché esse si adattano<sup>205</sup> alla sua capacità di comprensione. Tale possibilità è garantita dal fatto che, sia che si tratti di storie contenute nell'Antico Testamento – quindi narrate dai profeti – sia di storie contenute nei Vangeli – quindi narrate dagli evangelisti o raccontate dagli apostoli – il loro contenuto è costituito dalla narrazione di eventi, a cui si accompagna, generalmente, l'intervento miracoloso di Dio; «le storie» dice Spinoza «contengono soprattutto miracoli, cioè [...] narrazioni di fatti naturali insoliti, adattate alle opinioni e ai giudizi degli storici che le hanno scritte»<sup>206</sup>.

Si ricorderà che prima si distinguevano storie sacre e politiche proprio a partire dal fatto che queste ultime non hanno come oggetto qualcosa di «nuovo e inaudito», riprendendo le parole che Spinoza usa in un altro contesto<sup>207</sup>. L'elemento miracoloso delle storie sacre non è accessorio: se il loro fine è la persuasione alla fede, almeno in prima istanza, quale modo migliore per convincere il lettore, che suscitare in lui

---

<sup>204</sup> *TTP*, 5.16 G 77-78.

<sup>205</sup> Sulle molteplici sfumature di senso del verbo *adaptare*, il riflessivo *sese adaptare* ed altre forme analoghe rimando a A. Suhamy, *Les accommodements raisonnables chez Spinoza*, in *L'essence plastique, Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, a cura di V. Legeay e C. Jaquet, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018, pp. 93-107.

<sup>206</sup> *TTP*, 7.3 G98.

<sup>207</sup> *TP*, 1.4 G 274.

l'ammirazione? Quale modo migliore che influenzare «la fantasia e l'immaginazione degli uomini»<sup>208</sup>?

L'ammirazione, ovvero «l'immaginazione di una certa cosa nella quale la Mente resta fissata, poiché questa singolare immaginazione non ha alcuna connessione con le altre»<sup>209</sup>, è infatti quel “non affetto”<sup>210</sup> che deriva dalla contemplazione di qualcosa che viene percepito come assolutamente nuovo, che non si è quindi in grado di inserire all'interno di una rete di affetti/immagini/idee<sup>211</sup>. L'ammirazione è, insomma, il “non affetto” proprio dell'ignoranza. In questo senso, il miracolo non si distingue dalle premonizioni e dalle apparizioni spettrali<sup>212</sup>, eventi, cioè, di cui non si è in grado di spiegare la causa. Di per sé, infatti, non si può certo dire che Dio operi miracoli, interrompendo così il normale corso della natura, le cui leggi corrispondono ai suoi eterni decreti<sup>213</sup>. Di fatto, la fede in Dio sarebbe ben meglio fondata – e quindi resa più solida – dalla comprensione profonda dei contenuti di questi decreti, piuttosto che dall'evento miracoloso. Anzi, il miracolo dovrebbe diminuire, a ben vedere, la fede: perché Dio dovrebbe derogare a quanto ha stabilito (anche a voler pensare che possa farlo, ben sapendo che non può poiché i suoi decreti non sono atti di volontà – non nel senso volgare – ma esplicitazioni eterne della sua natura, di certo sommamente libere, ma solo in quanto dipendono unicamente dalla sua natura), se non perché si accorge di un errore? Ha senso forse avere più fede in un Dio che prima crea, determina, ordina il mondo e poi interviene costantemente per modificarne le regole<sup>214</sup>? Se così fosse, la sua potenza ne sarebbe diminuita piuttosto che aumentata<sup>215</sup>. Benché non ci sia alcuna ragione teorica per credere e quindi persuadersi alla fede tramite la conoscenza delle narrazioni dei miracoli, ciò avviene egualmente, e profeti ed evangelisti – allo stesso titolo, anche se forse con ragioni diverse, come vedremo tra poco – si impegnano in questo senso. Per quale o quali motivi quindi?

---

<sup>208</sup> *TTP*, 6.15 G 91.

<sup>209</sup> E3def.aff.4.

<sup>210</sup> «Non annovero l'Amirazione tra gli affetti» dice Spinoza nella *Spiegazione* di E3def.aff.4.

<sup>211</sup> Cfr. E3p52 e schol.

<sup>212</sup> Cfr. lo scambio con P. Balling (lettera 17) e H. Boxel (lettere 51-56).

<sup>213</sup> *TTP*, 6.3-5, G 82-84.

<sup>214</sup> *TTP*, 6.4 G 83.

<sup>215</sup> E1p17schol.

Vi sono almeno tre ragioni che rendono conto di ciò: la prima è costituita dal temperamento, o dall'*ingenium* dei narratori, la seconda dal temperamento, o dall'*ingenium* degli ascoltatori/lettori e la terza, *di natura politica*, che costituisce un fine strumentale alla promozione della fede, o, in certi casi a posteriori, un fine parallelo.

Per quanto riguarda la prima ragione, profeti, evangelisti ed apostoli (questi ultimi due a titolo inferiore e con l'esclusione di Cristo)<sup>216</sup>, si distinguono per la loro conoscenza mutila. Essi per primi, quindi, sono spesso preda dell'*ammirazione* e interpretano – quindi trasmettono – gli eventi come inevitabilmente miracolosi, segni dell'intervento divino. Per questa ragione

per interpretare i miracoli della Scrittura e per intendere – attraverso i resoconti che se ne danno – il modo in cui realmente siano avvenuti, è necessario conoscere le opinioni di coloro che per primi hanno riferito quei miracoli e ce li hanno tramandati per iscritto, e distinguerle da ciò che i sensi poterono loro rappresentare.<sup>217</sup>

Essi, inoltre, interpretano tali miracoli in funzione del loro specifico temperamento e delle loro «opinioni preconcepite»; chi è più portato alla collera, parlerà più volentieri di un Dio collerico che interviene a punire gli esseri umani; chi è più belligerante, narrerà di un Dio che interviene nelle battaglie e così via. D'altro canto – venendo alla seconda ragione – profeti ed apostoli si trovano a narrare e a persuadere un popolo altrettanto incolto. In particolare gli ebrei sono «rozzi e primitivi» – dunque i profeti narravano le

---

<sup>216</sup> È vero che Spinoza dice che gli apostoli «insegnarono come dottori»; questi, quindi, non sembrano potersi definire “ignoranti”. Tuttavia, è anche vero che, a differenza di Cristo, essi non comunicano con Dio «da mente a mente» e, pertanto, almeno entro una certa misura, Dio, tramite Cristo, deve al loro *ingenium* comunque adattarsi. Si chiede per ora di accettare quest'affermazione, che verrà approfondita nel prossimo paragrafo. Anche P.-F. Moreau nota che gli apostoli «Ce sont des gens simples (comme les prophètes). Peu instruits, ils partagent les imaginations vulgaires. C'est pourquoi le Christ doit adapter ses enseignements aux opinions de ses disciples. Lui qui communique avec Dieu pura mente, donc sans passer par l'imagination comme c'était le cas des prophètes, est pourtant obligé d'avoir recours à l'imagination dans les paraboles par lesquelles il s'efforce de leur faire comprendre sa doctrine. Cette ignorance qui les caractérise ne les empêche pas d'être considérés par Spinoza, eux aussi, comme des docteurs aussi bien que comme des prophètes. Mais « docteur », on l'a vu, doit être entendu ici comme enseignant une doctrine morale, et non pas comme savant ou philosophe ; c'est un savoir pratique – mais appuyé sur des raisonnements simples et non sur l'autorité (comme c'est le cas pour les prophètes) ni sur des spéculations (comme c'est le cas pour les philosophes)», *Les origines du christianisme dans le Traité théologico-politique*, in «La pensée», à paraître, avril 2019.

<sup>217</sup> *TTP*, 6.19 G 92.

cose in questo modo a ragion veduta – ma anche gli apostoli si trovano a dover adattare il proprio messaggio «alla capacità di comprensione del volgo». Tale ignoranza condivisa da narratori ed ascoltatori è già una ragione sufficiente per comprendere perché, in modo del tutto naturale, le narrazioni si compongano spesso di miracoli. Di fatto, in un passaggio che utilizzerò svariate volte, Spinoza osserva:

Accade assai raramente che gli uomini riferiscano una qualche vicenda semplicemente come essa è accaduta senza aggiungere al racconto nessun *giudizio personale*. Anzi, quando vedono o sentono che accade *qualcosa di nuovo*, se non si guardano dalle proprie *opinioni preconcelte*, ne subiranno a a tal punto l'*influenza da percepire tutt'altra cosa rispetto a quel che vedono o sentono*, specialmente se ciò che è accaduto supera le capacità di comprensione di chi narra o di chi ascolta, e soprattutto se è *nel suo interesse che l'evento si svolga in un certo modo*. Di qui deriva il fatto che *gli uomini, nelle loro cronache e storie, espongano le loro opinioni più che i fatti come si sono svolti, e che un identico evento venga raccontato, da due uomini che abbiamo opinioni diverse, in modo così discorde da far credere che parlino di due eventi distinti*, sicché spesso non è eccessivamente difficile ricostruire le opinioni di un cronografo e di uno storico sulla sola base delle loro narrazioni.<sup>218</sup>

A quest'ignoranza condivisa, si aggiunge tuttavia una terza ragione di natura politica (ampiamente intesa) che può costituire sia un fine strumentale – inconscio e in buona fede – in vista della persuasione alla fede, sia un fine parallelo – conscio sia in buona che in mala fede – in vista della dominazione attraverso la fede<sup>219</sup>. Per comprendere questi due punti, è opportuno ricordare che «avere fede» in Dio significa anche e soprattutto obbedire ai suoi decreti. Ora, nessun uomo è disponibile ad obbedire ad un proprio eguale e se lo fa, non lo fa certo volentieri. È d'altro canto evidente come Dio non possa essere ritenuto un uguale e, tuttavia, quale modo migliore di convincere il popolo – rozzo e ignorante – che suscitare in esso ammirazione tramite la narrazione di

---

<sup>218</sup> *TTP*, 6.17 G 92. Corsivo mio.

<sup>219</sup> La distinzione tra “buona” e “mala” fede può anche, in un certo senso, ricalcare quella tra “veri” profeti e “falsi” profeti sui cui caratteri e significato politico cfr. S. Visentin, “*Hodie nullos habemus prophetas*”: Spinoza, i Collegianti e la Repubblica, «Etica&Politica», 16, 1, 2014, pp. 188-213. In questo senso, i veri profeti possono anche avere una funzione positiva nella misura in cui: «il vero profeta diventa così il catalizzatore di una forza immaginativa che circola all'interno della collettività, lo strumento attraverso il quale il popolo ebraico (ma in realtà ogni popolo, dal momento che tutte le nazioni ebbero dei profeti) giunge a rendere presente a se stesso (quasi rappresentandoli davanti a sé), seppure ancora in maniera parzialmente confusa, i fondamentali etico-politici della società, che costituiscono la condizione necessaria affinché si producano delle istituzioni politiche in grado di salvaguardare l'uguaglianza e di potenziare il desiderio di libertà», pp. 197-198.

un Dio che non solo gli è superiore in quanto creatore, ma che può anche intervenire nel mondo derogando ai suoi stessi decreti? In realtà, secondo Spinoza, di modi migliori ve ne sono eccome, ma non è questo ora il punto. Il punto è che l'ignoranza condivisa dei decreti di Dio, delle leggi della natura, è esattamente all'origine di ogni credenza superstiziosa: non conoscendo, non potremmo prevedere il corso degli eventi con ragionevole sicurezza, saremmo preda di timori e cercheremmo di ingratiarci quest'entità capricciosa (che cambia i suoi stessi decreti a piacimento) con offerte, riti, sacrifici. I miracoli suscitano «reverenza» e «devozione»: paura e amore, entrambi viziati dall'ammirazione superstiziosa per Dio. Nulla di più diverso, per venire alla soluzione spinoziana, rispetto alla conoscenza intellettuale di Dio che invece si manifesta in un «amore» che niente può cambiare.

Narratori ed ascoltatori però, stretti nell'ignoranza, nulla sanno della soluzione spinoziana; reverenza e devozione sono le emozioni da cui sono più affetti, ed esse conducono nondimeno all'obbedienza (sebbene si tratti di un'obbedienza instabile, momentanea, fragile). In questo senso, narrare e credere alle narrazioni dei miracoli costituisce un *mezzo* per obbedire a Dio, per acquisire e quindi dimostrargli la propria fede. D'altro canto, qualora la superstizione sia istituzionalizzata – ed è soprattutto questo il caso degli ebrei – l'ingiunzione di obbedire agli incomprensibili cambiamenti d'idea di Dio è perfettamente funzionale a mantenere il popolo nella stessa ignoranza e a renderlo così più facilmente governabile (non certo nel lungo periodo – secondo Spinoza – ma, nel breve, può trattarsi di uno strumento efficace). In questo caso, però, il fine è esplicitamente politico e del tutto consapevole: non si tratta più di ignoranza condivisa, ma di rapporto di potere, dove l'uno detiene la conoscenza che manca all'altro. Coloro che «distorcono» e «adulterano»<sup>220</sup> i discorsi dei testi sacri per far dir loro ciò che vogliono non sono certo “in buona fede”: essi mirano unicamente – o principalmente – a mantenere intatto il proprio potere. A ben vedere, è esattamente lo stesso criterio che adottano quei governanti che, dicendo di voler tenere all'oscuro i sudditi delle ragioni dietro alle loro decisioni nell'*interesse dello Stato*, in realtà non mirano ad altro che a «tenere il potere per sé e fondare un dominio assoluto»<sup>221</sup>. In

---

<sup>220</sup> *TTP*, 7.9 G 105-106.

<sup>221</sup> *TP*, 7.29 G 320-321.

questo caso, l'ignoranza dei narratori è eliminata, allorché quella degli ascoltatori viene volontariamente mantenuta, quando non volontariamente alimentata.

Per concludere questo primo livello d'analisi, si può dunque capire, con maggior precisione di prima, perché le *storie sacre* non siano, in ultima analisi, funzionali alla conoscenza di Dio – quindi alla fede – e che cosa le distingua dalle storie politiche: è proprio il fine di *influenzare* piuttosto che di *insegnare* o, meglio, di *influenzare senza insegnare*.

Ma è proprio vero che le storie sacre non *insegnano nulla*? Spinoza non sarebbe affatto d'accordo; prima, infatti, diceva che esse insegnano (*docere*) e illuminano (*illuminare*). Esse ci rendono edotti, non della natura di Dio o dei suoi decreti, ma proprio del temperamento, dell'*ingenium* sia specifico di ogni profeta, apostolo, etc., sia del popolo al quale essi narravano e, di conseguenza, delle sue abitudini. Infatti:

sebbene la fede nei racconti storici non possa darci l'amore e la conoscenza di Dio, tuttavia non neghiamo che la loro lettura sia cosa assai utile in funzione della vita civile. Quanto più, infatti, avremo osservato e meglio conosciuto le consuetudini e gli atteggiamenti (*mores et conditiones*) degli uomini – i quali non possono essere meglio appresi che dalle loro stesse azioni –, tanto più sicuramente potremo vivere tra di loro e adattare meglio le nostre azioni e la nostra vita alla loro indole (*ingenio*), entro i limiti della ragione.<sup>222</sup>

Esse, d'altro canto, contengono delle *informazioni di tipo prettamente storico*: battaglie, conquiste, migrazioni, episodi della vita di Cristo, di cui non avrebbe particolare senso dubitare e che anzi Spinoza userà poi, seppur confrontandole con altre fonti, per la storia del popolo ebraico. Infine, contengono insegnamenti di tipo *morale*, cifra della loro superiorità rispetto ad altre narrazioni, ivi incluse altre storie bibliche:

i racconti contenuti nell'Antico e nel Nuovo Testamento sono più importanti di altri – tanto rispetto a quelli profani quanto rispetto ad altre storie bibliche – in ragione delle salutari credenze che ne derivano.<sup>223</sup>

Per questa ragione c'è bisogno dei «pastori» che limitino la concentrazione del volgo sui fatti insoliti (per quanto questi siano essenziali a suscitare in lui ammirazione), re-

---

<sup>222</sup> *TTP*, 4.6 G 60-62.

<sup>223</sup> *TTP*, 5.19 G 79.

indirizzandola verso i contenuti morali<sup>224</sup> e non tutte le storie si devono conoscere, ché sarebbe impossibile, ma solo quelle i cui insegnamenti sono più rilevanti<sup>225</sup>.

## 6.2 La storia della Scrittura

I diversi generi di insegnamento che le narrazioni sacre possono dispensare (abitudini e temperamento di narratori e lettori/ascoltatori, informazioni di carattere storico-cronologico, precetti morali) costituiscono il *trait d'union* che consente ora di esplicitare la seconda articolazione della storia sacra, intesa questa volta come *storia della scrittura*, ovvero la storia dei testi che contengono le *narrazioni sacre*, grazie alla quale si è in grado di comprenderne il vero senso e, di conseguenza, la portata morale<sup>226</sup>. Per affrontare l'argomento da principio, Spinoza non dubita necessariamente delle narrazioni sacre in quanto depositarie di eventi realmente accaduti<sup>227</sup> – se si eccettua il carattere miracoloso della spiegazione dell'evento. Ad esempio: il fatto che Dio non abbia operato un miracolo fermando il «sole su Gàbaon» e la «luna sulla valle di Àialon» come racconta Giosuè<sup>228</sup>, ma che si sia trattato piuttosto di un fenomeno naturale al quale non si era allora in grado di dare spiegazione (e che, quindi, da ciò non si possa desumere la correttezza del sistema tolemaico), non implica che la battaglia tra Israeliti e Gabaoniti sotto la guida di Giosuè da un lato e la federazione di popoli al comando del re di Gerusalemme Adoni-Sedek dall'altro non sia mai avvenuta. Non vi è alcuna ragione di dubitarne. Al contempo, il fatto che Cristo «non sia Dio» non implica affatto che Cristo non sia mai esistito. Distinguere la parte informativa, di cui non vi è

---

<sup>224</sup> Il volgo deve conoscere soltanto quelle narrazioni storiche che possano maggiormente muovere il suo animo all'obbedienza e alla devozione. Ma poiché questo stesso volgo non è in grado di esprimere un giudizio su di esse – essendo attratto dallo svolgersi dei racconti e degli eventi insoliti e inaspettati, più che dall'insegnamento offerto dalle storie – oltre che dalla lettura delle narrazioni storiche, ha anche bisogno di pastori. Cfr. *TTP*, 5.18 G 79.

<sup>225</sup> «quando diciamo che la conoscenza delle narrazioni storiche è estremamente necessaria per il volgo, non ci riferiamo certamente alla conoscenza di tutte le narrazioni storiche» *TTP*, 5.17 G 78.

<sup>226</sup> Spinoza si distingue in questo senso da L. Meyer, il cui pensiero è pur molto vicino al suo, dal momento che per il secondo il *vero senso* della Scrittura si attinge grazie alla filosofia e, quindi, «il développe finalement une conception complètement anhistorique de l'Écriture sainte et de son interprétation» J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2004, in particolare per il confronto Meyer-Spinoza pp. 57-64, cit. p. 59.

<sup>227</sup> Questo punto lo rende già esplicito A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1971.

<sup>228</sup> AT, Giosuè 10,12.

ragione alcuna di dubitare, da quella invece miracolosa, è il primo passaggio essenziale nella comprensione del testo sacro.

Non è un caso, infatti, che Spinoza faccia (per ben sei volte) riferimento ad uno storico greco, Giuseppe Flavio, per correggere la cronologia degli eventi del popolo ebraico<sup>229</sup>.

Inoltre, in un altro passaggio, Spinoza utilizza il testo di Flavio Giuseppe per negare l'esistenza dei miracoli, concedendo tuttavia, a questo proposito, che ognuno possa credere liberamente a ciò che ritiene:

Ciò che sostiene anche Giuseppe Flavio, il quale infatti così scrive nella conclusione del II libro delle *Antichità*: 'Che dunque nessuno rifiuti di credere alla parola 'miracolo', se a uomini antichi e privi di malvagità la via della salvezza poté aprirsi nel mare – sia che si fosse rivelata loro per volontà di Dio, sia spontaneamente –; mentre, anche per coloro che tempo fa accompagnarono Alessandro re di Macedonia, uomini di tempi ben più recenti', il mare 'di Panfila si aprì e, dove altra strada non c'era, 'offrì loro un passaggio, essendo volontà di Dio distruggere per mezzo suo l'impero dei Persiani, come confermano tutti coloro che scrissero le gesta di Alessandro; ciascuno giudichi perciò questi fatti come meglio crede'. Queste sono le parole di Giuseppe Flavio e il suo giudizio circa la fede nei miracoli.

Flavio Giuseppe è lo storico profano, quindi forse in qualche modo neutrale, per correggere la cronologia biblica in caso di contraddizioni. Non dimostrando infatti una grande fede nei miracoli, deprivando le narrazioni proprio di quel nuovo e meraviglioso di cui si è già parlato, ed è perciò maggiormente degno di fede.

D'altro canto, i riferimenti a Flavio Giuseppe sono resi ancora più interessanti ove si consideri che i suoi testi sono, in quel periodo, al centro del dibattito giudaico-cristiano sulla figura di Cristo<sup>230</sup>. Ben due testi – apocrifi o comunque interpolati – gli vengono infatti attribuiti, l'uno da parte della comunità ebraica e l'altro da parte del mondo cattolico (rispettivamente il *Josippon* e il *Testimonium Flavianum*). Il fatto che Spinoza,

---

<sup>229</sup> Tutte le occorrenze del testo di Flavio sono: *TTP*, 2.18 G 42, 6.23 G 96, 9.7 G 132, 9.9 G 133, 9.20 G 140, 10.6 G 143, 10.11 G 146, 18.4 G 223. Oltre a precisare gli la cronologia del popolo ebraico, Flavio Giuseppe viene menzionato in due casi: nel primo, *TTP*, 18.4 G 223, per chiarire chi sono i farisei e nel secondo, *TTP*, 6.23 G 96, che è anche il più importante per contrapporsi all'opinione comune sui miracoli.

<sup>230</sup> M. Hadas-Lebel, *La lecture de Flavius Josèphe aux XVII et XVIII siècle* in *La République des lettres et l'histoire du judaïsme antique XVIe-XVIIIe siècles*, a cura di C. Grell e F. Laplanche, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 1992, pp. 101-113.

pur conoscendo probabilmente molto bene la battaglia che veniva condotta a partire dai “suoi” testi<sup>231</sup>, scelga nondimeno di non utilizzarli, impiegando unicamente le *Antichità Giudaiche* e la *Contra Apionem* senza alcuna finalità polemica, ma mirando soprattutto a correggere la cronologia della storia sacra, significa che, oltre a far dei testi un uso coraggioso (dispensandosi dalla polemica, Spinoza fa di Flavio Giuseppe un uso “eretico”, sia da parte cattolica che ebraica), interpreta questo scrittore come testimone neutrale, come fonte storica più valida dell’AT stesso. A riprova del fatto che una distinzione tra storie sacre e storie politiche c’è, esattamente come tra storici sacri e storici politici.

Per attingere le informazioni cronologico-storiche contenute nei testi sacri, come per evincerne gli insegnamenti morali, è però necessario ricostruirne la *storia*. Con «storia della Scrittura» Spinoza fa evidente riferimento alla storia della composizione dei testi, alla storia della lingua<sup>232</sup> in cui sono stati redatti, etc., nonché allo studio del carattere dei narratori. Tutti questi strumenti sono indispensabili per produrre quella «*sincera historia*» della Scrittura che in nulla differirebbe allora dall’«*historia naturae*»<sup>233</sup>. Un lungo processo de-costruttivo prima e costruttivo poi, ma che solo consente di distinguere i contenuti fondamentali (ed essenziali) da quelli accessori (ed accidentali): grazie a questo metodo, si potrà comprendere il *vero senso* della Scrittura, che si compone essenzialmente di insegnamenti di tipo morale, per nulla da accantonare, ma che anzi corrispondono pienamente all’etica spinozista. A questo livello si impone allora una distinzione radicale tra profeti ed apostoli. A giusto titolo, infatti, si poteva prima obiettare che Spinoza è invece piuttosto chiaro nel dire che gli apostoli «insegnarono come dottori»<sup>234</sup>. Tuttavia, è anche vero che Spinoza stesso ammette che, eccetto Cristo che comunica con Dio «da mente a mente», gli apostoli conoscono Dio in funzione della loro relativa ignoranza; infatti, anche Cristo deve «accomodarsi all’indole del

---

<sup>231</sup> Uno dei maggiori sostenitori della paternità flaviana del *Josippon*, che utilizza in funzione di polemica anticristiana, è proprio Menasseh Ben-Israel, insegnante di Spinoza e personaggio assai di spicco nella comunità ebraica di Amsterdam.

<sup>232</sup> In questo senso, si noti che la storia della lingua, a sua volta, consiste nel chiarire l’evoluzione storica del senso dei termini, sia per purificarli dalle “incrostazioni superstiziose”, sia per dar loro nuovo significato e non è fine a se stessa, ma consente di accedere alla «verità della cosa». Si veda a questo proposito A. Suhamy, *La communication...op.cit.*, pp. 257-265.

<sup>233</sup> *TTP* 7.2 G 98. Cfr. 4.4.2.

<sup>234</sup> *TTP*, 11.5 G 154.

popolo»<sup>235</sup>. La differenza, comunque notevole, con i profeti dell'AT, sta nel fatto che ciò che Cristo trasmette agli apostoli e, di conseguenza, ciò che gli apostoli insegnano «come dottori», sono «nozioni comuni e vere»<sup>236</sup>, «insegnamenti universali»<sup>237</sup>, che rendono davvero *cattolica* la religione cristiana, se correttamente intesa. Inoltre, gli apostoli sembrano più scettici e raziocinanti dei profeti; pur meno ignoranti, quindi, essi per primi conoscono Dio sia attraverso insegnamenti di tipo razionale (le nozioni comuni e vere), sia attraverso immagini e trasmettono le loro conoscenze secondo entrambe queste modalità<sup>238</sup>. È innegabile, pertanto, che anche nel caso degli apostoli, non vi è un puro raziocinare alla maniera filosofica, bensì una forma di comunicazione che si basa sull'immaginazione e, in particolare, sul destare ammirazione in chi ascolta.

I profeti, al contrario degli apostoli, sembrano non solo aver influenzato i lettori partendo da un'ignoranza radicale della natura di Dio, ma il loro messaggio, il contenuto morale che essi volevano comunque significare, è prima di tutto adattato e quindi destinato ad un popolo particolare, gli ebrei. Tali insegnamenti, allora, sono minati all'origine dalla loro particolarità: sono adattati agli ebrei e pensati per la loro, e solo la loro, moralizzazione. Diverso è il caso dell'insegnamento degli Apostoli: i contenuti di verità morale da essi esplicitati attraverso le narrazioni sono universali, ed è proprio questa universalità la cifra della loro superiorità<sup>239</sup>. Si faccia però attenzione: un conto è l'insegnamento di Gesù – il quale secondo Spinoza conosceva Dio «da mente a mente»<sup>240</sup> – un conto è ciò che egli dice agli Apostoli, altro conto ancora è ciò che essi dicono ai propri lettori (nel caso degli evangelisti) o ai propri ascoltatori (nel caso degli

---

<sup>235</sup> *TTP*, 4. G 65.

<sup>236</sup> *TTP*, 4.10 G 64.

<sup>237</sup> *TTP*, 5.3 G 70.

<sup>238</sup> Cfr. su questo anche S. Visentin, *Hodie nullos...op.cit.*, in particolare pp. 198-209.

<sup>239</sup> Interessante a questo proposito è il caso della predicazione paolina che, come nota P.-F. Moreau, universalizza un *ingenium* particolare – quello filosofico dei greci – che, però, in seguito all'ellenismo, è già universale. In questo modo, Paolo rende sì *filosofico* l'approccio alla religione, ma non in ragione di una vera universalità; si tratta, diversamente, della generalizzazione di una forma particolare di pensiero, quella filosofia, che è appannaggio del mondo culturale greco. È con Paolo, quindi che «le paradoxes de l'universalisme se révèlent», infatti, «La foi universelle qu'il proclame doit être annoncée à un monde où une universalité effective est déjà constituée : celle de la culture grecque (hellénistique, en fait) que même les Romains, vainqueurs militaires et politiques, ont adoptée. Dans un monde dominé par la culture grecque, l'universalité consiste à parler aux Grecs ; l'universalité est colorée : ce n'est pas l'absence d'*ingenium*, c'est la généralisation de l'*ingenium* grec» P.-F. Moreau, *Les origines du christianisme...op.cit.*.

<sup>240</sup> *TTP*, 1.19 G 21.

apostoli). Se già Gesù parlava agli apostoli tramite *parabole*, e solo alcuni tra loro potevano coglierne le verità superiori, essi narreranno in modo analogo, eventi, fatti etc. della vita di Cristo in funzione parabolica e, contemporaneamente, partendo dalla propria specifica complessione, adatteranno i contenuti ai destinatari. Tuttavia – e qui si impone la distinzione – essendo *dotti* e non volendo rivolgersi a un *popolo particolare*, ma a tutti indistintamente, trasmetteranno contenuti – morali – che saranno, per la loro stessa natura, meno minati dall'introduzione di elementi accessori. Inoltre, gli apostoli sembrano più aperti alla discussione dei contenuti religiosi, impongono meno la propria autorità o non la impongono affatto, *ragionano* («ratiocinari»<sup>241</sup>) e insegnano; pertanto, pur continuando ad essere istruiti e a istruire secondo le due modalità (razionale e immaginativa), il loro messaggio facilita l'emergere di ciò che vi è di immanente nel messaggio religioso<sup>242</sup>. A riprova di ciò, si vede assumere importanza una forma di narrazione diversa: la *parabola*. Si tratta di una forma di narrazione sacra invertita: essa ha un contenuto essenzialmente morale che si incarna, per agevolare la sua comprensione, in un evento storico, non necessariamente accaduto<sup>243</sup>. Nonostante l'indubbio carattere di superiorità delle storie contenute nei Vangeli, esse non sono tuttavia più necessarie alla salvezza, rispetto a quanto lo fossero le storie sacre dell'AT. La parabola è certo un modo per avvicinare un contenuto morale prima compreso e poi incarnato, ma tale contenuto potrebbe – e dovrebbe – essere compreso tramite il lume naturale. I principi morali del NT potrebbero essere da chiunque compresi *senza bisogno di leggerne una riga*. Le parabole sono quindi tutt'al più utili per coloro che

---

<sup>241</sup> *TTP*, 11.2 G 154.

<sup>242</sup> A ciò si potrebbe aggiungere l'ipotesi interpretativa avanzata da S. Visentin, che propone di individuare i “profeti apostoli” – qui per semplicità solo “apostoli” – nella setta collegiante, che praticava la lettura e la discussione comune della Scrittura, cfr. *Hodie Nullos...op.cit.*, in particolare pp. 201-213. In questo caso, il divario tra profeti e apostoli sarebbe ancora maggiore. Non credo, tuttavia, che ciò modifichi in modo rilevante il mio argomento; se si vuole, infatti, rispettare la lettera del testo spinoziano, resta che *anche* gli apostoli, moderni o originari, entro una certa misura, sono soggetti all'immaginazione, ricevono da Cristo gli insegnamenti anche tramite immaginazione e insegnano, ancora una volta, grazie agli strumenti comunicativi propri dell'immaginazione.

<sup>243</sup> Cfr. *Epistolario*, lettera 21, p. 94, dove Spinoza dice a Blijenbergh «la Sacra Scrittura parla spessissimo di Dio in maniera umana e si esprime con parabole. [...] Chi ha mai sentito, infatti, che chi parla per parabole si allontana dal proprio pensiero? Quando Mica diceva al re Agabo di aver veduto Dio seduto sul suo trono e gli eserciti celesti schierati alla sua destra e alla sua sinistra, e Dio che chiedeva loro chi ingannasse Agabo, tutto ciò era certamente una parabola, con la quale il profeta esprimeva sufficientemente l'essenziale che doveva manifestare in nome di Dio [...] sicché non tradiva affatto il suo pensiero».

non possono individuare le stesse regole grazie alla conoscenza razionale<sup>244</sup> o, ancor meglio, grazie alla conoscenza intuitiva.

In sintesi, la vera storia della Scrittura è ciò che consente di separare il senso (necessario e universale, quindi sostanziale) dalla forma in cui è espresso (contestuale e particolare, accessoria quindi) e tale storia è resa possibile *anche* dai contenuti informativi presenti nelle stesse narrazioni sacre.

### 6.3 La storia del popolo ebraico

Un terzo livello della storia sacra è quello relativo alla *storia del popolo ebraico* che Spinoza presenta nei capitoli 17 e 18 del *TTP*. Si è già accennato a questi passaggi che, si ricorderà, sono posti immediatamente dopo le varie citazioni di Tacito e Curzio Rufo, fatto che prima ha indotto a parlare di lettura parallela o trasversale. Ce ne occuperemo ora più nello specifico, per comprendere quale sia il valore preciso della storia del popolo ebraico rispetto a quella degli altri popoli. Prima di far ciò è però opportuno richiamare brevemente le tappe nelle quali, secondo Spinoza, questa storia si può scandire.

Un primo momento è quello costituito dalla cosiddetta «prima alleanza». Gli ebrei, usciti finalmente dall'Egitto sotto la guida di Mosè, si trovavano in uno stato di assoluta libertà perché «non erano più vincolati al diritto di nessun'altra nazione, ma era loro lecito istituire a piacimento nuove leggi»<sup>245</sup>. Essi scelsero, allora, di rinunciare al proprio diritto e trasferirlo direttamente a Dio, senza alcun intermediario, «con un patto»<sup>246</sup>. Posto che Dio era legittimamente il sovrano degli ebrei e i suoi decreti sono norma di legge, non vi era quindi alcuna distinzione tra «diritto civile e religione»; pertanto, a giusto titolo, Spinoza ritiene che questo regime di governo possa essere definito una «teocrazia»<sup>247</sup>. Ora, posto che gli ebrei rinunciarono tutti al proprio diritto trasferendolo unicamente a Dio, non si determinarono tra essi rapporti di

---

<sup>244</sup> L'incarnazione materiale di un contenuto morale attraverso la parabola e le narrazioni dei miracoli dell'AT svolgono quindi la stessa funzione e sono rivolti allo stesso genere di pubblico: il volgo.

<sup>245</sup> *TTP*, 17.7 G 205.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

<sup>247</sup> *TTP*, 17.8 G 206. Il termine *teocrazia* viene da Giuseppe Flavio.

subordinazione, ma «come in democrazia [...] tutti rimasero [...] assolutamente eguali»<sup>248</sup>.

Allorché si trattò però di consultare direttamente Dio, gli ebrei furono presi dalla paura e, rimasti «sconvolti nell'ascoltare la voce di Dio»<sup>249</sup>, chiesero a Mosè di fare da intermediario. In questo modo nacque la cosiddetta «seconda alleanza», nella quale gli ebrei non erano più sottomessi a Dio direttamente, ma a Mosè, intermediario e quindi interprete della volontà e dei comandamenti divini. Il regime divenne allora una monarchia, tanto più solida quanto il diritto del monarca era tale per decreto divino rivelato al monarca e a lui solo, pur restando di fatto una teocrazia<sup>250</sup>. L'amministrazione e la suddivisione dei poteri all'interno del primo stato ebraico fu svolta con perizia (senza entrare nello specifico della struttura amministrativa – che qui non interessa – se ne rievocherà qualche elemento tra poco) ed ebbe, a lungo andare, un unico difetto che ne determinò il crollo: l'attribuzione del diritto di amministrare le cose sacre alla famiglia di Levi.

Fu proprio l'attribuzione di un potere tanto particolare ad un'unica tribù che determinò infine il crollo del primo stato ebraico. Gli ebrei si sollevarono contro i Leviti «gridando che erano tutti egualmente santi» e, sebbene tale prima rivolta venne placata, essa non fu che l'inizio di ulteriori sollevazioni e guerre civili. Dalle ceneri del primo stato, ma sotto la cattività persiana, nacque poi il «secondo stato ebraico» che tuttavia secondo Spinoza non fu che «l'ombra del primo»<sup>251</sup>. Nel secondo stato, i sacerdoti ottennero il pieno diritto di legiferare e trattare gli affari pubblici, diritto che nel primo stato spettava ai capi della tribù, quindi ai rappresentanti del popolo. Proprio questa indebita commistione di poteri (religioso e politico-esecutivo) fece sì che, da un lato, «la religione declinasse in esiziale superstizione» e, dall'altro, che i sacerdoti concedessero alla plebe ogni cosa, pur di ottenere il potere politico. Tale forma di governo portò, molto rapidamente, a sollevazioni interne costanti ed indebolì a tal punto la struttura dello stato che esso divenne infine preda dei suoi nemici, il tempio fu distrutto ed iniziò – dopo la conquista romana, come si sa – la diaspora.

---

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> *TTP*, 17.10 G 208.

<sup>251</sup> *TTP*, 17.30 G 220.

Chiariti i passaggi in cui si articola la storia del popolo ebraico, si passi ora all'analisi. Gli elementi da sottolineare sono essenzialmente tre.

In primo luogo preme notare che Spinoza valuta la storia del popolo ebraico alla stregua di quella di ogni singolo altro popolo (e se ne parla di più è – forse – perché la conosce meglio e per la rilevanza che questa aveva in terra olandese<sup>252</sup>). Anche quando si tratta di narrare la loro storia, ed in particolare di descrivere le strutture amministrative del primo stato, Spinoza la accosta a quella narrata da Tacito e Curzio Rufo. Tale procedura è presente in quattro passaggi che si riportano per intero:

A questo scopo, cioè a limitare la sfrenata cupidigia dei capi, concorse un altro elemento di grandissimo rilievo, ovvero il fatto che l'esercito fosse reclutato fra tutti i cittadini [...], nonché il fatto che i capi non potevano assoldare nessun mercenario. [...] È infatti indubitabile che i capi possano opprimere il popolo semplicemente valendosi della milizia che essi pagano, e altrettanto certo che nulla essi temano più della libertà dei concittadini soldati che hanno determinato la libertà e la gloria dello Stato con il proprio valore, con la propria fatica e con grande sacrificio del proprio sangue (*magno sui sanguinis impendio*)<sup>253</sup>. Per questo motivo Alessandro, allorché doveva combattere la seconda battaglia contro Dario, avendo ascoltato il consiglio di Parmenione, non rimproverò lui, che quel consiglio gli aveva dato, ma Poliperconte, che lo appoggiava. Infatti, come dice Curzio (libro IV, par. 13), Alessandro non osò rimproverare nuovamente Parmenione, che aveva poco prima criticato più aspramente di quanto avesse voluto, e non poté soffocare la libertà dei Macedoni (che, come abbiamo detto, temeva sopra ogni cosa) se non dopo aver fatto diventare il numero dei mercenari arruolati tra i prigionieri di gran lunga superiore al numero dei soldati macedoni; solo allora, infatti, poté dar libero sfogo al proprio animo sregolato, fino a quel momento tenuto lungamente a freno dalla libertà dei suoi migliori concittadini.<sup>254</sup>

Quanto poi tutto questo – ovvero la libertà di fronte all'autorità umana, la devozione verso la patria, un diritto assoluto contro tutti gli altri, un odio

---

<sup>252</sup> Si pensi all'opera di P. Cunaeus, presente nella biblioteca spinoziana, *De republica Hebraeorum*. In quest'opera l'analisi della storia e delle istituzioni dello stato mosaico è evidentemente intrecciata a – se non addirittura motivata da – problematiche politiche di estrema attualità, quali la preminenza del potere civile su quello religioso e la questione della tolleranza.

<sup>253</sup> Si noti un fatto interessante: anche se sta ancora parlando della storia ebraica, Spinoza annuncia implicitamente il paragone con la storia macedone, proprio attraverso questo sintagma tratto da Curzio Rufo (*Storie*, 4.10) che si ricorderà trovarsi nella *Prefazione* (7 G 7). Spinoza, allora, o anticipa volontariamente il paragone o, molto più semplicemente, mentre scrive vi sta già pensando e non trova formula migliore che quella prima utilizzata. In entrambi i casi, però tale fatto è un'ulteriore manifestazione della spinoziana lettura parallela o trasversale dei testi.

<sup>254</sup> *TTP*, 17.18 G 213.

non semplicemente lecito, ma neanche pio, l'ostilità di tutti nei loro confronti, la singolarità delle usanze e dei riti – quanto, dicevo, tutto ciò abbia giovato a rafforzare l'animo degli Ebrei [...] è cosa che la ragione insegna con grande chiarezza, e di cui l'esperienza stessa ha reso testimonianza. Essi infatti non poterono mai assoggettarsi, finché durò la loro città, a un dominio straniero, e per questo Gerusalemme venne solitamente chiamata 'città ribelle' (cfr. *Ezra*, 4, 12.15). Solo con grande difficoltà i Romani riuscirono a distruggere il secondo Stato ebraico, [...] come attesta lo stesso Tacito, nel libro II delle sue *Storie*, con queste parole: «Vespasiano aveva condotto a termine la guerra giudaica, eccetto l'assedio di Gerusalemme, impresa dura e ardua più a causa del carattere di quel popolo e per la loro indomabile superstizione che perché gli assediati disponessero di forze sufficienti a far fronte alle necessità dell'assedio».<sup>255</sup>

Per intendere rettamente [...] la causa della distruzione dello Stato, si deve notare che il primo proposito fu di affidare tutto il sacro ministero ai primogeniti, e non ai Leviti (cfr. Numeri 8, 17), ma dopo che tutti, a eccezione dei Leviti, ebbero venerato il vitello d'oro, i primogeniti furono riusati e tenuti per immondi, mentre i Leviti vennero scelti a prenderne il posto (*Deuteronomio* 10, 8). Quanto più rifletto su questa sostituzione, tanto più essa mi spinge a esclamare, per dirla con Tacito, che, in quel momento, Dio non si prese cura della loro sicurezza, ma del loro castigo.<sup>256</sup>

Si credette che i ribelli fossero morti non per il giudizio di Dio, ma per opera di Mosè, il quale alla fine placò [...] il suo stanco popolo, ma con tanta durezza che tutti avrebbero preferito morire piuttosto che vivere. Perciò in quel momento era stata spenta la sollevazione piuttosto che inaugurata la concordia (*seditio magis desierat quam concordia caeperat*)<sup>257</sup>, come attesta la Scrittura in *Deuteronomio* 31, 21.<sup>258</sup>

Le fonti intervengono qui nella forma sia della citazione sia, come nell'ultimo caso, del riferimento, a costituire un elemento di analisi ulteriore per la storia del popolo ebraico. Questo procedere, oltre a promuovere una lettura parallela dei testi in oggetto (ovvero le *Storie di Alessandro Magno* di Curzio, le *Storie* di Tacito e la *Scrittura*), consente di trarre considerazioni ulteriori, a seconda dell'uso specifico che di questi viene fatto. Nel primo caso, infatti, il parallelo si istituisce a partire da una considerazione dello stesso Spinoza: egli accosta il testo sacro e quello di Curzio sulla base di un'analogia tra dinamiche di governo. Nel secondo, invece, Tacito si pone

---

<sup>255</sup> *TTP*, 17.24 G 215. C1.

<sup>256</sup> *TTP*, 17.26 G 218. Tacito, *Storie*, 1.3. C2.

<sup>257</sup> Tacito, *Storie*, 4.1 «interfecto Vitellio bellum magis desierat quam pax coeperat» *Re+it2*.

<sup>258</sup> *TTP*, 17.28 G 219.

piuttosto come ulteriore fonte di natura storica per argomentare la resilienza dello Stato ebraico, in particolare della città di Gerusalemme. Nel terzo, ancora, Spinoza utilizza la sentenza tacitiana in modo del tutto personale: il passaggio di Tacito, come egli ben sa, fa riferimento alle guerre civili del 68 d.C.. La descrizione delle *Storie* non faaffatto riferimento agli Ebrei, quindi, ma ai Romani e alla condizione in cui essi versavano in quel tempo. Il fatto che Spinoza l'utilizzi per descrivere l'esiziale attribuzione del diritto di gestire le cose sacre ai Leviti rappresenta un'appropriazione ed un uso del tutto originale, anche se non certo indebito (in fondo, sempre di momenti di discordia e di rivolta si tratta). Nel quarto caso, infine, le parole di Tacito intervengono implicitamente e, di nuovo, senza rapporto alcuno con il contesto in cui erano originariamente inserite. Spinoza sa bene che qui Tacito fa riferimento alle condizioni di continua belligeranza e sommovimento interno all'impero in seguito alla morte di Vitellio. Anche qui allora, egli si appropria delle parole tacitiane trasferendole da un contesto all'altro, sebbene, nuovamente, non in modo indebito, posto che sempre di guerre civili si tratta. In un ultimo caso (non citato), alla fine del capitolo 18, Spinoza nega l'opportunità politica del regicidio, basandosi anche «sull'esempio del popolo romano», e negando che dalla sua storia si possa desumere che «il popolo può facilmente eliminare il tiranno»<sup>259</sup>. Interpretando la storia politica di Roma come transizione continua da una forma di monarchia all'altra (da un re, a molti re, a un re di nuovo), e non come forma esemplificativa del regime repubblicano, Spinoza usa l'esempio del popolo romano per confermare una tesi già statuita in precedenza; l'esempio serve allora di conferma, ma veicola comunque l'idea che della storia di un popolo si possa dare una lettura trasversale, che consente di avvicinarla a quella di un altro popolo.

Tali diverse forme mostrano che Spinoza utilizza i testi degli storici antichi per manifestare come la storia del popolo ebraico non abbia nulla in se stessa di così *originale*, ma che può essere compresa anche alla luce di altre storie diverse. E ciò avviene perché le dinamiche politiche, i nessi di causa-effetto, di azione e reazione tra affetti e politica, rimangono immutati, indipendenti dal tempo e dallo spazio e quindi dal popolo specifico che ne costituisce un'esemplificazione. Spinoza trova nei testi degli storici antichi sia una forma di conferma storica (come nel secondo caso, dove Tacito interviene a confermare la resistenza di Gerusalemme) sia una forma di conferma

---

<sup>259</sup> *TTP*, 18.9 G 227.

concettuale (come negli altri casi). D'altro canto, Pierre-François Moreau sottolineava, in un articolo che si è già sovente citato, come Spinoza utilizzi spesso Tacito per la descrizione del popolo ebraico. Ma qual è allora il valore concettuale da attribuire alla storia del popolo ebraico?

Fortunatamente Spinoza su questo punto è piuttosto chiaro, quando afferma che «sebbene lo Stato degli Ebrei [...] avrebbe potuto essere eterno, nessuno tuttavia può imitarlo, né è consigliabile che lo faccia»<sup>260</sup>. Pur negando che lo Stato degli ebrei sia quindi da considerarsi un *exemplar* da imitare, Spinoza non nega per questo il valore educativo che lo studio della sua storia ed in particolare delle sue istituzioni può assumere:

Comunque, pur non essendo imitabile in tutto, essa [questa forma di Stato], ebbe numerose caratteristiche degne di nota, e che sarebbe forse assai consigliabile imitare<sup>261</sup>.

Questa precisazione non costituisce una contraddizione di quanto Spinoza ha appena affermato. È infatti impossibile, a suo parere, riprodurre una teocrazia sul modello di quella mosaica in cui è il popolo a detenere il potere (quando parla di istituzioni da imitare, naturalmente, Spinoza fa sempre riferimento a quelle del primo Stato Ebraico), nel contesto dell'Europa moderna e, più precisamente, dell'Olanda del XVII secolo. Piuttosto – ed è questo il senso della seconda precisazione – la storia di un altro popolo può consentire di vedere esemplificate determinate dinamiche politiche, d'individuare il nesso che le lega a determinate istituzioni e di ricavarne quindi spunti per ordinare le istituzioni a venire. Infatti, è Spinoza stesso a compiere quest'operazione, elencando poco dopo proprio gli elementi essenziali che di questa storia sono da ritenere e gli insegnamenti che se ne possono trarre:

1) se i disordini nacquero soprattutto dopo che i sacerdoti si appropriarono dei poteri civili è evidente che, in uno stato ben ordinato (ovvero le cui istituzioni ne consentono la durata potenzialmente eterna) potere religioso e civile non debbono essere compresi nella stessa persona o gruppo di persone;

---

<sup>260</sup> *TTP*, 18.1 G 221.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

2) I profeti – con i loro tentativi di moralizzare i costumi – non ottennero il risultato sperato, ma l'esatto opposto, ovvero suscitarono un fastidio crescente in coloro che ammonivano. Tale insofferenza, che non si determina invece quando è il sovrano a compiere la stessa azione, è viatico alle guerre civili. Pertanto, in uno stato ben ordinato, le opinioni devono essere lasciate libere e, inoltre, è opportuno che siano le «somme potestà», e non i profeti, a decidere ciò che è lecito e ciò che non lo è.

3) «Finché fu il popolo a governare» dice Spinoza «vi fu una sola guerra civile»; quando poi si tentò di imporre dei re, le sollevazioni si susseguirono senza sosta. Di qui, uno stato ben ordinato dovrà guardarsi dall'imporre sovrani a popoli che ad essi non sono abituati.

L'analisi di questo terzo livello della storia sacra, intesa come storia politica del popolo ebraico, consente di trarre alcune conclusioni. In primo luogo, se ne deduce che non avrebbe senso dubitare delle informazioni prettamente storiche contenute nei testi sacri, benché le narrazioni contengano molti particolari inventati e non degni di fede; la storia degli ebrei, in fondo, è in esse contenuta. Inoltre, la storia del popolo ebraico, lungi dall'essere speciale, è posta alla stregua di tutte le altre storie; ma è proprio perché non ha nulla di *nuovo* o *inaudito* che da essa si possono ricavare utili insegnamenti, gli stessi, in ultima analisi che si possono trarre dalle storie di tutti gli altri popoli. In questo senso, per questo livello della storia sacra è del tutto escluso qualunque valore esemplaristico e morale. La storia degli ebrei, vale solo come storia di un popolo qualunque, un popolo non eletto, una storia che però Spinoza conosce meglio di altre. Ma quella degli ebrei è anche una storia che fornisce degli insegnamenti: se l'unica ragione per la quale si può dire che gli ebrei furono un popolo eletto è la prosperità temporale di cui godettero, dovuta a uno Stato fortuitamente ben organizzato – almeno all'inizio – cioè che risponde alle necessità della natura umana, allora è possibile desumere da qui delle indicazioni rispetto a quali aspetti della natura umana tale organizzazione felicemente rispondeva e a quali invece no.

Un quarto livello è infine costituito dai modi in cui Spinoza stesso usa la storia sacra. Finora mi sono limitata a descrivere il suo modo di intendere le narrazioni storiche, la storia della scrittura e la storia del popolo ebraico. Ma Spinoza, al di là di questi ambiti, usa la storia sacra all'interno delle proprie argomentazioni. Per comprenderne allora l'uso, il ruolo e la funzione, si dedicherà il prossimo paragrafo all'analisi di quello che potremmo definire come un caso di studio: le cinque storie di Adamo, ovvero i cinque

passaggi in cui Spinoza riprende la storia del primo uomo, dalla creazione alla cacciata dal Paradiso.

#### 6.4 Le cinque storie di Adamo

Una prospettiva di studio interessante per la concezione spinoziana delle storie e delle narrazioni si evince analizzando comparativamente quelle che chiamerò le *cinque storie di Adamo*. Come si vedrà, tale prospettiva si pone al crocevia tra l'analisi del ruolo e del valore delle narrazioni sacre (nel confronto con quelle politiche) e l'uso specifico che delle narrazioni si può fare, data la loro polisemia di base (elemento che, emerso anche dallo scambio con Boxel, ha delle conseguenze sulla concezione spinoziana della storia e delle ragioni epistemologiche sottese, come vedremo nella quarta sezione).

In cinque momenti diversi, infatti, e precisamente in *Etica* 4p68schol., *TTP* 2.14, *TTP* 4.9, *TTP* 4.11 e *TP* 2.6, Spinoza riporta la vicenda della cacciata dal Paradiso, contenuta nel celebre passo di Genesi II-III. In questo testo, si sa, è narrata la vicenda dell'uomo dalla sua creazione alla cacciata dal Giardino dell'Eden.

Prima di iniziare l'analisi comparata dei passaggi anzidetti, ci si soffermi allora un momento sul racconto biblico stesso. Per quanto noto, è opportuno riportarlo nella sua integralità, posto che esso costituisce, nell'impostazione critica che abbiamo adottato, il T1 a cui Spinoza si rapporta:

Il signore Dio diede questo comando all'uomo: 'Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire'.

*Dio crea gli animali e la donna.*

Il serpente era il più astuto di tutti gli animali selvatici che Dio aveva fatto e disse alla donna 'È vero che Dio ha detto: «Non dovete mangiare di alcun albero del giardino?». Rispose la donna al serpente: 'Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: «Non dovete mangiarne e non lo dovete toccare, altrimenti morirete?». Ma il serpente disse alla donna: 'Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiaste si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male'. Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradevole agli

occhi e desiderabile per acquisire saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch'egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e conobbero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture. Poi udirono i passi del signore Dio che passeggiava nel giardino alla brezza del giorno, e l'uomo, con sua moglie, si nascose alla presenza del signore Dio, in mezzo agli alberi del giardino. Ma il signore Dio chiamò l'uomo e gli disse: 'Dove sei?'. Rispose: 'Ho udito la tua voce nel giardino, ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto'. Riprese: 'Chi ti ha fatto sapere che sei nudo? Hai forse mangiato dall'albero di cui ti avevo comandato di non mangiare?'

*Adamo risponde, segue la celebre punizione divina per il serpente, la donna e l'uomo che vengono infine vestiti di pelli prima della cacciata.*

Poi il Signore Dio disse: 'Ecco, l'uomo è diventato come uno di noi quanto alla conoscenza del bene e del male. Che egli ora non stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!'. Il Signore Dio lo scacciò dall'Eden perché lavorasse il suolo da cui era stato tratto.<sup>262</sup>

La storia in questione si compone di 9 sequenze narrative: 1) in primo luogo, Dio (non riportato qui) crea l'uomo e pianta il giardino dell'Eden, al centro del quale situa l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male e vi pone l'uomo perché «lo coltivasse e custodisse» (Genesi, II, v. 15). In secondo luogo (2) Dio concede all'uomo di mangiare di tutti gli alberi, ma interdice all'uomo di cibarsi dei frutti dell'albero del bene e del male, mentre non fa alcuna menzione dell'albero della vita, che resta quindi esterno alla proibizione divina. In seguito (3), Dio crea tutti gli animali perché fossero all'uomo d'«aiuto» (vv. 18, 20). Infine (4), Dio crea la donna (non riportato), che l'uomo subito riconosce come sua simile in quanto «ossa delle [sue] ossa e carne della [sua] carne» (v. 23). A quel punto segue (5) l'inganno del serpente e la donna prima e l'uomo poi mangiano dei frutti dell'albero del bene e del male. Dio allora (6) cerca l'uomo, il quale si nasconde e alla chiamata di Dio rivela infine l'atto compiuto. Segue (7) la maledizione divina del serpente e la condanna dell'uomo e della donna, che vengono quindi vestiti di pelli e cacciati dal paradiso (8), a guardia del quale – ed in particolare dell'albero della vita – Dio pone i cherubini (9).

Non è qui naturalmente possibile addentrarsi nelle interpretazioni che nel corso della storia dell'esegesi si sono date di questo passaggio – e tantomeno delle possibilità interpretative maggiormente influenti nel contesto teologico dell'epoca –. Ci basterà

---

<sup>262</sup> Genesi 2-3 (2vv. 16-17, 3vv. 1-11, 3v.22).

sottolineare un fatto noto che, pur obbligando a una semplificazione, è per il discorso presente sufficientemente preciso: del passaggio della *Genesi* si possono dare, a livello generale, sostanzialmente due interpretazioni ed è a queste che Spinoza si attiene. In un primo caso, si può sostenere che costituisca una *narrazione storica*, ovvero il resoconto fatto da Mosè di un fatto storico realmente accaduto; altrimenti, si può ritenere che esso costituisca una *parabola*, ovvero un racconto che non corrisponde ad un fatto realmente accaduto, ma è un esempio utile a convogliare un certo principio. È questo secondo valore che Spinoza sembra essere disposto ad attribuire alla storia di Adamo, come si evince da *TTP* 4.11:

Passiamo dunque al secondo punto e, secondo la Sacra Pagina, esaminiamo cosa essa insegni a proposito del lume naturale di questa legge divina. La prima cosa che incontriamo è proprio la storia del primo uomo, una storia in cui si racconta che Dio ingiunse ad Adamo di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male; il che sembra indicare che Dio ingiunse ad Adamo di fare il bene e di perseguirlo in quanto tale e non in quanto contrario al male, cioè di perseguire il bene per amore del bene e non per timore del male. Come abbiamo già dimostrato, infatti, chi fa il bene per vera conoscenza e amore del bene, agisce liberamente e con animo fermo, mentre colui che fa il bene per timore del male, è costretto dal male e agisce come uno schiavo, vivendo cioè soggetto all'altrui dominio. Perciò quest'unico comandamento che Dio diede ad Adamo riassume in sé tutta la legge divina naturale e s'accorda del tutto con il dettato del lume naturale, né sarebbe difficile spiegare su questo fondamento tutta la storia, o parabola, del primo uomo. Ma preferisco abbandonare l'argomento, sia perché non posso essere assolutamente certo che la mia spiegazione corrisponda al pensiero dell'autore, sia perché i più non ammettono che questa storia sia una parabola, sostenendo invece precisamente che si tratti di una semplice narrazione storica.<sup>263</sup>

Si tralasci per ora la prima parte di questo passaggio, e ci si concentri unicamente sull'ultima frase, nella quale Spinoza afferma a chiare lettere di non ritenere che la storia di Adamo sia il resoconto di un fatto realmente accaduto, quanto che sia una parabola con un senso, che Spinoza esplicita, ma del quale afferma anche di «non poter essere assolutamente certo che la [sua] spiegazione corrisponda al pensiero dell'autore».

Due sono le osservazioni da svolgere. In primo luogo, anche qualora la storia di Adamo esemplificasse un fatto realmente accaduto, non sarebbe solo per questo assolutamente credibile. Spinoza è molto chiaro su questo punto, come si vedrà: una

---

<sup>263</sup> *TTP*, 4.11 G 65-66.

narrazione rimane una narrazione, essa ha tanto valore quanto quello che siamo disposti ad attribuirle ed ha tanti *sensi* quanti sono gli *usi* che se ne fanno. A maggior ragione (precisando ora il campo), qualora si tratti di una narrazione sacra che, come abbiamo visto, è destinata più a «influenzare» che non a informare, quantunque essa possa comunque «insegnare». Qui troviamo il nodo tra narrazione sacra e parabola. La parabola, di fatto, pur non essendo un resoconto di un fatto realmente accaduto, ma essendo pensata sin da principio come *exemplum*, è anche – a differenza della narrazione politica – un *exemplar*. Lo scopo della parabola è di *persuadere* ad una verità (generalmente morale), non di informare.

Infatti, Spinoza attribuisce alla *prima* storia di Adamo il senso di enucleare un principio morale, che incita all'uomo a perseguire il bene in quanto bene e non per timore del male (ovvero del castigo, come si vedrà a breve).

Prima di continuare l'analisi di questo passaggio in rapporto ai suoi “fratelli”, si insista un momento su questo nodo cruciale, attraverso quella che si potrebbe considerare la *sesta* storia di Adamo, ovvero i passaggi contenuti nelle prime due lettere dello scambio Spinoza-Van Blijenbergh<sup>264</sup>.

Van Blijenbergh sottopone a Spinoza una scottante questione, ovvero che se il male è definibile unicamente come *privazione* e questa è tale soltanto rispetto al nostro intelletto, non rispetto all'intelletto di Dio, allora questi, in quanto causa di tutto ciò che esiste, è causa anche degli eventi od azioni che *noi* qualificiamo come *malvagie*<sup>265</sup>. Questo fatto, secondo lui, implica due conseguenze teoriche, entrambe inaccettabili: o il male non esiste tout court, oppure è Dio stesso ad essere principio del male. È qui che entra in scena la storia di Adamo, cosa che, naturalmente, non stupisce: al netto del fatto che questo passaggio della *Genesi* sia da considerarsi come una narrazione o come una parabola (circostanza su cui il corrispondente di Spinoza non esplicita posizione

---

<sup>264</sup> Spinoza, *Epistolario*, lettere 18 e 19, ed. it. pp. 66-73. Non considero questo passo come una delle “storie di Adamo” per la semplice ragione che non è Spinoza stesso a inserire la storia biblica nella propria argomentazione, ma si limita a riprenderla per rispondere al suo corrispondente. Ciò non significa, però, che non si possano da questa “storia” ricavare degli elementi d'analisi interessanti per intendere le altre.

<sup>265</sup> Si tratta di un punto fondamentale della teoria spinoziana, che torna nuovamente nel passaggio della storia di Adamo dell'*Etica*. Se è vero che di “perfezione” e “imperfezione” si può parlare unicamente relativamente al nostro intelletto, lo stesso vale anche, in questa sede, per il concetto di libertà. Infatti, l'uomo può considerarsi assolutamente libero solo in quanto considerato in sé solo, ovvero solo in quanto determinato non dalla Sostanza concepita come infinita, ma dalla Sostanza concepita come determinata, ovvero come causa unicamente dell'essenza umana e non di tutte le essenze.

alcuna), e indipendentemente dai sensi specifici che ad essa si possono attribuire, la pertinenza dell'episodio è motivata dal fatto che si tratta del passo per eccellenza della Scrittura da cui intraprendere una discussione sul rapporto tra determinazione divina e libero arbitrio umano e, di conseguenza, sull'origine della possibilità – umana – di compiere il *male*<sup>266</sup>. Prendiamo il passaggio come riportato da Van Blijenbergh:

Dio è la causa, non soltanto della sostanza della mente, ma anche di ogni tendenza e movimento della mente stessa [...] Da questa affermazione sembra seguire necessariamente anche che o non vi è male alcuno nel movimento, o che Dio stesso opera immediatamente quel male. [...] Per esempio, se l'anima di Adamo vuol mangiare del frutto proibito, ciò significa, in base a quanto si è detto, non soltanto che la volontà di Adamo vuole per influsso di Dio, ma anche, come subito si dimostrerà, che vuol in quel tal modo; sicché quell'atto vietato di Adamo, in quanto non solo Dio muoveva la sua volontà, ma la muoveva in quel tal modo, o non è in sé male o Dio stesso sembra operare ciò che noi chiamiamo male. [...] Dio non soltanto decretò che Adamo mangiasse, ma anche che mangiasse necessariamente contro il divieto. Sicché di nuovo segue che o il mangiare di Adamo contro il divieto non è un male o che Dio stesso ne è l'autore<sup>267</sup>.

Al quale Spinoza risponde:

Ma voi non spiegate che cosa intendete per male, e a quanto si può capire dall'esempio che fate della volontà determinata di Adamo, sembra che voi intendiate per male la stessa volontà in quanto si concepirebbe determinata a quel modo, ossia come contraria all'ordine divino, e perciò dite (e lo direi anch'io se la cosa stesse così) che è una grande assurdità affermare una di queste due cose, ossia che Dio stesso operi ciò che è contrario alla sua volontà oppure che questo sia bene benché contrario alla volontà di Dio. [...] Al contrario io dico che non solo il peccato non è alcunché di positivo, ma affermo anche che noi non possiamo dire, se non impropriamente e parlando umanamente, che noi pecciamo contro Dio.<sup>268</sup>

---

<sup>266</sup> Senza addentrarci nel dibattito confessionale sull'interpretazione del testo sacro, è opportuno sottolinearne l'importanza a livello di *disputatio* teologica: il nesso tra libero arbitrio e predeterminazione divina è uno degli elementi – se non l'Elemento – attorno al quale il credo cattolico e quello protestante si scontrano maggiormente e possiamo quindi immaginare quale valore potesse avere, a livello di contesto storico, interpretare – in un modo o in un altro – questo passaggio.

<sup>267</sup> *Epistolario*, lettera 28, ed.it. pp. 67-68.

<sup>268</sup> *Epistolario*, lettera 29, ed.it. p. 70.

Per spiegare in che senso «il peccato non sia alcunché di positivo», Spinoza prosegue:

Prendo per esempio l'intenzione, ossia la volontà determinata di Adamo a mangiare del frutto proibito. Questa intenzione, o volontà determinata, in sé sola considerata, tanto racchiude di perfezione quanto esprime di realtà, come spiega il fatto che non possiamo concepire nelle cose alcuna imperfezione se non in paragone ad altre che contengano più di realtà; per cui nella decisione di Adamo, se la consideriamo in se stessa senza paragone con altre più perfette o indicanti uno stato più perfetto, non potremo rinvenire alcuna imperfezione.<sup>269</sup>

Quanto al secondo punto Spinoza argomenta:

Inoltre, non possiamo nemmeno dire che la volontà di Adamo contrasti con la legge di Dio e che perciò sia malvagia come se a Dio dispiacesse [...] Se dunque, la volontà o la decisione di Adamo, in sé considerata, non era né male né, propriamente parlando, contro la volontà di Dio, ne segue che Dio può, anzi per la ragione che intravedete deve, esserne la causa; ma non in quanto era male, perché il suo male non consisteva se non nella privazione di uno stato più perfetto che Adamo doveva perdere in conseguenza di quell'azione, ed è certo che la privazione non è alcunché di positivo e si chiama così rispetto a noi e non rispetto all'intelletto divino.<sup>270</sup>

Tuttavia, aggiunge:

È d'uopo che io risponda a due questioni, e cioè, primo, perché la Sacra Scrittura dice che Dio vuole che i cattivi si convertano e anche che proibì ad Adamo di mangiare il frutto, quando poi avvenne il contrario. [...] Per rispondere al primo punto dico che la Scrittura, poiché si adatta specialmente al popolo e a esso serve, parla sempre con linguaggio umano [...] e per questo motivo i profeti composero intere parabole [...] e alla forma di tale parabola, più che alla stregua della verità, adeguarono il loro discorso.<sup>271</sup>

Infine, conclude:

---

<sup>269</sup> *Ibidem.*

<sup>270</sup> *Ivi*, p. 71.

<sup>271</sup> *Ivi*, p. 72.

La condizione fatta a Adamo consisteva, dunque, soltanto in questo, che Dio gli rivelò come mangiare di quel frutto significasse la morte, così come rivela a noi con l'intelletto naturale che il veleno è mortifero. E, se mi chiedete per quale fine glielo rivelasse, rispondo: per renderlo più perfetto nel suo sapere. Chiedere dunque a Dio perché non gli abbia conferito una volontà più perfetta, sarebbe altrettanto assurdo quanto chiedergli perché non attribuisse al cerchio tutte le proprietà della sfera.<sup>272</sup>

Non si intende entrare nello specifico dell'argomentazione spinoziana, né tantomeno affrontare la questione del carattere correlativo delle nozioni di bene e male, perfezione ed imperfezione<sup>273</sup>. Ciò che importa è, piuttosto, l'uso specifico dell'esempio di Adamo. Ora, è vero che è Blijenbergh per primo a farne menzione e Spinoza si limita a riprenderlo a titolo esemplificativo per de-costruire le nozioni di volontà determinata, bene e male adottate dal suo interlocutore e per negare le conseguenze che egli ne trae. Tuttavia, Spinoza lo riprende, esattamente come fa con Boxel, quando si tratta di opporre alle storie che provano l'esistenza degli spettri, quelle che la negano. Ma questa ripresa, che di per sé non stupisce posto il carattere delle risposte spinoziane in generale<sup>274</sup>, ha tre elementi degni d'interesse. Anzitutto, Spinoza chiarisce che si tratta di un esempio e, più in là, ne sottolinea il contrasto con altri passi della Sacra Scrittura. Tale contraddizione è dovuta precisamente al fatto che la Scrittura «parla sempre con linguaggio umano [...] e per questo motivo i profeti composero intere parabole». Si rimarca, anche in questo caso, il carattere parabolico della storia di Adamo che, di nuovo, non corrisponde ad una narrazione storica, ovvero al resoconto di un fatto realmente avvenuto.

In secondo luogo, notiamo come Spinoza utilizzi l'esempio di Adamo desumendone una verità diversa da quella che ne aveva tratto il suo interlocutore: «se mi chiedete per quale fine glielo rivelasse, rispondo: per renderlo più perfetto nel suo sapere» argomenta Spinoza. In altre parole, Dio, con quel divieto, non avrebbe dato all'uomo una proibizione di tipo morale, ma lo avrebbe piuttosto reso edotto di un fatto: se mangerai di quel frutto, morirai, esattamente come, se berrai la cicuta, l'esito sarà altrettanto

---

<sup>272</sup> *Ibidem.*

<sup>273</sup> Per una ricostruzione degli argomenti di Blijenbergh e Spinoza così come per un'interpretazione più puntuale dei nodi concettuali che affiorano in questo scambio rimando a G. Deleuze, *Spinoza: filosofia pratica*, Guerini, Milano 1991, pp. 43-58.

<sup>274</sup> P.-F. Moreau, *Lire...op.cit.*, nota che Spinoza non è mai il primo ad introdurre un argomento, ma sempre risponde alle questioni e argomenti che vengono posti dall'interlocutore.

nefasto. Dio, dunque, ha *insegnato* e non *proibito*. Per dirla ancora in altri termini, non si è rivolto alla *volontà* dell'uomo, ma al suo *intelletto*<sup>275</sup>.

La conclusione, che ci introduce all'analisi comparativa delle storie di Adamo, è che il senso della sua storia sia qui leggermente diverso da quello che si delinea nel passaggio del *TTP*. Per quanto anche in quella sede, naturalmente, la parola sacra non sia in contraddizione con gli insegnamenti del lume naturale, lì traspariva che Dio aveva *insegnato* all'uomo a fare il bene per amore del bene e non per timore del male. Questo «timore del male» è in realtà da intendersi come «timore della privazione di uno stato di maggiore perfezione» attraverso il castigo – che in qualche modo è, prima che timore del male, «timore del castigo» e del male che ne deriva – il quale corrisponde alla condanna divina (il suolo non produrrà che cardi e spine e l'uomo dovrà lavorarlo col sudore della fronte, la donna partorirà con dolore, etc.), e alla – metaforica – cacciata dall'Eden. L'uomo, invece, avrebbe dovuto astenersi dal mangiare il frutto dell'albero perché conscio che ciò gli avrebbe arrecato danno, non perché si trattava di un divieto divino. Diversamente, nell'*Epistolario*, il senso della storia del primo uomo è sì quello di contenere *un insegnamento in accordo con quanto rivelato anche dal lume naturale*, ma di tipo leggermente diverso: l'insegnamento corrisponde alla comprensione del significato della massima *privazione*, della morte. In questo modo, sembrerebbe però che l'uomo non avrebbe dovuto mangiarne proprio *per paura del male finalmente compreso*.

Tuttavia, bisogna ammettere che, se di differenza si tratta, è comunque molto sottile. L'analisi delle altre storie di Adamo rivelerà discordanze più evidenti. A tal proposito, non intendo assolutamente insinuare, per anticipare la conclusione di questo discorso, che Spinoza si contraddica. Al contrario, ciò si vuole suggerire è che Spinoza utilizzi l'esempio del primo uomo proprio come *exemplum* che, in quanto parte della storia *sacra*, è anche un *exemplar* ma, in quanto *storia*, può assumere sensi diversi a seconda degli usi che se ne fa, questi ultimi richiesti dai *contesti argomentativi* in cui tali passaggi si trovano inseriti.

La seconda storia di Adamo si trova sempre all'interno del *TTP*, poco prima di quella appena riportata:

---

<sup>275</sup> Ovviamente, nel sistema spinoziano non c'è alcuna differenza tra intelletto e volontà. Credo che questo sia un modo – decisamente sottile – per ricordarlo al proprio interlocutore e mostrargli indirettamente come tutte le sue difficoltà nascano proprio dalla mancata comprensione di questo principio.

Ne consegue che le affermazioni e le negazioni di Dio implicano sempre una necessità o verità eterne. Così, ad esempio, siccome Dio disse ad Adamo di non volere ch'egli mangiasse dell'albero della conoscenza del bene e del male, il fatto che Adamo potesse mangiare di quell'albero implicherebbe una contraddizione, e sarebbe perciò impossibile che Adamo ne mangiasse; quel decreto divino, infatti, avrebbe dovuto implicare una necessità e verità eterne. Ma poiché la Scrittura narra che Dio diede quest'ordine ad Adamo e che, ciononostante, Adamo mangiò di quell'albero, si deve necessariamente affermare che Dio rivelò ad Adamo soltanto il male che gli sarebbe necessariamente derivato se egli avesse mangiato di quell'albero, ma non la necessità della consequenzialità di quel male. Coticché avvenne che Adamo percepì quella rivelazione non come verità eterna e necessaria, ma come legge, cioè come un istituto, cui segue un beneficio o un danno non in base alla necessità e alla natura dell'azione compiuta, ma solo della volontà e del potere assoluto di un principe. Perciò rispetto al solo Adamo e solo per il difetto della sua conoscenza, quella rivelazione divenne una legge di Dio quasi un legislatore o un principe.<sup>276</sup>

Sorprende come questa storia di Adamo abbia un senso molto diverso rispetto a quella precedente. Certo, si tratta anche qui di precisare il rapporto tra decreto divino e volontà umana. In questo caso, la contraddizione di cui Spinoza parla si troverebbe tra il decreto di Dio «non mangiare di quell'albero» e la possibilità che Adamo ebbe di mangiarne, derivante, necessariamente, da un altro decreto di Dio. Ritorna, quindi, il punto teorico esposto già nello scambio con Blijenberg: in che modo, se Dio non voleva che Adamo mangiasse dell'albero, è stato possibile che egli lo facesse comunque? Possiamo ammettere, in altri termini, che Dio abbia decretato una cosa e il suo contrario? Ma se la risposta teorica di Spinoza rimane invariata, cambia però la giustificazione e, di conseguenza, il senso della storia stessa. In questo caso, infatti, non sembra che Dio abbia ingiunto ad Adamo di «fare il bene per amore del bene», ma piuttosto l'esatto opposto, ovvero di non fare il male (mangiare dell'albero) per paura del castigo. Tant'è, dice Spinoza, che Dio non aveva rivelato ad Adamo «la necessità della consequenzialità di quel male» e, quindi, questi non percepisce la disposizione divina come «verità eterna e necessaria», ma come «legge». La ragione di tale differenza è che, in questo contesto, ciò che interessa a Spinoza è chiarire «1. se, mediante il lume naturale, possiamo concepire Dio come un legislatore, ovvero come un

---

<sup>276</sup> *TTP*, 4.8-9 G 63-64.

principe che imponga le sue leggi agli uomini»<sup>277</sup>, mentre nella prima storia di Adamo l'obiettivo era capire «2. che cosa insegni la Sacra Scrittura circa il lume e la legge naturale»<sup>278</sup>. Due obiettivi, insomma, ma stessa storia; mirando a fini diversi, si sposta l'accento su quell'elemento che è maggiormente utile a conseguire l'obiettivo di interesse.

La terza storia di Adamo è contenuta nello scolio della proposizione 68 della IV parte dell'*Etica*:

*Se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero alcun concetto del bene e del male, fino a tanto che fossero liberi.*

Schol:

Che l'Ipotesi di questa Proposizione sia falsa, e non possa esser concepita se non in quanto poniamo mente alla sola natura umana, o piuttosto a Dio, non in quanto è infinito, ma in quanto soltanto è causa per cui l'uomo esista, risulta manifesto dalla Proposizione 4 di questa Parte. E questo, e altre cose che abbiamo già dimostrato, sembra che siano state significate da Mosè in quella storia del primo uomo. In essa infatti non si concepisce nessun'altra potenza di Dio che quella con la quale Dio ha creato l'uomo, cioè la potenza con la quale ha provveduto non soltanto all'utilità dell'uomo, e in tanto si narra che Dio ha proibito all'uomo libero di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male e che, dal momento che avesse mangiato da quell'albero, avrebbe immediatamente temuto la morte, piuttosto che desiderato di vivere. Inoltre, che l'uomo, trovata la propria compagna, che si accordava del tutto con la sua natura, si accorse che non poteva esistere in natura nulla che potesse esser per lui più utile; ma che, dopo essere arrivato a credere che i bruti fossero simili a lui, ha subito cominciato ad imitarne gli affetti (vedi la prop. 27 p. III), perdendo la propria libertà, che successivamente i Patriarchi hanno recuperato, guidati dallo Spirito di Cristo, cioè dall'idea di Dio, dalla quale soltanto dipende che l'uomo sia libero e che desideri per gli altri uomini il bene che desidera per sé, come (per la prop. 37 di questa parte) ho dimostrato sopra.<sup>279</sup>

In questo caso, come si noterà a prima vista, ciò che ha significato Mosè «in quella storia del primo uomo» è soprattutto che «l'ipotesi di questa proposizione sia falsa» ovvero, naturalmente, che gli uomini nascono liberi. Certamente, tornano i concetti di bene e male, validi solo nella misura in cui gli eventi, gli oggetti, le intenzioni, etc.

---

<sup>277</sup> *TTP*, 4.7 G 62.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

<sup>279</sup> E4p68 e schol.

vengono interpretati in riferimento al solo intelletto umano, vale a dire Dio «non in quanto infinito», ma solo «in quanto soltanto è causa per cui l'uomo esista». Tuttavia, vi sono delle novità: la prima consiste nell'allargamento della prospettiva attraverso la quale il testo sacro viene interpretato. Certamente, temere la morte «piuttosto che desiderare di vivere» è indice di schiavitù, non di libertà. Non c'è, dunque, contraddizione teorica alcuna con le prime due storie. Ma, nell'*Etica*, questa libertà si configura più come una conseguenza della natura determinata dell'uomo che non come sua causa o come suo sinonimo, come nel caso della prima storia. Ovverosia «l'uomo libero a nulla pensa meno che alla propria morte», ma questa proposizione segue il percorso dell'*Etica* e se ne pone quasi a conclusione. Di fatto, l'uomo non teme più la morte perché si comprende come essenza determinata della sostanza divina, mediante il terzo genere di conoscenza: la conoscenza del particolare (*res singularis*) sotto l'aspetto dell'eternità (*sub specie aeternitatis*).

L'ampliamento di prospettiva riguarda, anche, i *molteplici* sensi della parabola scritturale, che viene qui interamente reinterpretata alla luce dell'*Etica*: la donna è la compagna dell'uomo perché «si accorda in tutto con la sua natura», l'errore di credere che anche i bruti siano a lui simili lo porta ad «imitarne gli affetti» e, quindi, a non corrispondere più alla propria natura, perdendo così «la propria libertà». Infine, lo Spirito di Cristo, attraverso cui i Patriarchi recuperano la libertà, coincide con «l'idea di Dio». Spinoza si appropria del testo biblico ritraducendolo nei termini del proprio sistema. Direttamente connesso a quest'ultima considerazione, si noti il carattere *esplicativo* ed *esemplificativo* degli scoli spinoziani; in generale, è proprio all'interno degli scoli, come abbiamo più volte rimarcato, che Spinoza utilizza citazioni, racconta storie, riporta aneddoti e narrazioni; è qui che, per utilizzare un termine che ben esprime questa modalità di scrittura, Spinoza diventa *romanziero*<sup>280</sup>. Quel che mi sembra interessante è, allora, che anche il testo sacro, così opportunamente ritradotto, si configura come un esempio, il cui valore è del tutto assimilabile a quello di esempi tratti da *altri* testi. In questo caso, la storia di Adamo ha sì carattere di *exemplum*, ma non di *exemplar*. In altri termini, da questa storia di Adamo non c'è alcun insegnamento da trarre, posto che il punto teorico è già esplicito nella proposizione; non a caso, Spinoza introduce l'esempio con un formula onnipresente nell'*Etica*: «e questo, e altre cose che

---

<sup>280</sup> P.-F. Moreau, *Spinoza romancier*, «Philosophie magazine», 2016, pp. 60-62.

abbiamo già dimostrato, risultano manifeste anche da...», come se si trattasse di un esempio tra tanti.

In questa storia sono due i punti di distacco: la prospettiva interpretativa risulta allargata e, all'interno della struttura argomentativa dell'*Etica*, il testo sacro non può più costituire un *exemplar*: diversamente, il testo in quanto tale – non in quanto parola di Dio – è assunto limitatamente al fatto di essere un *testo* – una storia, un'opinione scritta –.

Si passi ora alla quarta storia di Adamo, quella riportata al paragrafo 14 del secondo capitolo del *TTP*:

Adamo, il primo a cui Dio si sia rivelato, poté ignorare che Dio è onnipresente e onnisciente; egli infatti si nascose a Dio e cercò di giustificare il suo peccato dinanzi a Dio come quasi dinanzi a un uomo: quindi anche a lui Dio si rivelò secondo le sue capacità, cioè come non-onnipresente, e come ignaro del luogo e del peccato di Adamo. Questi infatti udì, o credette di udire, Dio che camminava nel giardino terrestre, che lo chiamava e gli chiedeva dove fosse, e che, accorgendosi della sua vergogna, gli domandava se avesse mangiato dall'albero proibito. Dunque Adamo non conosceva altro attributo di Dio se non che egli è il creatore di tutte le cose.<sup>281</sup>

Per comprendere il senso della quarta storia di Adamo si riprenda brevemente il contesto in cui è inserita che, come si è visto, è essenziale per decifrarlo. Questo passaggio si trova allorché Spinoza ha appena concluso che i profeti «vennero lodati e tenuti in grande considerazione non tanto per la superiorità e l'elevatezza del loro ingegno, quanto per la loro pietà e perseveranza»<sup>282</sup>.

È esattamente questo, infatti, lo scopo della presente storia. Essa non insegna nulla al riguardo della libertà, del peccato, del bene o del male che, pur presentando le differenze che innanzi abbiamo messo in luce, costituiscono problemi strettamente collegati. Essa, invece, è prova del fatto che Adamo, il primo uomo, non conosceva Dio, se non per come Dio a lui si era rivelato ovvero non onnipresente e non onnisciente.

Che questi siano l'uso e il *senso* della storia di Adamo in questo caso è provato dal fatto che ad essa seguono altri esempi del medesimo tipo: a Caino Dio si rivela come

---

<sup>281</sup> *TTP*, 2.14 G 37.

<sup>282</sup> *TTP*, 2.13 G 37.

ignaro delle cose umane, a Labano come Dio di Abramo, ad Abramo, come ad Adamo, come non onnisciente, etc..

La storia di Adamo è sempre la stessa, ma qui serve ad uno scopo del tutto diverso. Inoltre, come nel caso della terza storia, non ha alcun carattere esemplaristico, ma solo esemplificativo: è un esempio al pari di altri esempi (in questo caso tutti scritturali, certo, ma ciò è inevitabile, posto che si sta parlando di profeti!), un testo al pari di altri testi. Inoltre, non è affatto una parabola; ciò non significa, naturalmente, che un insegnamento non se ne possa trarre, ma esso è, appunto, che i profeti non conoscevano la natura di Dio (se non per quanto Dio decide di manifestarla), quindi non è un insegnamento morale.

Veniamo, infine, alla quinta ed ultima storia di Adamo, che riserverà forse qualche sorpresa:

Infatti ciascuno è trascinato dal proprio piacere. Né i teologi eliminano questa difficoltà quando stabiliscono che la causa di questa impotenza sia un vizio della natura umana o un peccato che sarebbe originato dalla caduta del primo progenitore. Però, se anche fosse stato in potere del primo uomo tanto star saldo che cadere, e se fosse stato pienamente padrone della sua mente e di natura incorrotta, chi avrebbe potuto far sì che questi consapevole e prudente cadesse? Ma, sostengono che fu ingannato dal Diavolo. In verità, chi fu che ingannò lo stesso Diavolo, – chi, dico, rese costui, la più elevata di tutte le creature intelligenti, così pazzo da credere di essere superiore a Dio? Forse che questi, che era in possesso di una mente sana, non si sforzava di conservare se stesso e il suo essere per quanto dipendeva da lui? D'altra parte chi avrebbe potuto fare in modo che lo stesso primo uomo, che era padrone della sua mente e signore della sua volontà, cedesse alla seduzione e sopportasse di essere privato della mente? In effetti, se aveva il potere di utilizzare rettamente la ragione, non poteva essere ingannato; infatti, per quanto era in suo potere, si sforzò necessariamente di conservare il suo essere e la sua mente sana. Eppure si suppone che avesse questo potere: perciò necessariamente conservò la sua mente sana, né poté essere ingannato. Cosa questa che risulta esser falsa dalla sua stessa storia; e perciò bisogna convenire che non era in facoltà del primo uomo utilizzare rettamente la ragione, ma che egli, come noi, era soggetto alle passioni.<sup>283</sup>

Il senso di questa storia di Adamo sembra in totale contraddizione non solo con quello riportato dall'*Etica* (la terza storia) ma anche dal *TTP* (la prima storia). Innanzitutto, qui non si fa menzione di libertà, bene o male, ma di *potenza*. È evidente,

---

<sup>283</sup> *TP*, 2.6 G 278.

però, che l'intero discorso sull'impotenza originaria dell'uomo è direttamente connesso alla questione della libertà. Se essere liberi significa essere determinati unicamente dalla propria natura ed agire in conformità con essa, significherebbe anche avere il potere di fare tutto ciò che dalla propria natura segue. Ora, l'uomo è un *modo* della sostanza e non può essere considerato libero che in questo senso, giacché non è quasi mai determinato unicamente dalla propria natura, ma da cause esterne; questo è il massimo di libertà al quale può aspirare – e, si ricordi, qui ci troviamo nel *TP*, testo il cui obiettivo è delineare le migliori istituzioni per i tre regimi classici, *a prescindere* dal fatto che i cittadini abbiano compiuto il percorso di perfezionamento previsto dall'*Etica* –. Dire, comunque, che il primo uomo «non aveva questo potere» significa esattamente dire che egli *non era libero*. Qui si annida la contraddizione; non intendo suggerire Spinoza si contraddica a livello teorico: sia nell'*Etica* che nel *TP*, naturalmente, l'uomo non è affatto libero (com'è libero Dio). L'incongruenza si rinviene nell'uso contraddittorio che della storia del primo uomo viene fatta: dal passaggio dell'*Etica*, si evince che la storia del primo uomo significhi che l'uomo *aveva* dapprima questa libertà, che ha poi perduto. «Dapprima» da non intendersi come condizione di precedenza storica, ma teorica: quella di Adamo, ricordiamolo è una parabola, non un evento storico. Il senso di quel «dapprima» è quello dell'Ipotesi dell'*Etica*: gli uomini *non* nascono liberi, e Adamo è il simbolo della perdita di quella libertà. Se la proposizione dice che «se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero alcun concetto del bene e del male», Adamo è il simbolo del fatto che gli uomini non nascono liberi ed hanno il concetto di bene e di male, perché Adamo ha mangiato del frutto dell'albero della conoscenza. In questo passaggio, invece, la storia di Adamo esemplifica proprio il fatto che nemmeno il primo uomo era libero. Si reputa, però, che non solo tale contraddizione non sia teorica, ma che probabilmente Spinoza non ritenga in nessuno dei due casi, nemmeno nell'*Etica*, che la storia di Adamo significhi che questi era libero (la menzione di Adamo nell'*Epistolario* sembrerebbe deporre anch'essa a favore della non libertà di Adamo e stessa cosa si può affermare per la seconda storia); semplicemente, ciò che a Spinoza premeva dimostrare in quel passaggio dell'*Etica* era (contrariamente a buona parte della tradizione) che *distinguere il bene dal male* non è affatto sinonimo di libertà, ma di schiavitù. Si tratta di una posizione già ben radicale e, se è vero che spesso le storie, gli aneddoti e le citazioni presenti negli scolii servono a facilitare il lettore nella comprensione, ponendolo in un tessuto di assonanze e relazioni che gli sono familiari

(certo più familiari di proposizioni, dimostrazioni, assiomi!), allora la storia di Adamo ha qui questo senso, viene così interpretata, perché questa è la *classica* interpretazione che se ne dà. Va bene scioccare il lettore, insomma, ma fino ad un certo punto.

Quali considerazioni trarre, allora, da questa presentazione e disamina delle cinque storie di Adamo?

Innanzitutto, ed è il punto centrale, sia per il testo sacro che per quello profano *vi sono tanti sensi quanti gli usi che se ne possono fare*. Tali usi dipendono dal contesto argomentativo in cui i racconti sono situati e dagli obiettivi che con il riportarli si vogliono raggiungere, dalla posta in gioco – si potrebbe dire – per usare un’espressione di uso comune. Così, anche i sensi della storia di Adamo sono molteplici, tanti quanti sono i contesti in cui è inserita e gli obiettivi che si vogliono raggiungere nel riferirla.

Tuttavia, ed è il secondo punto, è anche vero che Spinoza sembra caratterizzare il testo sacro come *esemplaristico*, non solo *esemplificativo*. Esso e le sue narrazioni, lo ripetiamo, mirano a influenzare, non ad insegnare. Inoltre, se è vero quanto abbiamo poc’anzi affermato, risulta difficile comprendere cosa Spinoza intenda, quando afferma che esiste «un vero senso della Scrittura». I due problemi sono strettamente collegati, naturalmente: dire che vi è «un vero senso della scrittura» non significa altro che affermare che i suoi insegnamenti in realtà non differiscono, a livello morale, da quelli che potremmo trarre «grazie al lume naturale» e che con esso non sono in contraddizione (uno degli obiettivi programmatici del *TTP* è, d’altronde, proprio dimostrare questo punto). D’altra parte, è proprio in questo senso che la scrittura può avere carattere esemplaristico: essa, una volta compresa, mira a persuadere alle verità morali coloro che non se ne convincono tramite lume naturale. Come si spiega, allora, il carattere esemplare – che presuppone che un testo abbia un unico significato – con la pratica spinoziana che gli dà, invece, significati molteplici? Temo che questa difficoltà debba, in ultima istanza, rimanere tale. Ciò nonostante, vorrei comunque proporre una via d’uscita che, pur non partendo dal testo, rappresenta – mi sembra – l’unica via praticabile: un conto è dire che la Scrittura ha un senso vero e che questo – una volta compreso – costituisce un *exemplar* di virtù morali a cui accostarsi. Il senso è e resta *unico*. Altra cosa è la pratica effettiva di utilizzo dei testi, i quali possono venir mobilitati, in quanto *testi*, in funzione dell’obiettivo da perseguire, qualora le circostanze lo richiedano. In questo modo, l’unico senso della storia di Adamo è: l’uomo non è libero, è intelletto e – quindi – volontà determinati, infatti ha un concetto

del bene e del male, che non sono nulla in rapporto alla sostanza, ma sono tutto in rapporto all'uomo. Se fosse libero, egli dovrebbe sì far il bene per amore del bene e non per timore del male – non avendo di fatto un concetto di bene e male come correlativi, ma solo di bene, dove bene corrisponde a virtù che corrisponde a potenza, che corrisponde a fare solo ciò che segue dalla propria natura – ma la realtà è che *non lo fa o non lo fa per la maggior parte del tempo* o, ancora, *non lo fanno la maggior parte degli uomini*. Ma la storia di Adamo, come tutte le storie, può essere utilizzata con funzioni e sensi diversi, a seconda dell'accento che si vuole porre su una o sull'altra delle questioni oggetto di discussione. In fondo, Spinoza vuole sì *istruire* il proprio lettore, ma possiamo recisamente negare che, al contempo, egli voglia anche *influenzarlo*<sup>284</sup>?

Attraverso lo studio svolto in questa sezione, ho sufficientemente chiarito le funzioni che citazioni, riferimenti ed esempi svolgono all'interno dell'argomentazione spinoziana. Coerentemente con quanto detto nell'introduzione della sezione, ho altresì precisato in che senso le storie, cioè i contenuti degli estratti degli storici, possano essere utili alla conoscenza, distinguendo tra narrazioni incredibili e narrazioni verosimili che, solo apparentemente, possono essere ridotte a «storie sacre» da un lato e «storie politiche» dall'altro. Ho anche argomentato come Spinoza indirizzi il lettore verso quei fattori che rendono una storia “incredibile” e come essa possa essere resa “credibile” attraverso un processo di de-costruzione e contestualizzazione che chiarisca le ragioni degli eventi straordinari, i processi mentali di narratori e ascoltatori e gli scopi che i primi possono avere per narrare gli eventi in quei termini.

---

<sup>284</sup> Tale affermazione conduce a una riflessione che non si può qui svolgere nell'ampiezza che meriterebbe: entro quale misura è – spinozianamente – opportuno fare appello all'immaginazione e ai suoi meccanismi per istruire? Si noti che è il medesimo punto – problematico – su cui si fonda la distinzione tra profeti ed apostoli; gli apostoli, a differenza dei profeti, *insegnano* sì precetti *universali*, ma lo fanno attraverso l'ausilio di immagini e di segni. In questo senso, l'uso delle storie, la manipolazione delle fonti, etc., sono tutti mezzi attraverso i quali, in un modo o nell'altro, si possono ottenere risultati assolutamente positivi in termini di educazione morale e coesione sociale. Entro una certa misura, inoltre, è evidente che nessun insegnamento “anaffettivo” (ovvero un insegnamento che non provochi – o che non prometta di suscitare – gioia, cioè un aumento della potenza d'agire e di pensare del soggetto) resterebbe inapplicato; tuttavia, resta aperta – a mio parere – la questione del limite superato il quale l'«ad captum vulgi loqu[ere]» non può più essere considerato come una strategia pedagogicamente vincente. Affronterò in parte tale questione riprendendo il carteggio Spinoza-Boxel nel primo paragrafo della prossima sezione. Sul tema si veda soprattutto A. Suhamy, *La communication... op.cit.*. A pp. 274-275 in particolare, egli riconosce due forme di persuasione in Spinoza: la prima, adatta a chi comprende, «procede per assiomi e ragionamenti», la seconda, adatta al volgo, «si basa sulla sola esperienza, ovvero sulle narrazioni»; nonostante questa distinzione, egli le pone sullo stesso piano e di entrambe riconosce la necessità

Nella prossima sezione vorrei riprendere le questioni finora sollevate da un punto di vista più strettamente concettuale, indagando le funzioni e i valori propri delle *narrazioni* in quanto tali all'interno della filosofia politica spinoziana, senza più riguardo alla struttura e forma del testo.

## IV SEZIONE

### Narrazioni e storia nella filosofia politica di Spinoza

## Introduzione

Nella precedente sezione si è visto in che modo Spinoza usi citazioni, riferimenti ed esempi tratti dalla storia latina e quali funzioni questi svolgano all'interno della sua argomentazione e, più in generale, della sua filosofia. Si è infine indagato, attraverso due casi di studio (il carteggio Spinoza-Boxel e le storie di Adamo) come Spinoza, in prima persona, usi le fonti in modo originale ed orientato ad un fine.

In questa sezione utilizzerò l'analisi fin qui svolta per comprendere quale sia il ruolo che *narrazioni*, *storie* e, quindi, *storia* giocano all'interno della filosofia spinoziana, con particolare riferimento alla filosofia politica.

Una volta conclusa, tale analisi si mostrerà, retrospettivamente, fondamentale al corretto inquadramento della questione di partenza che, si ricorderà, consiste essenzialmente nella tensione tra il teorico rifiuto di far appello a qualunque conoscenza trasmessa (l'autorità di Aristotele e Platone) e la pratica della citazione, del riferimento, dell'esempio – da un punto di vista testuale – e dell'uso delle fonti storiche a fini di teoria politica da un punto di vista concettuale. Fino ad ora mi sono limitata ad esplicitare tale tensione, indagando i casi in cui essa si manifesta; è ora il momento di cercare di capire quale sia la ragione teorica sottesa a tale difficoltà. Infatti, se è vero che, in parte, il riferimento alla storia antica può avere una funzione retorica, determinata dal contesto culturale del periodo (in altri termini, è necessario citare la storia antica perché è così che si scrivono i trattati politici), abbiamo anche visto come questa, da sola, non renda conto della serietà con la quale Spinoza sembra trattare le sue fonti e le storie che esse riportano. Bisognerà, allora, approntare una teoria dello statuto delle narrazioni e delle storie che esse riportano e, contemporaneamente, delle loro condizioni di funzionamento. Dovremo capire, in altre parole, quale sia lo statuto epistemico delle narrazioni, come esse si configurino all'interno della teoria della conoscenza spinoziana e a quali funzioni esse rispondano. Solo successivamente sarà possibile capire perché le storie del passato siano così importanti e per quale ragione esse rientrino, a pieno titolo, a far parte del materiale essenziale alla concezione di una teoria politica corretta nei suoi principi ed efficace nelle sue applicazioni.

Per raggiungere questo obiettivo non indagherò la struttura del testo, ma mi concentrerò sul suo contenuto e sulle relazioni che determinati concetti intrattengono tra

loro. Ciò che accomuna, infatti, citazioni, riferimenti ed esempi tratti dagli storici latini è, in prima misura, il fatto di costituire delle *narrazioni*, ovvero il resoconto fatto da un soggetto di un determinato evento. Il contenuto di questa narrazione è una *storia*, cioè, molto semplicemente, un evento noto al soggetto a partire dal racconto di un altro. L'insieme di questi eventi costituisce una parte della *storia*; con “storia” al singolare si intenderà qui, in generale, l'insieme di eventi che accadono nella durata, ovvero tutte le successive determinazioni alle quali un corpo/mente è sottoposto nel corso della sua esistenza e nient'altro.

In parte, questi concetti sono già emersi nel corso della precedente sezione, ma non sono stati né definiti né tematizzati. Se lì si sono indagate le funzioni che citazioni, riferimenti ed esempi tratti dagli storici latini svolgono all'interno dell'argomentazione spinoziana rispetto al contesto culturale che ne presiedeva la ricezione, si tratta ora di chiedersi quali siano le funzioni che ciò che accomuna questi elementi – l'essere *narrazioni* di *storie*, appunto – svolgono all'interno del “sistema Spinoza”. Ci si chiederà, inoltre, quali siano i *valori* da attribuire alle narrazioni: se con “funzioni” si intende infatti il ruolo che giocano le narrazioni nel sistema Spinoza, con “valori” si intende invece il ruolo che, secondo Spinoza, giocano le narrazioni nella conoscenza e nella vita umana.

Una volta chiariti questi punti, sarà allora possibile tentare di ricostruire quale concetto di *storia* – al singolare questa volta – operi – in modo sotterraneo e mai manifesto – nella filosofia spinoziana. Si tratta di un compito arduo, poiché Spinoza non dà mai una definizione di tale concetto (né, d'altronde, di quello di *narrazione*), che si presenta come altamente stratificato, a tratti polisemico. Si dovrà, quindi, tentare di reperire il suo significato e di comprendere il suo operare attraverso l'incrocio delle occorrenze dei termini chiave (*historia, chronica, narratio, narrare*), distinguendo, di volta in volta, il senso specifico del termine in questione – posto il contesto in cui si inserisce – ma anche tentando di comporre le tracce in un unico insieme che definisca una traiettoria. Svolgere un tale compito si apre, evidentemente, al rischio di presentare un complesso disomogeneo di occorrenze o di appiattare la complessità e polisemia dei termini e dei concetti indagati; due estremi che mi sforzerò qui di evitare. Inoltre, parlare del concetto di *storia* – e attribuire ad essa un certo valore – apre numerose questioni di difficile soluzione; in particolar modo, può risultare contro-intuitivo, considerando che il “sistema Spinoza” ha come suo riferimento principale l'eternità

della sostanza<sup>1</sup>. L'ontologia spinoziana, nei termini del rapporto tra durata e eternità, però, in questo lavoro non potrà essere che lambito, e mai affrontato direttamente. Quel che si dovrà limitarsi a indagare, nonostante le incursioni che pur si sarà costretti a fare all'interno dell'ontologia, è la relazione che *narrazioni*, *storie* e *storia* intrattengono con l'epistemologia e con la filosofia politica spinoziana.

Per raggiungere questi obiettivi, la presente sezione si articola in una serie di passaggi che necessariamente riprendono, a volte ripetendo, considerazioni svolte nelle sezioni precedenti. In questo senso, il primo capitolo sarà essenzialmente di raccordo: a partire dagli spunti forniti, di nuovo, dal carteggio tra Spinoza e Boxel, posto in relazione con alcuni passaggi dell'*Etica*, si chiarirà in che modo si configurino le *narrazioni* e le *storie* all'interno dell'epistemologia spinoziana. In questa sede, si riprenderà anche l'articolazione – delineata nella sezione precedente – tra “storie sacre” e “storie politiche” per mettere a tema una serie di questioni essenziali. Anzitutto: qual è lo statuto epistemico delle narrazioni? Se esse sono indubbiamente forme di acquisizione di conoscenza, resta da chiedersi a quale genere appartengano e, quindi, quale sia la fiducia che è lecito attribuirvi. Al contempo, è però vero che anche le narrazioni fallaci, quali quelle di spettri e miracoli, producono degli effetti; anche il falso ha un “effetto di verità”, quantomeno per la persona che vi crede. D'altronde, le narrazioni, anche quando non incredibili, sono – come si vedrà – tutt'al più *verosimili*, mai *vere*.

Com'è possibile, allora, che le narrazioni, al più verosimili, costituiscano di per sé un certo tipo di sapere, che è a sua volta un mezzo attraverso il quale acquisire altre conoscenze? Se il valore *performativo* delle narrazioni va da sé – anche una narrazione falsa produce un effetto pratico – non appare chiaro, invece, perché Spinoza in più punti sembri suggerire che le narrazioni, in una qualche misura e in un qualche modo tutti da approfondire, possano essere credibili e costituiscano, quindi, degli strumenti utili ad acquisire conoscenze indirettamente *adeguate*. Solo in questo modo, infatti, le citazioni, i riferimenti e gli esempi tratti dagli storici possono svolgere le funzioni confermativa e antropologica: se non si credesse a nulla di quanto dice, ad esempio, la narrazione di

---

<sup>1</sup> Almeno da un punto di vista ontologico e gnoseologico: il regime di temporalità proprio della sostanza è l'eternità e la conoscenza intuitiva non è altro che conoscere le cose singolari *sub specie aeternitatis*. È evidente, al contrario, che partire da una prospettiva modale (umana), il regime di temporalità predominante è quello della durata, con le sue specifiche articolazioni. È proprio a questo livello, pertanto, che il concetto di storia può eventualmente operare.

Curzio-Rufo, che senso avrebbe riportarne le parole? D'altro canto, una narrazione è sempre il resoconto di un evento, ovvero di una *storia*, e questo consiste nel rapporto tra almeno due soggetti che entrano in contatto e che ritengono nella loro memoria un ricordo, una traccia, dell'incontro. Il carattere solo verosimile delle narrazioni è così ulteriormente complicato: infatti, i due soggetti non percepiscono altro dell'incontro se non il modo in cui il loro specifico corpo/mente è affetto dall'altro corpo/mente. Pertanto, due corpi/mente riterranno elementi differenti, e di differenti ne narreranno ad un ascoltatore/lettore che, a propria volta, riterrà della narrazione solo quanto è incline a ritenere. Chiedersi, allora, quali siano le funzioni e i valori delle narrazioni obbliga ad interrogare la fisiologia spinoziana, con particolare riferimento alla *memoria*.

Dopo aver chiarito questi punti, si procederà allora a dimostrare un'ipotesi: che le *funzioni* che *citazioni*, *riferimenti* ed *esempi* svolgono all'interno dell'*argomentazione* spinoziana corrispondano ad altrettante *funzioni* che le *narrazioni* svolgono all'interno della *filosofia* spinoziana. Si ipotizzerà, inoltre, che le *narrazioni* possano avere *valori* diversificati a seconda del loro grado di credibilità.

A partire da qui, l'analisi si allargherà per comprendere quale sia il concetto di *storia* che opera – sotterraneamente – all'interno della filosofia spinoziana e quale sia il ruolo che esso gioca all'interno della teoria politica. Tale percorso non si potrà però intraprendere senza chiedersi – e sarà l'unica concessione all'aspetto più prettamente storico-filosofico che si farà in questa sezione – quali siano le fonti filosofiche più dirette, sulle quali l'impostazione spinoziana può riposare. Se è vero, infatti, che la metodologia e il concetto di *storia* operanti all'interno della corrente tacitista (della quale si riprenderanno e approfondiranno qui alcuni presupposti concettuali) costituiscono un polo opposto e di confronto a quello spinoziano (anche se si vedrà che i confini che delimitano i due pensieri sono spesso sfumati), i pensatori che, invece, operano nelle pieghe della sua concezione della storia e del rapporto tra storia e politica sono Machiavelli, Bacon e Hobbes. Sarà perciò necessario indagare, anche se brevemente, come la storia sia concettualizzata e usata in questi autori. Infine, si tornerà a Spinoza e si tenterà di chiarire quale sia il rapporto che intercorre tra la *storia* e la *scienza* politica.

## 1. Narrazioni, storie ed epistemologia spinoziana

## 1.1 Di nuovo il carteggio Spinoza-Boxel

Nella sezione precedente si è detto che lo scambio epistolare tra Spinoza e Boxel rende apprezzabile una tensione di fondo, che si sostanzia in due aspetti, strettamente connessi tra loro. Per un verso, Spinoza, pur rifiutando il principio di autorità, si dispone a rispondere a Boxel anche sul piano delle fonti, proponendo fonti e narrazioni da cui si evinca il contrario rispetto a quanto affermato dal suo interlocutore. D'altro canto, non attribuendo alcun valore autoritativo alle fonti, Spinoza ridimensiona largamente la portata conoscitiva che le loro parole e narrazioni possono avere. Al contempo, però, non è disponibile ad ammettere che queste siano del tutto inutili a fini conoscitivi.

Rispetto al primo punto, si è chiarito come controbattere a Boxel sul piano delle fonti possa rispondere ad un'esigenza argomentativa, ma si è anche accennato all'esistenza di un'esigenza epistemologica, lì non chiarita, e che sarà invece qui tematizzata.

In modo analogo, si è mostrato in che termini il dubbio sulla veridicità dei racconti di spettri possa mettere in luce le ragioni che rendono una narrazione poco credibile: il carattere meraviglioso e inaudito dei fatti raccontati o un narratore "interessato", quindi non affidabile. Tuttavia, le narrazioni rispondono dei meccanismi comuni dell'immaginazione; in questo senso, si è detto che esse sono utili – nonostante tutto – perché comportano un'esemplificazione delle dinamiche del primo genere di conoscenza. Ciò che è rimasto in sospeso è capire se questo valore, che potremmo definire *euristico* (le narrazioni indicano l'operare dei meccanismi dell'immaginazione)<sup>2</sup>, esaurisca o meno i valori delle narrazioni. Infatti, se è vero che le narrazioni della storia antica delineano i meccanismi di base degli affetti sociali e le loro conseguenze politiche – in quanto tali Spinoza sembra prenderle sul serio, fatto che ha motivato l'individuazione della funzione antropologica – è necessario chiedersi quale sia il loro statuto epistemico, e quale valore possano avere all'interno della filosofia spinoziana. In altri termini, si tratta di chiedersi quale sia il grado di verità che si può attribuire a una narrazione e, di conseguenza, in che misura essa possa essere utilizzata a fini conoscitivi. D'altronde è ovvio che se le narrazioni fossero funzionali unicamente ad indicare l'operare dei meccanismi dell'immaginazione, e solo in questo risiedesse la loro portata conoscitiva, non si potrebbe dare alcuna funzione antropologica (se non quella di base, appunto, di indicare i meccanismi dell'immaginazione), né confermativa.

---

<sup>2</sup> Si tornerà su questo punto in 4.2.

Per rispondere a tali questioni è necessario ripartire dall'inizio, adottando però una prospettiva diversa: innanzitutto si tratterà di definire che cosa si intende quando si parla di *principio di autorità*, di *narrazione* e di *credenza*. In secondo luogo, si dovrà capire quale sia lo statuto epistemico delle narrazioni e a quali meccanismi della percezione e della formazione di idee esse rispondano. Questo richiederà di chiedersi, naturalmente, cosa sia la *memoria*. Ma implicherà anche chiedersi in quale dominio del primo genere di conoscenza le narrazioni rientrino e di porsi quindi la questione del rapporto tra *narrazione* ed *esperienza*. Infine, si chiarirà in che modo il fatto che Spinoza citi fonti e narrazioni contrarie a quelle proposte dall'avvocato olandese non risponda unicamente ad un'esigenza retorico-argomentativa, ma anche ad un'esigenza epistemologica. Il carteggio tra Spinoza e Boxel sarà qui utilizzato come strumento per indagare tali questioni; come accade sovente con l'*Epistolario*, infatti, ritroviamo lì indizi importanti su alcuni aspetti problematici del pensiero spinoziano.

## 1.2 Principio di autorità, narrazione e credenza

Per comprendere che cosa si debba intendere per principio di autorità, narrazione e credenza, si veda quella che si potrebbe definire la “forma base” di una narrazione:

«un soggetto (*a*) ha raccontato un evento (*x*)»

nel caso del carteggio Spinoza-Boxel:

«Valerio Massimo ha raccontato di aver visto gli spettri»

Fin qui, lo si ricorderà, nessun problema. Le difficoltà emergono con i passaggi successivi. In primo luogo, attribuire *fede* – e quindi *credere* – ad una narrazione implica trarne delle conseguenze precise, anch'esse sintetizzabili in una forma base:

«un evento *x* è realmente avvenuto»

nel caso del carteggio Spinoza-Boxel:

«Valerio Massimo ha realmente visto gli spettri e pertanto gli spettri esistono»

In secondo luogo, vi può essere un ulteriore passaggio, che risponde a quello che si potrebbe chiamare il “carattere diffusivo delle storie”, la cui forma base è:

«*b* crede che *x*, di cui è venuto a sapere tramite *a*, sia realmente avvenuto»

Analizzando i termini costitutivi della narrazione, si nota subito che essa si compone di due elementi: il soggetto enunciante, *a*, e il contenuto enunciato, *x*.

Analizzando la narrazione a partire da *a*, si evince cosa si debba intendere per “principio di autorità”: la verità di un’affermazione è da attribuire solo, o soprattutto, a partire dalla credibilità del soggetto enunciante: *x* è vero perché lo ha detto *a*, dove *a* è degno di fede in quanto, e solo in quanto, *a*. Un secondo soggetto, *b*, crederà dunque ad *x* sulla base della fiducia riposta in *a*. La terza formula, perciò, nell’ambito del carteggio, risulterebbe così:

«Boxel crede che esistano gli spettri perché Valerio Massimo, Plinio, il suo amico, etc. dicono di aver visto gli spettri e sono soggetti degni di fede»

Questa possibilità è categoricamente rifiutata da Spinoza: credere ad *x* solo sulla base della fiducia riposta in *a*, apre ad un’infinità di errori. Tuttavia, è anche vero che Spinoza chiede a Boxel di indicare un «autore degno di fede»<sup>3</sup> che abbia riportato storie di spettri e di stupirsi che «uomini di ingegno e giudizio»<sup>4</sup> abbiano sprecato la loro eloquenza per sostenere simili opinioni. Ci si trova di fronte ad una prima ambiguità: esistono, secondo Spinoza, autori degni di fede? Vi è certamente un aspetto retorico in questa domanda, che forse è anche lievemente ironica. È però ragionevole ipotizzare che, per Spinoza, qualche autore/narratore degno di fede ci sia, ma che – diversamente da quanto reputa Boxel – sia da identificarsi con colui che non basa l’acquisizione delle proprie conoscenze sul “sentito dire” e sul principio di autorità. Coerentemente con quanto detto nella precedente sezione, inoltre, non sarà affatto affidabile un autore/

---

<sup>3</sup> *Epistolario*, lettera 52, ed. it. p. 169.

<sup>4</sup> *Epistolario*, lettera 54, ed. it. p. 172.

narratore di cui siano evidenti gli scopi extra-conoscitivi, ad esempio che voglia persuadere il proprio interlocutore per assolvere ad uno scopo teologico-politico, com'è a volte il caso dei profeti<sup>5</sup>. In questo senso, torna utile al presente argomento l'esame delle differenze che intercorrono tra apostoli e profeti, di cui, in parte, abbiamo precedentemente trattato. Nel capitolo X del *TTP*, infatti, Spinoza distingue profeti ed apostoli anche sulla base del fatto che i primi ricavano la loro autorità direttamente da Dio: «era, infatti, uso frequentissimo, presso i profeti, dichiarare in ogni circostanza che essi parlavano per ordine di Dio», mentre gli apostoli «argomentano sempre razionalmente»; immediatamente dopo, la differenza è stabilita in modo ancora più netto:

Le profezie, di contro, contengono solamente meri dogmi e decreti, poiché in esse Dio è quasi introdotto a parlare, come colui che non argomenta razionalmente, ma – per l'assoluto potere della Sua natura – dispone, e anche perché l'autorità del profeta non tollera l'argomentazione razionale.<sup>6</sup>

Di fatto, l'autorità del profeta è garantita dal «mandato divino»: essi insegnano ciò che hanno appreso («dogmi», «decreti», «sentenze») direttamente da Dio, tramite rivelazione soprannaturale e personale; di contro, l'«autorità» degli apostoli si deve al fatto che essi insegnano come «dottori», sulla base del «lume naturale».

In sostanza – come si evince sia dal carteggio con Boxel che da questi passi del *TTP* – non si escluderebbe la possibilità di prestare fede ad  $x$  tout court, solo perché lo sappiamo per tramite di  $a$ ;  $a$  può essere degno di fede se non sta a propria volta riportando opinioni, storie, credenze altrui, ma ha condotta l'indagine secondo un metodo diverso. Democrito, per restare nel carteggio, è forse per Spinoza un autore degno di fede perché, come si era detto nella sezione precedente, ha dato una spiegazione naturale per le apparizioni spettrali, privandole così del loro carattere «meraviglioso», un po' come gli apostoli del *TTP*. Ciò che è certo in ogni caso è che, secondo Spinoza, non si potrà valutare della verità – o anche solo della verosimiglianza – di  $x$  a partire unicamente da  $a$ .

---

<sup>5</sup> Sia questo scopo persuadere all'obbedienza nei confronti di un potere costituito o, anche, incitare alla ribellione; si pensi a quanto Spinoza afferma in *TTP*, 17.29 G 220, 18.4 G 223 e 18.6 G 226.

<sup>6</sup> *TTP*, 11.2-3, G 151-152.

L'analisi dovrà convergere ora sul secondo elemento componente una narrazione,  $x$ , ovvero sia il contenuto enunciato. Il contenuto di un enunciato può essere:

1) Vero tout court. Un enunciato non può esser giudicato *vero* solo sulla base della sua enunciazione da parte di altri, anche qualora questi siano degni di fede. Quindi, anche qualora  $x$  fosse effettivamente vero, la sua verità non avrebbe nulla a che vedere con il fatto che  $a$  l'abbia precedentemente enunciata. In altri termini, l'esperienza di un altro, nella forma di una narrazione, non è la fonte della verità. È vero, ad esempio, che «la somma interna degli angoli di un triangolo è uguale a  $180^\circ$ » ( $x$ ); Euclide ( $a$ ) ha quindi detto una cosa vera; Spinoza ( $b$ ) ritiene che sia vera e ritiene anche che Euclide sia un autore degno di fede. Tuttavia, «la somma interna degli angoli di un triangolo è uguale a  $180^\circ$ » è vero indipendentemente dal fatto che Euclide l'abbia detto. Inoltre, Spinoza crede che «la somma interna degli angoli di un triangolo è uguale a  $180^\circ$ » non sulla base degli *Elementi* di Euclide, ma sulla base della propria ragione. In qualche misura, l'esistenza o meno nel passato di un Euclide, quindi delle sue affermazioni, è del tutto irrilevante rispetto al grado di verità del contenuto enunciato. «La somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a  $180^\circ$ » perché questa proprietà deriva direttamente dall'essenza stessa del triangolo e sarebbe stata tale anche se non fosse esistito nessun Euclide ad enunciarla (e nessuno a riportarla)<sup>7</sup>.

2) Falso tout court. Conseguentemente a quanto appena detto, l'unico caso in cui un'affermazione può essere falsa tout court è se essa è *contraddittoria*. Se qualcuno dicesse, ad esempio, che un triangolo non ha angoli, non ci sarebbe grossa difficoltà a credere che stia affermando il falso.

Ma e se qualcuno dicesse di aver assistito a un miracolo o di aver visto gli spettri? E se qualcuno dicesse che Alessandro voleva essere chiamato figlio di Giove per aumentare il proprio potere? È vero o falso? Si dovrebbe o non si dovrebbe credergli? In

---

<sup>7</sup> Si noti che l'esempio delle proposizioni euclidee non è posticcio: è Spinoza stesso a tracciare la differenza tra gli scritti di Euclide e gli enunciati dei profeti in termini assai simili ai nostri. Infatti, per «coglierne [di Euclide] il pensiero [...] non è necessario conoscere la vita, gli studi e i costumi dell'autore, né in quale lingua per chi e quando abbia scritto; non la fortuna del libro, né le sue varie lezioni, né come, e nemmeno con il consenso di chi, sia stato recepito» *TTP*, 7.17 G 111.

altri termini: credere a una narrazione, prestarvi fede, può avere un effetto “puramente conoscitivo”<sup>8</sup>? E cosa comporterebbe questa credenza?

Di certo, in sé stesse considerate, queste non sono affermazioni contraddittorie e, di conseguenza, false, o concetti e proprietà desumibili a partire dalla sola essenza della cosa, quindi conoscibili con la sola indagine razionale e, di conseguenza, vere e adeguate. Qui il punto: le forme quotidiane di narrazioni ed enunciati non sono mai così facilmente classificabili, e Spinoza lo sa bene.

Tale questione, a ben vedere, emerge già a partire dal *TTP* sebbene in termini diversi:

Per “*cose comprensibili*” (*res perceptibiles*) non intendo soltanto quelle che si dimostrano rigorosamente, ma anche quelle che siamo soliti accettare con certezza morale e *ascoltare senza meraviglia, sebbene non possano affatto essere dimostrate*. Le proposizioni di Euclide, prima ancora di essere dimostrate, sono comprese da tutti. Allo stesso modo, definisco *comprensibili e chiare anche le narrazioni che non superano i limiti dell’umana fiducia*, di eventi tanto futuri quanto passati [...]. Del resto, i segni sacri e *i racconti storici che sembrano superare i limiti di qualunque grado di credulità, li definisco incomprensibili*: e tuttavia, fra questi, ce ne sono molti che possono essere studiati con il nostro metodo [...].<sup>9</sup>

Sostanzialmente, tra le «cose comprensibili» si contano anche quei «racconti storici» che si possono «ascoltare senza meraviglia», mentre quelli che «super[ano] i limiti di qualunque grado di credulità» sono «incomprensibili». Ora, con ‘comprensibili’ (*perceptibiles*), aggettivo non presente in altri testi<sup>10</sup>, Spinoza indica, ritengo, quello che altrove ho chiamato ‘verosimiglianza’ e, quindi, ‘credibilità’ di una narrazione: un racconto è chiaro e comprensibile (verosimile e credibile) se al suo

---

<sup>8</sup> Con ciò non intendo suggerire che Spinoza pensi ad una conoscenza pura, scevra di conseguenze pratiche. Ciò che mi chiedo è se, nell’ottica spinoziana, si possano trarre in modo non casuale conoscenze adeguate da una forma di trasmissione, quale quella della narrazione, che si espone, per sua stessa fattura, al rischio dell’incompletezza.

<sup>9</sup> *TTP*, 7.17 adn. VIII, G 111. Corsivo mio.

<sup>10</sup> Salvo errori da parte mia, non ho riscontrato occorrenze di «*res perceptibiles*» in altri testi; l’aggettivo «*perceptibile*», oltre che nel *TTP*, è invece presente un’unica volta in *PPC*, p. 11 dem., ma non è un caso rilevante.

interno non vi sono elementi meravigliosi<sup>11</sup>; se, invece, vi è qualcosa di straordinario, esso è sì *incomprensibile*, ma è comunque possibile (e doveroso!), almeno in alcuni casi, *studiarlo*. Non tutto, dice Spinoza, è dimostrabile rigorosamente, eppure siamo «soliti accettar[lo]».

Anche Boxel sembra cogliere questo punto poiché, in modo apparentemente improvviso, accusa Spinoza di non riconoscere statuto alcuno all'*experientia* e di non accettare che, nella conoscenza, si procede invece spesso per verosimiglianza e non certo per verità<sup>12</sup>. In molti casi, quindi, un enunciato nella forma di narrazione è, in prima istanza, semplicemente:

3) Verosimile. Questo è il valore di verità proprio delle narrazioni<sup>13</sup>. Partire, come a volte è necessario, da quel genere particolare di *experientia* che consiste nel considerare la narrazione di un altro, significa credere ad affermazioni che sono, al più, dice Spinoza, verosimili:

ammesso che in mancanza di dimostrazioni dobbiamo accontentarci di verosimiglianze, io dico che una dimostrazione verosimile dev'essere tale che noi non possiamo contraddirvi, anche se ci è consentito dubitarne [...]. Se dico, per esempio, che Pietro è vivo, perché l'ho visto ieri in buona salute, enuncio un fatto che mi sembra vero finché nessuno venga a contraddirlo. Ma se un altro afferma che ieri l'ha visto cadere in deliquio e crede sia morto, quest'altro fa parer false le mie parole.<sup>14</sup>

Se si analizza la risposta di Spinoza a partire dal punto di vista di un terzo, poniamo Paolo, la «dimostrazione verosimile» (Spinoza ieri ha visto Pietro in buona salute, ergo Pietro è vivo) e la smentita di «un altro» non sono altro che narrazioni. Da un lato, quindi, trarre conoscenze dall'esperienza è necessario, «in mancanza di dimostrazioni».

---

<sup>11</sup> D'altronde, mi sembra che Spinoza stesso punti in questa direzione. Infatti, in *TTP* 7.15 G 109, dice «se leggiamo un libro che presenta contenuti *incredibili* o *incomprensibili*, o scritto in termini assai oscuri, e non ne conosciamo l'autore, né l'epoca, e neppure l'occasione in cui è stato scritto, invano cercheremo di renderci più certi del suo vero senso». In questo modo, «incredibile» e «incomprensibile» (il corsivo è mio) diventano termini se non sinonimi, assai prossimi.

<sup>12</sup> *Epistolario*, lettera 55, ed. it. p. 177.

<sup>13</sup> Per un accurato studio di questo passaggio di *CM* e per il senso da dare a «storia della verità» cfr. A. Suhamy, *L'histoire de la vérité. Pensées métaphysiques, I, ch. VI*, in *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, a cura di C. Jaquet, Éditions de la Sorbonne, Paris 2004, pp. 71-96.

<sup>14</sup> *Epistolario*, lettera 56, ed. it. p. 181.

Dall'altro (il punto di vista di Paolo), trarre conoscenze da quel tipo particolare di esperienza che sono le narrazioni è, «in mancanza di dimostrazioni», necessario. È ovvio, questo il senso del discorso, che se arriva «un altro» a dire l'esatto contrario, tale dimostrazione verosimile non è più così valida – «fa parer (*videantur*) false le mie parole» –; dal punto di vista del nostro ipotetico Paolo, la narrazione di Spinoza è assai meno verosimile (ma non falsa!), perché smentita da quella dell'altro.

Si noti, inoltre, che la relazione tra verità, falsità, verosimiglianza e narrazioni viene posta dallo stesso Spinoza in *CM* 6.4 quando afferma:

sembra dunque che il primo significato del vero e del falso abbia avuto origine dai racconti e sia detto vero il racconto di un fatto realmente accaduto, e falso il racconto di un fatto mai accaduto. E i filosofi hanno poi utilizzato questo significato per designare la concordanza e la discordanza di un'idea col suo ideato; [...] Infatti, le idee non sono altro che i racconti o le storie della natura nella mente.

In sostanza, le narrazioni sono verosimili e, almeno finché non vi sia una narrazione contraria, tali continuano a venire considerate. Ora, non è questo il caso delle storie di spettri, dal momento che «quanto alle vostre congetture sugli spettri e gli spiriti vi ho dimostrato così chiaramente la loro falsità e la loro stessa inverosimiglianza, che non trovo nella vostra risposta nulla di notevole»<sup>15</sup>, ma nemmeno delle storie dei miracoli: il loro carattere meraviglioso e il fatto che i loro autori si propongano degli scopi extra-conoscitivi raccontandole, fanno sì che esse abbiano sì un *valore euristico* e anche, come si vedrà poi, un *valore performativo*; anche se false producono, nondimeno, degli effetti, i quali spesso sono nient'affatto negativi.

D'altronde, come si ricorderà, per Spinoza tali narrazioni potrebbero, una volta de-costruite e contestualizzate, quindi depurate dalle «circostanze aggiunte» e chiariti «gli scopi che gli autori si prefiggevano raccontandole», tornare ad essere considerate verosimili, quindi fornire dei contenuti apprezzabili a livello prettamente conoscitivo. Tale processo di de-costruzione delle narrazioni assume caratteri ancora più chiari se lo si comprende anche alla luce dalla critica spinoziana agli universali. Secondo Spinoza, infatti, la formazione dei concetti – inadeguati – universali dipende da un processo associativo che la memoria compie in modo «automatico» e «inconscio» e che

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

«scaturisce sempre in seguito a un'eccessiva intromissione della personalità del soggetto conoscente, il quale è portato a trattenere nella memoria non le proprietà *realmente comuni* fra gli oggetti, ma gli elementi che sembrano maggiormente rilevanti in base al bagaglio di esperienze personali peculiari a ciascun individuo, oppure perché tali elementi confermano le convinzioni già possedute e condivise con la propria comunità di appartenenza»<sup>16</sup>. In questo senso, il passaggio dagli *universali* ai *comuni* deve essere inteso come un processo di «purificazione», teso non all'indebita generalizzazione e astrazione, ma alla scoperta degli elementi realmente condivisi, che insistono nei particolari stessi.

Purificare degli elementi accessori significa, allora, che il corretto studio dei testi sacri e delle informazioni ivi contenute – essenziale per comprenderne il vero senso – deve tener conto, ad esempio, del periodo in cui è stato composto, del complesso immaginativo di chi l'ha scritto, della lingua, etc. e, analogamente, si potrà fare per le narrazioni dei miracoli. Spinoza, dunque, non nega la possibilità di ricostruire una «vera storia» (*TTP* 7.1) o una «verità storica» (lettera 54); il processo di de-costruzione che vale per la forma e il contenuto del testo sacro vale, allo stesso modo, per qualunque narrazione. La narrazione in sé, ancora una volta, non è fallace, lo possono essere le conclusioni che se ne traggono, soprattutto se un tale lavoro di de-costruzione o, se si preferisce, di contestualizzazione, non viene operato.

Ora, al di là del loro diverso gradiente di verosimiglianza – quindi di credibilità – tutte le narrazioni, così come la credenza che in esse viene riposta, dipendono dai meccanismi dell'immaginazione, fatto che risulta evidente quando Spinoza si dispone a rispondere a Boxel, posto che, se le storie di spettri sono del tutto *incredibili*, non si può dire che esse «non ci dicano qualcosa». Nel caso di storie del tutto false, infatti, almeno un «qualcosa» può essere da esse attinto: un esempio concreto di come funziona l'immaginazione.

### 1.3 Fisiologia della narrazione

Le narrazioni, verosimili o no, hanno questo in comune: sono narrazioni, ovvero elementi fisiologici dell'esperienza umana. Che i racconti siano forme particolari di

---

<sup>16</sup> F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 59.

*experientia*, quindi di conoscenza di primo genere, è un fatto evidente; in questo capitolo si partirà da tale semplice constatazione, per poi chiarire, nel prossimo, in che senso e in che misura le narrazioni siano parte integrante dell'esperienza e quali siano le conseguenze che tale relazione comporta.

A prima vista, una narrazione altro non è che la relazione che un soggetto (*a*) fa ad un altro soggetto (*b*) di una propria percezione (*x*). Ora, l'*Etica* è piuttosto chiara rispetto ai meccanismi che regolano la percezione, l'affettività e la formazione di immagini e numerosi sono i contributi dedicati a questo tema capitale della filosofia spinoziana. Per proprietà e brevità d'analisi, non si potranno né qui tutti menzionare, né si potrà prendere in considerazione tutte le complicazioni che un serio studio sui meccanismi dell'immaginazione e il ruolo del primo genere di conoscenza dovrebbe comportare. Ci si limiterà, dunque, a ricostruire il nesso tra percezione, formazione di idee, loro immagazzinamento (*memoria*) e loro restituzione (*narrazione*).

A partire dal corollario e, soprattutto, dallo scolio di E2p11, Spinoza cambia strategia argomentativa per dimostrare perché si può dire che «la prima cosa che costituisce l'essere attuale della Mente umana non è altro che l'idea di una qualche singola cosa esistente in atto». Nel corollario si dice, infatti, che la mente umana è una porzione dell'intelletto infinito di Dio, quindi, quando essa ha un'idea, questa non può che essere compresa nell'intelletto divino. Tuttavia, quando la mente percepisce, non è l'intelletto di Dio in quanto infinito a pensare, ma solo in quanto finito, cioè in quanto costituisce l'essenza della mente umana come porzione di pensiero. In alternativa, nel caso in cui essa immagini, è l'intelletto di Dio in quanto costituente l'essenza della mente umana e della cosa percepita. In breve, due sono le questioni qui in causa: innanzitutto, Dio è causa remota dell'idea costituente la mente umana, ma non prossima. La causa prossima è, invece, la cosa singolare esistente in atto. In secondo luogo, l'intelletto divino è causa remota non solo dell'idea costituente la mente umana, ma anche dell'idea costituente l'oggetto percepito. Pertanto, la mente non potrà che cogliere solo parzialmente la realtà ed avrà dunque – primariamente – una conoscenza confusa. Nello scolio a questa proposizione Spinoza afferma: «qui, senza dubbio, i Lettori esiteranno e troveranno molti motivi di perplessità, perciò li prego di procedere con estrema cautela insieme a me e di non dare il loro giudizio su questo punto finché non avranno letto attentamente tutto». La constatazione di questa difficoltà induce Spinoza a cambiare strategia argomentativa: se fino ad ora aveva tentato di delineare la natura dell'idea costituente la

mente umana a partire dall'attributo divino del pensiero, ora chiede esplicitamente al lettore di tornare su questa dimostrazione solo in un secondo momento e, nel frattempo, di seguirlo passo passo. La natura della mente – e, di conseguenza, il motivo per cui essa forma una conoscenza confusa e mutila della realtà – sarà, d'ora in avanti, affrontata a partire dalla sua unione con il corpo. Infatti, le proposizioni 12 e 13 della II parte – le ultime prima del “Trattatello di Fisica” – condividono il medesimo presupposto argomentativo: per spiegare la natura della mente umana e il suo modo di conoscere, è necessario individuare l'idea che la costituisce, cioè l'idea del corpo. A sostegno di questa nuova strategia si noti che Spinoza rimanda – per la comprensione delle due proposizioni – non alle proposizioni che le precedono, ma direttamente agli assiomi 4 «noi sentiamo che un corpo è affetto in molti modi» e 5 «noi non sentiamo né percepiamo cose singole tranne i corpi e i modi del pensare» della II parte.

L'indagine sul corpo umano, ossia il cosiddetto “Trattatello di fisica” che si apre a partire da E2p13, ha dato molti elementi alla critica su cui discutere, in particolare sulle ragioni che conducono Spinoza a non delineare in modo più preciso l'anatomia del corpo umano<sup>17</sup>. In generale, si può continuare ad affermare che il Trattatello di Fisica restituisce l'idea di un corpo dotato di una struttura assai composta – esso è infatti formato da più corpi, che si distinguono tra loro in ragione del movimento e della quiete – e assai integrata – secondo i criteri di aderenza tra le parti e comunicazione del movimento. Ogni corpo è individuato da una precisa e particolare *ratio* di quiete e moto tra i suoi corpi componenti. La *ratio* che definisce la struttura individuale del corpo non può essere modificata, pena la distruzione dell'individuo<sup>18</sup>.

Perciò ogni corpo componente può sì subire delle modificazioni ma, perché l'individuo mantenga la sua natura, è necessario che anche i corpi non direttamente

---

<sup>17</sup> Per menzionare solo due contributi recenti, si prendano ad esempio E. Scribano, che argomenta come Spinoza avrebbe inteso fondare la sua teoria dell'immaginazione su una fisica – non su un'anatomia – dei corpi il più possibile oggettiva, quindi indiscutibile ed inattaccabile per salvaguardare la propria teoria da eventuali scoperte scientifiche successive (p.130). Secondo F. Toto, la scelta di lasciare in ombra le parti del corpo realmente esistenti, sarebbe sì motivata dal fatto di volersi «sottrar[re] alle controversie cui la discussione empirica è inevitabilmente connessa». Un'altra ragione, però, della conservazione della terminologia classica (corpi molli, fluidi e duri), è il suo carattere relazionale, che giocherà poi un ruolo essenziale nella definizione di *individuo* e nelle conseguenze etiche di quest'ultima. Cfr. E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015, pp. 104-115 e F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano 2104, pp. 204-215.

<sup>18</sup> Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de Minuit, Paris 1988.

implicati dalla modificazione si muovano e si modificino in modo da garantire il permanere invariato della *ratio*. Ogni modificazione deve, pertanto, poter essere integrata all'interno dell'individuale sistema-corpo. Il postulato 5<sup>19</sup> e la dimostrazione della proposizione 17 della II parte, inoltre, mettono in luce come queste modificazioni siano di carattere *fisico* e si accompagnino, in qualunque occasione, ad un contenuto mentale: «tutto ciò che accade nell'oggetto dell'idea costituente la Mente umana deve essere percepito dalla Mente umana, ossia l'idea di questa cosa dovrà essere data necessariamente nella Mente: cioè, se il soggetto dell'idea costituente la Mente umana è il corpo, nulla potrà accadere in questo corpo che non sia percepito dalla Mente». Inoltre, gli stessi passaggi si impegnano a dimostrare la modalità attraverso cui il corpo esterno, urtando svariate volte le parti fluide del corpo umano, porta queste a premere sulle molli, modificando queste ultime in modo *permanente*, attraverso l'impressione di tracce. Queste tracce o *vestigia* altro non sono che i contenuti atomici della memoria.

Da questa descrizione si possono ricavare due conseguenze fondamentali. In primo luogo, la *sensazione* non è altro che una modificazione fisica del corpo e questa si accompagna sempre ad un contenuto mentale.

In secondo luogo, Spinoza istituisce un'importante distinzione. Se è certamente vero che ogni modificazione del proprio corpo si accompagna ad un contenuto mentale, e che tra *sensazione* e *immaginazione* non c'è alcuna distinzione reale, è altrettanto vero che

---

<sup>19</sup> Il postulato 5 dice «quando una parte fluida del corpo umano è determinata da un corpo esterno ad urtare spesso contro un'altra molle, ne muta la superficie e imprime in essa, per così dire, alcune tracce del corpo esterno che la spinge»; la dimostrazione della proposizione 17 recita: «quando i corpi esterni determinano le parti fluide del Corpo umano in modo che spesso urtino contro quelle più molli, ne mutano le superfici per cui avviene che queste parti fluide si riflettano in modo diverso da prima, e anche dopo, incontrando nel proprio moto spontaneo queste stesse nuove superfici, accade che si riflettano nello stesso modo, come quando furono spinte contro queste superfici da corpi esterni; e di conseguenza, mentre così riflesse continuano a muoversi, esse modificano il Corpo umano nello stesso modo in cui la Mente, penserà di nuovo, cioè la mente considererà di nuovo il corpo esterno come presente; e ciò tante volte quante le parti fluide del Corpo umano nel proprio moto spontaneo incontreranno le medesime superfici. Perciò pur non esistendo i corpi esterni dai quali una volta il Corpo umano è stato affetto, la Mente tuttavia li considererà presenti tutte le volte che quest'azione si ripeterà».

l'immaginazione non coincide *neppure* con la *pura sensazione*<sup>20</sup>. Per comprendere questa differenza, di importanza fondamentale per l'intera architettura teorica dell'*Etica*, è necessario riprendere alcuni assunti sopra enunciati. Il corpo umano è un sistema complesso e plastico; l'urto di un corpo esterno ne modifica una parte. Ma il corpo umano è al contempo un sistema integrato; la sua sopravvivenza individuale è garantita dal mantenimento di uno specifico equilibrio – di moto e quiete – tra parti componenti. L'urto di un corpo esterno e la conseguente modificazione di una parte, comporterà, dunque, una modifica dell'*intero complesso corporeo* al fine di mantenere *invariata* la *ratio specifica che lo definisce*. Spinoza, però, ha anche affermato che ad ogni processo fisico corrisponde un processo mentale e che in questo consiste l'unione di mente e corpo. Potremmo allora pensare che ad ogni singola modificazione di una parte del corpo umano corrisponda un'immagine; questa è precisamente la possibilità che, al contrario, Spinoza esclude.

---

<sup>20</sup> I concetti, non sempre chiaramente distinti e delineati, con cui Spinoza costruisce la propria teoria della sensazione e dell'immaginazione sono diversi. Qui per *pura sensazione* intendo la semplice modifica che un corpo esterno, in un dato momento T1, provoca sul nostro corpo, astraendo dalla possibilità che in essa sia implicata una qualche forma di giudizio e dalla possibilità di ritenere le tracce delle modifiche precedenti. Per Spinoza, tuttavia, questa può essere una distinzione unicamente di ragione: in primo luogo ogni sensazione si accompagna ad un contenuto mentale, un'idea, che implica un giudizio. In secondo luogo, la mente è capace di memoria e perciò ogni volta che *immagina* percepisce sia la modificazione del tempo T1, ma anche quelle dei tempi T2, T3, etc. Chiamo dunque *immaginazione* una sensazione strutturata, cioè una sensazione che si accompagna ad un giudizio sulla modificazione presente e sulle modificazioni passate. In questo senso, l'*immagine* sarà il contenuto dell'*immaginazione* da intendersi. Le *vestigia* sono, allora, i contenuti trattenuti della *sensazione* e si distinguono dalle immagini come la sensazione si distingue dall'immaginazione: esse sono modifiche fisiche puntuali, mentre le *immagini* sono modifiche fisiche che tengono conto dell'interezza del corpo sia in senso sincronico (di tutte le sue parti componenti) sia in senso diacronico (dell'insieme delle modifiche intervenute nel corso della sua storia). Tuttavia, Spinoza non è sempre chiaro nel tracciare una distinzione accurata tra *sensazione pura*, *immaginazione* e *memoria*.

La mente infatti è *idea del corpo*, non *idea delle parti componenti il corpo*, sebbene da queste composte. L'immagine<sup>21</sup> quindi non può consistere nella singola modificazione di una parte, ma nella rappresentazione unitaria della modificazione che interviene nell'intero corpo<sup>22</sup>. La funzione di unificazione che l'immagine svolge è, inoltre, ulteriormente attestata dal primo scolio di E2p40:

Il Corpo umano, essendo limitato, è capace di formare in sé solo un certo numero di immagini, distintamente e contemporaneamente [...]; superato tale numero le immagini cominciano a confondersi, e se questo numero di immagini che il corpo è capace di formare distintamente e contemporaneamente viene superato di molto, le immagini si confonderanno del tutto fra loro. Stando così le cose [...] che la Mente umana potrà immaginare distintamente e simultaneamente tanti corpi quante sono le immagini che nel suo stesso Corpo possono esser formate insieme. Ma quando nel Corpo le immagini si confondono del tutto, anche la mente immaginerà confusamente e senza alcuna distinzione tutti i corpi e li comprenderà quasi sotto un unico attributo.

Perciò ogni idea che la mente forma in seguito ad un'affezione sarà la percezione della modificazione dell'interezza del corpo. Infatti: «la Mente umana non conosce il Corpo umano in se stesso né sa che esiste se non attraverso le idee delle affezioni dalle quali il Corpo è affetto»<sup>23</sup>. In questo senso, l'affezione non differisce dall'immagine ed individua, al livello dell'attributo estensione, ciò che rappresenta l'idea al livello

---

<sup>21</sup> Spinoza distingue tra immagine e idea in E2p49scho: «richiamo i Lettori a distinguere accuratamente tra l'idea, o concetto della Mente, e le immagini delle cose che immaginiamo. [...] quelli che ritengono che le idee consistano nelle immagini che si formano in noi per l'incontro dei corpi, sono convinti che le idee di cose di cui non possiamo formare alcuna immagine somigliante non siano idee ma soltanto finzioni che noi ci raffiguriamo con il libero arbitrio della volontà; considerano quindi le idee come mute pitture di un quadro, e prevenuti da questo pregiudizio, non vedono che l'idea, in quanto idea, implica affermazione e negazione. [...] Potrà facilmente eliminare questi pregiudizi chi bada alla natura del pensiero, che non implica affatto il concetto di estensione; e perciò capirà chiaramente che l'idea (poiché è un modo del pensare) non consiste né nell'immagine di qualcosa, né in parole. Infatti l'essenza delle parole e delle immagini è costituita dai soli moti corporei che non implicano affatto il concetto del pensiero». Immagine ed idea vengono qui distinte in virtù del fatto che pensiero ed estensione sono attributi differenti e, se l'immagine è una modificazione corporea, l'idea è un concetto del pensiero. Tuttavia, non si coglie il senso dell'affermazione se non si tiene presente che gli obiettivi critici di Spinoza in questa sede sono Cartesio e Hobbes; ciò che Spinoza vuole negare non è che ad ogni immagine corrisponda un'idea ma che, qualora immagine ed idea fossero la medesima cosa, dovremmo introdurre una libera attività della mente per spiegare quelle idee che non possono sorgere da percezioni, come ad esempio, la chimera. Perciò ogni immagine unitaria (del complesso corporeo) sarà tradotta – a livello del pensiero – da un'idea altrettanto unitaria. Cfr. E. Scribano, *op.cit.*, pp. 173-176.

<sup>22</sup> Cfr. F. Toto, *L'individualità...op.cit.*, Mimesis, Milano 2014, pp. 215-219.

<sup>23</sup> E2p19.

dell'attributo del pensiero. Pertanto, «la Mente umana percepisce non solo le affezioni del Corpo, ma anche le idee di queste affezioni»<sup>24</sup>. Le idee che la Mente potrà formare saranno le idee delle affezioni, cioè della modificazione integrale del corpo. Conseguentemente:

dico espressamente che la Mente non ha di se stessa, del suo corpo, né dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma solo una conoscenza confusa e mutilata ogni volta che percepisce le cose secondo il comune ordine della natura, cioè ogni volta che essa è determinata dall'esterno, per il concorso fortuito delle cose, a considerare questa o quella cosa.<sup>25</sup>

In conclusione, la Mente quando immagina non conosce adeguatamente né se stessa, né l'oggetto esterno, né il proprio corpo, né le parti componenti il proprio corpo. Si capisce, dunque, perché l'immaginazione costituisca la ragione di una forma di conoscenza confusa, i cui contenuti atomici sono rappresentazioni mutile, incomplete: ogni idea che si forma a partire da ogni immagine, rappresenta solo una parte della realtà, solo cioè la reazione complessiva del corpo alla modificazione esterna.

Lo statuto della mente nella sensazione risulta poi ancora più complessa se teniamo conto del meccanismo della *memoria*. Se – come specificato nel Trattatello – il corpo può essere modificato in modo permanente, allora ogni percezione, quindi affezione/immagine, quindi idea, si inserirà in un complesso fisico-mentale altamente individualizzato e temporalmente determinato:

così per esempio dal pensiero della parola *pomum* un Romano passa subito al pensiero del frutto che non ha alcuna somiglianza con quel suono articolato, né niente in comune, se non che il Corpo di quell'uomo è stato spesso affetto da queste due cose, e cioè ha udito spesso la parola *pomum* mentre vedeva il frutto [...] Un soldato, per esempio, vedendo sulla sabbia le impronte di un cavallo, passa dal pensiero del cavallo a quello del cavaliere e quindi al pensiero della guerra e così via. Il contadino, invece, dal pensiero del cavallo passerà al pensiero dell'aratro, del campo, ecc. e così ognuno così come è stato abituato ad associare e a concatenare le immagini delle cose passa da questo pensiero a quello o a un altro.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> E2p22.

<sup>25</sup> E2p29scho.

<sup>26</sup> E2p18scho.

La possibilità di ritenere *vestigia* delle modificazioni determina percorsi facilitati di connessioni mentali che, tuttavia, come nell'esempio appena visto, saranno di natura singolare e contingente. In questo modo, sia la *sensazione* che *l'immaginazione* sono processi altamente individualizzati. Ogni immagine o complesso di immagini sarà – a maggior ragione – considerata rappresentare *solo una parte* della realtà dal momento che rappresenterà unicamente lo stato fisico-psicologico dell'individuo e sarà spaziotemporalmente limitata<sup>27</sup>.

Si capisce allora, a partire da questo breve riassunto, quale sia lo statuto delle narrazioni. Se sensazione ed immaginazione sono processi altamente individualizzati, quando un soggetto riporti ad un altro la propria sensazione o immagine, non potrà che farlo sulla base di ciò che egli ha percepito. Infatti, «le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni»<sup>28</sup>. È per questo che Spinoza afferma, per riprendere un passo già citato, che «accade assai raramente che gli uomini riferiscano un'esperienza come essa è accaduta, senza aggiungere al racconto nessun giudizio personale»<sup>29</sup>. D'altro canto, l'individualità della sensazione – e quindi l'individualità del suo racconto – non sembra essere dovuta unicamente alla memoria, ovvero al fatto che l'immagine è inserita in un sistema – individuale – di relazioni con altre idee. Ossia, che gli uomini varino moltissimo nei loro racconti non si deve unicamente al fatto che ciascuno ha la propria *constitutio corporis*<sup>30</sup>. «Anzi», dice Spinoza «quando vedono e sentono qualcosa di nuovo, se non si guardano dalle proprie opinioni preconcepite, ne subiranno a tal punto l'influenza da percepire tutt'altra cosa rispetto a quella che vedono o sentono, specialmente se ciò che è accaduto supera le capacità di comprensione di chi narra o di chi ascolta»<sup>31</sup>. La novità di un contenuto percettivo, quindi il fatto che esso non possa, per definizione, essere

---

<sup>27</sup> Il fatto che ogni percezione e rappresentazione sia *individuale e temporalmente determinata* non implica che essa sia *libera o puramente contingente*.

<sup>28</sup> E2p16cor2.

<sup>29</sup> TTP, 6.17 G 91-92.

<sup>30</sup> Sulla discussione di questi passi in connessione con E2p17 rimando a F. Toto, *L'individualità...op.cit.*, pp. 359-376. In particolare, interessante è il riferimento alla *constitutio corporis* che «non si lascia ridurre a un'affezione isolata, ma consiste nel campo di relazioni di convergenza o divergenza tra tutte le affezioni del corpo, corrispondenti alle idee nel cui intreccio consiste l'esistenza attuale della mente e riconducibile agli stimoli sensoriali passati non meno che a quelli presenti» (p. 370), che corrisponde alla «coscienza confusa dell'intero intreccio di affezioni [...] che negli uomini varia a seconda delle loro diverse storie» (p. 375).

<sup>31</sup> *Ibidem*.

inserito all'interno di una rete individualizzata di immagini/idee, non implica perciò che tale percezione sia più pura delle altre, tutto il contrario. Il carattere destabilizzante della novità è, d'altronde, destinato a esaurirsi in fretta: la nuova percezione lascia infatti un'immagine corporea che, a sua volta, istituirà una nuova facilitazione.

In conclusione, la fisiologia della sensazione e dell'immaginazione è ciò che rende ragione del carattere inaffidabile, poiché confuso e mutilo, di ogni resoconto e di ogni narrazione umani. Tuttavia, è anche vero che Spinoza chiarisce molto bene che non solo tale meccanismo è del tutto naturale (pertanto da esso non si può prescindere), ma anche che «la mente non cade in errore per il fatto che immagina; ma solo in quanto si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina come a sé presenti» (E2p17scho). Ora, se «non vi è nulla nelle idee di positivo per cui esse possano essere dette false» (E2p33) e «la falsità consiste nella privazione di conoscenza che le idee inadeguate, ossia mutile e confuse, implicano» (E2p35), allora «nulla che l'idea falsa abbia di positivo, può essere tolto dalla presenza del vero in quanto vero» (E4p1) e cioè «le immaginazioni non svaniscono per la presenza del vero, in quanto vero; ma perché ne intervengono di più forti che escludono la presente esistenza delle cose che immaginiamo» (E4p1scho). Tale descrizione, riguardante lo statuto di verità o falsità delle idee, può essere con estremo profitto applicata, a maggior ragione, alle narrazioni. Si proceda per gradi: un'immagine/idea, in quanto tale, non è né vera né falsa; si *erra* perché ci si considera privi dell'idea contraria. Ma allora, a maggior ragione, sarà impossibile definire il valore di verità di una narrazione, in termini di verità/falsità. Una narrazione, si è detto, è – stanti determinati criteri – in prima battuta *verosimile* ma, qui il punto, se restiamo all'interno del dominio dell'immaginazione, questa sarà presa come *vera*. Esattamente come, cioè, «la mente di Paolo, sebbene Pietro non esista, lo contemplerà tuttavia come a sé presente»<sup>32</sup> almeno fino a quando non si dia una sensazione che esclude l'esistenza di Pietro, la narrazione sull'esistenza di Pietro sarà verosimile e per l'ascoltatore (o lettore) sarà vera, fino a quando non sia esclusa da una narrazione contraria. Si riprenda, infatti, il passo già citato:

Se dico, per esempio, che Pietro è vivo, perché l'ho visto ieri in buona salute, enuncio un fatto che mi sembra vero finché nessuno venga a

---

<sup>32</sup> E2p16scho.

contraddirlo. Ma se un altro afferma che ieri l'ha visto cadere in deliquio e crede sia morto, quest'altro fa parer false le mie parole.<sup>33</sup>

Non c'è ragione di dubitare del racconto (non c'è ragione di abbandonare un'immagine/idea), dal quale si evince l'esistenza di Pietro, almeno fino a quando un'altra narrazione (un'altra immagine/idea) non intervenga a negare l'esistenza di Pietro (la prima immagine/idea) e a rendere quindi falso il primo racconto, al quale quindi si smetterà di credere (si abbandonerà la prima idea/immagine in favore della seconda idea/immagine). Si comprende ora per quale ragione prima si accennava al fatto che Spinoza, quando risponde a Boxel anche sul piano delle fonti, fornendo narrazioni uguali (nel tema) e contrarie (nelle conseguenze), adotta sì una strategia argomentativa, ma questa è perfettamente coerente con la sua stessa epistemologia: Boxel, come tutti gli altri esseri umani, può essere convinto dell'inaffidabilità di una narrazione (e quindi della potenziale falsità delle conseguenze che se ne traggono) grazie ad una narrazione uguale e contraria, una narrazione che escluda la prima.

Ci si scontra qui con una tensione insopprimibile, che si andrà a delineare più precisamente nel prossimo capitolo. Se le narrazioni sono i racconti delle sensazioni/immagini/idee individuali di un soggetto *a* e sono verosimili e solo fintantoché non intervenga una narrazione contraria, la credenza nella narrazione è indebita e, soprattutto, le conseguenze che se ne derivano (ovvero, se vogliamo, il contenuto cognitivo, l'immagine/idea che si evince da una narrazione qualunque) sono immagini/idee confuse, inutile e inadeguate (e sembra essere proprio questo il caso, dal momento che le conoscenze tratte dalle narrazioni sono, come si vedrà a breve, forme di conoscenza incompleta, categorizzabili come conoscenze *ex auditu* o *ex signis*). Se così fosse senz'altro, le narrazioni non avrebbero un valore conoscitivo in quanto tale, nel senso che esse non potrebbero in nessun modo essere utilizzate in sede di conoscenza extra-immaginativa (razionale o intuitiva che sia). E, se così fosse, non si capirebbe per quale ragione Spinoza ne prenda almeno alcune piuttosto sul serio, tanto da introdurle come conferma o addirittura come esemplificazioni di dinamiche universali, com'è stato abbondantemente dimostrato.

---

<sup>33</sup> *Epistolario*, lettera 56, ed. it. p. 181.

Si lasci un momento in sospenso tale tensione, però, che accompagnerà comunque tutto il resto dell'analisi, per vedere se quanto affermato poc'anzi trova giustificazione nei testi.

Nell'*Etica*, purtroppo, Spinoza non chiarisce affatto cosa intenda per narrazioni: di esse non vi è definizione, né vi è un'analisi ad esse dedicata. È però possibile rintracciare le occorrenze dei termini “*narrare*”, “*narratio*” e “*historia*”. L'analisi delle occorrenze dimostra che, quando si parla di narrazioni, si fa sempre riferimento a qualcosa di individuale, ad un “racconto immaginativo di sé”. Esso consiste nello sforzo di immaginare – e, quindi, di raccontare e di manifestare – ciò che aumenta la potenza d'agire dell'individuo narrante: consiste, infatti, nel raccontare i pericoli che si sono scampati (E3p47scho), nel vantare le proprie gesta (E3p55scho), nel discorrere dei vizi altrui (E3def29exp), nel lodare ciò che si ama – pur temendo di essere creduti – (E4p37scho). In tutti questi casi si tratta di narrazioni immaginative, inadeguate e che perciò non dicono il vero, ad esempio, sull'effettiva potenza d'agire del narratore, ma solo su come egli se la rappresenta. Come le narrazioni dei miracoli, o delle storie di spettri, quindi, anche le narrazioni di sé dell'*Etica* hanno un fine sotteso: il rafforzamento dell'immagine di sé, il piacere che si trae dalla contemplazione della propria potenza (immaginaria) anche a scapito degli altri, laddove, si ricorderà, nel *Trattato Teologico-Politico*, l'obiettivo delle storie dei miracoli è – soprattutto – quello di indurre all'obbedienza e, nell'*Epistolario*, l'obiettivo delle storie di spettri è di fomentare la superstizione.

Ma è vantaggioso credere, anche solo un po', alle narrazioni? Se le narrazioni di sé, di spettri e di miracoli non solo non sono vere tout court (non possono esserlo in quanto narrazioni) ma addirittura del tutto inverosimili, possono almeno essere rese verosimili? Una volta de-costruite e contestualizzate, attinta la vera storia, o la «verità storica», qual è il loro valore? Insegnano qualcosa o no? Se sì, che cosa? La distinzione tra storie *sacre* e storie *politiche* può forse essere utile per capire quali storie sono utili e quali no? Si tratta, in sostanza, di capire quale sia il valore (o quali siano i valori) delle narrazioni. Ma, per raggiungere questo obiettivo, si dovrà necessariamente indagare lo statuto delle narrazioni in quanto parti dell'*experientia*.

#### 1.4 Statuto epistemico della narrazione

Fin da un primo sguardo all'*Etica*, risulta evidente che le narrazioni possono essere comprese all'interno del primo genere di conoscenza. Le conoscenze che dalle narrazioni sono tratte non possono, almeno in prima battuta, che essere di tipo immaginativo e come tali si configurano sia nel *TIE* che nell'*Etica*:

Se faccio un attento esame, trovo che tali modi [di conoscenza] si possono egregiamente ridurre a quattro:

1. C'è una conoscenza che abbiamo da ciò che abbiamo inteso dire o da un qualche segno (*quam ex auditu aut ex aliquo signo*) che viene detto arbitrario.
2. C'è una conoscenza che abbiamo da un'esperienza vaga, cioè da un'esperienza che non viene determinata dall'intelletto; viene però chiamata esperienza solo perché, essendosi accidentalmente offerta e non avendo noi nessun altro esperimento che la contrasti, essa seguita a valere come incontrastata.<sup>34</sup>

Da tutte le cose dette sin qui risulta chiaramente che noi percepiamo molte cose e che formiamo nozioni universali I. 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. II. Da segni (*ex signis*), per esempio dal fatto che, udite o lette certe 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 entrambi questi modi di contemplare le cose conoscenza del primo genere, opinione o immaginazione.<sup>35</sup>

Che si tratti di conoscenza «per sentito dire» o «per segni», non vi è dubbio alcuno sul fatto che le conoscenze che dalle narrazioni si possono trarre corrispondono proprio al primo genere di conoscenza; le narrazioni sono dunque parte integrante dell'*experientia*<sup>36</sup>. Ora, appare altrettanto immediata la distinzione tra «esperienza vaga» e «conoscenza per segni»: se la prima è un'esperienza del tutto disordinata, la seconda invece presuppone un ordine, sebbene di natura *singolare, particolare*. L'assenza di ordine della prima, tuttavia, non deve essere malinteso: si tratta dell'assenza di un ordine fisso e stabile, dell'ordine dell'intelletto. La mente, infatti, tende spontaneamente ad integrare all'interno di una sequenza ordinata gli avvenimenti,

---

<sup>34</sup> *TIE*, 19.

<sup>35</sup> E2p40schoII.

<sup>36</sup> Cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza : l'expérience...op.cit.*, pp. 245-261, che seguo per questa prima ricostruzione. Cfr. anche P. Totaro, *Experientia*, in *Instrumenta Mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2009, pp. 49-64.

traendone delle idee generali: nel caso dell'esperienza vaga, questi saranno ordinati unicamente sulla base degli incontri fortuiti che il corpo singolare ha con il mondo esterno. Per questa ragione il sistema di collegamento proprio all'esperienza vaga è quello della ripetizione<sup>37</sup>: essa presuppone il presente della percezione<sup>38</sup>. Diversamente, l'esperienza *ex auditu* o *ex signis*, prevede un sistema di ordinamento associativo<sup>39</sup> e si basa sulle conoscenze passate<sup>40</sup>. Caratteristica essenziale, inoltre, di questa seconda esperienza è il carattere *singolare* del processo associativo; per un romano, infatti, la parola *pomum* richiama immediatamente il frutto, per un soldato la vista delle impronte di un cavallo richiama immediatamente il cavaliere e poi la guerra, mentre per un contadino essa richiama l'aratro e il campo. Tuttavia, tale arbitrarietà non è che iniziale: infatti, una volta appreso ad associare quanto scritto o quanto sentito ad una determinata immagine, il percorso di collegamento si svolge automaticamente. Questo genere di associazione dipende, in larga misura, dall'abitudine; se è vero che l'esperienza per sentito dire o per segni presuppone l'esperienza vaga, ciò vuol dire che essa presuppone la ripetizione. D'altronde, anche il suo carattere *singolare* non deve essere inteso in senso troppo restrittivo: un'esperienza per segni e sentito dire può essere propria di un'intera tradizione culturale o di una nazione. Questo è il caso della lingua: ogni romano associa alla parola *pomum* l'immagine del frutto e le narrazioni entrano a far parte della memoria collettiva di un popolo, si pensi alla storia ebraica, ad esempio.

Nonostante si configuri come forma del conoscere inadeguata, l'esperienza è il primo canale attraverso il quale si entra in contatto con il mondo esterno ed è, dunque, originaria. Al tempo stesso, *da essa non si può prescindere*: se è vero che, sforzandosi di connettere le affezioni, le immagini e le idee sempre più attraverso il secondo e il terzo genere, il potere produttivo di associazioni dell'immaginazione risulta limitato, non è per questo sospeso o annullato: non si può in nessun caso prescindere dall'immaginazione<sup>41</sup>. Il carattere di *necessità* della conoscenza immaginativa, di cui le narrazioni sono parte e fonte, si deve intendere in due sensi. Essa è imprescindibile in

---

<sup>37</sup> P.-F. Moreau, *Ivi*, p. 254.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 281.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 281.

<sup>41</sup> F. Mignini, *Ars imaginandi*, ESI, Napoli 1981.

quanto fisiologica, originaria e naturale, ma non solo; l'esperienza fornisce quelle conoscenze che, attraverso il secondo genere, non potrebbero essere attinte. Ovvero, «vi sono dei campi in cui l'esperienza è costitutiva: per tutte le cose delle quali l'esistenza è distinta dall'essenza, ovvero per i modi, l'esperienza ci sarà necessaria»<sup>42</sup>. Inoltre, «nell'insieme dei domini in cui l'esperienza non è costitutiva, si possono distinguere due sotto-insiemi: quelli in cui essa ci può comunque insegnare qualcosa e quelli in cui non può farlo»; nel primo dei casi essa, sebbene non costitutiva, sarà almeno «confermativa»<sup>43</sup>.

Pertanto, le narrazioni sono sì forme di conoscenza immaginativa, ma possono insegnare qualcosa: infatti, gli eventi accaduti a un individuo o a una nazione, possono essere considerati modi, come modi sono individui e nazioni. Insegnano nella misura in cui, quando Spinoza dice «*experientia docet*», intende “chiunque lo sa”; è un fatto comunemente accettato, conosciuto da tutti<sup>44</sup>, perché parte di un'esperienza condivisa, accumulata nel tempo grazie alla memoria (individuale o collettiva). Per questa ragione, a livello generale, essa si compone di più elementi: l'esperienza personale e quella altrui, proverbi, citazioni ed esempi, il retroterra culturale comune, composto da autori e immagini noti ed apprezzati nel contemporaneo – siano esse di matrice latina o barocca – ed infine la memoria collettiva dell'esperienza storica<sup>45</sup>, ovvero l'auto-narrazione di un popolo.

A partire da questa breve ricostruzione dell'esperienza, risulta evidente la sua fecondità (anche retrospettiva) per l'analisi qui condotta. Anzitutto, si è prima argomentato che Spinoza utilizza citazioni, riferimenti ed esempi proprio per stabilire quel retroterra culturale comune, in senso retorico-argomentativo (com'è il caso della *Prefazione* del *TTP*) o con una sfumatura più polemica (come nel caso del *TP*); questo retroterra culturale comune non è altro se non, di nuovo, una forma particolare di esperienza. Inoltre, l'esperienza, quando non è costitutiva, è confermativa: si è infatti visto come le parole degli storici nel *TTP* giungono allorché si tratta di confermare o di limitare un determinato assunto teorico. La funzione confermativa di citazioni,

---

<sup>42</sup> P.-F. Moreau, *Spinoza : l'expérience...op.cit.*, p. 295, poi pp. 297-299.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>45</sup> *Ivi*, pp. 299-301.

riferimenti ed esempi si comprende allora chiaramente come forma particolare della funzione confermativa dell'esperienza in generale. In questo senso, se è vero che l'esperienza serve al contempo da «richiamo» e da «sbarramento», ovvero essa ha sia lo scopo di indirizzare la memoria del lettore verso conoscenze sedimentate, sia quello di chiudere la discussione, posto che tali contenuti sono «noti a tutti», allora essa rappresenta perfettamente il caso generale della pratica della citazione (riferimento o esempio) spinoziana: l'esperienza storica, nota a tutti e da tutti, viene ricordata al fine di confermare sul piano della prassi reale le ipotesi della teoria. Se è vero inoltre che «l'esperienza sfugge al vero e al falso. O piuttosto essa rende la distinzione tra l'adeguato e l'inadeguato non pertinente», si trova in perfetta sincronia con il valore di verità indeterminato proprio delle narrazioni: verosimili, fino a prova contraria.

Si potrebbe aggiungere che di frequente Spinoza, quando intende far riferimento attraverso una citazione o un esempio, chiama in causa proprio l'esperienza:

*L'esperienza* però sembra insegnare, al contrario, che il conferimento di tutto il potere a uno solo giovi alla pace e alla concordia.<sup>46</sup>

Potremmo tuttavia mostrare *in base all'esperienza* che questa è la miglior forma dello stato monarchico [...] ma non lo potrei fare senza annoiare molto i lettori; tuttavia c'è un solo esempio degno di essere ricordato [...] quello dello stato degli Aragonesi<sup>47</sup>.

Se infatti ciò [la sottomissione delle donne] fosse il prodotto di un'istituzione, nessuna ragione ci obbligherebbe ad escludere le donne dal governo. Ma *se consultiamo l'esperienza*, vedremo che ciò deriva dalla loro debolezza. Da nessuna parte, infatti, è mai accaduto che uomini e donne governassero insieme.<sup>48</sup>

D'altronde l'esperienza occupa uno spazio importante nel passaggio che apre il *TP*:

Essi [i politici] sanno *per esperienza* che ci saranno vizi finché ci saranno uomini. E dunque, mentre si adoperano a prevenire l'umana perfidia – e lo fanno con quelle arti, *apprese per lunga esperienza*, che solitamente praticano gli uomini guidati dalla paura più che dalla ragione [...]. *Ammaestrati dall'esperienza*, essi non hanno infatti insegnato mai nulla che

---

<sup>46</sup> *TP*, 6.4 G 298. Corsivo mio.

<sup>47</sup> *TP*, 7.30 G 321. Corsivo mio.

<sup>48</sup> *TP*, 11.4 G 359-360. Corsivo mio.

fosse distante dalla pratica. [...] E *l'esperienza*, ne sono ben persuaso, *ha mostrato* tutte le forme di organizzazione civile concepibili perché gli uomini vivano concordi [...] non credo dunque che noi possiamo aggiungere a questo proposito qualche risultato non discordante *dall'esperienza, ovvero dalla pratica (ab experientia, sive praxis)*, che non sia stato ancora trovato o sperimentato.<sup>49</sup>

Il *TP* si apre con quello che potremmo considerare come un vero e proprio “elogio critico dell'esperienza” e del suo valore. Un'analisi approfondita del passo rivela, d'altronde, gli strati di cui qui l'esperienza si compone: l'esperienza tacitiana – ormai proverbiale – insegna che ci saranno vizi finché ci saranno uomini<sup>50</sup>, l'esperienza personale di governo insegna le arti attraverso le quali governare gli uomini, l'esperienza della ripetizione delle medesime dinamiche politiche comporta l'acquisizione di una certa *maestria* nel trattarle, l'esperienza storica globale ha mostrato le varie tipologie di stato ed infine l'esperienza, intesa come espressione della realtà concreta, come pratica in opposizione alla teoria dei filosofi, ha già tutto mostrato.

Che si tratti sia di citazioni, riferimenti ed esempi tratti dagli storici latini, vuoi da altre storie e storici, sia di narrazioni in quanto tali, tutti fanno parte di quell'esperienza che se non può «*dimostrare*», può almeno «*mostrare abbondantemente*».

Si riapre una questione: in che termini l'esperienza, nelle vesti particolari che essa assume come narrazione storica, può essere costitutiva? L'apertura del *TP*, infatti,

---

<sup>49</sup> *TP*, 1.1-2 G 273. Corsivo mio.

<sup>50</sup> In questo caso, non concordo con quanto afferma A. Suhamy, *La vertu d'Hannibal*, in *La communication du bien ...op.cit.*, pp. 345-408, a pp. 350-352 in particolare, ovvero che i politici sarebbero contestati proprio per questa affermazione, nella misura in cui, cioè, si limiterebbero a modificare di segno, non di principio, la concezione dei filosofi: dove questi ultimi pensano all'uomo come originariamente “virtuoso”, i secondi lo concepiscono come originariamente “vizioso”. Ora, concordo con l'autore sul fatto che, entro una certa misura, i politici non si discostano granché dai filosofi; ossia, nella misura in cui, come suggerisce Suhamy stesso, si tratta sempre di una visione personalistica della politica, dove cioè la solidità dello stato (o la sua fragilità) è dipendente – in prima natura e soprattutto – dalla caratura morale dei suoi dirigenti. Tuttavia, credo che Spinoza qui non intenda affatto negare l'affermazione di matrice tacitiana “che ci saranno vizi finché ci saranno uomini” e che, anzi, riconosca ai *politici* di aver afferrato un punto essenziale in questo caso. Non bisogna, infatti, farsi confondere dall'uso del termine *vizi*: certo che per Spinoza non vi sono “vizi”, ma ciò che sta qui facendo è proprio usare un lessico comune – *ad captum vulgi!* – per far intuire un principio; operazione classica dell'argomentare spinoziano. Che “ci saranno vizi finché ci saranno uomini” significa dire che, a livello di principio, “in quanto parte della natura noi siamo necessariamente passivi” e che, diversamente da quanto pensano i *filosofi*, non si può presupporre un uomo né originariamente né finalmente *sempre razionale*. L'accordo di Spinoza, in sostanza, non è sul termine “vizi”, il cui impiego si deve al solo fatto che rientra in una formula d'uso comune, facilmente interpretabile e riconoscibile dai suoi lettori, ma sul *realismo* di cui questa *sententia* è portatrice: una politica effettuale dovrà considerare gli uomini quali essi sono, cioè come soggetti ai propri affetti, e non quali essi dovrebbero essere, cioè come agenti puramente razionali.

sembra suggerire un ruolo primario per l'esperienza, designandola come canale d'accesso primario alla teoria politica. Entro che misura, quindi, l'esperienza storica tratta dalle narrazioni può essere costitutiva della teoria politica, come il *TP* sembra suggerire? Il discorso è complesso: si è visto che, per quanto importante ed imprescindibile, l'esperienza rimane nondimeno una forma di conoscenza immaginativa. In che modo quindi un insieme di conoscenze immaginative come quelle tratte dalle narrazioni possono entrare a far parte di una politica che si vuole, prima di tutto, *scientifica*<sup>51</sup>? Per risolvere questa questione, sarebbe forse sufficiente negare che l'esperienza storica possa essere costitutiva della teoria politica, mantenendo unicamente la sua funzione confermativa. Tuttavia, così facendo, l'apertura del *TP* risulterebbe di difficile interpretazione. Inoltre, non troverebbe spiegazione la funzione antropologica che svolgono sia citazioni, riferimenti ed esempi tratti dagli storici sia le narrazioni in quanto tali. Se le funzioni confermativa, retorico-argomentativa e polemica sono perfettamente comprese alla luce della definizione delle narrazioni come parti dell'*experientia*, lo stesso non si può dire, invece, per la funzione antropologica. Da un lato, certamente, vi sono contenuti dell'antropologia che possono essere noti anche solo grazie all'esperienza sedimentata nelle narrazioni, «che ci saranno vizi finché ci saranno uomini», ad esempio. Ma Spinoza non pensa ad un'antropologia pragmatica: l'obiettivo è istituire una teoria degli affetti "more geometrico". La relazione, quindi, tra affetti sociali e dinamiche politiche dovrebbe poter essere compresa deduttivamente e non facendo ricorso all'esperienza. Altrimenti, sarà necessario pensare che tra antropologia pragmatica e scienza politica, tra primo e secondo (e terzo) genere si dia una certa processualità, che non solo comprende l'*experientia* come strumento imprescindibile del conoscere, ma ne mette anche in luce le potenzialità produttive a livello strettamente conoscitivo<sup>52</sup>. Per comprendere questo punto, che sarà tema del quinto capitolo, sarà necessario interrogarsi sul valore della storia in generale; i riferimenti filosofici che

---

<sup>51</sup> Anche S. Visentin (*op.cit.*, pp. 250-255) trova problematico pensare all'esperienza come fondativa della scienza politica, dal momento che questa in quanto teoria deve «salvaguardare la propria teoreticità». L'esperienza si configura quindi, secondo Visentin, sia come fonte che come limite: come fonte, nel momento in cui da essa si ricavano «le regolarità presenti nei fenomeni». Al contempo l'esperienza è limite, dal momento che mostra i confini all'interno dei quali la teoria si deve tenere, non potendo in sé racchiudere tutti i mutamenti e le circostanze singolari che si verificano. Sono fondamentalmente d'accordo con questa impostazione che cercherò però di argomentare in modo diverso e di articolare nei suoi principi in ciò che segue.

<sup>52</sup> Che sia produttiva a livello etico, mi sembra un dato di fatto acquisito.

Spinoza poteva avere parlando di narrazioni e storia, inoltre, potrebbero fornire qualche indizio per appianare, o almeno comprendere, la tensione che qui si scorge.

Prima di affrontare questi temi, però, si vorrebbe approntare una topografia delle funzioni e dei valori delle narrazioni, che ha l'obiettivo di includere all'interno di un'interpretazione complessiva i risultati sin ora raggiunti.

## 2. Per una topografia del valore delle narrazioni

Nella terza sezione si sono viste le tre funzioni che citazioni, riferimenti ed esempi tratti dagli storici latini svolgono all'interno dell'argomentazione: la funzione retorico-argomentativa, che si specifica nel *TP* come funzione polemica, la funzione confermativa e la funzione antropologica. Nel capitolo precedente, inoltre, ci si è chiesti quali siano i processi fisiologici sottesi alle narrazioni in quanto tali: che si tratti di racconti di storie, di racconti di esperienze presenti, o di narrazioni di sé, si è visto come la verità del loro contenuto sia indefinibile. Le storie, quando non del tutto incredibili, sono verosimili fino a prova contraria; evidentemente, quindi, le conoscenze che sono apprese grazie alle narrazioni non possono essere di natura adeguata, se non casualmente. Spinoza è molto chiaro su questo punto: per quanto una narrazione possa essere credibile e si abbia, almeno in prima istanza, ragione di prestarle fede, le conoscenze formate per *sentito dire* o per *esser state lette da qualche parte* fanno parte del primo genere di conoscenza, unica fonte dell'errore. D'altro canto, è anche vero che l'esperienza, di cui le narrazioni sono manifestazione, occupa un posto importante nella filosofia spinoziana, sia a livello di teoria della conoscenza che di teoria politica, entrando in gioco in tutti quei campi in cui la teoria è destinata a restare carente.

In questo capitolo si vuole provare a rispondere alle questioni emerse nei precedenti approntando una topografia delle funzioni e dei valori delle narrazioni. Pensare a funzioni plurali può consentire, infatti, di uscire dall'impasse che vede una tensione tra narrazioni credibili – ma comunque al più verosimili – e incredibili – quindi false –; precisarne i valori differenziati consente, d'altro canto, di rendere ragione del motivo per il quale anche le narrazioni incredibili «sono di una qualche utilità».

Innanzitutto, mi sembra si possa affermare che le funzioni che citazioni, riferimenti ed esempi svolgono all'interno dell'argomentazione corrispondano, in parallelo, ad altrettante funzioni che le narrazioni svolgono all'interno della filosofia – ed in particolare della filosofia politica – con l'eccezione della funzione retorico-argomentativa-polemica. Quest'ultima, infatti, ha a che vedere eminentemente con la forma del discorso – con la sua struttura – e si è già argomentato come, quando riferimenti, citazioni ed esempi riempiono questa funzione, Spinoza non sia tanto interessato al contenuto stretto della narrazione, quanto a identificare un terreno comune di discussione nel *TTP*, fornendo una serie di luoghi comuni in cui il lettore possa riconoscersi, o ad avversare un nemico politico nel *TP*, contrastando il suo uso e la sua interpretazione delle citazioni. Si potrebbe, viceversa, chiedersi quale sia il ruolo della retorica, della forma e della struttura di questo tipo di discorso nella filosofia spinoziana, ma ciò sarebbe degno di un lavoro dedicato. Ci si limita qui a sottolineare come lo scambio tra Spinoza e Boxel da un lato e le cinque storie di Adamo dall'altro possano costituire un indizio importante a questo proposito. Infatti, nel primo caso, Spinoza risponde a Boxel anche sul piano delle fonti, in parte adottando una strategia retorica, perché è persuaso del fatto che il console da altre ragioni non possa esser convinto. Coerentemente con la propria epistemologia, Spinoza propone a Boxel di porre mente all'esistenza di storie contrarie: un affetto può esser tolto solo da un affetto più forte, un'idea inadeguata solo da un'idea che escluda l'esistenza della precedente, una storia solo da una storia contraria. La retorica, quindi, può costituire un elemento importante del processo di convinzione almeno di coloro che da altre ragioni non appaiono voler essere convinti. D'altronde, con le cinque storie di Adamo, Spinoza dimostra di utilizzare la storia biblica per fini ogni volta diversi, mettendo in risalto – in ogni singolo caso – quell'elemento del racconto che torna utile alla sua argomentazione. L'aspetto retorico che sottintende l'utilizzo differenziato di questa storia si trova nel far appello a una narrazione universalmente conosciuta e molto importante – è la storia del primo uomo, dell'origine, accettata e commentata sia dai cristiani di tutte le chiese che dagli ebrei – e utilizzarla per supportare la propria argomentazione; non perché essa sia necessaria, ma perché in questo modo il lettore possa esserne maggiormente persuaso; “lo dice anche la Bibbia”, potrebbe pensare. Un certo procedere retorico, quindi, i cui aspetti e proprietà esulano dagli obiettivi di questo lavoro, non si può escludere: a volte la retorica è necessaria a persuadere il proprio interlocutore e il raccontare storie di altri

si comprende alla luce del fatto che gli uomini «preferiscono apprendere dall'esperienza»<sup>53</sup>.

Che la funzione confermativa possa applicarsi alle narrazioni si è in realtà già visto, ma qui vorrei definire meglio quest'aspetto: le narrazioni sono assunte da Spinoza come *banco di prova* della teoria nel *TTP* e come parte dell'esperienza, quindi come *elemento di partenza* nel *TP*, per le ragioni che si sono viste. È chiaro che le narrazioni svolgono una funzione confermativa nel *TTP*: esse intervengono proprio laddove si constata la scarsa reperibilità del governo assoluto descritto al capitolo XVI e servono proprio ad avvicinare, il più possibile, la pratica alla teoria. Meno evidente è, invece, la funzione confermativa nel *TP*: tuttavia, anche in questo caso, si è visto come Spinoza introduca l'esempio storico per esemplificare una dinamica o un principio che ha già statuito. Ciò che cambia, allora, è che se nel *TTP* si partiva da principi della politica in quanto tali, per metterli alla prova dell'esperienza passata, nel *TP* si parte dall'esperienza, quindi anche dalle narrazioni. Ma, si è detto, questa esperienza non è originaria né costitutiva: dietro ad essa c'è la teoria degli affetti, ormai completamente sviluppata. In questo senso, *l'esperienza storica è costitutiva della teoria politica, ma confermativa rispetto all'antropologia ad essa sottesa*, alle dinamiche. In qualche misura, si potrebbe anche dire che, da questo punto di vista strettamente, laddove il *TTP* è un'opera sui principi politici e sul miglior regime di governo, il *TP* è un'opera sulle dinamiche politiche e sulle istituzioni che le regolano all'interno di tutte le forme di governo. Soprattutto tra i capitoli XVI e XVII del *TTP*, infatti, i principi della teoria politica sono dedotti a partire dai caratteri della sostanza (si pensi alle nozioni di decreto, di legge e di potenza), che sono poi confermati attraverso l'esperienza. Diversamente, come si è visto poc'anzi, il *TP* ha l'ambizione di partire proprio dall'esperienza. Dai principi, insomma, alle dinamiche. Dall'eterno all'eterno in situazione<sup>54</sup>: dalle *notiones communes* alle *res singularis sub specie aeternitatis*.

Si spiega ora in che senso la funzione antropologica si applichi alle narrazioni: è vero che la teoria degli affetti spinoziana è interamente geometrica e dedotta a partire dagli affetti di attrazione e repulsione e non si basa, dunque, su contenuti induttivi derivanti

---

<sup>53</sup> *TTP*, 5.14 G 77.

<sup>54</sup> Il concetto di eternità si modifica tra il *TTP* e il *TP*. Se nel primo l'eternità riguardava le leggi e quindi i principi della politica, nel *TP*, consistendo l'obiettivo nel determinare le migliori istituzioni perché gli stati siano «eterni», con «eternità» Spinoza sembra intendere una «durata indefinita», piuttosto che l'assenza di tempo. Tornerò su questi punti nell'ultimo capitolo.

dall'esperienza, ma è altrettanto vero che dinamiche affettive rimaste invariate nel corso di secoli e raccontate attraverso le narrazioni devono pur avere una qualche ragione. Le narrazioni esemplificano, manifestano, rendono concretamente apprezzabili quelle dinamiche e, naturalmente, le conseguenze politiche che ne derivano. Si tratta appunto di comprendere le storie raccontate dalle narrazioni come *cose singolari*: di fatto sono evidentemente eventi fermi nel tempo, accaduti in un passato, ma che manifestano dinamiche politiche universali (nel tempo e nello spazio), perché altrettanto universali (nel tempo e nello spazio) sono gli affetti – principalmente sociali – che le provocano, anch'essi esemplificati dalle narrazioni. Si ricordi che, anche in questo senso, la scelta di Tacito, Sallustio e Curzio Rufo non è casuale: sebbene in parte la lettura “psicologista” di tali autori dipenda da una sensibilità interpretativa a noi contemporanea, gli autori moderni danno un giudizio positivo di questi storici proprio perché essi hanno saputo cogliere i processi psicologici individuali e collettivi alla radice di scelte e decisioni politiche.

Tuttavia, per esercitare le funzioni confermativa e antropologica, le narrazioni devono, almeno in qualche misura, essere credibili o, detto in altri termini, chi legge o ascolta deve avere valide ragioni per prestarvi fede. A partire da questa tensione, tra narrazioni che abbiamo visto poter essere o false o tutt'al più verosimili e funzioni da esse svolte, siamo indotti ora a cercare di capire quali siano i valori differenziati delle narrazioni:

1) un primo valore, *euristico*, riguarda tutte le narrazioni, incredibili o verosimili. Si è visto che, anche quando completamente incredibili, le storie *indicano qualcosa*. Nel caso delle narrazioni dei profeti, esse ci spingono a considerare, come radice della loro inverosimiglianza, la struttura dell'*ingenium* del narratore («particolarmente vivida») e la struttura dell'*ingenium* “nazionale”, che da queste narrazioni viene persuaso alla fede perché ignorante. Le narrazioni di spettri, anch'esse del tutto straordinarie, indicano l'operare sotterraneo dei meccanismi immaginativi: non si dubita delle narrazioni di spettri, né delle storie di spettri, dal momento che è perfettamente comprensibile che, mancando di una causa naturale alla quale attribuire tali strane manifestazioni, l'immaginazione umana ne *finnga* di soprannaturali e, in seguito, le racconti. Infine, le narrazioni di sé, ad esempio del superbo dell'*Etica*, indicano l'operare dei meccanismi affettivi e il modo che essi hanno di manifestarsi. I soldati fanfaroni terenziano e

plautino (alla radice della descrizione del vanaglorioso dell'*Etica*)<sup>55</sup> che pure non sono mai esistiti, sono rappresentanti non tanto di un carattere (il superbo) quanto dell'affetto (la superbia) e delle manifestazioni ad essa associate (lodare le proprie gesta, camminare in modo tronfio, etc.). Anche le narrazioni incredibili, quindi, indicano e insegnano qualche cosa; se non si presta fede al contenuto miracoloso, meraviglioso, incredibile in quanto tale, ma se ne comprendono invece le ragioni scatenanti (le «circostanze» in termini spinoziani) e gli obiettivi desiderati (gli «scopi»), tutte le narrazioni, di eventi passati realmente accaduti (di storie), di miracoli, di spettri e apparizioni, incluse le narrazioni completamente auto-referenziali di sé, insegnano.

3) un secondo valore, che riguarda sia le narrazioni miracolose che quelle politiche e verosimili è di tipo *contenutistico*: da esse si possono, ad esempio, ricavare informazioni sulla cronologia di un popolo e su usi e costumi che esso adotta o adottava. La storia del passato di un popolo, il modo in cui esso si auto-comprende e quindi auto-narra, per quanto mutila, è uno degli elementi che devono essere presi in seria considerazione nell'istituzione di un sistema di governo<sup>56</sup>. Se un popolo abituato all'ignoranza e ad essere in tutto diretto, come il popolo ebraico, viene posto in una condizione di totale affrancamento, non saprà come gestirla e, a breve, richiederà un altro monarca. Analogamente, il tirannicidio ha dimostrato di essere infruttuoso, nella Roma antica come nell'Europa moderna, perché quel popolo che vive in un sistema istituzionale dove sono presenti le condizioni che dispongono all'avvento di uno solo al governo, potrà anche eliminare il tiranno, ma non «le cause che hanno generato la tirannide»<sup>57</sup>. Ancora, l'introduzione di *novità* assolute in termini di istituzioni e titoli, ma anche di usi e costumi, seguendo l'insegnamento machiavelliano, non può che provocare conseguenze gravi: o saranno del tutto disattese o apertamente avversate<sup>58</sup>.

---

<sup>55</sup> Cfr. Plauto, *Miles Gloriosus*, I, vv. 1-79 e Terenzio, *Eunuco*, III, vv. 390-433; IV, vv. 771-790; VII, vv. 1089-1092.

<sup>56</sup> T. Hippler (*op.cit.*, pp. 157-158) svolge una considerazione simile: la conoscenza storica gioca a livello collettivo la stessa funzione della ragione a livello individuale, ovvero essa consente di comprendere l'auto-narrazione che un popolo fa di sé, dell'immaginario collettivo.

<sup>57</sup> Cfr. *TTP*, 17.29 G 220 e *TP*, 5.7 G 296-297.

<sup>58</sup> Cfr. *TTP*, 3.6 G 47-48 e 3.12 G 56-57. Quello tra elezione e resilienza non è un nesso diretto, ma dai testi può essere desunto: l'auto-narrazione di sé come popolo eletto è, infatti, la ragione principale dell'isolamento degli ebrei che è sia causa che conseguenza dell'odio nei confronti degli altri popoli, da questi ricambiato. L'auto-comprensione di sé come popolo speciale, inoltre, si manifesta attraverso i segni esteriori e, in particolare, quello della circoncisione, che fa sì che gli ebrei, per quanto dispersi, continuino a costituire un popolo.

Conoscere tutti questi elementi, di cui le narrazioni sono fonte, è essenziale per pensare un sistema di governo pragmaticamente applicabile.

3) un terzo valore, anch'esso valido sia per le narrazioni credibili che per quelle incredibili, si può invece definire *performativo*. Indipendentemente dal fatto che le narrazioni siano vere o false – corrispondano cioè ad eventi realmente accaduti o siano un puro prodotto dell'immaginazione individuale o collettiva – esse producono degli effetti, concretamente rilevabili. Le storie sacre, si è detto, sono «superiori» alle altre narrazioni perché provocano un effetto capitale: esse moralizzano i soggetti, trasmettono dei contenuti etici fondamentali. D'altro canto, sono anche funzionali all'obbedienza, ma non solo: la storia – anche tutta immaginata – di un popolo o di un singolo è funzionale al processo di integrazione e di individualizzazione<sup>59</sup>: il popolo ebraico, ad esempio, è stato tanto resiliente *anche perché* ha una narrazione comune delle proprie origini e caratteristiche. Il fatto che si auto-comprenda ed auto-narri come “eletto” – anche se eletto in senso proprio non è affatto – è stato di importanza capitale per la sua sopravvivenza<sup>60</sup>. Analogamente, l'individuo che racconta la propria storia – la storia degli incontri del suo corpo con altri corpi – per quanto possa avere una visione parziale e inadeguata, «trae piacere (*gaudet*)» dal proprio racconto. Infatti, sforzandosi di «immaginare solo ciò che aumenta la potenza d'agire del corpo», riporterà sempre alla mente, ricorderà e quindi racconterà di sé solo, o soprattutto ciò, che vi è in lui o nella sua esperienza di positivo, di gioioso. Si tratta certo di una forma di pensiero-inadeguata, ma che ha l'indiretto beneficio di far almeno sì che il singolo si auto-comprenda come un'unità coerente.

4) un quarto valore, infine, è quello più propriamente *cognitivo* e riguarda solo le narrazioni verosimili, potenzialmente vere. In questo senso, Spinoza afferma in più

---

<sup>59</sup> In questo senso, l'immaginazione collettiva non è qualcosa da reprimere necessariamente all'interno dello Stato, ma da reindirizzare. Tale concetto mi sembra ben espresso da D. Bostrenghi: «il solo Stato che può far valere la propria autorità come assoluta ed insieme farsi garante delle libertà dei suoi membri è quello in grado di conservare, tra gli altri diritti naturali, la socialità immaginativa degli individui, di non reprimere per principio le forme di comunicazione e di scambio che si basano sull'immaginazione (le diverse opinioni, gli ingenia, le diverse forme di religione e di culto) cercando, al contrario, di utilizzarne strategicamente il potenziale positivo e pluralistico di cui queste si fanno portatrici», *op.cit.*, p. 161.

<sup>60</sup> T. Hippler, *op.cit.*, c.18: «l'histoire imaginée a pour fonction essentielle de stabiliser une formation sociale, pour autant qu'elle contribue à homogénéiser l'imaginaire de ses membres». Secondo l'autore, il secondo genere di storia, quello critico che Spinoza impiega nel *TTP* per de-costruire le narrazioni sacre, serve proprio a creare una storia di secondo genere, una storia intellettuale e non più immaginaria.

luoghi la possibilità di rintracciare una *vera storia*. Ci si chiederà nel prossimo capitolo quale sia la relazione tra *storie e narrazioni* da un lato e *storia* al singolare dall'altro e se questo rapporto abbia delle conseguenze su come interpretare l'affermazione spinoziana. Nonostante questa cautela, sembra evidente che Spinoza non intenda negare che tanto le narrazioni politiche (come sono definite nel *TTP*) quanto le narrazioni *meravigliose* possano avere un ruolo cognitivo importante: esse dicono, in altre parole, almeno qualcosa di vero. Altrimenti, qui di nuovo la tensione, non si capirebbe come potrebbero svolgere la funzione confermativa ed antropologica. Anche le narrazioni distorte, insomma, qualora ne siano chiariti gli scopi e le circostanze che motivano l'elemento straordinario, per tutto il resto possono essere considerate «degne di fede» e da esse si può imparare molto. Dalla storia del popolo ebraico, raccontata sì attraverso le storie sacre incredibili, ma che non si ha ragione di revocare interamente in dubbio, si comprende la traiettoria ascendente prima e discendente poi della teocrazia, nonché le ragioni per le quali ha fallito (l'attribuzione di onori speciali ai Leviti, ad esempio). A maggior ragione, delle storie «politiche», che non prevedono circostanze aggiunte all'uopo in vista della persuasione – o della dominazione – non avrà alcun senso dubitare e le informazioni ivi contenute raccontano dei rischi in cui, ad esempio, incorrono i monarchi che ambiscono al «dominio assoluto».

In conclusione, tutte le narrazioni producono degli effetti; alcune, tra queste, sono il tramite – l'unico tramite – per conoscere elementi della realtà che, altrimenti, resterebbero del tutto sconosciuti. Narrare un'esperienza, d'altro canto, così come apprendere dall'esperienza di un altro, è un processo di conoscenza del tutto naturale che, pur rientrando nel primo genere di conoscenza ed essendo dunque incompleto e inadeguato, è imprescindibile.

Se le narrazioni dovrebbero essere considerate al più verosimili e numerosi sono gli elementi che inducono a soppesare tutti gli elementi prima di riporvi fede, allora, a maggior ragione, non si potrà mai essere certi del loro contenuto, cioè delle *storie* che tali racconti riportano, all'analisi delle quali ci rivolgiamo nel prossimo capitolo.

### 3. Storie e storia nella filosofia spinoziana

Una delle maggiori difficoltà che si incontrano quando si affronta la discussione del significato e del ruolo della storia in Spinoza si trova nel fatto che manca una qualunque trattazione di questo concetto. In assenza di una definizione esplicita, è necessario ricostruirne l'operare sotterraneo e, a partire da questo, dedurne confini e caratteristiche. In questo caso, però, può essere utile anche approntare una definizione provvisoria, per vedere poi se essa risponde, effettivamente, dell'uso che ne viene fatto e se si trova coerente con gli altri concetti che compongono il sistema che si sta considerando.

Quando parla del contenuto di una narrazione, di una *storia*, sembra che Spinoza altro non intenda che un evento accaduto senza che chi ascolta/legge fosse partecipe. Se questo significato è desumibile dai testi, più difficile risulta invece rintracciare l'idea di una *storia*, al singolare; come ogni idea è necessariamente *idea di qualche cosa*, Spinoza non parla mai di una storia senza ulteriori qualifiche. Ciò nonostante, il concetto di una *storia* al singolare può desumersi a partire da quello di *storie* al plurale e postularne l'operatività latente consente di fornire delle risposte rispetto al nesso che storie e storia hanno con il dominio della teoria politica.

Provvisoriamente, risulta utile definire la storia semplicemente come la somma degli eventi storici, delle *storie* al plurale. In questo senso, è possibile affermare che essa costituisce, senza alcun dubbio, un campo dell'esperienza<sup>61</sup>; la storia, cioè, si compone di eventi, *cose singolari*, modi, la cui esistenza non è deducibile dall'essenza.

Se pensiamo all'essere umano come un modo specifico<sup>62</sup>, a ben vedere, gli eventi storici non sono nemmeno dei semplici modi della sostanza, quanto piuttosto degli incontri tra modi. Parlare di storie, quindi, impone immediatamente di adottare una prospettiva plurale e relazionale: in ogni evento saranno pertanto compresi almeno due modi umani. Ma parlare di storie implica anche porsi in un dominio che è, a prima vista almeno, quello della contingenza.

Risulta così evidente che una storia si compone di almeno tre elementi: il modo *a*, il modo *b*, e l'evento del loro incontro, *x*. Ora, che le storie siano parte dell'esperienza emerge chiaramente dal fatto che, posta l'essenza di un modo *a* e di un modo *b*, non è affatto detto che il loro incontro, che determina un evento *x*, sia interamente deducibile a

---

<sup>61</sup> Cfr. P.-F. Moreau, *Spinoza : l'expérience...op.cit.*, pp. 467-486.

<sup>62</sup> Fatto che condivido, ma riconosco essere problematico, dal momento che si potrebbe a lungo discutere – ed è già stato fatto – se Spinoza ritenga che un'essenza umana esista, trasversale e comune a tutte le sue singolari manifestazioni, ovvero ai *singoli uomini*.

partire dall'essenza di *a* e di *b*. La natura di questo incontro, e il fatto stesso che esso si sia verificato, può peraltro essere nota ad un terzo soggetto, *c*, unicamente attraverso la narrazione di *a* e/o di *b*. Non solo, pertanto, non è possibile determinare i contenuti e la qualità di *x* a partire dalle essenze di *a* e *b* presi singolarmente, ma il racconto che *a*, ad esempio, farà di *x*, differirà da quello di *b*, perché sia *a* che *b* sono, al di là dell'evento *x* che li fa incontrare, sottoposti ad altre cause e ad altri eventi, sia interni che esterni. Ovvero sia *a* che *b* hanno una loro biografia specifica, una personale storia di incontri con altri corpi sedimentata nel tempo e, al tempo T1 in cui si ponga avvenire il loro incontro, sono determinati da tutte le altre circostanze esterne della loro vita specifica. Le *circostanze* – interne ed esterne – e gli *scopi* che motivano – si è visto – la diversa narrazione di uno stesso evento *x* da parte di *a* e *b* fanno sì che le narrazioni siano tutt'al più verosimili. D'altro canto, proprio in ragione dell'impossibilità per *c* di conoscere l'evento *x*, le narrazioni sono l'unica via d'accesso alla conoscenza dell'esistenza e dell'essenza singolare di *x*. Di conseguenza, non è possibile conoscere con certezza il realizzarsi di *x*, e ancor meno le modalità in cui *x* si verifica. D'altro canto, proprio perché *x* è l'incontro tra due modi, il suo avvenire è in larga parte indipendente dalla natura di *a* e di *b* (poiché ad esso concorrono anche molte altre circostanze) ed esso non può che apparire, all'immaginazione, come contingente (quando invece, come vedremo a breve, contingente non è affatto). Carattere contingente dell'evento *x* che – si noti – è ulteriormente aumentato per *c*, che non può nemmeno accedere ad *x*, se non attraverso la narrazione di *a* e/o di *b*.

Per riprendere l'esempio spinoziano, l'essenza di Pietro non implica la sua esistenza – in questo caso si tratta della sua esistenza concreta, del fatto di essere in vita –: di conseguenza, la conoscenza relativa all'esistenza attuale di Pietro può essere acquisita da un terzo solo attraverso la narrazione di Paolo, che dice di averlo visto ieri in buona salute. Anche se la possibilità di errore implicata dall'attribuire fede al racconto di Paolo è molto alta, il terzo è costretto ad ammetterlo; ma è costretto ad ammetterlo, si ricordi, solo in assenza di circostanze che facciano ragionevolmente dubitare della verosimiglianza del racconto. In questo senso, per ampliare l'esempio spinoziano, se Paolo raccontasse che Pietro non solo è vivo, ma ha anche imparato a volare, vi sarebbero ragioni di dubitare seriamente del racconto di Paolo. L'essenza di Pietro, infatti, è di essere un uomo, e contraddice e nega quindi la possibilità che ha di volare; se Pietro avesse imparato a volare si tratterebbe di un evento del tutto *straordinario*. Al

contempo, se Paolo raccontasse che Pietro è vivo, perché l'ha visto ieri in buona salute, alla polizia che indaga sulla sua scomparsa, di cui Paolo è altamente sospettato, avendo il giorno prima con Pietro litigato in modo violento, è evidente che sarebbe opportuno dubitare del suo racconto. Egli ha, ovviamente, tutto l'interesse a raccontare che Pietro sta benissimo, soprattutto qualora fosse il diretto responsabile della sua scomparsa. Se Paolo non ha alcun interesse sotteso e ciò che racconta è compatibile con l'essenza di Pietro, non vi è alcuna ragione di dubitare del racconto. Se, tuttavia, arrivasse Giovanni e dicesse che Pietro non sta affatto bene e che «l'ha visto ieri cadere in deliquio», allora il racconto di Paolo, per quanto assolutamente verosimile, non diverrebbe automaticamente falso, ma la sua credibilità ne verrebbe assai inficiata.

Le conoscenze tratte dalle narrazioni non possono, quindi, che essere di natura immaginativa: non solo, infatti, la conoscenza *ex signis* e *ex auditu* è esplicitamente considerata da Spinoza come modalità dell'immaginazione, ma non potrebbe che essere così, considerando il suo oggetto. Se infatti le conoscenze che si derivano *ex signis* ed *ex auditu* sono relative ad un evento *x*, frutto dell'incontro tra *a* e *b*, modi la cui esistenza non è deducibile dall'essenza, l'immaginazione *qua experientia* sarà – a prima vista – l'unica via di accesso alla sua esistenza. D'altro canto, è proprio dell'immaginazione «considerare tutte le cose come contingenti»<sup>63</sup>.

Se le cose stessero semplicemente in questi termini, però, sarebbe molto difficile ammettere che storie e storia possano giocare un qualunque tipo di ruolo all'interno del sistema spinoziano e, più in particolare, della politica che, se intesa come scienza, è dominio non del contingente, ma del necessario nel contingente. Vi sono almeno due considerazioni, però, che complicano questa interpretazione semplice e aiutano a sfumare il confine tra contingenza da un lato e necessità dall'altro.

Innanzitutto, che «non vi è nulla nella natura che sia contingente»<sup>64</sup> è un assunto di base dello spinozismo. A ben vedere, quindi, l'evento *x* non è *affatto contingente*: esso è determinato, invece, dalle essenze reciproche di *a* e di *b*, come dalle essenze di tutti gli altri modi che dall'esterno intervengono nell'evento *x* (quello che potremmo chiamare “il contesto”) e dalle essenze di tutti i modi che sono entrati in contatto con *a* e con *b*

---

<sup>63</sup> E2p44 e corI.

<sup>64</sup> E1p29.

prima dell'evento  $x$ . Ovvero, si diceva che  $a$  e  $b$  hanno una storia singolare che non è stabilita a partire dalla loro essenza, ad esempio, di esseri umani: questa storia è evidentemente singolare, frutto degli incontri che essi hanno avuto con altri corpi. Chiaramente, questi incontri hanno lasciato delle tracce tali per cui, al momento T1 in cui avviene l'evento  $x$ , la costituzione particolare di  $a$  e  $b$  non è affatto contingente e, qualora conosciuta, rende ragione di parte dei caratteri di  $x$ . D'altronde, anche tutte le altre circostanze – ovvero tutti i nessi causa-effetto tra i modi che intervengono esternamente a determinare le qualità di  $x$  – sono, a loro volta, necessarie; se conosciute, rendono ragione di parte dei caratteri di  $x$ .  $X$ , in ultima istanza, non è affatto contingente: né quanto alla sua esistenza, né quanto alle sue qualità. Ma se  $x$  è necessario, allora la conoscenza che di  $x$  si potrà avere non dovrebbe essere limitata al solo dominio immaginativo. In altri termini, se si conoscessero le storie singolari, quindi le costituzioni al momento T1, di  $a$  e di  $b$  da un lato, e le storie singolari, quindi le costituzioni, di tutti gli altri modi che intervengono al momento T1, insomma di tutti i nessi di causa-effetto di tutti i modi implicati nell'evento  $x$  al momento T1, la conoscenza che si avrebbe di  $x$  non sarebbe affatto di natura immaginativa.

Sfortunatamente però, una tale conoscenza è appannaggio del solo intelletto infinito: nessun intelletto finito può essere in grado di percepire – e ancor meno di trattenere – una tale quantità di informazioni. In qualità di collezione di eventi singolari necessari, la storia non è contingente. La conoscenza che si può dare della storia non è *di principio* immaginativa, poiché non immaginativa è la conoscenza che delle storie *di principio* si può avere. Ancora, le stesse narrazioni degli eventi  $x$  non sono contingenti: conosciuta la costituzione specifica di  $a$  e  $b$  e dell'evento  $x$ , non sarà certo impossibile comprendere quegli elementi, ad esempio, del racconto di  $a$  che derivano unicamente dalla costituzione di  $a$ . In questo senso, si possono tracciare una serie di passaggi: le narrazioni incredibili possono diventare credibili se e quando siano conosciuti gli elementi che le hanno rese incredibili: tolti i caratteri meravigliosi (spiegati attraverso la costituzione del narratore) e chiariti gli scopi dei narratori, tali narrazioni divengono verosimili. Le narrazioni verosimili, allora, sono tali solo rispetto alle conseguenze che ne vengono tratte; se il carattere di una narrazione può essere spiegato attraverso la costituzione specifica del narratore e l'evento  $x$  non poteva che prodursi in un certo modo e, quindi, avere certi caratteri, né la narrazione né l'evento sono contingenti. Dubbie, tutt'al più verosimili, restano le conseguenze che se ne traggono. Queste

riguardano però principalmente l'esistenza e le qualità di *x*, le quali però non sono contingenti e potrebbero, in linea di principio, essere conosciute indipendentemente dalle narrazioni. Ma ciò sarebbe appannaggio di un intelletto infinito e, pertanto, il carattere di contingenza e verosimiglianza delle storie, quindi della storia, deve essere attribuito solo alla possibilità conoscitiva limitata degli intelletti finiti<sup>65</sup>.

È proprio per questa ragione che l'unico modo che un intelletto finito ha di accedere alla conoscenza dell'esistenza e dei caratteri di *x* è attraverso la conoscenza immaginativa. Ciò non significa, però, che tale conoscenza immaginativa debba rimanere: si può invece andar oltre e scoprire quale *verità* abbia quella storia. Di fatto, Spinoza parla della possibilità di ricostruire una «vera storia»: vi è una *vera storia* perché vi è un unico modo in cui l'evento *x* può essersi prodotto, che l'essere umano lo riesca a conoscere o meno.

Un altro elemento complica l'interpretazione semplice prima delineata. Nel *TTP* Spinoza parla di una «vera storia della scrittura» equivalente alla «storia della natura»:

affermo che il metodo di interpretazione della Scrittura non differisce dal metodo di interpretazione della natura, ma anzi con quest'ultimo concorda. Come infatti il metodo di interpretazione della natura consiste soprattutto nel delineare una storia della natura (*historia naturae*) dalla quale dedurre – come da dati certi – le definizioni delle cose naturali, così pure, per interpretare la Scrittura, è necessario mettere a punto la sua vera storia (*sinceram historiam*), e da questa – come da dati e principi certi – dedurre, secondo legittime conseguenze, il pensiero degli autori della Scrittura.<sup>66</sup>

In questo passaggio, il cui eco baconiano è evidente<sup>67</sup>, Spinoza caldeggia la ricostruzione di una vera storia della Scrittura, equivalente alla storia della natura, dalla quale poter ricavare «il pensiero degli autori»<sup>68</sup>. È il principio base dell'esegesi che propone il *TTP*, naturalmente, ovvero *Scriptura ex sola Scriptura*. Infatti, aggiunge Spinoza immediatamente dopo in un passo già citato, che «la Scrittura [...] è composta in massima parte di narrazioni storiche e rivelazioni. Ma le storie contengono soprattutto miracoli [...] dunque la conoscenza delle storie e delle rivelazioni, cioè a un

---

<sup>65</sup> Mi sembra questo il senso di E2p30 e E2p31.

<sup>66</sup> *TTP*, 7.2 G 98.

<sup>67</sup> Cfr. 4.4.2.

<sup>68</sup> Attenzione, non sto qui parlando delle narrazioni contenute nella Scrittura, ma di storia della Scrittura cfr. 3.6.2.

dipresso tutto quanto nella Scrittura è contenuto, da essa sola Scrittura deve ricavarsi, come la conoscenza della natura dalla natura stessa»<sup>69</sup>. Anche degli «insegnamenti morali» che potrebbero essere in realtà conosciuti in modo indipendente, ovvero «dimostrati avvalendosi di nozioni comuni», si deve dimostrare attraverso la Scrittura che in essa stessa sono contenuti. Ora, si è già visto nella precedente sezione quali siano gli strumenti necessari ad approntare questa vera storia: esattamente come qualunque altro testo umano che contenga narrazioni di eventi, dovrà essere sottoposto a quel processo de-costruttivo che chiarisca circostanze e scopi aggiunti e accessori in modo che sia possibile evincerne il «vero senso». Tra gli strumenti approntati da Spinoza, il secondo è assai interessante per il mio argomento:

Sarà opportuno, ora, specificare in cosa consista poi questa “storia”, e cosa soprattutto debba raccontare. [...] II. Deve raccogliere le sentenze di ciascun libro e ordinarle sotto titoli complessivi, affinché, avendo a portata di mano tutte quelle che riguardano uno stesso argomento<sup>70</sup>, possiamo quindi individuare quelle ambigue o oscure, o che sembrano reciprocamente in contrasto.<sup>71</sup>

Per comprendere il senso della Scrittura, insomma, non si dovrà far riferimento al lume naturale – ovvero non si dovrà giudicare dei suoi contenuti attraverso i contenuti noti all’intelletto attraverso altre vie – ma considerarla in sé sola<sup>72</sup>. Non si sta qui studiando «la verità delle cose», ma il «vero senso» della Scrittura. Ora, il confronto tra sentenze contrastanti è uno degli strumenti essenziali per ricostruire la vera storia della Scrittura e, si noti, ricorda molto da vicino l’opposizione tra storia e storia contraria, tra affetto e affetto contrario, tra idea e idea contraria. Se, infatti, il vero senso della Scrittura deve essere ricavato dalla Scrittura sola, che fundamentalmente contiene

---

<sup>69</sup> *TTP*, 7.2 G 98.

<sup>70</sup> Mi sembra suggestivo il fatto che il metodo qui proposto da Spinoza corrisponda, di fatto, alla compilazione di un “libro di luoghi comuni biblico”. Si noti, anche, l’impostazione “melantoniana” di tale operazione: si parla, infatti, di *titoli* («capita») sotto i quali ordinare le *sentenze* («sententias») che servono non a uno scopo retorico, ma per decifrare – attraverso la ricostruzione della sua vera storia – il vero senso della Scrittura. Nulla di cui stupirsi, in realtà: il riferimento alla *historia naturae* di Bacon rende perfettamente ragione di tale procedimento classificatorio, dal Verulamio esplicitamente consigliato anche se con qualche incertezza. Cfr. 1.1.

<sup>71</sup> *TTP*, 7.5 G 100.

<sup>72</sup> In questo senso, si ricorderà, Spinoza va contro L. Meyer e la sua analisi prettamente razionalistica e storica dei testi biblici. Cfr. 3.6.2 e nota 226 alla terza parte.

rivelazioni e narrazioni, sarà proprio attraverso il confronto critico tra queste narrazioni e rivelazioni che si potrà individuare il vero senso della Scrittura, tramite la vera storia della Scrittura. Riassumendo, il processo de-costruttivo che si applica alle narrazioni, si applica anche alla Scrittura nel suo complesso: chiarire le circostanze di una narrazione equivale a conoscere la costituzione del narratore e dell'ascoltatore, chiarire le circostanze della Scrittura equivale a conoscere la costituzione di ognuno dei suoi narratori, la costituzione dei suoi lettori, etc..

Ma perché un tale percorso dovrebbe venir intrapreso? Perché:

la Scrittura, [...] e così anche la natura, non offre definizioni delle cose di cui parla. E perciò, come le definizioni delle cose naturali devono essere dedotte dalle diverse azioni della natura, allo stesso modo analoghe definizioni vanno desunte dalle diverse narrazioni che di ciascuna vicenda si trovano negli Scritti.<sup>73</sup>

Come la Scrittura, la natura non offre definizioni. Siamo ad un punto cruciale dell'argomento spinoziano che risolve – almeno parzialmente – la tensione tra storie come eventi singolari, la cui conoscenza è solo immaginativa, e funzioni universali che esse svolgono da un lato e valore conoscitivo che esse assumono dall'altro.

Dire che le definizioni non sono contenute nella natura (e nella Scrittura), ma che esse devono essere ricavate dalle azioni della natura (dalle storie della Scrittura) implica affermare che un qualche genere di collezione dei particolari è necessario perché il processo deduttivo possa iniziare. L'intera impostazione dell'*Etica*, di un sistema geometrico in generale, dipende dalle definizioni e dagli assiomi, in quanto premesse necessarie. Ora, una definizione esplicita l'essenza di una cosa. L'essenza e l'esistenza sia delle cose naturali che del senso della Scrittura sono determinate dalla sostanza. Tuttavia, se la sostanza è causa dell'essenza e dell'esistenza di ogni cosa singolare e quindi ne ha diretta conoscenza, un intelletto finito non può che *arrivarci indirettamente* – e solo parzialmente –; è solo attraverso un processo, il quale parte dalla collezione di eventi singolari, ne individua gli elementi comuni e le differenze, e ne deduce infine le regole di funzionamento universali, che il modo finito può accedere alla conoscenza. Tale processo culmina nel terzo genere, dove le cose particolari sono conosciute sotto la

---

<sup>73</sup> TTP, 7.4 G 99.

specie dell'eternità, ovvero dedotte interamente a partire dalla natura della sostanza<sup>74</sup>, con tutti i limiti, però, ai quali comunque un intelletto finito è necessariamente sottoposto. In altri termini, non si può, in modo apparentemente paradossale, conoscere le definizioni delle cose se non attraverso un percorso e, d'altro canto, anche quando questo percorso sia compiuto, non tutte le definizioni possono essere conosciute. In altri termini ancora, un certo procedere induttivo – come quello descritto da Spinoza – è necessario *a noi*, ma a noi è *necessario*.

Da quanto sin qui detto si possono trarre le seguenti conseguenze:

1) Le narrazioni sono necessarie a noi per conoscere i modi: gli altri soggetti, i loro caratteri, gli eventi (ovvero incontri tra soggetti);

2) Le conoscenze (o conseguenze) tratte dalle narrazioni sono di natura inadeguata, ma non per questo sono necessariamente meno utili o false. L'immaginazione è un modo del conoscere a cui l'uomo è necessariamente sottoposto, ovvero dall'immaginazione non si prescinde<sup>75</sup>;

3) Se le narrazioni in quanto tali sono tutt'al più verosimili e sono forme che afferiscono al primo genere di conoscenza, esse non sono di per sé *contingenti*. Gli eventi che esse narrano, le *storie*, sono ancor meno di per sé contingenti. Sia l'evento in quanto tale che il modo in cui viene raccontato non sono affatto *casuali*;

4) il fatto che non sia *casuale*, ma sia *necessario*, non implica però che un soggetto possa accedere direttamente, immediatamente, alla conoscenza della sua *necessità*. E questo perché, per farlo, dovrebbe poter percepire e ritenere una catena di cause/effetti decisamente troppo ampia per il suo intelletto finito;

5) Le conoscenze che dalle narrazioni si possono trarre possono essere di tre generi, ovvero prendere la forma dei tre modi del conoscere: una conoscenza del tutto

---

<sup>74</sup> L'*Etica* alla fine non è altro che un esempio di conoscenza intuitiva: da Dio sono dedotte tutte le altre cose.

<sup>75</sup> In più di un'occasione, sebbene in forme varie, si dice che l'uomo «non può non seguire l'ordine della natura e essere ad esso sottoposto»; altrettanto spesso, che egli si «sforza» di comprendere, di conoscere mediante secondo e terzo genere, etc.. Anche l'uso, infine, di forme sintattiche quali «quanto più» «tanto più», «per quanto», etc. indicano il medesimo principio: nessuno, almeno finché dura il corpo, può sfuggire all'immaginazione e alle sue dinamiche. Dinamiche che, si noti, non sono necessariamente negative, esattamente come alcuni affetti negativi possono avere conseguenze indirettamente positive; ad esempio, far leva in modo strumentale sull'immaginazione è necessario, quantomeno nei confronti coloro (la maggior parte, secondo Spinoza) che a comprendere mediante il terzo genere non arriveranno mai. Nel nostro caso, le conoscenze tratte dalle narrazioni possono sì essere fallaci, ma 1) non è affatto detto che lo siano e 2) sono necessarie a conoscere aspetti della realtà che, altrimenti, resterebbero ignoti.

immaginativa che può essere interamente falsa – quando in queste storie si considerino anche gli elementi miracolosi – o verosimili fino a prova contraria. Una conoscenza intellettuale, di secondo genere: come ponendo in parallelo più narrazioni dello stesso evento (della stessa storia) si può giungere ad escludere le narrazioni false, così, rapportando tra loro diversi eventi nel corso del tempo, si può giungere a trarne delle regole di funzionamento, dei nessi causa-effetto. Non è un caso e nemmeno solo un portato storico-contestuale, quindi, se Spinoza confronta le narrazioni di Tacito e Curzio sulla divinizzazione del sovrano, se mette in parallelo la divinizzazione di Augusto e quella di Alessandro: si tratta di mostrare come eventi separati nel tempo e nello spazio abbiano la stessa identica radice. Si tratta di isolare *gli elementi comuni* e quindi *derivare regole di funzionamento*. Infine, si può dare di quelle storie una conoscenza di terzo genere: a livello puramente teorico – nel senso che la conoscenza intuitiva non è appannaggio di tutti e nemmeno per un singolo può essere l'unico modo del conoscere – storie – eventi – e loro narrazioni sono determinate *ab origine* dalla sostanza, rispetto sia ai loro caratteri che alla loro esistenza. Nulla impedisce allora che, in quanto *cose singolari*, si possano conoscere *sub specie aeternitatis*: cose singolari, certamente, viste però come eterne, perché eterni e necessari sono i nessi di causa-effetto che le regolano.

Ecco il modo di intendere e quindi usare, in definitiva, le storie. Spinoza, forse, ritiene di avere una conoscenza delle storie che menziona sia di secondo che di terzo genere<sup>76</sup>: nel primo caso, ne vede gli elementi comuni e, nel secondo, li comprende anche genealogicamente, a partire dalla sostanza. L'uso parallelo di citazioni, riferimenti ed esempi, come anche delle storie che queste narrazioni riportano, hanno una funzione antropologica: nelle storie, nel connettersi degli eventi, se compresi attraverso il secondo e terzo genere di conoscenza, sono contenuti e manifesti i principi di funzionamento eterni dell'essere umano, dei suoi affetti e del modo in cui questi determinano configurazioni ed eventi politici precisi.

---

<sup>76</sup> In questo senso si risolve l'interpretazione contrapposta di V. Morfino e T. Hippler (cfr. nota 188 alla terza sezione). Se Morfino interpreta la storia vera come conoscenza di terzo genere, e Hippler come conoscenza di secondo genere, ritengo invece che entrambi i modi del conoscere diano conto di una "storia vera", ma secondo livelli di generalizzazione differente. La storia vera di secondo genere è quella che consente di conoscere i nessi di causa-effetto universali tra i singolari. La storia vera di terzo genere consente invece di vedere *in ogni singolare* l'operare di quei nessi.

In questo senso, la storia – intesa come collezione di storie, di eventi – è solo un modo di vedere *nella durata*, qualcosa che in realtà è *eterno e necessario*: gli eventi solo in questo modo avrebbero potuto prodursi.

Come conciliare però questa possibilità con il fatto che le storie e, quindi, la storia sono campi dell'esperienza? La ragione di questa tensione è sempre la stessa: di per sé, dal punto di vista della sostanza, di un intelletto infinito, storie e storia sono necessarie ed eterne. Dal punto di vista dell'individuo singolo, dell'intelletto finito, esse possono essere apprese, in prima misura, solo attraverso l'esperienza che se ne fa, se ha quindi una conoscenza immaginativa che le restituisce come contingenti. Questo loro statuto di base non impedisce che almeno alcuni individui possano procedere e considerare storie e storia non più come esperienze singolari di eventi contingenti ma, traendone gli elementi comuni (secondo genere) come, infine, manifestazioni concrete di leggi eterne da un lato e come necessariamente determinati, nel loro accadere come nei loro caratteri, dalla sostanza dall'altro.

Comprendere storie e storia secondo il secondo e terzo genere di conoscenza, per concludere, significa fare esattamente ciò che fa Spinoza: mettere in parallelo storie diverse, autori diversi, con sola attenzione al contenuto comune che esse evocano. E questo contenuto comune è costituito da precisi nessi tra determinati affetti sociali e conseguenti dinamiche politiche.

Si risolve così, forse, la tensione tra storie come eventi singolari e possibilità che esse hanno di entrare a far pienamente parte delle conoscenze necessarie a delineare una politica *scientifica*: se intesi secondo il secondo e terzo genere, le storie, gli eventi, sono eterni e necessari, come eterna e necessaria è – dovrebbe essere quantomeno – la politica. Se ne discuterà ampiamente nell'ultimo capitolo, ma è questa la ragione concettuale che distingue Spinoza dai propri avversari: non si tratta di dare *consigli* – quindi *precetti singolari* validi *in situazione* – a un *sovrano*, ma di determinare prima le *leggi* – quindi *norme universali* valide *sempre* – che regolano il nesso tra affetti sociali e conseguenze politiche e, in seguito, indicare *istituzioni* – e non investire *singoli* – che possano neutralizzarne i caratteri negativi, promuovendone quelli positivi.

Storia, durata ed eternità, insomma, per fare una breve incursione nell'ontologia, non sono paradossalmente concetti antitetici, al più in tensione<sup>77</sup>: la storia, la durata è per noi, l'eternità per la sostanza, ma questo non rende la storia meno vera, meno *reale*; al più essa è solo una prospettiva meno adeguata a comprendere come le cose stanno realmente, ma una prospettiva egualmente *necessaria* e, per intelletti finiti, del tutto imprescindibile.

Resta ora da chiedersi, più precisamente, quale sia il nesso che lega storie, storia e teoria politica in Spinoza e come questo legame si configuri in modo originale rispetto ai suoi principali avversari. Per affrontare questo discorso, però, e per giustificare retrospettivamente quest'interpretazione, risulta utile vedere quale sia il nesso tra storie, storia e politica in quegli autori che maggiormente condizionano la concezione spinoziana di storie, di storia e del loro legame con la teoria politica: Machiavelli, Bacon e Hobbes.

## 4. Fonti per la storia: Machiavelli, Bacon e Hobbes

### 4.1 Machiavelli

La critica spinoziana ha ampiamente indagato le connessioni tra il pensiero di Machiavelli e quello di Spinoza<sup>78</sup>, sebbene le interpretazioni differiscano quanto all'importanza teorica da attribuire al rapporto tra i due autori. Non essendo possibile, in questa sede, mettere a tema i molteplici elementi di continuità tra i due pensieri, ci si limiterà qui ad indagare un singolo assunto: la relazione istituita da Machiavelli tra storia e politica. Questa relazione è stata già oggetto della seconda sezione e, ora, se ne

---

<sup>77</sup> Parte di questa tensione si deve al fatto che in Spinoza sembrano peraltro convivere due idee di eternità: vi è un'eternità intesa come "assenza di tempo", ma anche un'eternità intesa come "sempiterna durata". Cfr. P.-F. Moreau, *Ulysse, l'État, l'Éternité*, in *L'expérience de l'éternité : philosophie, mystique, clinique* a cura di A. Feneuil et I. Krtolica, Hermann, Paris 2018, pp. 13-28.

<sup>78</sup> V. Morfino, *op.cit.*, F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, Ghibli, Milano 2004, S. Torres, *Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza*, in *Spinoza : cuarto coloquio*, a cura di M. Chauí, S. Torres, F. Bahr, D. Tatián, Brujas, Córdoba 2008, S. Torres, *La presencia de Machiavelli en el Tratado Político de Spinoza. Conjecturas entorno al gobierno aristocrático*, «Conatus», 4, 7, 2010, pp. 81-95, S. Visentin, *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza*, «Etica&Politica», 6, 1, 2004 ed altri.

delineeranno unicamente le conseguenze, senza tornare punto per punto su quanto già esposto.

Riassumendo brevemente, si è detto che Machiavelli concepisce, per primo, un nuovo modo di intendere il nesso tra storia e politica. Questo nuovo modo è, d'altronde, all'origine di un'intera tradizione che, se da lui si distanzierà per il carattere "amorale" e tendenzialmente filo-repubblicano delle conclusioni, ne terrà invece fermo il principio metodologico di base: per istituire un arte di governo pragmaticamente rilevante, è necessario far tesoro delle storie antiche e dell'esperienza delle cose presenti; lo stesso Machiavelli, nella lettera dedicatoria del *Principe*, afferma proprio di aver voluto restituire in un «piccolo volume ridotte» tutte le cose ch'egli ha imparato<sup>79</sup>. L'opportunità di imitare le lezioni degli antichi, si è argomentato, riposa su una concezione precisa dell'invarianza tendenziale di alcuni caratteri della natura umana e dell'uniformità delle cause storiche. Invarianza e uniformità testimoniate dalle storie degli antichi; variabilità delle situazioni contingenti da affrontare con «l'esperienza delle cose presenti». Che si tratti del passato o del presente, è l'*esperienza* a determinare i migliori consigli per l'arte di governo.

In primo luogo, quindi, la concezione machiavelliana del rapporto tra storia e politica deve intendersi come un «empirismo civile», ovvero come «un modo di concepire l'anteriorità della materia bruta dei fatti, rispetto alle ragioni che se ne possono derivare: gli strumenti del ragionamento politico non sono che estratti da questa materia indifferenziata»<sup>80</sup>. Le storie antiche e le esperienze moderne, per essere utilizzabili e pragmaticamente spendibili, necessitano sì che ne siano comprese le cause invarianti – ed anzi è proprio la mancata conoscenza delle cause ad aver fatto sì che, a detta di Machiavelli, nessuno abbia provato ad imitarle – ma queste cause rimangono di ordine storico-politico. In Machiavelli, in altri termini, non vi è una "scienza politica", nel senso che le attribuiscono Hobbes prima e Spinoza poi. Se per il primo, infatti, il realismo politico coincide con *l'apprendere dall'esperienza* (sia essa del passato o del presente), per i secondi il realismo politico coincide piuttosto con una *teoria delle dinamiche affettive e delle loro conseguenze politiche*. Queste possono certamente essere apprese anche *via* esperienza, ad esempio tramite la lettura degli storici e delle

---

<sup>79</sup> N. Machiavelli, *Principe*, lettera dedicatoria, ed.it. p. 23.

<sup>80</sup> L. Gerbier, *Une méthode pour interpréter les histoires : Machiavel et Jean Bodin*, «Revue de métaphysique et de morale», 2, 62, 2009, pp. 151-166, in particolare p. 157.

loro storie, ma sono del tutto indipendenti dalla loro manifestazione storica e, conseguentemente, sono conoscibili senza far alcun riferimento all'esperienza personale o collettiva, presente o passata, almeno a livello di principio. In altri termini, se per Machiavelli è sufficiente esporre ordinatamente le esperienze antiche, mettendone in luce le meccaniche di base, per istituire un insieme di insegnamenti validi per il governante (o i governanti) presenti, per Spinoza la teoria politica non è in alcun modo riducibile alla somma dei principi estraibili dall'esperienza, anche quando questa sia ordinata e sistematizzata, come la vorrebbe Machiavelli.

Pertanto, siccome secondo Machiavelli la genesi dell'arte politica effettuale si deve alla collezione, all'ordinamento e all'analisi delle storie antiche e dell'esperienze presenti, la sua applicazione consiste nel mettere in opera i dettami e i precetti acquisiti. È questa la concezione del rapporto tra storia e politica di matrice machiavelliana che la tradizione successiva conserva e riproduce: le storie antiche costituiscono una miniera di insegnamenti da applicare, pur con le variazioni richieste dal contesto, in una o più situazioni specifiche. Di conseguenza, il buon politico è colui che, una volta acquisite le esperienze necessarie, è in grado di applicarle, di caso in caso; pur del tutto risignificata rispetto alla tradizione di stampo aristotelico-scolastico, permane in Machiavelli l'idea che vi sia una virtù propria all'agire politico, che consiste precisamente in questa capacità di applicare in modo vario, cioè adatto al caso, una serie di strumenti sempre identici, avendo dapprima previsto le conseguenze di tale azione.

Quella di Machiavelli è, si potrebbe dire, più una teoria dei casi che una teoria delle cause. Il fiorentino, cioè, non delinea una teoria sistematica della politica, né è rintracciabile in alcuna delle sue opere un approccio "scientifico" alla politica. Questo non significa, naturalmente, che Machiavelli sia sprovvisto di una teoria politica e/o che questa non possa essere ricostruita a partire dai suoi scritti. Piuttosto, ciò che Machiavelli non esplicita in alcun luogo è una teoria che delinei i principi secondo cui la politica è ordinata, indipendentemente dalle esperienze di governo singolari. Il fatto che, per quanto sotteraneamente presente e quindi ricostruibile, tale teoria non venga comunque esplicitata, significa che, evidentemente, non costituisce una priorità; prioritario è, piuttosto, fornire a chi governa uno strumentario da poter utilizzare nella situazione presente o prossima.

Se quest'analisi è corretta, la politica di Machiavelli costituisce sicuramente un termine di confronto essenziale per Spinoza, ma non può essere alla radice della sua

concezione del nesso tra storia e politica, se non come polo critico. E non è un caso, forse, se l'unica volta che Spinoza cita esplicitamente una teoria del fiorentino, si tratta proprio di quella del "ritorno ai principi". Secondo Machiavelli, infatti, uno stato deve essere riportato spesso "ai suoi principi" – agli elementi di base – ovvero all'articolazione interna che da principio avevano le sue istituzioni, sulla quale poggia l'intera struttura. Spinoza plaude questa concezione: «chi studia il modo di evitare i mali che minacciano lo stato deve predisporre rimedi conformi alla natura dello stato e che possano essere dedotti dai suoi principi fondamentali»<sup>81</sup>. Ciò che Spinoza, quindi, ritiene e rende esplicito di Machiavelli è soprattutto una teoria generale, e non un precetto particolare<sup>82</sup>. Non solo: Spinoza ritiene proprio la teoria del "ritorno ai principi" forse a significare che, ciò che di Machiavelli è veramente interessante, è l'aver compreso che ogni ordinamento fatto per durare si costruisce sulla base di una serie di principi, ovvero a partire da un'articolazione precisa di istituzioni. In altri termini, che si tratti di monarchia, aristocrazia o democrazia, è sempre uno e uno solo il sistema di istituzioni che le deve rispettivamente comporre, perché la loro forma resti invariata nel tempo. Ma l'articolazione precisa che di queste istituzioni si deve dare per determinare uno stato in grado di durare in eterno non è indotta dall'accumulazione di esperienze storiche; essa è dedotta dall'analisi degli affetti inter-individuali e delle loro conseguenze a livello politico, affetti e conseguenze che si manifestano nella storia, che si rendono concretamente apprezzabili nelle storie e che, in ultima analisi, possono esser messi alla prova, considerando il corso effettivo della storia passata. Ciò che, inoltre, scompare della concezione machiavelliana della politica è proprio l'aspetto dell'agire individuale, della virtù politica. Paradossalmente forse, portando alle estreme conseguenze l'idea (machiavelliana) che il decorso politico degli affetti umani sia invariante, Spinoza conclude che l'istituzione di un buon ordinamento consiste soprattutto nella sua totale impersonalità: questo deve agire meccanicamente – cioè deve essere del tutto indipendente dalle virtù e dai vizi dei singoli – o, ancora meglio, da

---

<sup>81</sup> *TP*, 10.1 G 353.

<sup>82</sup> Questo non significa che non vi siano "precetti particolari" che sono ripresi da Machiavelli rispetto al modo in cui organizzare positivamente le istituzioni; si pensi solo alla questione della non opportunità politica di arruolare truppe mercenarie. Ciò che si intende affermare è che se lì Spinoza non vi fa esplicito riferimento è proprio perché quello è un principio che non è necessario dedurre, come fa Machiavelli, dalla storia romana, né è quindi necessario che si deduca da Machiavelli stesso, ma è una massima politica desumibile dal nesso tra affetti umani inter-individuali e loro conseguenze politiche.

un lato deve canalizzare virtù e vizi, stimolando le prime e limitando le conseguenze negative dei secondi e, dall'altro, deve annullarli tramite compensazione reciproca.

Questa diversità rende ragione, in ultima istanza, della difficoltà di interpretare il nesso tra storia e politica in Spinoza stesso: infatti, è proprio il portato machiavelliano a costituire una delle ragioni della rivendicazione dell'importanza della prassi e dell'esperienza nel *TP* rispetto al *TTP*<sup>83</sup>. Per comprendere perché, nonostante questa rivalutazione, Spinoza non approdi mai ad una concezione del rapporto tra storia e politica come quella che si dispiega in Machiavelli (cioè una predominanza netta dell'esperienza, dalla quale induttivamente i principi della politica devono essere tratti), è necessario affrontare la concezione del nesso tra storia e politica in un altro autore, la cui influenza sul pensiero politico di Spinoza è almeno altrettanto importante: Hobbes.

Prima però di affrontare il pensiero hobbesiano, è necessario transitare attraverso un altro autore il cui pensiero è sia un punto di riferimento diretto per Spinoza, che una fonte comune ad Hobbes e Spinoza, che, infine, un *trait d'union* tra le concezioni machiavelliana, tacitista e hobbesiana del rapporto tra storia e politica: Bacon.

## 4.2 Bacon

È indubbio che Spinoza conosca il pensatore inglese; diversamente dal caso di Machiavelli, però, i rilievi critici in merito al rapporto tra il pensiero del filosofo olandese e quello di Bacon sono decisamente inferiori<sup>84</sup>, sebbene nella biblioteca spinoziana sia presente una copia dei *Sermones Fideles*, contenente stralci del *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*<sup>85</sup>, e Spinoza faccia esplicito riferimento al pensiero di Bacon in tre passaggi. Lo scarso interesse della critica per i possibili nessi tra i pensieri spinoziano e baconiano rispetto al rapporto tra storia e politica può risultare curioso, posto che dei tre riferimenti che Spinoza fa all'inglese, due riguardano proprio la concezione della storia.

Nel primo caso, già menzionato, Spinoza riprende il concetto di storia naturale di Bacon, ponendo in parallelo questa e «la storia della Scrittura»:

---

<sup>83</sup> Cfr. 4.3.4.

<sup>84</sup> Fatto questo che lamenta anche C. Jaquet, *Les expressions...op.cit.*, p. 179-81.

<sup>85</sup> Cfr. J. Van Cauter, *Wisdom as a Meditation of Life: Spinoza on Bacon and Civil History*, «British Journal for the History of Philosophy», 24, 1, 2016, pp. 88-110 per le indicazioni sull'opera posseduta da Spinoza.

Come infatti il metodo di interpretazione della natura consiste soprattutto nel delineare una storia della natura dalla quale dedurre – come da dati certi – le definizioni delle cose naturali, così pure, per interpretare la Scrittura, è necessario mettere a punto la sua vera storia, e da questa – come da dati e principi certi – dedurre, secondo legittime conseguenze, il pensiero degli autori della Scrittura<sup>86</sup>.

Spinoza pone qui in parallelo la raccolta, classificazione e ordinamento dei dati dell'esperienza tipica del metodo baconiano con il metodo che intende predisporre per analizzare e ricostruire la storia della Scrittura. Infatti, come la storia della natura di Bacon si compone di vari elementi (la storia dei fenomeni regolari, di quelli meravigliosi e di quelli prodotti dall'arte), così, si è visto, la vera storia della Scrittura di Spinoza deve comprenderne di altrettanto numerosi, tra i quali lo studio della lingua in cui è stata scritta, l'analisi e l'ordinamento cronologico dei libri, la conoscenza del periodo in cui vissero i loro autori, etc.

Il secondo riferimento si trova nella *Lettera 37* dove Spinoza, rispondendo a Bouwmeester che gli aveva chiesto se vi fosse un metodo con il quale acquisire conoscenze certe, espone in poche parole la sua metodologia: il «vero metodo» consiste nella «conoscenza del puro intelletto, della sua natura e delle sue leggi» e aggiunge:

per comprendere ciò, almeno per quel che concerne il metodo, non è necessario conoscere la natura della mente nella sua causa prima, ma è sufficiente descrivere della mente o delle percezioni, una storiella<sup>87</sup> simile a quella che insegna Bacone<sup>88</sup>.

Il riferimento all'*historiola mentis* si può interpretare almeno da due punti di vista. In primo luogo, per sapere in che cosa consista il vero metodo, è necessario sapere che vi sono almeno tre generi del conoscere – è questa la storia della mente – e che solo due di

---

<sup>86</sup> *TTP*, 7.2 G 98. Si veda anche la nota di P. Totaro: «l'espressione *historia naturae* non è qui da intendersi nel significato moderno di 'storia', ma piuttosto in senso classico e baconiano come conoscenza empirica, descrizione e classificazione» in Spinoza, *op.cit.*, pp. 586-587. L'analisi di questo passo e il suo accostamento a Bacon è argomentato anche da S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF, Paris 1965.

<sup>87</sup> Il termine compare anche in T. Hobbes, *De corpore*, 4.30.

<sup>88</sup> *Epistolario*, lettera 37, ed.it. p. 134.

questi consentono di acquisire idee adeguate<sup>89</sup>. In secondo luogo, per comprendere e quindi applicare il metodo che ci porta a «distinguere intelletto e immaginazione» non è necessario procedere secondo il terzo genere di conoscenza, che ci permette di comprendere la mente attraverso la sua causa prima, ma è sufficiente impiegare il secondo: fare una storia delle percezioni significa, partendo dall'esperienza sensibile, ordinare e quindi interpretare gli accadimenti – e le idee che da questi si formano – non secondo l'ordine temporale in cui essi si presentano alla mente, ma secondo nessi di somiglianza e differenza, isolandone gli elementi comuni. L'*historiola mentis* consentirà così di distinguere le «idee adeguate» da quelle «inadeguate» sia perché si sarà compreso come si formano le une (ragione e intelletto) e le altre (immaginazione), sia perché si sarà formata una sufficiente “base dati” di percezioni, quindi immagini, quindi idee, che consente di isolare di esse gli elementi comuni<sup>90</sup>, ordinandole secondo l'ordine dell'intelletto piuttosto che secondo i fortuiti incontri.

In un terzo passaggio, di fronte alla domanda di Oldenburg circa i difetti filosofici di Descartes e Bacon, Spinoza risponde che nessuno dei due ha inteso correttamente la causa prima, la natura della mente ed, infine, la «vera causa dell'errore»<sup>91</sup>. Rispetto al secondo, Spinoza puntualizza che Bacon è «del tutto confuso e non dimostra quasi nulla; non fa che descrivere». Infatti, sempre secondo Spinoza, Bacon ritiene che l'intelletto umano «a prescindere dalla fallacia dei sensi, s'inganni per sua stessa natura foggiandosi tutte le cose in analogia alla propria natura anziché in analogia dell'universo», «è portato per sua natura alle astrazioni e a rappresentarsi come costante ciò che è mutevole, ecc.» e, infine, «è instabile e non può fissarsi o riposare». Tutti questi errori sulla natura dell'intelletto sono, secondo il nostro, ascrivibili al fatto che per Bacon «la volontà umana è più libera ed estesa dell'intelletto». La critica rivolta a Bacon è sostanzialmente analoga a quella rivolta a Descartes. In questo senso, non vi è

---

<sup>89</sup> J. Van Cauter (*op.cit.*, pp. 91-92) identifica l'«*historiola mentis*» con l'abilità di distinguere tra idee formate secondo il primo, il secondo e il terzo genere. Mi trovo d'accordo per quanto riguarda la «storia della mente», ma la «storia delle percezioni» fa più che altro riferimento, forse, alla storia degli incontri del corpo con altri corpi. Si tratta, cioè, di raccogliere le percezioni, ordinarle e connetterle secondo i loro elementi comuni.

<sup>90</sup> A ben vedere l'«*historiola mentis*» non si distingue in questo senso dalla “moltiplicazione degli affetti”.

<sup>91</sup> Si tratta della *Lettera 2*, ed.it. pp. 12-15. Per tutte le citazioni che seguono cfr. *Epistolario*, lettera 2, p. 14. Per un'articolata discussione di questo passaggio e un'analisi precisa delle cause dei tre errori baconiani si rimanda a C. Jaquet, *Les trois erreurs de Bacon selon Spinoza*, in *Les expressions...op.cit.*, pp. 179-184.

qui in gioco il metodo<sup>92</sup>, ma l'individuazione di due facoltà distinte nell'essere umano, intelletto e volontà. La critica rivolta al Verulamio su questo aspetto, non impedisce però a Spinoza di tenerne in considerazione altri: come dimostrano i primi due passaggi, infatti, Spinoza è interessato proprio al baconiano concetto di *historia*.

Rispetto al primo passaggio, quando pone in riferimento la propria idea di storia a quella di Bacon, sembra che Spinoza faccia unicamente riferimento alla *storia naturale*, che il Verulamio distingue dalla *storia civile*. Tuttavia, ad uno sguardo più approfondito, la *Lettera 37* si dispone ad una lettura che avvicina il concetto di storia naturale qui presente a quello di storia civile baconiana<sup>93</sup>. Di conseguenza, per comprendere il ruolo giocato dal concetto baconiano di storia naturale e di storia civile, su quello spinoziano di storia in generale, è opportuno riassumere seppur brevemente il pensiero dell'autore a questo riguardo.

Nel *De Dignitate et augmentis Scientiarum* Bacon collega il concetto di *storia* con quello di *senso e memoria*: la storia non è altro che l'insieme tratto dalle (e quindi l'esposizione delle) percezioni che sono poi ritenute dalla memoria. Se è la ragione a lavorare il materiale contenuto nella memoria<sup>94</sup> – e non l'immaginazione – la storia che se ne evince corrisponde, in qualche misura, alla realtà in quanto tale<sup>95</sup>. La storia però può essere distinta in almeno due categorie: la storia naturale e la storia civile. Nella prima sono i puri fatti naturali a venir raccolti e la sua verità può essere attestata; fare la storia della natura significa, molto semplicemente, raccogliere e classificare i fatti naturali secondo analogie e differenze. Nella storia civile sono, in generale, le azioni e le gesta degli uomini ad essere raccolte ed è più difficile attestarne l'oggettività. All'interno della storia civile si danno ulteriori partizioni, ma, per quel che qui interessa,

---

<sup>92</sup> In questo senso, non ritengo che il confronto critico, per quanto accurato e corretto, svolto da J.-M. Pousseur (*Le Novum Organum de Descartes à Spinoza*, in *L'Héritage baconien au 17e et au 18e siècles*, a cura di C. Jaquet, Kimé, Paris 2000, pp. 17-43) sia pertinente a livello di questa lettera. Infatti, l'intero argomento di Pousseur si basa sul fatto che Spinoza criticerebbe Bacon in quanto *empirista*, facendone quindi una questione di metodo di acquisizione della conoscenza. In realtà, ciò che appunto mi sembra in gioco in questa lettera è, piuttosto, il nesso tra intelletto e volontà.

<sup>93</sup> Cfr. J. Van Cauter, *op.cit.*.

<sup>94</sup> Si noti qui una differenza: per Bacon la possibilità dell'errore, dalla quale consegue lo scarso valore oggettivo di una storia, dipende dalla facoltà che opera sul materiale fornito dai sensi e lo incapsula nella memoria. Al contrario, per Spinoza, già la percezione manca di purezza e oggettività.

<sup>95</sup> Cfr. S. Manzo, *Francis Bacon's Natural History and Civil History: A Comparative Survey*, «Early Science and Medicine» 17, 2012, pp. 32-61.

Bacon distingue tra una *storia pura* e una *storia ruminata*. La prima, composta da «cronache», «vite» e «narrazioni», sebbene non abbia i caratteri di oggettività che qualificano invece la storia naturale, consiste nella raccolta dei dati storici in nostro possesso. La funzione di questa storia è, secondo Bacon, eminentemente politica e morale: dalla storia si possono ricavare consigli e precetti utili al buon comportamento e al buon governo<sup>96</sup>. In generale, tale funzione pratica della storia è ascrivibile al fatto che, soprattutto attraverso le biografie, è possibile accedere alla psicologia degli attori storici e quindi alle motivazioni affettive delle loro scelte e dei loro comportamenti<sup>97</sup>. La storia pura si distingue poi dalla *storia ruminata*: questa trova il suo spazio più «tra i libri di politica che tra quelli di storia»; mentre la prima ha la funzione di «rappresentare gli avvenimenti stessi insieme alle loro cause e ai consigli che se ne possono ricavare e di lasciare le osservazioni e conclusioni che li concernono alla libertà di giudizio di ciascuno», la seconda, che è stata comunque utilizzata da «uomini seri e gravi», si definisce come «la storia disordinata delle azioni che essi giudicano degne di memoria» che «è accompagnata dai discorsi e dalle osservazioni politiche utili al loro proposito e non incorporate alla storia, ma da essa separate e presentate come l'essenziale secondo le loro intenzioni»<sup>98</sup>.

Tuttavia, questa distinzione in apparenza radicale si attenua nella versione latina dell'opera, il *De Augmentis* appunto, che dà alla storia ruminata un ruolo importante<sup>99</sup>, che si manifesta nella discussione sul valore epistemico delle vite private per l'organizzazione della prassi individuale e politica<sup>100</sup>. Se è del tutto evidente che nella categoria di storia ruminata rientrerebbero, per esempio, i *Discorsi* di Machiavelli e le *Storie* di Tacito alle quali, di conseguenza, Bacon preferisce le opere di Sallustio e

---

<sup>96</sup> Cfr. S. Manzo, *op.cit.*, p. 37.

<sup>97</sup> Cfr. il bell'articolo di G. H. Nadel (*History as Psychology in Francis Bacon Theory of History*, in *Essential Articles for the study of Francis Bacon*, a cura di B. Vickers, Sidgwick & Jackson, London 1972, pp. 236-250) che approfondisce con cura lo "psicologismo" della storia baconiana.

<sup>98</sup> F. Bacon, *On the Proficiency and Advancement of Learning*, II, 2.11). Il *De Augmentis* (1632) non è la traduzione integrale del *On the Proficiency and Advancement of Learning* (1605). Nell'edizione latina alcuni passaggi sono espunti e altri modificati.

<sup>99</sup> F. Bacon, *De Augmentis Scientiarum*, 2.10.

<sup>100</sup> F. Bacon, *De Augmentis Scientiarum*, 8.2. Questo brano è incluso nell'edizione spinoziana dell'opera. Sul tema si vedano N. Dubos, *Thomas Hobbes et l'Histoire. Système et récits à l'âge classique*, Publications de la Sorbonne, Paris 2014, pp. 58-64 e J. Van Cauter, *op.cit.*, pp. 94-101.

Tucidide<sup>101</sup> per il carattere asciutto della narrazione, anche le prime sono comunque presentate in termini positivi<sup>102</sup>. Si faccia attenzione: non è il valore della storia come *magistra* ad essere messo in dubbio da Bacon e nemmeno il fatto che da essa si possano e debbano ricavare precetti per il buon ordinamento della cosa pubblica; ciò che Bacon prima guarda con sospetto e poi riconosce maggiormente è il valore di quelle opere che, anziché esporre i semplici fatti, contengono già il principio della loro interpretazione senza lasciarlo al singolo lettore.

In generale, allora, è possibile affermare che anche l'intera corrente tacitista rientrerebbe per Bacon nella categoria di storia ruminata e costituirebbe dunque una storia "di secondo grado".

Il rapporto tra il Tacitismo e Bacon, però, può essere analizzato anche da un altro punto di vista: se, infatti, questi si scaglia contro coloro che, volendo dar prova di erudizione, infarciscono i propri testi di «citazioni» e nega che la conoscenza si possa trarre «per autorità dalla parola altrui» (critica molto simile a quella spinoziana), non rinuncia per questo, né nel *On the proficience and Advancement of Learning*, né nel *De Augmentis*, né, soprattutto, nei *Sermones*, a fare larghissimo uso della citazione. In particolare, per quello che qui importa, nel saggio *Of Sediton and Troubles* l'analisi delle cause e delle conseguenze delle rivolte interne è effettuata, senza che ciò possa ormai più sorprendere, sulla scia di Tacito<sup>103</sup>. Vi è quindi una certa ambiguità nel pensiero di Bacon sull'utilità e valore rispettivo della storia pura e di quella ruminata, senza che tuttavia cambi un punto essenziale: entrambe servono a trarre dei consigli pratico-politici. D'altro canto, la stessa storia naturale ha numerosi elementi metodologici che la accomunano alla storia civile, più di quanti la classificazione diversa di queste discipline potrebbe lasciar pensare<sup>104</sup>.

Il rapporto che Spinoza ha con Bacon, pertanto, deve essere compreso proprio a partire da questa prospettiva. Sebbene Spinoza non possieda la versione integrale del *De Augmentis*, ma solo alcuni stralci e, nello specifico, non si può essere certi che conosca i

---

<sup>101</sup> N. Dubos, *Ivi*, p. 62.

<sup>102</sup> Cfr. F. Bacon, *De Augmentis Scientiarum*, 4.366-367; *Il parto maschio del tempo*, 3.538.

<sup>103</sup> Nota giustamente A. Arienzo (*From Machiavellian Policy to Parliamentary Reason of State*, in *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England*, Ashgate, 2013, pp. 141-155, in particolare pp. 148-149) che il saggio in questione rivela numerosi echi e quindi plausibilissime influenze machiavelliane.

<sup>104</sup> S. Manzo, *op.cit.*, pp. 33-34.

passi nei quali Bacon distingue le varie discipline – posto che questa parte del *De Augmentis* non è compresa nell'edizione in suo possesso – il riferimento alla storia della natura nel *TTP* consente di ipotizzare con una certa probabilità che il nostro conoscesse almeno gli elementi basilari del pensiero del filosofo inglese<sup>105</sup>. Inoltre, Spinoza possedeva la versione integrale dei *Sermones* baconiani, laddove derivare precetti e consigli politico-morali da citazioni e riferimenti – quindi dalle narrazioni del passato – è una pratica ampiamente utilizzata. Pertanto, ha senso ipotizzare che, quando Spinoza si riferisce all'*historia* di Bacon, non pensi solo e unicamente alla storia naturale, ma anche alla storia civile<sup>106</sup>.

Se ciò fosse vero, tra Spinoza e Bacon vi sarebbe una certa analogia nel modo di intendere la storia: anche per Spinoza, la storia è utile, purché sia pura e non ruminata. Si ricorderà che il problema delle conoscenze ricavate dalle storie, non consiste tanto nel fatto che le narrazioni di eventi passati, in sé stesse, sono solo verosimili, quanto nella possibilità che da narrazioni solo verosimili si traggano conseguenze ritenute senz'altro per vere e certe. L'approccio critico alle narrazioni deve però tener presente che esse sono, almeno in un primo momento, il solo canale d'accesso a determinati eventi. Negare che alcuno dei contenuti di una narrazione possa essere vero è tanto impossibile quanto assurdo, sempre che non sussistano già narrazioni contrarie. Perché la verità fattuale possa essere attinta, è necessario collezionare i puri fatti, evitando interpretazioni che determinino conseguenze forti a partire da premesse fattuali di limitata verificabilità, quindi certezza. Proprio a questa pura collezione di fatti – storici – deve essere sottoposta la Scrittura. In questo senso, il valore epistemico che Spinoza attribuisce alle narrazioni e, in parte, il suo stesso concetto di storia, possono essere messi in relazione con quello baconiano e, forse, da questo discendere.

Tuttavia, la distanza che separa Spinoza dal Tacitismo è la stessa che lo separa da Bacon. Certamente, l'atteggiamento baconiano si distingue da quello dei "politici", posto che è disponibile ad accordare alla storia ruminata un valore, solo purché questo sia inferiore a quello della storia pura: è il lettore a dover trarre le conclusioni. D'altro canto, Bacon stesso viene meno in qualche misura al suo principio, infarcendo i propri

---

<sup>105</sup> D'altro canto Spinoza era in costante contatto con H. Oldenburg e, per suo tramite, con il *milieu* intellettuale inglese; di conseguenza, è piuttosto improbabile che Spinoza non conoscesse almeno i contenuti di base del pensiero di Bacon.

<sup>106</sup> Cfr. J. Van Caeter, *op.cit.*

testi di citazioni e narrazioni. In ogni caso, ciò che distingue profondamente Bacon da Spinoza è che, se per il primo la storia è una miniera da cui estrarre precetti – è *esemplaristica* – analogamente ai tacitisti e a Machiavelli, per il secondo la storia insegna sì, ma non consigli singolari né azioni in situazione, non insegna strategie, né tantomeno fornisce di necessità esempi da imitare: la storia manifesta leggi. La storia è utile alla politica, per usare una metafora, non come *miniera*, ma come *lente*.

A negare recisamente il valore esemplaristico, positivo quantomeno, della storia è invece Hobbes, sul cui pensiero è ora opportuno brevemente soffermarsi.

### 4.3 Hobbes

Hobbes costituisce una fonte e un termine di raffronto certamente essenziale per comprendere la concezione spinoziana della storia e il rapporto tra questa e la teoria politica. Infatti, sebbene Spinoza citi solo due volte il pensatore inglese<sup>107</sup>, gli elementi di continuità tra la filosofia politica spinoziana e quella hobbesiana sono molteplici ed ampiamente messi in luce dalla critica<sup>108</sup>; si pensi solo alla definizione del diritto naturale in termini di potenza, all'indagine del nesso teologico-politico a partire dall'esegesi dei testi biblici o ancora all'idea di determinare una scienza della politica a partire dal comune dispiegarsi degli affetti umani. Con ogni evidenza, nessuno di questi punti può qui essere affrontato nei termini di complessità che meriterebbe e ci si limiterà qui a sottolineare alcuni elementi del pensiero hobbesiano utili a comprendere il rapporto che Spinoza istituisce tra narrazioni, storie, storia e politica<sup>109</sup>.

Un primo elemento di continuità è dato dal fatto che Spinoza e Hobbes hanno una comune fonte di riferimento per la concezione della storia: Bacon. È stato dimostrato come il pensiero del “giovane” Hobbes sia stato, almeno per un periodo, molto vicino a

---

<sup>107</sup> Precisamente *TTP*, 16.10 G 195, adn. XXXII e *Epistolario*, lettera 50, ed. it. p. 166.

<sup>108</sup> Su tutti cfr. E. Giancotti Boscherini, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995.

<sup>109</sup> La critica non è d'altro canto unanime rispetto al valore da attribuire al nesso tra storia e politica in Hobbes. Si veda ad esempio K. Schuhmann, *Hobbes' concept of History*, in *Hobbes and History*, a cura di G. A. J. Rogers e T. Sorell, Routledge, London and New York 2000, pp. 3-23, che ritiene Hobbes non fare più ricorso alla storia dopo la “scoperta di Euclide”. Di opinione opposta sono però É. Marquer, *Histoire et philosophie : Hobbes et la pensée de la crise*, in *Spinoza ou les politiques de la Parole*, a cura di J. Saada, ENS Éditions, Paris 2009, pp. 35-48, in particolare pp. 45-48, N. Dubos, *Thomas Hobbes...op.cit.*

quello del suo conterraneo<sup>110</sup>; ancora precettore di Cavendish, è infatti incaricato, nel 1621, di tradurre in latino alcuni passi del *Of Proficience* e degli *Essays*, ma probabilmente il contatto tra i due è da far risalire almeno al 1616<sup>111</sup>. D'altro canto, egli è quasi certamente l'autore dei tre saggi contenuti nell'anonimo *Horae Subsecivae* del 1620<sup>112</sup> ed in particolare del *Discorso su Tacito*, scritto probabilmente insieme a Cavendish e funzionale a far ammettere quest'ultimo al circolo baconiano<sup>113</sup>; precedendo l'edizione latina del *De Augmentis* (1623), il *Discorso su Tacito* non è, quindi, coerentemente a quanto rilevato sopra, un'opera di *historia justa*, ma di *historia ruminata*, ed Hobbes ne è consapevole<sup>114</sup>. Infatti, il *Discorso su Tacito* presenta molti elementi in comune con il classico commentario tacitista e può, senza tema di confusione, essere inserito all'interno di questo genere. A livello formale, il testo del *Discorso* si compone delle citazioni del testo tacitiano (qui di seguito riportate in corsivo) seguite dal commentario hobbesiano. A livello di contenuto, quest'operetta si occupa di commentare una brevissima parte degli *Annali*; l'analisi riguarda il prologo del testo di Tacito e si concentra sulla strategia adottata da Augusto per acquisire un potere "regale" ed eliminare gli ultimi residui istituzionali della Repubblica Romana. L'abilità di Augusto nell'impadronirsi tanto lentamente quanto efficacemente di un potere pressoché assoluto è oggetto di lode da parte di Hobbes; pertanto, analogamente

---

<sup>110</sup> Cfr. N. Dubos, *Thomas Hobbes...op.cit.*, p. 38 e R. Tuck, *Hobbes and Tacitus*, in *Hobbes and History*, a cura di G. A. J. Rogers e T. Sorell, Routledge, London and New York 2000, pp. 98-110, in particolare pp. 106-107. Per una disamina approfondita della questione si veda R. E. R. Bunce, *Francis Bacon, Thomas Hobbes, philosophy, and history*, University of Cambridge, tesi di dottorato, 2003.

<sup>111</sup> Cfr. N. Dubos, *Ibidem*.

<sup>112</sup> Il primo ad aver sostenuto la paternità hobbesiana delle *Horae Subsecivae* è stato L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936. Più recentemente hanno contribuito al dibattito W. A. Saxhous, *Hobbes and the 'Horae subsecivae'*, «Polity», 13, 4, The University of Chicago Press 1981, pp. 541-567, e N. B. Reynolds e A. W. Saxhous, *Hobbes and the Horae Subsecivae* in T. Hobbes, *Three Discourses, A critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, a cura di N. B. Reynolds e A. W. Saxhous, University of Chicago Press, Chicago 1995, pp. 3-25, che integrano le osservazioni svolte precedentemente da Saxhous con uno studio statistico del numero di occorrenze di lemmi determinati che consentono di stabilire la paternità hobbesiana per conformità stilistica. Per una storia del dibattito concernente la paternità delle *Horae* Cfr. N. B. Reynolds et al. e A. W. Saxhous, *op.cit.*, pp. 3-10.

<sup>113</sup> N. Dubos, *Thomas Hobbes...op.cit.*, p. 37.

<sup>114</sup> N. Dubos (A Discourse Upon the Beginning of Tacitus : *Cavendish, Hobbes et le tacitisme anglais*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oiffer-Bomssel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 298-313) a p. 332 sostiene che proprio per questo Hobbes e Cavendish non intitolano l'opera "storia" ma "discorso".

al classico trattato tacitista e coerentemente con la posizione politica che manterrà sino alla fine, Hobbes usa il testo di Tacito per provare la superiorità della monarchia rispetto ad altre forme di governo, in funzione del fatto che le masse – il popolo – sono sediziose e incontrollabili, come la storia di Roma – questo il senso – ha dimostrato.

Tuttavia, e diversamente dal classico commento tacitista, Hobbes è meno incline di altri autori a trarre da Tacito delle indicazioni di carattere precettistico, ma espande il testo dell'autore romano, analizzando la narrazione lì contenuta in termini di leggi affettivo-politiche di carattere universale.

Si prenda il seguente caso:

*La pace regnava all'interno dello Stato: i magistrati conservavano gli antichi titoli. I giovani erano tutti nati dopo la battaglia di Azio e anche quelli della generazione precedente erano nati durante le guerre civili: quanti, di coloro che avevano visto la repubblica erano ancora in vita?*

Dopo le violente tempeste delle guerre civili, arriva ora la calma del governo di Augusto. Accade al corpo di uno stato esattamente ciò che accade al corpo di un uomo: quando la febbre ha consumato l'energia e gli umori biliosi dai quali era nutrita, il corpo torna all'equilibrio. Qualunque ragione avesse potuto motivare il desiderio di tornare all'antica libertà e generare l'odio per l'antica malattia era ora eliminata. Rari erano coloro che avevano visto l'antica repubblica. Non vi è mai tra gli uomini un forte desiderio per le cose che non hanno mai visto, ma solamente per quelle che possiedono. La natura degli uomini è tale che si sforzano più per recuperare un bene che hanno avuto nel passato che per possedere un bene di cui non hanno mai avuto conoscenza.<sup>115</sup>

La struttura tacitista del testo è evidente: una citazione del testo fonte, seguita da un commento dell'autore. Tuttavia, nel commento Hobbes non si sofferma granché sul contenuto proprio della narrazione, ma passa quasi immediatamente ad utilizzarla per esplicitare una legge fondamentale dell'affettività umana, ovvero che «non vi è mai tra gli uomini un forte desiderio per le cose che non hanno mai visto, ma solamente per quelle che possiedono. La natura degli uomini è tale che si sforzano più per recuperare un bene che hanno avuto nel passato che per possedere un bene di cui non hanno mai avuto conoscenza». Tale pratica “universalizzante” non era affatto assente nei trattati tacitisti, come si è visto precedentemente; lì, però, quando la citazione veniva interpretata come massima universale, quasi proverbiale, era sempre seguita da

---

<sup>115</sup> T. Hobbes, *I tre discorsi*, in *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart* a cura di D. Coli, Le Lettere, Firenze 2009, pp. 232-233.

un'indicazione pragmatica. In altri termini se, ad esempio, la storia di Roma ha dimostrato che non è opportuno arrogarsi titoli regali, perché questa manifestazione di potere ha un grande effetto sulle masse (storia singolare), le quali sono più facilmente impressionate dalle apparenze che dalla realtà (massima universale), allora, il sovrano deve porre molta attenzione ai titoli che attribuisce a se stesso e ai suoi ministri (precepto pragmatico). È questo aspetto che manca in Hobbes, dove le leggi della natura umana tratte dalle storie non si trasformano, se non raramente, in precetti<sup>116</sup>. Anzi, a volte Hobbes sembra usare il testo di Tacito quasi come un pretesto per cominciare a delineare la propria teoria politica o trae spunto da esso per mettere a tema alcuni dei concetti fondamentali che torneranno poi nella sua teoria politica matura, quali quelli di gloria e onore<sup>117</sup>.

D'altro canto, Hobbes si allontana presto da opere di questo genere, ed è forse proprio la distinzione baconiana tra *storia pura* e *storia ruminata* a portarlo a scegliere di tradurre e commentare *La guerra del Peloponneso* di Tucidide: questi, infatti, a differenza di Tacito, racconta i fatti per come si sono svolti, lasciando al lettore la possibilità di istituire nessi e trarre conseguenze, quindi di produrre da sé, si potrebbe dire, la propria *ruminazione*<sup>118</sup>. Con Tacito, Hobbes abbandona anche un certo modo di intendere la storia, che è peraltro ampiamente diffuso nel contesto inglese, anche se non più così in auge<sup>119</sup>.

È però la scoperta degli *Elementi* di Euclide in Francia, probabilmente sul finire degli anni '20, che modifica definitivamente la concezione che Hobbes ha della storia, della politica e del rapporto tra le due (nonostante la ricostruzione, a tratti mitica, che egli fa di questo incontro). La teoria politica deve, ora, essere fondata a partire da un'analisi

---

<sup>116</sup> Con “precetti” intendo i passaggi nei quali Hobbes prende esplicitamente la parola, in qualità di commentatore, per suggerire l'interpretazione corretta del racconto: per esempio a p. 211 «è dunque evidente che è un grande errore dare le armi per difenderci ad un uomo che le può utilizzare per il suo interesse personale» o a p. 217 «un nuovo principe dovrebbe evitare quei titoli che ricordano ai sudditi le miserie del passato e provocano odio e invidia per coloro che li utilizzano». Gli altri precetti si trovano alle pp. 219, 220, 223, 227 e 229.

<sup>117</sup> Si veda a questo proposito anche R. Tuck (*op.cit.*, p. 102) che arriva ad affermare – forse eccessivamente – che Hobbes usa il testo di Tacito come pretesto per delineare la sua teoria in formazione, ad esempio, sul concetto e il valore della gloria e dell'onore in politica: «Hobbes's commentary is essentially his own account of the fall of a republic and the rise of a successful prince».

<sup>118</sup> Cfr. N. Dubos, *Thomas Hobbes...op.cit.*, pp. 86-96 e T. Hobbes, *The History of the Grecian War* written by Thucydides, English Works, VIII, 1839, Lettera ai lettori.

<sup>119</sup> Cfr. Q. Skinner, *Reason and Rhetoric...op.cit.*, pp. 81-83 e N. Dubos, *A Discourse...op.cit.*, per l'ambiente del Tacitismo inglese.

geometrica della realtà, e solo in questo modo può essere *scientifica*; non è quindi l'accumulazione di sapere storico, di esempi tratti dalle storie antiche, a determinare le migliori istituzioni di cui uno Stato si deve dotare; queste devono esser desunte a partire da principi certi. La politica è scienza dei principi della politica, non collezione di esperienze singolari. Questo innegabile mutamento di prospettiva, non implica però la scomparsa dell'esempio storico negli scritti politici di Hobbes, che anzi ne sono infarciti.

Qual è allora, in breve, la concezione hobbesiana dell'utilità delle storie e della storia in generale, dopo la svolta euclidea?

Quanto all'esempio storico, esso interviene per confermare o rigettare i principi e gli assunti che la teoria ha esplicitato. In altri termini, come in Spinoza, anche in Hobbes citazioni, esempi e riferimenti svolgono all'interno dell'argomentazione una funzione confermativa<sup>120</sup>, così come confermativa è la funzione che svolgono le storie del passato all'interno della teoria politica.

Oltre a questo ruolo di conferma, però, le storie possono anche fornire il materiale di base alla riflessione filosofica. I fatti riportati "nudi", senza sovra-interpretazioni, sono utili nella misura in cui forniscono tale materiale, essi spingono, cioè, a porsi domande relative alle loro cause e conseguenze. In questo senso, infatti, Hobbes interpreta baconianamente il rapporto tra storia civile e storia naturale, discipline che non differiscono nei principi e nel metodo, ma solo nell'oggetto a cui si applicano<sup>121</sup>.

È evidente che tale concezione implica un ripensamento profondo del rapporto tra teoria politica e storia: istituire uno stato stabile è possibile solo se preventivamente si sono comprese le *cause* del conflitto, ovvero nel momento in cui si fa della politica una scienza. È lo studio delle cause ciò che porta ad identificare lo «stato di natura» come un "momento" di conflitto universale; la «guerra di tutti contro tutti» è a sua volta determinata dalla naturale eguaglianza degli esseri umani e dalla loro comune aspirazione alla sopravvivenza: avendo diritto ad ottenere tutto ciò che possono e mirando alla propria conservazione, gli esseri umani tenderanno di accumulare quanti

---

<sup>120</sup> Della stessa opinione anche O. Tourneux, *L'histoire et la science politique : les exemples antiques chez Thomas Hobbes*, intervento al séminaire commun du laboratoire junior REPHAM, École Normale Supérieure de Lyon, 18 maggio 2016.

<sup>121</sup> Cfr. G. Boss, *L'histoire de Hobbes à Spinoza*, in *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*, a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 455-495, in particolare pp. 456-459 e T. Hobbes, *Lev.*, 9, ed.it. p. 86.

più ricchezza e potere possibili e, essendo tutti titolari dello stesso diritto, daranno involontariamente luogo ad una condizione di totale incertezza e di aggressione reciproca. Per converso, è sempre il naturale principio di auto-conservazione che spiega l'istituzione dello stato che, in qualità di strumento essenziale al contenimento dell'originaria insocievolezza, consente la stabilità necessaria alla vita.

Di fatto, quindi, la condizione di atavica conflittualità è compresa a partire dalle passioni comuni a tutti gli esseri umani, ed è questo stato di insicurezza latente o reale ciò a cui l'istituzione dello stato deve porre fine. La collezione di esempi storici non dà accesso a questo genere di conoscenza e non ha alcun senso, di conseguenza, intendere la storia come miniera dalla quale estrarre precetti da utilizzare nella situazione contingente. In questo senso, non serve a nulla che il sovrano apprenda arti e tecniche per governare la conflittualità dei cittadini; è utile piuttosto che, una volta compreso il nesso tra dinamiche affettive e politiche, venga istituito uno stato dove il conflitto non abbia ragione di nascere. L'operazione di stabilizzazione, insomma, deve essere fatta a priori, agendo sulla struttura dello stato, e non a posteriori, agendo sulla formazione del sovrano. È solo allora che le storie possono fornire il materiale di base per il ragionamento filosofico-politico e contemporaneamente essere utili a confermare la coerenza dei principi, dal momento che manifestano, nel loro svolgersi, le medesime dinamiche affettive e politiche. Ma queste dinamiche, qui il punto, possono essere comprese anche senza far alcun ricorso alle storie, che servono allora, in sostanza, da banco di prova della teoria.

Se le storie non sono completamente prive di utilità, l'opposizione di Hobbes al modo umanistico prima e scolastico-tacitista poi di intendere la storia è radicale. Hobbes riconosce, infatti, il *valore esemplaristico* di narrazioni e storie, ma ne dà una valutazione negativa. Queste, infatti, facendo leva sull'immaginazione, inducono gli uomini ad imitarle, a considerarle dei modelli. La posizione critica di Hobbes nei confronti delle potenzialità imitative delle storie è motivata da due assunti. Il primo, filosofico, è quello che si è già enunciato: l'istituzione dello stato durevole che è possibile solo se sono state comprese le cause del conflitto, deve avvenire a priori. L'imitazione di un singolo modello di virtù o l'attuazione di un programma di governo, seppur virtuoso, da parte del sovrano non è di utilità alcuna, se non si ha conoscenza delle cause. Pertanto, leggere le opere e riportare le parole degli antichi autori da un lato, e attribuire valore fondante alle storie che essi narrano dall'altro, non aumenta in

nulla la conoscenza dei principi della politica. Hobbes è esplicito al riguardo in un passaggio, che non può non essere interpretato come una presa di posizione forte nei confronti di un'intera tradizione, e che disarticola il nesso, da essa contemplato, tra accumulazione di esperienze e scienza politica:

Come molta esperienza è prudenza, così molta scienza è sapienza. [...] Quelli che, fidandosi solo dell'autorità dei libri, seguono ciecamente i ciechi, sono come colui che, fidandosi delle false regole di un maestro di scherma, si avventura presuntuosamente su di un avversario che lo uccide e lo umilia.<sup>122</sup>

Poco dopo, la presa di posizione contro la politica prudenziale è ancora più netta:

i segni della *prudenza* sono tutti incerti, perché è impossibile osservare con l'esperienza e ricordare tutte le circostanze che possono alterare il successo. Ma, in ogni affare di cui non si ha una scienza infallibile con cui procedere, abbandonare il proprio giudizio naturale e farsi guidare da sentenze generali lette negli autori e soggette a parecchie eccezioni, è un segno di stoltezza [...]. Ed anche tra quegli uomini che nei consigli di stato amano mostrare le loro letture di politica e storia, pochissimi fanno così nei loro affari domestici.<sup>123</sup>

Se i «segni della scienza» possono essere certi e infallibili, oppure incerti qualora non spieghino l'inezienza di un fenomeno, ma solo alcune delle sue manifestazioni, i segni della «prudenza», dice Hobbes, sono tutti «incerti».

A ciò si aggiunga che non solo imitare le storie antiche non è utile al fine di istituire uno stato stabile ma, anzi, può essere dannoso. Infatti, comprese le cause che generano il conflitto, e compreso quale sia la genesi dello stato civile a partire dallo stato di natura, l'analisi retrospettiva delle storie del passato, le restituisce unitariamente come *storie di violenza*. In altri termini, le azioni degli uomini come narrate nelle storie non sono affatto da imitare, non solo perché una loro imitazione non ha alcun senso, sempre che non ne siano comprese le cause, ma perché queste azioni, quindi queste storie, manifestano proprio la mancata comprensione delle cause che si risolve nell'incapacità di porre un termine al conflitto. La storia, insomma, non è essenziale alla teoria politica, ma è quasi vero il contrario: essa è stata una storia di conflitti, alla quale l'istituzione

---

<sup>122</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, 5, ed.it. pp. 49-50.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

dello stato assoluto hobbesiano deve mettere fine. Se è vero che le storie del passato manifestano l'eterna conflittualità umana, allora imitarle, prenderle ad esempio, non può che comportare il rischio di imitare *proprio* quella conflittualità. Questa la ragione se, secondo Hobbes, una delle cause della ribellione contro la monarchia consiste proprio nella volontà di imitare le azioni degli antichi:

e quanto alla ribellione contro la monarchia, in particolare, una delle cause più frequenti di essa è la lettura dei libri di politica e delle storie degli antichi Greci e Romani, dalla quale i giovani, e tutti quegli altri che sono sprovvisti dell'antidoto di una solida ragione, ricevendo una forte e dilettevole impressione per le grandi imprese di guerra [...] immaginano che la loro [dei Greci e dei Romani] prosperità non sia proceduta dall'emulazione di uomini particolari, ma dalla loro forma popolare di governo, senza considerare le frequenti sedizioni e guerre civili prodotte dall'imperfezione della loro politica. È per la lettura di tali libri, io dico, che gli uomini hanno accettato di uccidere i loro re<sup>124</sup>.

Hobbes apre alla possibilità di intendere le storie come principi di imitazione secondo la concezione classica, ma questa è il più delle volte un'eventualità negativa, in primo luogo perché narrazioni e storie esercitano la loro influenza sull'immaginazione, e non sulla ragione, eccitando, non moderando, le passioni. In particolare, il riferimento alla storia antica fa parte del discorso sovversivo proprio alle Università, le quali sono uno dei principali motori di dissoluzione dello stato. In secondo luogo, l'inopportunità politica di imitare le storie antiche si comprende a partire dal fatto che esse sono storie di ribellioni e violenza e che, pertanto, lungi dall'attestare le virtù degli Stati, ne manifestano piuttosto i difetti strutturali.

D'altro canto – e come si intravede a partire dagli ultimi passaggi citati – un ulteriore elemento mina la concezione positiva del ruolo della storia nella teoria politica. Le storie si apprendono tramite narrazioni, e queste non sempre sono veritiere. Anche solo ad un rapido sguardo ai testi, Hobbes critica – tanto quanto Spinoza – la fiducia riposta nelle narrazioni: la conoscenza acquisita “per sentito dire”, dice Hobbes, è «credenza» (*opinion*), non «scienza»<sup>125</sup>. La «credenza» è quella conoscenza che, per quanto naturale, si traduce nell'apprendere per mezzo delle parole altrui, ossia essa non implica, come la «scienza», una ricerca autonoma della verità. Credere che qualcosa che

---

<sup>124</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, 29, ed.it. pp. 346-347.

<sup>125</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, 7, ed.it. p. 66.

si è udito o letto sia vero, infatti, implica principalmente fidarsi (*to have faith, to trust*) dell'onestà, della veracità e dell'abilità nel conoscere la verità di colui che narra (o scrive). Infatti:

quando crediamo che un detto qualsiasi è vero in base ad argomenti tratti non dalla cosa stessa o dai principi della ragione naturale, ma sulla base dell'autorità e della buona opinione che abbiamo di chi ha espresso tale detto, l'oggetto della nostra fede è allora colui che parla, o la persona in cui crediamo o in cui abbiamo fiducia e di cui accettiamo la parola.<sup>126</sup>

La fiducia riposta nelle parole altrui, insomma, si espone sempre al rischio di un tradimento.

In conclusione, per quanto non si possa affermare che Hobbes ritenga le narrazioni e le storie (come anche la storia nel suo complesso) prive di qualunque valore al fine di delineare una teoria politica scientifica, il loro ruolo muta radicalmente rispetto alla tradizione: le conoscenze delle storie passate, «credenze» acquisite per sentito dire e implicanti la fiducia riposta nel narratore – al quale è riconosciuta un'autorità in materia – possono, al più, costituire elementi di base per intravedere dinamiche trans-storiche sostanziate dalla teoria politica e/o servire alla sua conferma pratica. Tuttavia, non è certo consigliabile imitarle, in quanto per lo più storie di violenza. Come la teoria dei principi politici pone una cesura rispetto alla politica prudenziale, basata sulla collezione di esperienze, così il Leviatano è pensato per porre termine ad una storia che è un susseguirsi di conflitti, intervallati di brevi momenti di pace, da intendere più come tregua, come «belli privati», ovvero come spazio di non belligeranza tra un conflitto e l'altro.

## 5. Storia e scienza politica

### 5.1 Spinoza: tra Machiavelli, Bacon e Hobbes

L'analisi precedente consente di comprendere ora, a partire dalle concezioni di Machiavelli, Hobbes e Bacon – gli autori più vicini a Spinoza in questo senso – in che

---

<sup>126</sup> T. Hobbes, *ivi*, ed.it. pp. 67-68.

modo egli si situò criticamente sia rispetto alle proprie fonti, sia rispetto al suo polo critico, la corrente tacitista.

Da Bacon, Spinoza sembra sostanzialmente assumere il concetto di *storia* al singolare come collezione delle storie particolari, ovvero come sistematizzazione ordinata, ma non “ruminata”. In qualche misura, Spinoza accetta il metodo empirico-induttivo baconiano e il parallelo tra storia della natura e storia della Scrittura ne è una prova convincente. Se la natura, infatti, non offre definizioni, per comprenderla sarà necessario trarre almeno alcune delle conoscenze dall'esterno. Ciò non significa altro, in termini spinoziani, che dire che l'immaginazione è un modo del conoscere necessario e imprescindibile. Inoltre, il metodo che Bacon adotta per argomentare il rapporto tra storia pura e storia ruminata è lo stesso<sup>127</sup>: nella prima i singoli eventi storici sono trattati come i fenomeni naturali, come elementi particolari dal cui intreccio e connessione si possono desumere delle leggi universali, in particolare – perché questo è lo scopo della storiografia – per la teoria politica. Nella seconda, invece, i singoli eventi storici sono considerati già di per sé portatori di un contenuto politico universalizzante e così vengono restituiti, di fatto, saltando il processo di pulizia, ordinamento e connessione che nella storia pura consentiva la loro comprensione e *quindi* la loro riutilizzazione. In questo senso, Spinoza si avvicina alla concezione baconiana: il processo di de-costruzione – che si è visto essere essenziale per poter attribuire un minimo di fede ad una narrazione – consiste *proprio* nell'assumere i dati semplici contenuti in una narrazione, prescindendo da ogni circostanza e scopo sotteso. Svolto tale processo, narrazioni, storie e infine storia possono continuare ad essere effettivamente utili per la politica. Tuttavia, nonostante la *conclusione* del ragionamento di Spinoza corrisponda a quella di Bacon, essa non ha però lo stesso significato. Per Spinoza, infatti, che la storia possa essere utile alla politica non significa affatto che da essa si possono ricavare consigli e precetti singolari da applicare in situazione, quanto piuttosto, coerentemente con il proprio metodo, delle *leggi di funzionamento*, che hanno prima di tutto a che vedere con il gioco degli affetti sociali e con le loro conseguenze nell'articolazione dell'agire politico. Conseguentemente, è proprio sul senso da dare a

---

<sup>127</sup> Non è necessario, quindi, che Spinoza avesse diretto accesso ai passaggi nei quali Bacon distingue tra storia civile e storia ruminata (cosa che non si può né provare né confutare, mancando nella sua edizione dei *Sermones* quei brani) per sostenere che egli avrebbe condiviso non tanto tale distinzione, quanto piuttosto le ragioni metodologiche che la determinano.

“utilizzabilità politica della storia” che le concezioni baconiana e spinoziana divergono nettamente.

Chi, da questo punto di vista, sembra invece aver maggiormente influenzato Spinoza sono Machiavelli da un lato e Hobbes dall'altro, in una tensione che è difficilmente risolvibile e che in parte spiega, ritengo, la difficoltà che si incontra nel sistematizzare il nesso tra storia e politica nel pensiero del filosofo olandese.

Pur operando una semplificazione estrema, si può affermare che laddove Machiavelli è il paradigma di una politica dell'*evento*, dell'*esperienza*, del *contingente* e del *movimento*, Hobbes è il paradigma di una politica dell'*eterno*, della *legge*, del *necessario* e della *stasi*. Laddove secondo Machiavelli il conflitto è necessario e produttivo, secondo Hobbes è il peggior spettro ed è, quindi, da allontanare; filo-repubblicano il primo, filo-monarchico il secondo. L'uso della storia, per Machiavelli è rigorosamente necessario: sono l'esperienza del presente e la conoscenza delle storie del passato a determinare una buona politica. Per Hobbes quella storica è, in fin dei conti, un'esperienza accessoria: utile, certo, ma non essenziale. Non bisogna, in questo senso, farsi ingannare dalle somiglianze che tra Hobbes e Spinoza si sono manifestate: è certamente vero che anche Hobbes dà un valore più importante alla storia di quanto comunemente la critica conceda; ma è anche vero che quando Hobbes tratta di eventi storici è quasi sempre, nei suoi scritti maturi, per allontanarsene. La storia, secondo Hobbes, non è mai esemplare, perché è storia di conflitti; l'obiettivo del filosofo inglese, invece, è di determinare una radicale cesura con il passato, ovvero di interrompere la storia per come si è finora svolta, grazie all'istituzione del Leviatano. È proprio il *patto*, ritengo, a costituire la cifra dello scarto: nello stato civile gli affetti, portatori di conflitto, sono supposti non agire più – o piuttosto agire con meno violenza – e sono perciò, almeno entro una certa misura, neutralizzati.

Machiavelli si pone sul piano opposto rispetto ad Hobbes e, in un certo senso, dà prova di maggiore realismo. Non è possibile, infatti, annullare e neutralizzare gli affetti (gli «umori», in termini machiavelliani) né, di conseguenza, annullare il conflitto, e questo, non perché non si voglia o perché spesso non sia opportuno farlo, ma ancor prima, perché è impossibile. È in questo senso che la storia insegna, secondo Machiavelli: dal momento che sono gli individui a determinare le immutabili dinamiche storiche attraverso il concorrere dei loro – altrettanto immutabili – affetti e questi non cambiano né si annullano in seguito all'istituzione di qualunque regime di governo,

allora ogni storia ha in sé qualcosa che oltrepassa lo spazio-tempo ristretto in cui si è verificata per mettere in luce alcune dinamiche.

Entro una certa misura, le tensioni che attraversano il rapporto che Spinoza intesse tra storia e politica si possono desumere proprio da questa doppia filiazione, come se egli fosse stretto in una morsa: da un lato e dall'altro egli riconosce, anche se implicitamente, il portato di verità di entrambi i modelli. Non stupisce, allora, che riflettendo a partire da due modelli che – sempre semplificando – si escludono a vicenda, si producano delle tensioni, tensioni che non sarebbe onesto né produttivo tacere. Tra il *TTP* e il *TP* è proprio il pensiero di Machiavelli a frapporsi; questo non significa né negare che Spinoza conoscesse almeno alcuni degli assunti machiavelliani quando scriveva il *TTP*, né sostenere ch'egli non avesse letto Machiavelli prima della stesura del *TP*. Significa, piuttosto, affermare che il pensiero di Machiavelli guadagna di importanza e di preminenza nel *TP*.

Al di là dell'aspetto formale<sup>128</sup>, l'influenza di Machiavelli a livello del *TP* è resa evidente da altri elementi, che si sono già più volte menzionati nel corso dell'analisi, ma che ora si hanno gli strumenti per comprendere meglio. Spinoza impara da Machiavelli, ritengo, quanto le esperienze passate siano importanti per la dottrina politica e che lo stato è necessariamente un sistema di istituzioni dinamico, il quale deve essere abbastanza elastico da assorbire il conflitto che si origina a partire dagli affetti, posto che annullarlo non può. Da Machiavelli, ancora, Spinoza apprende che le configurazioni politiche sono sempre in movimento, che ogni stasi è un momento di transizione tra un conflitto e l'altro. Infine, da Machiavelli impara che in uno stato i rapporti di forza interni contano spesso più delle istituzioni che sono supposti regolari.

Al contempo però, Spinoza non è disponibile a rinunciare, nemmeno a livello del *TP*, agli assunti di base della politica hobbesiana. Innanzitutto egli vuole uno stato stabile, anzi, *eterno*, e non è affatto convinto della produttività del conflitto, come intesa da Machiavelli. Ciò che si cerca nel *TP* è uno stato *assoluto*, la cui sopravvivenza e stabilità siano il più possibile indipendenti – e quindi preservate – dalle cause esterne ed interne: dai moti centrifughi interni (conflittualità tra cittadini o ceti) e, in misura minore, esterni (invasioni e minacce esterne). In altri termini Spinoza desidera per lo stato quello che vuole per l'individuo: che il rapporto, la *ratio*, tra parti componenti resti

---

<sup>128</sup> Ovvero dal fatto che il Segretario fiorentino sia spesso nominato con favore e che molti dei suoi assunti vengano tenuti in considerazione.

invariato. L'equilibrio dell'Individuo deve risultare stabile, la sua forma identica, nonostante i mutamenti che intervengono tra le sue parti componenti<sup>129</sup>, si tratti di un individuo o di un corpo sociale. Naturalmente, si tratta non di un equilibrio statico, ma dinamico. In questo senso, della machiavelliana produttività del conflitto rimane, in Spinoza, una forma attenuata, centrata sulla libera discussione e partecipazione alla cosa pubblica. D'altro canto, egli è perfettamente consapevole, grazie ad Hobbes, che sono le passioni a determinare uno stato di inimicizia, al più di insocievole socievolezza. Da Hobbes, inoltre, egli deriva una concezione dell'affettività di tipo *fisico*. L'analisi dell'affettività umana, in altri termini, non è né moralistica né fisiologica (à la Descartes): gli affetti sono compresi anzitutto come movimenti, quantitativamente analizzabili. Differentemente da Hobbes, però, Spinoza è persuaso, grazie a Machiavelli, che nessuno Stato possa annullare o neutralizzare gli affetti. La soluzione, allora, diventa una sola: istituire un ordinamento (indipendentemente dal regime prescelto) fatto di istituzioni impersonali, il cui equilibrio e controllo reciproco faccia sì che coloro che le occupano non possano pervertirle, pur restando del tutto invariati i loro affetti. Da un lato, l'affettività produttrice di mutamenti e conflitto è effettivamente neutralizzata, ma non nel senso che è annullata, quanto piuttosto bilanciata. Anche nel dominio politico vale cioè lo stesso principio: se un affetto è tolto solo da un affetto contrario e più forte, allora lo stato si doti di un insieme di istituzioni impersonali, fatte in modo tale che, bilanciandosi a vicenda, chiunque le occupi (e qualunque sia il suo complesso affettivo) non possa pervertirle, nemmeno volendo. Dall'altro lato, però, l'affettività non è annullata: la concordia non è l'assenza di guerra, è un moto comune dell'animo<sup>130</sup>. È uno stato che si manifesta come *amichevole* e non solo come *acconfittuale*, dove la concordia si definisce come *attività* e non come inerte passività. Si tratta, in questo caso, di uno stato che, mentre neutralizza le conseguenze impolitiche degli affetti sociali, ne promuove invece i tratti unificanti. D'altro canto, non tutti gli affetti sono negativi; inoltre, se «a tutte le azioni alle quali siamo determinati da un affetto che è una passione, possiamo senza di questo essere determinati dalla

---

<sup>129</sup> Sul parallelo tra corpi singolari e stato si veda ad esempio J. Henry, *Corpi individuali e corpi collettivi. Dalla fisica alla politica*, in *Corporis humani fabrica. Percorsi nell'opera di Spinoza*, a cura di R. Finelli, S. Manzi-Manzi, P.-F. Moreau e F. Toto), «Il cannocchiale», 40, 2-3, Napoli 2015, pp. 159-175.

<sup>130</sup> *TP*, 6.4 G 298.

ragione»<sup>131</sup>, allora «tutte le Cupidità, dalle quali siamo determinati a fare qualcosa, possono nascere tanto da idee adeguate quanto da idee inadeguate»<sup>132</sup>. Si tratta certamente di un processo individuale di perfezionamento che non tutti, anzi, pochissimi, svolgono; ciò non esenta però lo stato ben istituito dal tentativo di promuoverlo. La repressione affettiva non è moralmente scorretta, semplicemente *non funziona*: gli affetti, positivi e negativi, ci sono, operano sempre. Se non è possibile convincere tutti gli esseri umani a vivere sotto la guida della ragione, se ne stimolino almeno gli affetti positivi, limitando il portato conflittuale di quelli negativi.

Anche a partire da questo contesto teorico si comprende, allora, il ruolo che la storia svolge nella filosofia politica spinoziana. Da un lato il rapporto tra storia e teoria politica: la teoria politica non si può, in nessun modo, *fondare* sulla storia in quanto tale. Essa deve, invece, fondarsi a partire dall'analisi geometrica dell'affettività umana, deve tener conto delle caratteristiche antropologiche proprie dell'essere umano, che sono però desunte a prescindere dalle loro concrete manifestazioni. Come i principi del diritto e dello stato nel *TTP* erano dedotti a partire dai caratteri della sostanza, mediante concetti quali quelli di *legge*, *decreto* e *diritto* naturale e civile, nel *TP* sono gli affetti sociali dell'*Etica* a costituire il principale sfondo concettuale. Ma la dinamizzazione che la considerazione degli affetti produce sull'apparato concettuale operante nel *TTP* e ancor valido nel *TP* – almeno nei suoi principali assunti – si risolve, in quest'ultimo testo, in una diversa relazione tra teoria e prassi politica: la prassi non è più solo banco di prova della teoria, ma sua parte costituente. Si vede, allora, come si modifica il nesso tra politica e storia e il nuovo ruolo che quest'ultima assume: come manifestazione concreta e dinamica della prassi in un tempo passato, ovvero delle modalità con cui gli esseri umani interagiscono realmente tra loro. In altri termini, se nel *TTP* erano i principi politici ad essere messi alla prova della prassi (questa desunta a partire dalla storia, tramite la messa in parallelo di storie *diverse*), nel *TP* la prassi si pone sullo stesso piano dei principi. Tale parità è giustificata dal fatto che sia le configurazioni specifiche che gli affetti sociali umani possono assumere, sia le conseguenze politiche che essi determinano, sia, infine, i principi che regolano il funzionamento dello stato sono, in ultima analisi, parte di una sola e medesima ontologia ed etica. In altre parole, se i

---

<sup>131</sup> E4p59.

<sup>132</sup> E5p4scho.

principi della politica sono dedotti dalla natura della sostanza, lo stesso vale per gli affetti, come affezioni o modificazioni degli esseri umani, a loro volta modificazioni – o determinazioni – della sostanza. La storia, allora, come manifestazione concreta nel passato di nessi causa/effetto tra affetti sociali e conseguenze politiche, se analizzata e compresa secondo il terzo genere di conoscenza, deve porsi sullo stesso piano della teoria, non su un piano inferiore o conseguente ad essa, ma paritario. La storia insegna a noi, certamente: non possiamo conoscere, almeno in prima istanza, che attraverso essa. Ma è possibile andare oltre una concezione della storia immaginativa e comprendere ogni evento, ogni storia, *sub specie aeternitatis*. Così e solo così compresa, intesa e assunta, la storia può porsi, come avviene nel *TP*, come elemento fondamentale. Non si tratta cioè di accumulare eventi supposti singolari e contingenti e trarre da essi precetti specifici di governo, quanto piuttosto di prendere quegli eventi singolari, porli in parallelo, analizzarne continuità e differenze, isolarne le costanti (secondo genere), per poterli poi comprendere come ultimo punto di un'articolata serie di cause e conseguenze che, in ultima istanza, derivano dalla sostanza (terzo genere).

Ma, se questo è vero, ed è possibile dire che Spinoza intenda la storia *anche* in questo modo, perché nel *TP* si dice chiaramente che tutto ciò fa parte dell'*esperienza*? Perché, di nuovo, si tratta di distinguere tra come la realtà è e come, invece, noi ne abbiamo conoscenza: tramite esperienza. Non solo, nel *TP* l'esigenza di controbattere determinati assunti si fa sempre più evidente; se gli uomini sono più inclini ad apprendere dall'esperienza, Spinoza è disponibile a mostrare proprio come, anche pensando la storia mediante il primo genere, quindi come serie di eventi contingenti, se ne possano trarre le stesse conclusioni: per quanto le storie siano solo *esempi*, elementi attraverso i quali apparentemente ci si limita solo a confermare una teoria stabilita prima, quello che vuole affermare risulta, di volta in volta, provato.

Ciò che intendo suggerire, quindi, è che il ruolo di maggiore importanza che la storia *qua* esperienza, quindi intesa attraverso il primo genere, assume nel *TP* rispetto al *TTP* si spiega a partire da un mutato rapporto tra teoria e prassi politica, dove teoria e prassi sono, ora, sullo stesso piano. Contemporaneamente, però, sia a livello di percorso di conoscenza individuale che di persuasione dei propri interlocutori, nel *TP* la storia *qua* esperienza è essenziale alla creazione di una scienza politica che non voglia essere utopica.

Di conseguenza, è questa propriamente la concezione della politica *scientifica* per Spinoza: scientifica perché i suoi principi sono fondati a partire dall'ontologia e dall'etica (cioè dalla teoria degli affetti). Ma scientifica *a maggior* – e non *a minor* – *ragione* perché assume il reale, la prassi, la storia concreta, come suo elemento costitutivo. Una politica non è scientifica, in conclusione, se non tiene conto da un lato della teoria del diritto e degli affetti (il lato Hobbes) e dall'altro se non tiene conto della prassi reale, della storia (il lato Machiavelli). Ma, perché la storia possa avere questo valore, non può esser intesa solo mediante il primo genere; altrimenti ci si troverebbe a caratterizzare la scientificità della politica a partire dall'accumulo indifferenziato e non analizzato delle esperienze storiche. Cosa che, a ben vedere, costituisce lo sfondo concettuale del tacitismo e della Ragion di Stato con le quali, ora, è opportuno delineare un ultimo e definitivo confronto.

## 5.2 Spinoza e il Tacitismo

Giungiamo infine a tracciare le ragioni della divaricazione concettuale sottesa tra il pensiero tacitista e quello spinoziano. Nella sezione precedente si è argomentato che Spinoza non condivide molti degli assunti della politica di stampo tacitista<sup>133</sup> che, riassumendo, si distinguono in una ragione formale, una concettuale e una politica.

Innanzitutto vi è una ragione strettamente formale, che implica dei presupposti epistemologici rilevanti: i trattati politici di stampo tacitista si compongono prevalentemente di citazioni, tratte da Tacito come da altri autori, che costituiscono il materiale essenziale dal quale derivare la teoria politica. In maniera semplicistica, potremmo dire che la maggior parte di tali autori attribuiscono un valore probante forte sia all'autore citato (ovvero Tacito – o chi per lui – è un'autorità), sia alla narrazione (Tacito – o chi per lui – racconta il vero), sia infine alla storia raccontata (quando Tacito – o chi per lui – racconta di un evento del passato, questo è significativo nei termini del presente politico). Spinoza nega invece il valore probante sia dell'autore, che della narrazione in sé sola considerata: si è visto ampiamente che, per quanto anche Spinoza citi le fonti, egli non ritiene che ciò sia minimamente sufficiente a stabilire la correttezza di un ragionamento. Lo stesso si può dire per le narrazioni: siano esse relative al passato

---

<sup>133</sup> Si ricordi che la categoria di Tacitismo è trasversale e, quando applicata ad un singolo autore, si trova spesso sovrapposta ad altre categorie quali quelle ad esempio, di “neo stoicismo politico” e di “Ragion di Stato”.

remoto (la guerra civile a Roma dopo il 68 d.C.) o al passato prossimo (Paolo racconta che Pietro è vivo) o, infine, al presente (il superbo che racconta le sue gesta), quando non siano completamente inverosimili (miracoli e spettri) o negate da un'altra narrazione (arriva qualcuno che dice di aver visto Pietro cadere in deliquio), sono, al più, verosimili. Lo stesso si dica per le storie che queste narrazioni riportano e, soprattutto, per le conseguenze che se ne traggono: da una storia si possono ricavare conseguenze molteplici e alternative le une alle altre. Ovvero, la storia delle guerre civili romane, anche ammettendo che si sia realmente svolta nei termini in cui è stata descritta, di per sé non implica affatto che la monarchia – esito di quelle guerre – sia l'unica conseguenza possibile e che, di conseguenza, l'insegnamento da ricavarne per il tempo presente sia univoco (la monarchia è l'unica soluzione alle guerre civili).

In secondo luogo, vi è una ragione concettuale: gli autori di tali trattati traggono dagli storici latini per lo più consigli pragmatici, in vista di organizzare le istituzioni del presente, facendo tesoro degli avvenimenti del passato. La storia insegna, si potrebbe dire, nella misura in cui la politica e le strategie di governo di Augusto, ad esempio, possono oggi essere ri-applicate senza particolari correttivi, stante la «somiglianza dei tempi». Si è visto, viceversa, come Spinoza attribuisca alle parole – citazioni e riferimenti – così come alle narrazioni, delle funzioni e dei valori differenziati. Dal lato puramente argomentativo, citazioni, riferimenti ed esempi svolgono almeno quattro funzioni: retorico-argomentativa, confermativa, polemica e antropologica. Le stesse funzioni, si è detto, possono essere estese alle narrazioni. D'altro canto, le narrazioni hanno diversi valori all'interno della filosofia spinoziana: sia quelle incredibili che quelle verosimili possono avere un valore euristico (di indicare cioè qualche cosa, anche fosse solo l'operare dei meccanismi dell'immaginazione, ad esempio nel caso delle narrazioni di spettri) e un valore performativo (esse cioè producono effetti pratici, l'obbedienza nel caso delle storie dei miracoli, ad esempio, o ancora il piacere di chi narra, nel caso del superbo). Le storie verosimili (delle quali fanno parte anche quelle inizialmente inverosimili, qualora ne siano stati isolati gli elementi “potenzialmente veritieri”) possono avere anche un valore contenutistico (informarci sugli usi e costumi degli uomini di un certo stato, ad esempio) e, infine, nel caso più “fortunato”, un valore cognitivo (da individuarsi nel nesso tra affetti sociali e loro conseguenze politiche). Per Spinoza, cioè, non sono i *tempi* ad essere simili; ad essere simili sono le *dinamiche* interne agli esseri umani, i loro affetti sociali, che producono sempre gli stessi risultati:

è questo, in ultima istanza, che consente il produttivo riutilizzo nel presente di narrazioni e storie del passato.

Vi è, infine, una ragione politica: la stragrande maggioranza degli scrittori tacitisti sono “neri”, secondo la definizione di Giuseppe Toffanin, cioè sostenitori della monarchia assoluta, regime nel quale il sovrano deve essere educato ad usare tutte quelle tecniche e strategie che meglio ne assicurano il potere, il suo mantenimento e il suo accrescimento. In particolare, sebbene in misura differenziata per ogni autore, le tecniche più rilevanti riguardano l'utilizzo della simulazione (dire il falso), della dissimulazione (non dire il vero) e la conservazione scrupolosa degli *arcana* (il non dire affatto). L'opzione monarchica, si è detto, si giustifica anche e soprattutto a partire da una concezione del *popolo* come elemento sociale unicamente destabilizzante gli equilibri interni, come massa informe, vociante e sediziosa che deve essere solo contenuta, mentre il re o il principe sono pensati come individui se non già virtuosi, che possono essere alla virtù educati<sup>134</sup>. Spinoza, al contrario, ritiene l'opzione monocratica fuori luogo e, sebbene la possibilità di una monarchia “perfetta” – come accade nel *TP* – non sia da escludere, la monarchia assoluta nel senso e nelle forme che le danno i tacitisti, è individuata da Spinoza come forma “degenerata”<sup>135</sup>. È in quest'ultima, infatti, che si usano tutte quelle tecniche e quelle arti che servono ad *ingannare il popolo* per acquisire *potere personale*. La negazione dell'opzione monarchica assoluta si basa, d'altro canto, sulla concezione universalistica degli affetti, secondo cui tutti gli esseri umani, plebei e principi allo stesso modo, condividono i medesimi affetti e desideri. Non esiste un *popolo* come elemento sociale determinato in Spinoza; è volgare, si potrebbe dire, chiunque non agisca secondo la propria natura, non conosca mediante secondo (o, ancor meglio, terzo) genere di conoscenza (quantomeno per la maggior parte del tempo!), sia impotente e non abbia *quindi* virtù.

A ben vedere, però, in tutto questo vi è una ragione ancor più sottesa e ancor più importante se Spinoza si distacca radicalmente da questa corrente di pensiero. Un elemento di cui – forse – egli non era consapevole, ma che di certo si può isolare: una

---

<sup>134</sup> In questo senso, anche gli autori che, inscrivendosi all'interno del dibattito nelle Province Unite, sono repubblicani e non filo-monarchici, mantengono l'idea di un governo accentrato, che escluda tramite *artes* la partecipazione delle masse alla cosa pubblica.

<sup>135</sup> A ben vedere, secondo Spinoza, il caso di una monarchia perfetta è forse il più raro; ovvero, la monarchia è un regime che più degli altri si espone, per sua stessa logica interna, alla perversione delle sue forme e all'involuzione delle sue istituzioni.

diversa concezione del rapporto tra storia e politica. Il tacitismo, infatti, sembra pensare alla politica più come ad un'arte composta da più *tecniche*, che ad una scienza. Questo non significa che tale definizione sia esplicita, ma anzi è vero il contrario. La maggior parte dei tacitisti è invece convinta di scrivere una *scienza politica*<sup>136</sup>. Il punto, naturalmente, è comprendere come si configuri per loro questa scienza. Per riassumere brevemente quanto già detto nella seconda sezione, certamente il tentativo tacitista – che corrisponde in questo caso pienamente alla volontà dei teorici della Ragion di Stato – è di determinare una teoria politica scientifica nel senso che (a) essa deve prescindere almeno di principio da considerazioni di carattere morale, ma preferire ad esse, quando possibile, quelle di carattere pragmatico. Si è detto più volte: per quanto osteggino Machiavelli, tali autori sono ben consapevoli della cesura posta dal Segretario fiorentino e, in misure diverse, ne abbracciano il *realismo*. La “scienza” politica tacitista è quindi una *realpolitik*, pur con i compromessi che, di volta in volta, tali autori fanno o scelgono di fare con la morale o la religione dominante, distinguendo, ad esempio, tra *buona e cattiva Ragion di Stato*. In questo senso, (b) la teoria politica tacitista è scientifica poiché “regge alla prova pratica”: essa non è utopica, ma realisticamente applicabile poiché considera – o dovrebbe considerare – gli uomini e le loro azioni per quello che sono – sono sempre stati e saranno – e non per quello che potrebbero o dovrebbero essere. In un certo senso, è scientifica anche perché (c) si basa su una raccolta di dati, adotta cioè un modello empirico-induttivo. I “dati” della scienza politica sono costituiti dalle parole degli storici antichi, quindi dalle loro narrazioni, quindi dalle storie (dagli eventi). Si tratta di una pratica che prevede l'accumulazione di dati esperienziali: essa si fonda sulla collezione e messa in parallelo di più autori, più citazioni, più narrazioni, più storie, ovvero, in tutti e quattro i casi, di dati ricavati dal passato. Tuttavia, la teoria politica tacitista non può nemmeno auto-comprendersi come scienza, dal momento che, concretamente, da questi autori, citazioni, narrazioni e storie non sono tratti principi – o leggi – di governo, ma pratiche, arti e tecniche da usare in una situazione specifica.

Si veda ora, però, in che senso la politica spinoziana può considerarsi scientifica. Certamente, essa è scientifica posto che (a) prescinde totalmente da considerazioni di carattere morale. Spinoza è esplicito al riguardo nell'apertura del *TP*. Essa è inoltre scientifica anche perché (b) “regge la prova pratica”; anzi, si è visto come sia nel *TTP*

---

<sup>136</sup> Cfr. 2.6.

che nel *TP* citazioni, riferimenti ed esempi servano proprio a dare corpo alla teoria e a correggere gli eventuali scarti tra teoria e prassi concreta. Si sono già a lungo argomentati questi punti e non vale la pena di ritornarci. Tuttavia, rispetto a (b) si impone una distinzione con il Tacitismo: è sì vero che entrambi considerano – o vorrebbero considerare – gli uomini come realmente sono e non come dovrebbero o potrebbero essere, ma questo per il Tacitismo si può dire più a parole che nei fatti: ad essere considerati come realmente sono – ovvero come esseri umani che provano emozioni e passioni a volte socialmente molto insidiose – sono unicamente i membri del volgo e non i sovrani. Se per le masse, infatti, si esclude – o comunque non si menziona – alcuna possibilità di progresso e crescita personale, si suppone, invece, che i sovrani l’abbiano. Se non l’avessero, d’altronde, la stessa scrittura dei trattati tacitisti non avrebbe alcun senso, posto che questi sono pensati – il più delle volte – proprio per educare il sovrano. Spinoza non potrebbe essere meno d’accordo: gli affetti e le passioni socialmente destabilizzanti sono proprie di *tutti gli esseri umani*; certo, alcuni possono emanciparsene, ma non tutti e, anche i primi, non ne sono immuni sempre. È per questo che la teoria politica spinoziana, al di là del regime considerato, prevede un sistema di istituzioni impersonali che si controllano a vicenda, e non di individui (in particolare a livello del *TP*).

Le differenze maggiori intervengono, però, quando si ponga mente al modello della scienza politica. Quella di Spinoza non è una teoria politica che procede secondo un metodo empirico-induttivo. In parte, certo, la raccolta di dati è necessaria poiché, per estendere al presente argomento la citazione del *TTP*, la natura, come la Scrittura, «non offre definizioni». Tuttavia, il modello spinoziano si basa, in ultima analisi, sulla teoria degli affetti – sull’etica – e sull’ontologia. Se i principi della politica sono concepiti – a livello del *TTP* – a partire dalla descrizione e definizione della sostanza (si pensi alla definizione di potenza, diritto e legge), nel *TP* restano per lo più invariati, ma ad essi si aggiunge una teoria degli affetti completamente sviluppata. Il modello pattizio del *TTP* è lasciato cadere, da un lato in funzione dell’impostazione dinamica della politica proposta da Machiavelli e dall’altro perché il patto non è più necessario, posto che – anche a livello puramente affettivo-passionale – gli esseri umani si «imitano». Un principio di socievolezza, o meglio di insocievole socievolezza, è alla base dei rapporti inter-individuali, conseguentemente dei rapporti politici, e rende qualunque forma di contratto che fondi questa socievolezza un espediente metodologico del tutto superfluo.

Si può dunque affermare che il modello spinoziano è, ancora una volta, assiomatico-deduttivo; certamente, definizioni, assiomi e postulati non possono essere derivati, essi sono primitivi. Ma, una volta stabiliti, il resto ne discende. In questo senso, dalla teoria degli affetti e dai principi ontologici deriva, necessariamente, la teoria politica, che naturalmente non si deve sottrarre alla prova pratica, si deve confrontare con l'esperienza, ma da essa sola non può discendere. Ciò detto, la teoria politica spinoziana, a differenza di quella tacitista, non si propone un'accumulazione di citazioni, riferimenti, narrazioni e storie come "base dati" per elaborare una pragmatica<sup>137</sup>. I dati servono a confermare la teoria, a mettere in luce e manifestare i nessi tra affetti sociali e dinamiche politiche. Se compresa attraverso il secondo e il terzo genere, la storia può dunque continuare ad insegnare; anzi, in questo modo essa diventa *costitutiva* della scienza politica. Non è perciò un caso che vi sia un'ultima e radicale differenza: per Spinoza non esistono tecniche o arti che si possano impiegare, anche perché l'utilizzo di tali strumenti *presuppone* uno stato di individui e non uno stato di istituzioni. Le istituzioni hanno regole di funzionamento, certo, si dotano di leggi che le disciplinano e di leggi che disciplinano i cittadini, ma non possono per loro stessa natura *agire in situazione*. L'eternità dei loro "decreti" corrisponde all'eternità della loro durata. Quelle descritti nel *TP*, Spinoza lo dice esplicitamente, sono tipologie di stato destinate ad essere *eterne*<sup>138</sup>.

La politica spinoziana, quindi, è scientifica soprattutto in questo senso: se la scienza è il dominio del necessario e dell'eterno, non può in nessun modo essere fondata a partire dalla semplice accumulazione di particolari, di citazioni, di narrazioni, di storie e eventi passati. Le citazioni e le fonti, possono essere usate in modo diverso e contrapposto, l'affidabilità delle narrazioni è spesso compromessa dal ruolo del narratore e dell'ascoltatore, le storie non contengono necessariamente in sé le loro conseguenze.

---

<sup>137</sup> È questa la ragione per cui non troviamo in Spinoza il concetto di *prudenza*, che invece per il Tacitismo è portante. Se, in quegli autori, la prudenza è la somma virtù politica, poiché è proprio la capacità di adattare in situazione i consigli e i precetti ricavati dall'esperienza, per Spinoza questa non ha più valore operativo. Non serve, infatti, alcuna virtù aggiuntiva per agire in politica, posto che si tratta di un campo del reale che risponde alle stesse leggi della natura (umana, nello specifico).

<sup>138</sup> P.-F. Moreau, *Ulysse, l'État, l'Éternité*, in *L'expérience de l'éternité : philosophie, mystique, clinique* a cura di A. Feneuil et I. Krtolica, Hermann, Paris 2018, pp. 13-28.

Tuttavia, se tutti questi elementi sono sì parte dell'*experientia ex auditu* o *ex signis* e sono quindi inadeguati, mutili e imperfetti, di essi si può dare *anche* una conoscenza diversa. È certamente vero che l'accumulazione dei particolari è necessaria a noi intelletti finiti, ma è vero anche che non si deve confondere il nostro modo di procedere con la realtà così come è effettivamente prodotta. Di nuovo, se le narrazioni per noi sono sempre e solo verosimili, esiste anche una vera storia, la cui conoscenza diretta, necessaria e eterna è però appannaggio del solo intelletto infinito. Noi, con uno sforzo, possiamo mettere citazioni, narrazioni e storie in parallelo, trovare quelle comuni e quelle contraddittorie, conoscere cioè attraverso il secondo genere. Ad un livello successivo, possiamo addirittura vedere in ogni citazione, in ogni narrazione, in ogni storia l'operare delle leggi universali e comprenderle in questo modo *sub specie aeternitatis*. Tuttavia, all'inizio e, a dire il vero, per la maggior parte del tempo, ciò che ci resta sono narrazioni, storie ed eventi, forse credibili, forse no, ma con cui dobbiamo fare i conti inevitabilmente, che si tratti sia della comune vita quotidiana che del tentativo di sviluppare una teoria politica che dalla storia tragga insegnamento.

## CONCLUSIONI

Si comprende, infine, il significato profondo dell'incidentale affermazione spinoziana con la quale si è aperto questo lavoro: «nessuno che abbia letto le Storie» può ignorare, per dar un seguito a questa frase, che la natura umana è costituita dai suoi affetti e che ogni rapporto inter-individuale, quindi politico, non può da essi prescindere. L'affettività sociale umana, pur declinandosi in forme distinte, pur particolareggiandosi negli *ingenia* nazionali e individuali, è universale, tale che il suo studio può realmente garantire l'istituzione di una teoria politica che articoli istituzioni eterne. La storia, dal canto proprio, manifesta in modi distinti le medesime relazioni tra affetti inter-individuali e conseguenti dinamiche politiche e, in questo senso, la sua considerazione è centrale per la teoria politica. Per un verso, essa manifesta l'identità dei meccanismi, per l'altro, la diversità delle loro possibili articolazioni concrete. Ogni storia è una cosa particolare, certo, ma che può essere vista e compresa sotto la specie dell'eternità ed è lì che risiedono la sua inesauribile ricchezza e la sua potenzialità di adattamento a contesti storici mutati.

Non l'analogia dei tempi vede Spinoza nelle storie dei latini, ma l'analogia dei nessi causa-effetto tra antropologia e politica; ecco perché la sua non può essere una politica prudentiale, un'arte di governo, ma una vera e propria teoria, improntata al tempo come conoscenza di secondo e terzo genere.

Per giungere a questa conclusione generale, ci sono voluti molti passaggi, secondo livelli di astrazione crescente. Vorrei qui rapidamente ripercorrerli, mettendo in luce le conclusioni parziali che ogni passaggio ha consentito, così da permettere di approdare al successivo.

Dall'analisi del modo in cui Spinoza apprende il latino e del *corpus* di autori tradizionalmente apprezzati e insegnati e dalle modalità in cui questo insegnamento veniva svolto e in cui si praticava la citazione in età moderna, si è concluso che, a livello contestuale, Spinoza è “figlio dei propri tempi”. Espungere passaggi da autori distinti ed accomunarli nell'analisi di temi per lo più antropologici, morali e politici era

una pratica comune che si manifestava concretamente sia nell'insegnamento, sia nei supporti materiali e negli strumenti che questa adottava.

D'altro canto, si è sottolineato come tale pratica si specifichi ulteriormente quando si analizza la trattatistica politica contemporanea e precedente a Spinoza: il riferimento agli storici antichi diviene lì preponderante, dando luogo a quella corrente che gli studiosi continuano a chiamare *Tacitismo*. Questo fenomeno culturale, di cui Spinoza mostra di essere a conoscenza e di avversare risolutamente, implica non solo la citazione, l'allusione, il riferimento come pratica scrittoria, ma sottintende una certa concezione della natura umana, dell'antropologia e, quindi, del suo rapporto con la politica. Esso sottintende anche un certo modo di pensare alla storia, come depositaria dei saperi utili alla politica: la cumulazione dei dati esperienziali passati è essenziale al fine di determinare una politica pragmatica ed effettiva, che fugga i lacci dell'utopia.

È proprio questa tradizione che Spinoza ha in mente quando, nel *Trattato Teologico-Politico* e nel *Trattato Politico* soprattutto, utilizza citazioni, riferimenti ed esempi tratti dagli storici latini e dalla storia romana per delucidare e sostanziare le proprie posizioni, ma secondo una modalità completamente diversa. Se la funzione argomentativo-retorica del *TTP* si comprende ancora come una concessione parziale di Spinoza alla tradizione, con cui mira ad istituire un campo comune di riferimenti condivisi con il lettore, essa si declina in modo *polemico* nel *TP*, a sancire tutta la distanza tra il filosofo olandese e i tacitisti d'ogni nazione. L'avversare questa tradizione attraverso l'uso degli stessi luoghi comuni corrisponde, d'altro canto, all'uso delle fonti che Spinoza stesso pratica, come si evince dal suo carteggio con Boxel e dal diverso trattamento e applicazione delle storie di Adamo.

D'altronde, da materiale primo ed essenziale della teoria politica, il reperimento della funzione *confermativa* ridimensiona il portato conoscitivo dell'esperienza, che serve allora a confermare, negare o sfumare principi già stabiliti a livello teorico. Tuttavia, perché questa funzione sia svolta, sembra che le narrazioni debbano essere almeno credibili, verosimili. Spinoza distingue in questo senso tra *storie sacre* e *narrazioni politiche* in modo apparentemente radicale. Tuttavia, lo studio dei molteplici significati della storia sacra rivela che la questione è più complessa, dal momento che anche le storie incredibili, siano esse di miracoli o di spettri, possono fornire conoscenze importanti. Contemporaneamente, però, le funzioni di citazioni, riferimenti ed esempi non sono così esaurite: la funzione antropologica testimonia di un interesse più

profondo di Spinoza, che si sostanzia nella seria considerazione dei nessi che gli storici antichi individuano tra antropologia e politica.

Tale funzione, che a prima vista sembra limitata – o addirittura negata – dal carattere solo verosimile delle narrazioni, si giustifica a partire dal fatto che, ad un’analisi più dettagliata, tutte le narrazioni – verosimili o inverosimili – hanno un “effetto di verità”<sup>1</sup>. Questo significa che non solo anche le narrazioni più incredibili insegnano qualcosa, ad esempio l’operare dell’immaginazione, ma che da esse possono essere tratti elementi di verità, nel momento in cui siano sottoposte ad un processo de-costruttivo. Questo processo, chiarendo le circostanze nelle quali una certa narrazione è stata fatta e gli scopi che il narratore poteva avere riportandola, consente di isolare gli elementi veritieri al suo interno.

D’altro canto, la fisiologia dell’immaginazione e il suo carattere imprescindibile dimostrano come le narrazioni anche se solo verosimili, in quanto parti dell’esperienza, siano spesso il solo strumento attraverso il quale conoscere aspetti della realtà che, altrimenti, sarebbero rimasti ignoti. Tutto ciò ha permesso, infine, di tracciare per le narrazioni dei valori diversificati, che concorrono insieme a stabilire il portato conoscitivo che, di conseguenza, storie e storia hanno all’interno della teoria politica spinoziana. In tal modo, si comprende infine la concezione implicita adottata da Spinoza del rapporto tra storia, antropologia e politica e consente di chiarire la macro-conseguenza con la quale si sono aperte le conclusioni.

Come accade spesso quando si tracciano le conclusioni di un lavoro, la ricerca svolta indica già in che direzione proseguire. Vorrei dare anch’io, quindi, qualche indicazione sulle sue potenzialità future, a chiusura della presente.

Il lavoro qui presentato prende spunto da una domanda: come si comprende la tensione tra rifiuto dell’autorità degli antichi da un lato e pratica reale della citazione dall’altro? Una ricerca futura potrebbe, allora, come da progetto originario, prendere in considerazione il rapporto che lega Spinoza ai poeti, ai drammaturghi e, in generale, a tutti gli autori della classicità latina che egli menziona e cita o ai quali, anche indirettamente, allude. In una frase, ci si dovrebbe chiedere perché, secondo Spinoza,

---

<sup>1</sup> Il potere di persuasione della narrazione dei miracoli – e dunque il suo carattere produttivo di verità – nei termini del miracolo stesso, è ben individuato da H. Laux «le miracle est donc faux, jusqu’au moment où il s’incorpore à la vérité de ce qu’il produit: son ordre de réalisation n’est pas celui du vrai mais celui de la modalité appropriée à l’atteinte d’un objectif retenu bon, du moins en termes relatifs et provisoires», *op.cit.*, p. 81.

Ovidio scrisse « *cose politiche*» (*res politicas*)<sup>2</sup>? Il passaggio in questione desta ragionevole stupore, tale da aver indotto alcuni a proporre un'emendazione del testo, supposto interpolato, con la sostituzione di "politiche" con "poetiche"<sup>3</sup>. Tale sostituzione, però, non sembra affatto necessaria, come segnalano altri<sup>4</sup>. Se si accetta di lasciare il testo invariato, la domanda sulle ragioni di una tale affermazione sorge spontanea. La risposta potrebbe forse trovarsi nell'analogia con il rapporto intrattenuto con gli storici; possibile che, anche per tutti gli altri autori della classicità latina, Spinoza adotti una lettura essenzialmente antropologico-politica? Credo che la risposta a questa domanda sia positiva, ma resta da giustificare e argomentare.

Ovidio, uno degli scrittori latini indubbiamente più amati, quindi citati, pubblicati e anche moralizzati<sup>5</sup> dalla prima modernità, potrebbe aver scritto cose politiche in almeno due sensi. In un primo senso, Ovidio era scrittore di corte, protetto – almeno fino ad un certo punto – da Augusto, per il quale intendeva scrivere un'epica, a maggior gloria del principe e dell'impero. Ovidio non era quindi indipendente, nessun dubbio che scrivesse *cose politiche*. Ma questo è solo il senso di base. A ben vedere, infatti, la metamorfosi alla quale Spinoza fa qui riferimento è quella di Perseo e, prendendo il testo, appare qualcosa di interessante:

A consolarli tuttavia della metamorfosi c'erano le soddisfazioni che *dava loro il nipote, cui l'India si era arresa e tributava culto e l'Acaia onorava, elevandogli templi*. Restava solo il figlio di Atlante, Acrisio, discendente tra l'altro dalla stessa stirpe, a tener lontano dalle mura di Argo e a opporgli con le armi. *Non riconosceva la sua paternità divina come del resto non riteneva figlio di Giove nemmeno Perseo [...]*. Ma la potenza della verità è tanto grande che ben presto Acrisio si sarebbe pentito sia di aver avuto un comportamento blasfemo nei confronti del dio, sia di non aver riconosciuto suo nipote. Il primo, Bacco, aveva ormai la sua sede in cielo, mentre il secondo, Perseo, fendeva l'aria leggera con stridore d'ali, riportando le spoglie famose del mostro anguicrinio.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> TTP, 7.15, G 110.

<sup>3</sup> O. Proietti, *Adulescens...op.cit.*, p. 256.

<sup>4</sup> P. Totaro, nota 92 a p. 209, in B. Spinoza, *Trattato...op.cit.*, p. 595 e J. Lagrée e P.-F. Moreau, nota 41 a p. 307, in B. Spinoza, *Œuvres III...op.cit.*, p. 738.

<sup>5</sup> Si ricorderà il già menzionato *Ovide moralisé* (1328 c/a).

<sup>6</sup> Ovidio, *Metamorfosi*, IV, vv. 604-616.

La metamorfosi in questione si apre proprio con il rifiuto da parte di Acrisio di riconoscere la paternità divina di Bacco e Perseo, entrambi discendenti di Giove. Che le *Metamorfosi* siano cariche di elementi di contemporaneità politica è un fatto noto alla critica<sup>7</sup>, ma anche ad un primo sguardo non può non saltare all'occhio che, nel momento in cui Ovidio scrive, vi era qualcuno che ambiva alla divinizzazione come discendente di Enea, quindi di Venere, quindi di Giove: Augusto. Si è già visto come Spinoza riporti e analizzi il fine politico al quale Augusto ambiva attraverso la divinizzazione, fatto che egli trae da Tacito<sup>8</sup>; ritengo che non ci sarebbe affatto da stupirsi se, secondo Spinoza, Ovidio avesse scritto «cose politiche» perché, in questa metamorfosi, si tratta dello stesso tema: Acrisio, non riconoscendo la paternità divina di Bacco, né quella di Perseo, si oppone in armi all'entrata ad Argo del primo. In breve, ammettere o non ammettere la divinità di qualcuno, ritenerlo quindi superiore e degno di ammirazione, ha conseguenze politiche notevoli: nel caso di Augusto, assicura un dominio stabile e fermo nel tempo; nel caso di Bacco, il rifiuto da parte di Acrisio di riconoscerne la divinità – e quindi l'autorità – porta ad un conflitto armato. Ovidio, insomma, avrebbe scritto «cose politiche» non solo perché scrittore “cortigiano”, ma anche perché le sue metamorfosi sono densamente popolate di riferimenti alla situazione politica a lui contemporanea, carattere che Spinoza sembra cogliere.

Si tratta, così brevemente enunciata, solo di una suggestione, ma di una suggestione potente, abbastanza almeno da consentire di ipotizzare un successivo percorso di analisi che qui però deve necessariamente chiudersi.

In conclusione, il percorso tracciato in questo lavoro è ampio e denso di contenuti, diversificato nelle sue prospettive, vario nei suoi approcci e, soprattutto, intrinsecamente limitato, ragion per cui sicuramente in esso si nasconde qualche ingenuità, qualche errore, qualche imprecisione. Non mi resta che lasciare a chi legge il compito di trovarli e segnalarli, chiudendo con Spinoza: «so di essere un essere umano e di aver potuto sbagliare, ma ho cercato con ogni cura di non sbagliare»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Pur persistendo dubbi rispetto alla reale effettività dell'“augusteismo” di Ovidio.

<sup>8</sup> La genealogia divina di Augusto è sancita dall'*Eneide* virgiliana.

<sup>9</sup> *TTP*, 20.18 G 247.

# BIBLIOGRAFIA

## BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

### SPINOZA

#### EDIZIONI ORIGINALI

B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, Apud Henricum Künraht, Hamburgi 1670.

B. Spinoza, *Opera Posthuma, Quorum series post Praefationem exhibetur*, Jan Rieuwertsz, Amsterdam 1677.

#### EDIZIONI CRITICHE

B. Spinoza, *Opera Quotquot Reperta Sunt*, recognoverunt J. van Vloten et J.P.N. Land, M. Nijhoff, Hagae Comitum 1882-1883.

B. Spinoza, *Opera*, im auftrag der Heidelberger akademie der wissenschaften herausgegeben, C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg 1925.

#### TRADUZIONI

B. Spinoza, *Trattato Teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007.

B. Spinoza, *Trattato Politico*, a cura di A. Droetto, Ramella, Torino 1958.

B. Spinoza, *Trattato Politico*, a cura di A. Montano, Il Tripode, Napoli 2000.

B. Spinoza, *Trattato Politico*, a cura di P. Cristofolini, ETS Pisa 2011.

B. Spinoza, *Principi della filosofia di Cartesio, Pensieri metafisici*, a cura di E. Scribano, Laterza, Bari 1990.

B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE, Milano 2016.

B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988.

B. Spinoza, *Emendazione dell'intelletto, Principi della filosofia cartesiana, pensieri metafisici*, a cura di E. de Angelis, Boringhieri, Torino 1962.

B. Spinoza, *Œuvres III, Traité Théologico-politique*, a cura di P.-F. Moreau e J. Lagrée, PUF, Paris 1999.

B. Spinoza, *Œuvres V, Traité Politique*, a cura di P.-F. Moreau e J. Lagrée, PUF, Paris 2005.

## ALTRI AUTORI CITATI

### CLASSICI

Aristotelis Stagiritae, *Opera, quae in hunc usque diem extant omnia*, Latinitate partim antea, partim nunc primum a viris doctissimis donata, et Graecum ad exemplar diligenter recognita. Omnes in tres tomos digesta. Accesserunt in singulos libros argumenta, nunc primum ex optimis Graecorum commentariis in Latinam linguam conversa, et suis quaeque locis apposita. Item supra censuram Io. Ludovici Vivis Valentini de libris Aristotelicis, et Philippi Melanchthonis commentationem doctissimam, ex officina Ioan. Oporini, Basilea 1548.

Arriani, *de expedit. Alex. Magni historiarum libri 7*. Eiusdem indica. Ex Bonavent. Vulcanii Brug. interpretatione. Nicolaus Blancardus e veteribus libris recensuit, versionem latinam emendavit, octo libros animadversionum adiecit, apud Joannem Janssonium a Waesberge, & viduam Elizaevi Weyerstraet, Amstelodami 1668.

Q. Curzio-Rufo, *Storie di Alessandro Magno*, a cura di J. E. Atkinson, Mondadori–Edizioni Valla, Milano 1998.

M. Val. Martialis, *Epigrammata*, cum notis Th. Farnabii, apud Joannem Ianssonium, Amstelodami 1654.

T. Livii Patavini, *Historicorum Romanorum principis, libri omnes superstites* recogniti pridem et emendati ad manuscriptorum codicum Fuldensium Moguntinensium et Coloniensium fidem, [a Francisco Modio:] nunc vero etiam, ad membranas Bibliothecae Palatinae Electoralis a Iano Grutero. Accedunt in eundem Livium observationes, emendationes annotationes, denique variae variorum, Laurent. Vallae...

cum indice rerum ac verborum locupletissimo huic novissimae editioni adaptato, ap[ud] Petrum la Roviere, Francof. Aureliae Allobrogum Genevae 1609.

Titi Petronii Arbitri, *Satyricon cum fragmento nuper Tragurii reperto*. Accedunt diversorum poetarum Lusus in Priapum, Pervigilium Veneris, Ausonii cento nuptialis, Cupido crucifixus, Epistolae de Cleopatra, et alia nonnulla. Omnia commentariis, et notis doctorum virorum illustrata. Concinnante Michaelae Hadrianide, ex officina Ioannis Blaeu, Amsterdam 1669.

M. Accii Plauti, *Comoediae superstites 20*. accuratissime editae, typis Ludovici Elzevirii, sumptibus Societatis, Amstelodami 1652.

G. Sallustio, *Opera quae exstant omnia*, curato da I. L. Burnouf, Borghi, Firenze 1829.

L. A. Seneca, *Alle de brieven van L. Annaeus Seneka*, aan Lucilius geschreven: bestaande in zedenrijke leringen, heilsame onderwijzingen, treffelijke zinspreuken, deftige aanmaningen, en scherpzinnige verschillen der oude wijsbegeerigen. Door J.H. Glazemaker uit het Latijn in de Nederlantsche taal vertaalt, Gerrit van Goedesberg, Amsterdam 1654.

C. Tacitus, *Opera quae extant*. Iustus Lipsius postremum recensuit. Additi Commentarii aucti emendatique ad ultima manu. Accessit C. Velleius Paterculus cum eiusdem Lipsii auctoribus notis, ex officina Plantiniana apud Ioannem Moretum, Antverpiae 1607.

C. Tacito, *Storie*, a cura di M. Stefanoni, Garzanti, Milano 1991.

C. Tacito, *Annali*, a cura di M. Stefanoni, Garzanti, Milano 1990.

C. Tacito, *Agricola, Germania, Dialogo sull'oratoria*, a cura di M. Stefanoni, Garzanti, Milano 1991.

P. Terenzio, *Le commedie*, a cura di F. Bertini e V. Faggi, Garzanti, Milano 1989.

P. Virgilii Maronis, cum veterum omnium commentariis et selectis recentiorum notis nova editio, ex officina Abrahami Commelini, Leiden 1646.

## MODERNI

B. Álamos de Barrientos, *Tácito español ilustrado con aforismos*, Luis Sánchez, Madrid 1614.

- Anonimo, *Horae subsecivae*, Eliot's Court Press for E. Blount, Londres, 1620.
- F. Bacon, *Sermones Fideles, Ethici, Politici, æconomici: Sive Interiora Rerum. Accedit Faber Fortunae &c.*, Franciscus Hackium, Lugduni Batavorum 1641.
- F. Bacon, *De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, ex officina I. Haviland, Londini 1623.
- F. Bacon, *The Tvvo Bookes of Francis Bacon of the Proficiencie and the Advancement of Learning, divine and humane*, by H. Tomes, London 1605.
- F. Bacon, *The Works of Francis Bacon*, a cura di J. Spedding, R. L. Ellis e D. D. Heath, Longman, London 1857.
- F. Bacon, *De Augmentis Scientiarum*, in *Scritti Filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1975.
- F. Bacon, *Il parto maschio del tempo*, in *Scritti Filosofici*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1975.
- P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht 1740.
- J. de La Court e P. de La Court, *Consideratien van Staat, ofte Polityke Weegschaal*, beschreven door V. H, Jacob Volckertsz, Amsterdam 1661.
- J. de La Court, *Politike Discoursen, handelende in Ses ondershhieide boeken van Steeden, Landen, Oorlogen, Kerken, Regeeringen en Zeeden*, beschreven door D.C., Peter Hackius, Leiden 1662.
- R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adams e P. Tannery, Vrin, Paris 1896-1909.
- R. Descartes, *Discorso sul Metodo*, a cura di M. Renzoni e C. Sini, Mondadori, Milano 1993.
- B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, Juan Sanchez, Madrid 1642.
- B. Gracián, *El Criticón*, I. Nogues, Zaragoza 1651-1657.
- U. Grozio, *Annales et Historiae de rebus Belgicis*, Johann Blaeu, Amsterdam 1657.

- F. Guicciardini, *Ricordi*, a cura di E. Pasquini, Garzanti, Milano 1965.
- A. de Herrera, *Los cinco primeros libros de los Anales*, Madrid, Juan de la Cuesta, 1615.  
Trans. Antonio de Herrera.
- T. Hobbes, *The English Works*, by W. Molesworth, J. Bohn, London 1839-1845.
- T. Hobbes, *Three Discourses, A critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, a cura di N. B. Reynolds e A. W. Saxonhouse, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- T. Hobbes, *I tre discorsi*, in Coli D., *Hobbes, Roma e Machiavelli nell'Inghilterra degli Stuart*, Le Lettere, Firenze 2009.
- T. Hobbes, *The History of the Grecian War written by Thucydides*, in *The English Works*, VIII, by W. Molesworth, J. Bohn, London 1839-1845.
- T. Hobbes, *De Cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979.
- T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di C. Galli e G. Micheli, BUR, Milano 2011.
- T. Hobbes, *De Corpore*, a cura di A. Negri, UTET, Torino 1972.
- G. Lipsio, *Politicorum sive doctrinae civilis libri sex*, ex Officina Plantiniana, Antverpiae 1623 [1589].
- G. Lipsio, *De Constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Raphelengius, Leiden 1584.
- G. Lipsio, *Monita et exempla politica. Libri duo, qui virtutes et vitia principum spectant*, J. Moretus, Antwerp 1606.
- G. Lipsio, *Politica*, a cura di T. Provierera, Nino Aragno Editore, Torino 2012.
- G. Lipsio, *Politica: Six Books of Politics or Political instruction*, a cura di J. Waszink, Royal Van Gorcum, 2004.
- N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, BUR, Milano [1984] 2013.

N. Machiavelli, *Il Principe. Scritti politici*, Mursia, Milano 1969.

M. Nizolius, sive *Thesaurus Ciceronianus*, post nunquam satis laudatas operas Basilii Zanchi, Caelii Secundi Curionis, et Marcelli Squarcialupi Plumpinensis, magno labore et studio olim mactus. Denuo per Iacobum Cellarium Augustanum, locupletissima tam simplicium, tum compositorum verborum accessione, una cum indice Ciceronianum vocum barbaris substitutarum auctiore in calce operis adiecto, et diversarum Ciceronis editionum fideli collatione, ditatus, dotatus, a quam plurimis mendis observata passim characterum eleganti diversitate repurgatus, apud Godefridum Tampachium, Francofurti 1613.

F. de Quevedo Villegas, *Poesias*, F. Foppens, Bruxelles 1661.

F. de Quevedo Villegas, *Obras*, F. Foppens, Bruxelles 1660.

D. de Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, Catédra, Madrid 1999.

D. de Saavedra Fajardo, *Corona gothica, castellana, y austriaca, politicamente ilustrada. Dedicada al Principe de las Españas nuestro señor*, Ieronymo y Iuan Bapt. Verdussen, Amberes 1658.

G. Scioppius, *Grammatica philosophica* non modo Tironibus linguae latinae ad artem illam uno trimestri perfecte addiscendam, sed et Latine doctissimis ad reddendam eorum rationem, quae legunt aut scribunt, in primis utilis, vel necessaria: accessit praefatio de veteris ac novae grammaticae Latinae origine, dignitate et usu. Editio nova beneficio V.A. Petri Scavenii plurimis in locis nunc demum insigniter aucta e schedis ipsius auctoris, a quo omnia, paulo antem mortem, accuratius recognita et emendata, apud Judocum Pluymer bibliopolam, Amstelodami 1664.

E. Sueyro, *Las obras de Cornelio Tácito* traducidas de latin en castellano por Emanvel Sueyro, Herederos de Pedro Bellerio, Antwerp 1613. Trans. Emanuel Sueyro. Riedito poi in Madrid, Viuda de Alonso Martín, a costa de Domingo Gonçalez, 1614; e Antwerp, Pedro e Juan Bellerio, 1619.

F. Van den Enden, *Free Political Propositions And Considerations of State* (1665), Text in Translation, the Relevant Biographical Documents and a Selection from Kort Verhael Introduced, presented, translated and commented on by Wim Klever, Vrijstad 2007.

G. I. Vossii Aristarchus, sive *de arte grammatica libri septem*. Quibus censura in grammaticos praecipue veteres exercetur; caussae linguae Latinae eruuntur; scriptores

Romani illustrantur, vel emendantur. Editio secunda, pluribus locis aucta, ex officina Ioannis Blaeu, Amstelodami 1662.

## BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

J. Abellán, *El concepto de providencia en Justus Lipsius: entre la tradición y el maquiavelismo*, in *Tácito y tacitismo en España*, a cura di P. Badillo O'Farrell e M.A. Pastor Pérez, Anthropos, Barcellona 2013, pp. 195-214.

F. Akkerman, *Studies in the posthumous works of Spinoza, on style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, Krips Repro Meppel, Groningen 1980.

F. Akkerman, *Le caractère rhétorique du «Traité Théologico-Politique»*, in *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, «Cahiers de Fontenay», 1985, pp. 381-89.

F. Akkerman, *La Penurie de mots de Spinoza : aspects humanistes de son métier d'écrivain*, in «Lire et traduire Spinoza» - Groupe de recherches spinozistes - Presses Universitaires de la Sorbonne, Paris 1989, pp. 9-37.

S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque*, Kimé, Paris 2001.

B. Antón, *Tacitismo, Emblemática y libros de loci communes*, in *Tácito y tacitismo en España*, a cura di P. Badillo O'Farrell e M.A. Pastor Pérez, Anthropos, Barcellona 2013, pp. 219-234.

A. Arienzo, *From Machiavellian Policy to Parliamentary Reason of State*, in *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England*, Ashgate, 2013, pp. 141-155.

D. Armitage, *Empire and liberty: a republican dilemma*, in *Republicanism. A shared European Heritage*, a cura di M. Van Gelderen, Q. Skinner, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 29-46.

P. Badillo O'Farrell, *Retorno al Tacitismo y la razón de Estado*, in *Tácito y tacitismo en España*, a cura di P. Badillo O'Farrell e M.A. Pastor Pérez, Anthropos, Barcellona 2013, pp. 75-116.

A. Billecoq, *Spinoza et les spectres. Un essai sur l'esprit philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1987.

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

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

G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano*, Il Mulino, Bologna 1993.

G. Boss, *L'histoire de Hobbes à Spinoza*, in *Hobbes e Spinoza, scienza e politica*, a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 455-495.

D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1996.

L. Bove, *La strategia del conatus, Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002.

R. Bunce, *Francis Bacon, Thomas Hobbes, philosophy, and history*, University of Cambridge, tesi di dottorato, 2003.

P. Burke, *A Survey of the popularity of Ancient Historians, 1450-1700*, in *History and Theory*, 5, 2, 1966, pp. 135-152.

P. Burke, *Tacitism*, in *Tacitus*, a cura di T. A. Dorey, London 1969, pp. 149-171.

P. Burke, *Tacitism, scepticism, and reason of state*, in *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700*, a cura di J. H. Burns, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 477-498.

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

M. Chaui, *Politica em Espinosa*, Companhia de letras, San Paolo 2003.

J. Colerus, J. M. Lucas, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, appendice “La biblioteca di Spinoza” a cura di P. Pozzi, Quodlibet, Firenze 1994.

M. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Brill, Leiden 1990.

A. Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Éditions du Seuil, Paris 1979.

G. Coppens, *Spinoza et Boxel. Une histoire de fantômes*, «Revue de métaphysique et de morale», 1, 41, 2004, pp. 59-72.

P. Cristofolini, *L'uomo libero. L'eresia spinozista alle radici dell'Europa moderna*, ETS, Pisa 2007.

P. Cristofolini, *Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, a cura di R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin, Il ponte vecchio, Cesena 2007, pp. 145-159.

E. de Bom, *Introduction*, in *(Un)masking the Realities of Power. Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, a cura di E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy, Brill's Studies in Intellectual History, 193, Leiden-Boston 2011, pp. 3-24.

G. Deleuze, *Spinoza: filosofia pratica*, Guerini, Milano 1991.

G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 1999.

F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, Ghibli, Milano 2004.

N. Dubos, *Thomas Hobbes et l'Histoire. Système et récits à l'âge classique*, Publications de la Sorbonne, Paris 2014.

N. Dubos, *A Discourse Upon the Beginning of Tacitus : Cavendish, Hobbes et le tacitisme anglais*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bomsel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 298-313.

C. Esteve, *Tacite dans la théorie historiographique espagnole de l'époque moderne*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bomsel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 193-207.

J. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und Nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig 1899.

C. Gebhardt, *Spinoza gegen Clapmarius*, «Chronicon Spinozanum», 3, 1923, pp. 344-47.

G. Genette, *Palinsesti. La letteratura al secondo grado*, Einaudi, Torino 1997.

L. Gerbier, *Une méthode pour interpréter les histoires : Machiavel et Jean Bodin*, «Revue de métaphysique et de morale», 2, 62, 2009.

E. Giacotti Boscherini, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 1995.

G. Giglioni, *Philosophy according to Tacitus: Francis Bacon and the Inquiry into the Limits of Human Self-Delusion*, «Perspectives in Science», 20, 2, 2012, pp. 159-182.

C. Grell, *Alexandre le Grand ou le rêve des princes : lectures de Quinte-Curce et de Plutarque au XVII<sup>e</sup> siècle*, in, *L'Histoire d'Alexandre selon Quinte-Curce*, a cura di M. Mahé-Simon et al., Armand Colin « Recherches », 2014, pp. 265-304.

M. Hadas-Lebel, *La lecture de Flavius Josèphe aux XVII et XVIII siècle* in *La République des lettres et l'histoire du judaïsme antique XVIe-XVIIIe siècles*, a cura di C. Grell e F. Laplanche, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 1992, pp. 101-113.

E. Haitzma Mulier, *A controversial Republican: Dutch Views on Machiavelli in the seventeenth and eighteenth century*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di Q. Skinner, G. Bock, M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 247-263.

E. A. Heavens, *Commonplace Books: A History of Manuscripts and Printed Books from Antiquity to the Twentieth Century*, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, New Haven 2001.

J. Henry, *Corpi individuali e corpi collettivi. Dalla fisica alla politica*, in *Corporis humani fabrica. Percorsi nell'opera di Spinoza*, a cura di R. Finelli, S. Manzi-Manzi, P.-F. Moreau e F. Toto), «Il cannochiale», 40, 2-3, Napoli 2015, pp.159-175.

T. Hippler, *L'éthique de l'historien spinoziste. Histoire et raison chez Spinoza*, «Asterion», 2012, url: <http://asterion.revues.org/2307>.

H. Höpfl, *History and exemplarity in the Works of Justus Lipsius*, in *(Un)masking the Realities of Power. Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early*

*Modern Europe*, a cura di E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy, Brill's Studies in Intellectual History, 193, Leiden-Boston 2011, pp. 43-72.

A. Illuminati, *Spinoza disobbediente*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, a cura di R. Caporali, V. Morfino e S. Visentin, Il ponte vecchio, Cesena 2007, pp. 203-213.

C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2005.

M. Janssens, *Rhetoric and Exemplarity in Justus Lipsius's Monita et exempla politica*, in *(Un)masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, a cura di E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy, Brill's Studies in Intellectual History, 193, Leiden-Boston 2011, pp. 115-134.

I. Kajanto, *Spinoza's latinity*, in *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, a cura di F. Akkermann, P. Steenbakkens, Brill, Leiden 2005, pp. 35-54.

D. Kapust, *Tacitus and Political Thought*, in *A Companion to Tacitus*, a cura di V. E. Pagán, Wiley-Blackwell, Hoboken 2012, pp. 504-528.

W. Klever, in F. Van den Enden, *Free Political Propositions And Considerations of State (1665). Text in Translation, the Relevant Biographical Documents and a Selection from Kort Verhael*, a cura di W. Klever, Vrijstad 2007.

J. Kristeva, *Sèméiôtikè*, Seuil, Paris 1969.

J. Lagrée, *Juste Lipse : destins et Providence*, in *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, vol. 1, a cura di P.-F. Moreau, Éditions Albin Michel, Paris 1999, pp. 77-93.

J. Lagrée, *La vertu stoïcienne de constance*, in *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, vol. 1, a cura di P.-F. Moreau, Éditions Albin Michel, Paris 1999, pp. 94-116.

J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2004.

J. Lagrée, *La citation dans le Traité Théologico-Politique*, in *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, a cura di F. Akkermann, P. Steenbakkens, Brill 2005, pp. 107-124.

J.-L. Lantoine, *Spinoza après Bourdieu: Politique des dispositions*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018.

W. Lapini, *Spinoza e le inezie puerili*, Il Melangolo, Genova 2010.

H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'histoire*, VRIN, Paris 1993.

J. H. Leopold, *Ad Spinoza Opera Posthuma*, Martinius Nijhoff, The Hague 1902.

J. H. Leopold, *Le langage de Spinoza et sa pratique du discours*, in *Spinoza to the Letter: Studies in Words, Texts and Books*, a cura di F. Akkermann, P. Steenbakkers, Brill, Leiden 2005, pp. 9-33.

A. A. Long, *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, University of California Press, 1986.

A. A. Long, *Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler*, in *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, a cura di J. Miller, B. Inwood, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 7-29.

S. López Poza, *La Política de Lipsio y las Empresas políticas de Saavedra Fajardo*, «Res Pública. Revista de filosofía, política. Saavedra Fajardo y su época», 11, 19, 2008, pp. 209-234.

G. Lucchesini, *Spinoza e Tacito. Paradigmi della modernità e classicità politica*, in *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Bibliopolis, Napoli 2007.

F. Manzini, *Spinoza lecteur d'Aristote*, «Bulletin de Bibliographie Spinoziste», 23, Revue critique des études spinozistes pour l'année 2000, pp. 1-4.

F. Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, PUF, Paris 2015.

J.-C. Margolin, J. Pendergrass, M. Van der Poel, *Images et lieux de memoire d'un étudiant du XVIe siècle. Étude, transcription et commentaire d'un cahier de latin d'un étudiant néerlandais*, Guy Trédaniel Éditeur, Paris 1991.

É. Marquer, *Histoire et philosophie : Hobbes et la pensée de la crise*, in *Spinoza ou les politiques de la Parole*, a cura di J. Saada, ENS Éditions, Paris 2009, pp. 35-48.

M. Martelli, *Machiavelli e gli storici antichi. Osservazioni su alcuni luoghi dei 'Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio'*, Quaderni di Filologia e Critica XIII, Salerno Editrice, Roma 1998.

S. Martínez Bermejo, *Translating Tacitus. The Reception of Tacitus's Works in the Vernacular Languages of Europe, 16th-17th Centuries*, Plus Edizioni, Pisa 2010.

S. Martínez Bermejo, *Une réputation sujette à controverse. Regards critiques sur Tacite à l'époque moderne*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bomsel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 155-174.

A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris 1971.

A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1986.

A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de Minuit, Paris 1988.

A. Matheron, *Spinoza et la décomposition de la politique thomiste : Machiavélisme et Utopie*, in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Lyon 2011, pp. 81-111.

A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza. Du Traité théologico-politique au Traité Politique*, in A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Lyon 2011, pp. 205-218.

F. Mignini, *Ars imaginandi*, ESI, Napoli 1981.

A. Momigliano, *The first political commentary on Tacitus*, «The Journal of Roman Studies», 37, 1947, pp. 91-101.

F. Montcher, *Autour de la raison d'État. Marché généalogique et réseaux tacitistes dans la monarchie hispanique*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bomsel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 353-382.

P.-F. Moreau, *Fortune et théorie de l'histoire*, in *Spinoza: Issues and Directions*, a cura di E. Curley e P.-F. Moreau, Brill, Leiden 1990, pp. 298-305.

P.-F. Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, «Épiméthée», Paris 1994.

P.-F. Moreau, *Spinoza, Tacite e les Juifs*, in «Architectures de la raison», ENS Éditions, Lyon 1996.

P.-F. Moreau, *Lire la correspondance*, «Revue de métaphysique et de morale», 1, 41, 2004, pp. 3-8.

P.-F. Moreau, *Spinoza et Epicure : la Physique* in P.-F. Moreau, *Problèmes du Spinozisme*, Vrin, Paris 2006, pp. 15-26.

P.-F. Moreau, *Spinoza romancier*, «Philosophie magazine», 2016, pp. 60-62.

P.-F. Moreau, *Ulysse, l'État, l'Éternité*, in *L'expérience de l'éternité : philosophie, mystique, clinique* a cura di A. Feneuil et I. Krtolica, Hermann, Paris 2018, pp. 13-28.

P.-F. Moreau, *Les origines du christianisme dans le Traité théologico-politique*, in «La pensée», à paraître, avril 2019.

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

V. Morfino, *Temporalità plurale e contingenza: l'interpretazione spinoziana di Machiavelli*, «Etica e Politica», 1, 2004.

M. Morford, *Stoic and Neostoics. Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton University Press, Princeton 1991.

M. Morford, *Tacitean Prudentia and the Doctrines of Justus Lipsius*, in *Tacitus and the Tacitean Tradition*, a cura di T. J. Luce, A. J. Woodman,, Princeton University Press, 1993, pp. 129-151.

A. Moss, *Printed Commonplace Books in the Renaissance*, in «Acta Conventus Neo-Latini Torontonensis», a cura di A. Dalzell, C. Fantazzi e R. J. Schoeck, 1991, pp. 509-18.

A. Moss, *Printed Commonplace-Books and the Structuring of Renaissance Thought*, Clarendon Press, Oxford 1996.

A. Moss, *The Politica of Justus Lipsius and the Commonplace-Book*, «Journal of the History of Ideas», 59, 1998, pp. 421-37.

A. Moss, *Monita et exempla politica as exemple of a genre*, in *(Un)masking the Realities of Power. Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, a cura di E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy, Brill's Studies in Intellectual History, 193, Leiden- Boston 2011, pp. 97-114.

G.H. Nadel, *History as Psychology in Francis Bacon Theory of History*, in *Essential Articles for the study of Francis Bacon*, a cura di B. Vickers, Sidgwick & Jackson, London 1972, pp. 236-250.

S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del seicento*, Einaudi, Torino 2002.

J. Nieuwstraten, *Historical and Political Thought in the Seventeenth-Century Dutch Republic: The Case of Marcus Zuierius Boxhorn (1612-1653)*, Published by Jaap Nieuwstraten, Saenredamstraat 65, 2021 ZP Haarlem, The Netherlands 2012.

G. Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

M. A. Pastor Pérez, *El pensamiento político clásico español entre el maquiavelismo previo (premaquiavelismo) y el tacitismo tardío (tardotacitismo)*, in *Tácito y tacitismo en España*, a cura di P. Badillo O'Farrell e M.A. Pastor Pérez, Anthropos, Barcellona 2013, pp. 143-186.

M. A. Pincelli, *Tacito*, in *Enciclopedia machiavelliana*, vol. 1, a cura di G. Sasso, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2014, pp. 586-587.

J.-M. Pousseur, *Le Novum Organum de Descartes à Spinoza*, in *L'Héritage baconien au 17e et au 18e siècles*, a cura di C. Jaquet, Kimé, Paris 2000, pp. 17-43.

G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Laterza, Bari 1995.

O. Proietti, «*Adulescens luxu perditus*». *Classici latini nell'opera di Spinoza*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 77, 210, 1985.

O. Proietti, *Una fonte del «de intellectus emendatione» spinoziano. Le «Lettere a Lucilio»*, «La Cultura», il Mulino, Bologna 1991.

O. Proietti, *Philedonius, 1657. Spinoza, Van den Enden e i classici latini*, EUM, Macerata 2010.

N. B. Reynolds e A. W. Saxhounouse, *Hobbes and the Horae Subsecivae* in T. Hobbes, *Three Discourses, A critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, a cura di N. B. Reynolds e A. W. Saxonhouse,, University of Chicago Press, Chicago 1995, pp. 3-25.

G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1987.

W. A. Saxhounouse, *Hobbes and the 'Horae subsecivae'*, «Polity», 13, 4, The University of Chicago Press 1981, pp. 541-567.

M. Scattola, *Per un'epistemologia delle dottrine politiche europee*, in *Prima e dopo il Leviatano*, a cura di M. Scattola e P. Scotton, Cleup, Padova 2014, pp. 73-108.

K. C. Schellhase. *Tacitus in Renaissance Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1976.

K. Schuhmann, *Hobbes' concept of History*, in *Hobbes and History*, a cura di G. A. J. Rogers e T. Sorell, Routledge, London and New York 2000, pp. 3-23.

L. Schwartz, *Histoire et politique dans l'oeuvre de Quevedo. Le modèle de Tacite selon Juste Lipse*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bomssel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 278-295.

E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Carocci, Roma 2015.

M. Sénellart, *Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique. Les Politiques de Juste Lipse (1589)*, in *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, vol. 1, a cura di P.-F. Moreau, Éditions Albin Michel, Paris 1999, pp. 117-139.

A. J. Servaas Van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1889.

L. Simonutti, *Liberté, volonté, responsabilité : Faust Socin, Gerhard Johannes Vossius et les arminiens de Hollande*, «Asterion», 3, 2005, url: <http://journals.openedition.org/asterion/412>.

Q. Skinner, *Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di Q. Skinner, G. Bock, M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 121-134.

Q. Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Q. Skinner, *Republicanism. A Shared European Heritage*, a cura di Q. Skinner e M. van Gelderen, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

D. Stanciu, *Prudence in Lipsius's Monita et Exempla politica*, in *((Un)masking the Realities of Power. Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, a cura di E. De Bom, M. Janssens, T. Van Houdt, J. Papy, Brill's Studies in Intellectual History, 193, Leiden- Boston 2011, pp. 233- 262.

A. Stilianou, *Spinoza et l'histoire antique*, «Studia Spinozana», 12, 1996, pp. 121-137.

L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford 1936.

L. Strauss, *Le testament de Spinoza*, Cerf, Paris 2011.

A. Suhamy, *L'histoire de la vérité. Pensées métaphysiques, I, ch. VI*, in *Les Pensées métaphysiques de Spinoza*, a cura di C. Jaquet, Éditions de la Sorbonne, Paris 2004, pp. 71-96.

A. Suhamy, *La communication du bien chez Spinoza*, Éditions Classiques Guarnier, Paris 2010.

A. Suhamy, *Les accommodements raisonnables chez Spinoza*, in *L'essence plastique, Aptitudes et accommodements chez Spinoza*, a cura di V. Legeay e C. Jaquet, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018, pp. 93-107.

E. Tierno Galván, *El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español*, Anales de la Universidad de Murcia, Curso 1947-48, pp. 895-988.

G. Toffanin, *Machiavelli e il "Tacitismo". La "politica storica" al tempo della Controriforma*, A. Draghi, Padova 1921.

S. Torres, *Tiempo, memoria e historia en Machiavelli y Spinoza*, in *Spinoza : cuarto coloquio*, a cura di M. Chaui, S. Torres, F. Bahr, D. Tatián, Brujas, Córdoba 2008.

S. Torres, *La presencia de Machiavelli en el Tratado Político de Spinoza. Conjecturas entorno al gobierno aristocrático*, «Conatus», 4, 7, 2010.

P. Totaro, *Experientia*, in *Instrumenta Mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2009, pp. 49-64.

F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Mimesis, Milano 2014.

O. Tourneux, *L'Histoire et la science politique : les exemples antiques chez Thomas Hobbes*, intervento al séminaire commun du laboratoire junior REPHAM, École Normale Supérieure de Lyon, 18 maggio 2016.

R. Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

R. Tuck, *Hobbes and Tacitus*, in *Hobbes and History*, a cura di G. A. J. Rogers e T. Sorell, Routledge, London and New York 2000, pp. 98-110.

J. Van Cauter, *Wisdom as a Meditation of Life: Spinoza on Bacon and Civil History*, «British Journal for the History of Philosophy», 24, 1, 2016, pp. 88-110.

M. Van Gelderen (*The Machiavellian moment and the Dutch Revolt: the rise of neostoicism and Dutch republicanism*, in *Machiavelli and Republicanism*, a cura di Q. Skinner, G. Bock, M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 205-224.

L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, VRIN, Paris 2005.

S. Visentin, *La libertà necessaria*, ETS, Pisa 2001.

S. Visentin, *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato politico di Spinoza*, «Etica&Politica», 6, 1, 2004.

S. Visentin, *Volonté d'être esclave et désir d'être libre. Ambivalence de la multitude chez Spinoza*, in *Spinoza Transalpin*, a cura di C. Jaquet e P.-F. Moreau, Éditions de la Sorbonne, Paris 2012, pp. 283-305.

S. Visentin, *"Hodie nullos habemus prophetas": Spinoza, i Collegianti e la Repubblica*, «Etica&Politica», 16, 1, 2014, pp. 188-213.

S. Visentin, *La disputa tra Dirck Coornhert e Lipsius*, «Storia del pensiero politico», 4, 2, 2015, pp. 203-225.

S. Voinier, « *Te lo diré con franqueza : mi regalo viene con tu Tácito y contigo mismo* ». *La présence de Tacite dans les échanges épistolaires entre Juste Lipse et les élites espagnoles*, in *Tacite et le tacitisme en Europe à l'époque moderne*, a cura di A. Merle e A. Oïffer-Bomsel, Honoré Champion, Paris 2017, pp. 139-154.

J. Waszink, *Introduzione alla politica*, in G. Lipsio, *Politica: Six Books on Politics or Political Instruction*, a cura di J. Waszink, Royal Van Gorcum, Assen 2004.

J. Waszink, *Your Tacitism or mine? Modern and early-modern conceptions of Tacitus and Tacitism*, «History of European Ideas», 36, 4, 2010, pp. 375-385.

J. H. Whitfield, *Livy>Tacitus*, in *Classical Influences on European Culture A.D. 1500-1700*, a cura di R. R. Bolgar, Cambridge University Press, Cambridge 1976, pp. 281-293.

J. Waszink, *Tacitism in Holland: Hugo Grotius' Annales et Historiae de rebus Belgicis'* in *Acta Conventus Neo-Latini Bonnensis: Proceedings of the 12th International Congress of Neo-Latin Studies (Bonn 2003)*, a cura di R. Schnur, Medieval & Renaissance Texts & Studies vol. 315, 2006, pp. 881-92.

J. Waszink, *Lipsius and Grotius: Tacitism*, «History of European Ideas», 39, 2, 2013, pp. 151-168.

A. Weststeijn, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age : The Political Thought of Johan & Pieter de la Court*, Brill 2011.

C. Wirszubski, *Spinoza's Debt to Tacitus*, «Scripta Hierosolymitana», 2, 1955, pp. 176-86.

S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, PUF, Paris 1965.