

Il Trattato teologico-politico di Spinoza, tra filosofia e militanza (a partire da un recente volume di Steven Nadler)

Riccardo Caporali
Università di Bologna
Dipartimento di Filosofia e Comunicazione
riccardo.caporali@unibo.it

ABSTRACT

After tracing a brief history of how the relationships between metaphysics and politics in Spinoza's philosophy have been interpreted, the author deals with Steven Nadler's most recent book and displays its main features and ideas. Following Nadler, Caporali highlights the militant character of the *Tractatus Theologico-Politicus*, whose theoretical and political centre is focused on the unsolved problem of the establishment of democracy through the exclusion of the *vulgus* (whereas the *demos* should actually be the democratic subject *par excellence*). This theoretical *impasse* historically corresponds to the political defeat of Dutch Republicans and leads Spinoza to centre his last, unfinished work (the *Tractatus Politicus*) on the notion of "multitudo".

KEYWORDS

Spinoza, Nadler, judaism, universal religion, prophecy, democracy

I. I saldi intrecci di metafisica morale e politica, dei quali la filosofia di Spinoza si alimenta, diventano il vero centro d'interesse degli studiosi solo a partire dalla seconda metà del Novecento. Nei due secoli precedenti, infatti, la fortuna del filosofo olandese (la *buona* fortuna, escludendo le tante demonizzazioni a cui non ha mai cessato di essere sottoposto) si è invece realizzata per parziali valorizzazioni ora dell'uno, ora dell'altro aspetto del suo pensiero.

Nel corso del Settecento, la prima influenza di Spinoza (un'influenza importante, anche se spesso indiretta e quasi mai confessata) trascura la metafisica all'insegna di un netto primato della politica, cosicché nella cultura francese – fra Montesquieu e Voltaire, tra Rousseau e D'Holbach, o La Mettrie – il filosofo olandese diventa, di volta in volta, un geniale indagatore dei rapporti fra istituzioni e forme di governo, un campione della democrazia e della lotta al dispotismo, il più autorevole esponente del moderno materialismo.

Nella filosofia tedesca tra Sette- e Ottocento (da Mendelssohn a Lessing, da Jacobi a Herder, da Fichte a Hegel), una prepotente *renaissance* della metafisica spinoziana relega al contrario in secondo piano le opere a caratura politica.

Questa prevalenza dell'interesse verso la metafisica viene poi superato, tra Otto- e Novecento, dall'affermarsi di due nuovi orientamenti di ricerca: uno anglosassone, d'impronta fundamentalmente giuridica, che con Pollock, Duff, Vaughan e altri rilegge Spinoza in chiave utilitaristica; e un altro di scuola tedesca (Gierke, Menzel, Meinecke), che a partire dall'assunto di una netta discontinuità, quando non proprio di precise contraddizioni e revisioni, tra l'*Etica* (ripercorsa adesso in senso naturalistico) e le due opere politiche, incentra la propria attenzione ermeneutica su queste ultime, studiandone le dinamiche interne e i reciproci rapporti. In entrambi i casi, la prospettiva che finisce per prevalere è quella di uno Spinoza "liberale", avverso alla ragion di Stato, attento alla dimensione giuspositiva della democrazia e alla salvaguardia dei diritti e delle libertà individuali.

Intorno agli anni '30 del secolo scorso, un nuovo orientamento storiografico viene proposto da Gioele Solari e da Leo Strauss: due studiosi tra loro diversi e lontani (molto genericamente accostabili solo per la comune origine ebraica), che colgono una stretta connessione fra la metafisica, la morale e la politica nella filosofia di Spinoza, a partire dalle drammatiche sfide imposte dal tempo storico europeo, dalle guerre civili di religione e dai conflitti insieme politici e confessionali che travagliano la società e le istituzioni olandesi del Seicento. Neokantiana e liberale, l'impostazione di Solari guarda ai due trattati politici come alla coerente declinazione *pratica* dei "presupposti metafisici" contenuti nell'*Etica*, all'insegna di una "modernità" di Spinoza che l'interprete ricostruisce per condividerla. Strauss ammette e complica, arricchendolo, il profilo di quella stessa modernità ma, almeno nelle intenzioni dichiarate, con l'obiettivo di combatterla e demolirla. Al di là delle soluzioni di merito prospettate (teologica e anti-moderna quella di Strauss, razionalistico-kantiana quella di Solari), i due studiosi offrono un contributo metodologico nuovo e importante, che invita, per un verso, a non dividere, a non frammentare l'esperienza intellettuale spinoziana, guardando ad essa in termini sostanzialmente unitari, ancorché dinamici; e che nelle pressioni dell'epoca coglie, per un altro aspetto, un sottofondo insopprimibile, un quadro di riferimento imprescindibile per quell'esperienza, pur così unica e originalissima.

Si è aperta la via, in questo modo, a quello che forse si presenta oggi, nella sterminata mole degli studi spinoziani, come il filone di ricerca più vivace e interessante, capace al momento di produrre le novità più stimolanti, gli approfondimenti più significativi. Si tratta dell'orientamento che vede reciprocamente e solidamente implicarsi, nella ricerca spinoziana, la metafisica, la morale e la politica, sotto l'incalzare delle vicende storiche. Le sollecitazioni dell'epoca, secondo questa linea interpretativa (che accomuna autori non poco

diversi tra loro, come Balibar e Matheron, o Negri e Cristofolini, solo per fare qualche nome tra i più importanti, e senza mettere in campo i numerosi esponenti dell'ultima generazione degli studiosi), tengono in movimento, sino alla fine, il pensiero di Spinoza, i cui segmenti filosofici e politici sempre si rimandano e si modificano, interagendo in modo costante l'uno sull'altro. Il risultato è una ricostruzione unitaria ma in divenire di quel pensiero. Un approccio meno *geometrico* e al tempo stesso meno *frastagliato* di tanti altri, diversi e contrapposti, e che forse proprio per questo riesce a sintonizzarsi meglio sui registri più complessi di tutto il pensiero spinoziano.

È per altro singolare che proprio una impostazione di questo genere non abbia fin qui prodotto vere e proprie “monografie”, studi complessivi e “ricostruttivi” del *Trattato teologico-politico* (d'ora in poi *TTP*), l'opera nella quale la critica alle tradizionali religioni monoteistiche si unisce alla politica in un modo che richiama continuamente le elaborazioni metafisiche dell'*Etica*: quelle contenute nelle parti già compiute e quelle, ancora in abbozzo nella mente del filosofo, che vengono con ogni probabilità precisandosi e definendosi anche attraverso le riflessioni del trattato. Non che manchino, ovviamente, analisi acute e affondi rilevanti ma, con l'unica eccezione dell'imprescindibile lavoro di André Tosel (*Spinoza ou le crepuscule de la servitude*, 1984) quel che sembra mancare è proprio un “decisivo” *essaie* sul *TTP*.

II. Spinoza è un autore di Steven Nadler, forse *il* suo autore. Egli è tornato più volte al filosofo olandese: si pensi, per citare i lavori più importanti, a *Spinoza. A Life* (1999, trad. it. *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi 2002) e a *Spinoza's Heresy* (2001, trad. it. *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi 2005). Nel recente *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (2011, trad. it. *Un libro forgiato nell'inferno. Lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Einaudi 2013) l'autore dichiara la sua intenzione di “rendere accessibile il *Trattato teologico-politico* a un pubblico più vasto, analizzandone la stesura, i contenuti e il contesto storico” (p. X). Divulgazione, quindi, ma divulgazione colta, raffinata, che trova il modo di confrontarsi anche con alcuni dei più controversi risvolti concettuali del *TTP*.

Nadler procede in modo dettagliato alla ricostruzione del testo, sulla base dei grandi blocchi tematici che lo caratterizzano: la teoria della profezia come immaginazione teologico-politica, che consente al profeta di “ordinare” il suo popolo sotto le insegne di Dio: di farsi non *sovrano* ma *ministro*, interprete della volontà divina; la critica del “miracolo”, cortocircuito logico-ontologico per il quale Dio (il Dio che Spinoza, nella prima parte dell'*Etica*, ha già spersonalizzato e immanentizzato, identificandolo con la Natura) mostrerebbe

la sua potenza solo contraddicendo paradossalmente se stesso, solo assurdammente smentendo l'ordine nel quale in realtà si identifica e si esprime; la teoria della Scrittura quale umana, umanissima manifestazione teologico-politica del popolo ebraico, impossibile da ricondurre a qualsivoglia fantasioso *Verbum* divino, alla Parola di un Dio che in realtà, nella sua naturale onnipotenza, non ha bisogno di parlare e comunicare perché *privo*, cioè *libero*, dei caratteri antropomorfi che le religioni dogmatiche e autoritarie gli attribuiscono; la teoria della *catholica religio*, di una “fede universale”, aperta, tollerante, i cui principi generalissimi sono comunque estraibili dal testo biblico e che, riconducendosi al semplice comandamento dell'amore per Dio e per il prossimo, esprime sul piano dell'obbedienza e del dovere morale gli stessi principi che il filosofo porta alla luce in maniera consapevole e compiuta attraverso l'analisi speculativa; e infine, la teoria dello Stato democratico-repubblicano, come l'unico nel quale è possibile creare una condizione per cui tutti gli uomini obbediscono a un organismo politico del quale tutti continuano a fare parte: e l'unico, pertanto, in cui la *libertas philosophandi* non solo non nuoce all'unità e alla potenza dello Stato ma, al contrario, la alimenta e la rafforza.

Nadler ripropone poi, con approfondimenti storici suggestivi, le reazioni veementi che il *TTP* suscitò, lo scandalo e le demonizzazioni, i furenti *pamphlets* che si scagliarono contro un'opera il cui autore, appena sotto il velo di un blando anonimo, fu ben presto identificato e maledetto, fino alla definitiva messa al bando di quel suo libro “forgiato nell'inferno”: gli attacchi dei vertici delle istituzioni religiose, prima di tutto di quelle calviniste, ma anche di quelle ebraiche, che il giovane Baruch, nel 1656, avevano scomunicato e cacciato dalla sinagoga di Amsterdam; le denunce dei teologi, gli anatemi dei predicatori; e le critiche e le condanne degli intellettuali olandesi ed europei, compreso quel Leibniz che pure, in seguito, cercò contatti con lui, dichiarandogli ammirazione e rispetto. E non meno importante, nella parte iniziale del volume, è la ricostruzione del contesto storico nel quale il *TTP* si colloca: in quella delicata e infine drammatica transizione della “libera Olanda”, la potente Olanda del “secolo d'oro”, da un assetto aristocratico-repubblicano a uno sostanzialmente monarchico, esito estremo di un conflitto politico tra due fazioni da sempre contrapposte, le cui rispettive posizioni intrecciano politica, religione, economia. Capeggiato dallo “Stathouder”, figura istituzionale appannaggio degli Orange, a metà tra re e comandante militare, il “partito” monarchico-orangista deve gran parte della sua consistenza all'appoggio della chiesa ufficiale calvinista, e gode del consenso degli stessi rabbini: le aspirazioni politiche all'assolutismo regio e a uno Stato centralizzato fanno tutt'uno con l'opposizione religiosa alla libertà di pensiero, al culto cattolico (l'unico al quale sia vietata dalle autorità la professione pubblica) e al proliferare delle confessioni cristiane; sul piano economico-sociale, l'aperto sostegno ai monopoli trova pronta risonanza nei molti interessi

che la chiesa riformata (ma anche la comunità ebraica) vanta nella Compagnia delle Indie. La fazione monarchica può così contare sul sostegno dell'esercito, degli interessi monopolistici e delle più potenti organizzazioni religiose, nonché della parte più rilevante del popolo, che s'identifica nella corona per ragioni di culto e di contrapposizione sociale al "ceto medio", alla ricca borghesia mercantile. Lo schieramento repubblicano si caratterizza invece per una politica di contenimento e di pace sul piano internazionale, per l'impegno a una più marcata organizzazione decentrata dello Stato, per il deciso appoggio allo sviluppo di un'economia liberale capace di spezzare una concentrazione ormai troppo rigida e invadente. Capeggiata da Jan De Witt, che per venti anni sarà "gran pensionario" della provincia d'Olanda e con ciò stesso arbitro della vita politica dell'intero Paese, la fazione repubblicana gode del sostegno della borghesia liberale (la quale, specie nella regione più potente, si presenta come un'aristocrazia ricca, colta e illuminata), riscuotendo anche l'interesse e l'attenzione di tante sette religiose minoritarie, di cui spesso autorevoli esponenti di quella stessa borghesia si fanno animatori: Arminiani (Rimostranti), Mennoniti, Sociniani e soprattutto Collegianti, il gruppo più significativo dei Paesi Bassi alla metà del Seicento: "chretiens sens'eglise" (Kolakowski), che vivono all'ombra della politica di tolleranza sostanzialmente praticata dalle autorità repubblicane, ma osteggiati e apertamente combattuti dai culti più strutturati e organizzati: vuoi per il loro misticismo, vuoi per il loro razionalismo, sempre, in ogni caso, per il loro rifiuto di ogni gerarchia ecclesiastica in nome della religione naturale e della libertà di pensiero. Così storicamente situato, il *TTP* si presenta, come Spinoza scrive in una lettera al suo corrispondente Henry Oldenburg, primo segretario della Royal Society, quale tentativo di combattere i pregiudizi dei teologi e di respingere le accuse di ateismo; ma anche, nella ricostruzione proposta da Nadler, come una reazione amara e sdegnata alla misera fine dell'amico Adriaan Koerbagh, autore nel 1668 di *Un giardino di fiori con ogni sorta di bellezze*, un libro scritto con l'intenzione di criticare e "perfino di canzonare quasi tutte le religioni istituzionalizzate" (p. 41), e a causa del quale venne condannato a una detenzione che lo condusse rapidamente alla morte. Per il suo contenuto teologico-politico, il *TTP* non poteva infine non aspirare anche a "una qualche conseguenza pratica" (p. 25) nella vita politica olandese.

III. Ora, è proprio a partire da questo punto che si può fare qualche osservazione al pur pregevole lavoro di Steven Nadler. Le conseguenze "pratiche" del *TTP*, la sua effettiva portata politica (teologico-politica) non rappresentano infatti, con tutta probabilità, un obiettivo tra gli altri, all'interno

di un libro prevalentemente e “profondamente personale” (p. 52), ma il vero *Motiv*, la ragione più importante della sua composizione.

In contrapposizione ai sostenitori della monarchia e dei culti ufficiali, impegnati in un tentativo di normalizzazione assolutistica della particolarissima esperienza storica olandese, tutto il trattato, nel pieno delle febbrili contorsioni del tempo, lavora a una nuova ricomposizione di teologia e politica, volta alla convergenza della ragione e delle fedi libertarie, così da offrire forza ideale, energia e consenso al raggruppamento repubblicano, ormai sull’orlo della disfatta. È su questo progetto politico-culturale di ampio respiro, è su questo disegno strategico che si regge tutto il senso del *TTP*. Spinoza muove dalla convinzione che nella situazione dei Paesi Bassi persistano un’articolazione e uno sviluppo di *forze*, un dispiegamento di ragioni e passioni (di fedi, di interessi), tale da potersi ancora opporre efficacemente alla involuzione dogmatica e autoritaria in atto. Le presenti condizioni del Paese, in sostanza, consentirebbero un accordo, un’alleanza della parte più viva e più nuova della società nederlandese all’insegna della ragione contro il pregiudizio, della democrazia contro la monarchia-tirannia, dell’inclusione e della partecipazione contro la gerarchia e l’intolleranza. Una prospettiva rivolta in particolare a quei culti che per la loro stessa natura comunitaria e “informale” potrebbero risultare i più interessati e disponibili alla nuova saldatura – libertaria, egualitaria – di teologia e politica. Se si colloca il *TTP* sotto questa luce, diventano più comprensibili alcuni altri snodi (segnalati anche da Nadler) che nel trattato risultano effettivamente problematici. A cominciare dalla sua stessa composizione.

Intorno al 1665 Spinoza interrompe l’*Etica* e mette mano a un lavoro che s’immerge direttamente nello scontro politico, culturale e religioso in atto nel suo Paese. Il filosofo schivo e appartato, che si mantiene poveramente fabbricando lenti, l’intellettuale solitario che contempla per ore e in silenzio i silenziosi combattimenti dei ragni, si espone ai clamori del conflitto, all’assalto violento dei teologi e dei politici, con le sue tesi *in-audite* su Dio, sulla Bibbia, sulla democrazia. Che il libro esca anonimo non basta certo a ricollocarne l’autore nella cornice asettica dell’isolato, estraneo alle convulsioni del tempo: non era infatti difficile prevedere che l’autore sarebbe stato facilmente individuato e violentemente attaccato, come subito accadde. E poi, soprattutto, il debole paravento dell’anonimato non spiega in alcun modo perché quel saggio scandaloso venga scritto e pubblicato: un testo aperto, diretto, affatto estraneo a quelle modalità esoteriche, a quegli artifici da significato nascosto, *between the lines*, che Leo Strauss ritenne possibile e credibile scorgervi. La fisionomia del *TTP* si delinea in modo ben più nitido se si pensa che gli anni ‘65-’70 vedono farsi più cruento lo scontro tra orangisti e repubblicani, quando l’egemonia di questi ultimi viene rapidamente sgretolandosi sotto i colpi dei conflitti con l’Inghilterra e con la Francia – fino alle dimissioni e poi all’assassinio del De

Witt, un delitto che nel 1672, due anni dopo la pubblicazione del saggio spinoziano, segna la fine del primato repubblicano; e che tale scontro si dispiega anche sul piano teorico, moltiplicandosi proprio in questa fase cruciale della vita olandese la pubblicazione di libri, articoli e *pamphlets* volti a difendere o a riformare (quando non proprio a rivoluzionare) i rapporti tra la ragione e la fede, la religione e la politica, le aderenze di chiesa e i diritti di cittadinanza.

Proprio questo incrocio delle emergenze politiche e dei presupposti culturali, che danno all'opera un potente fascino obliquo (tale da renderla unica, tra quelle spinoziane), spiega anche l'assenza di una analisi "istituzionale" della democrazia, di un suo preciso "modello di funzionamento" (Nadler, p. 196). Lontano dall'andamento distaccato, "more geometrico", dell'*Etica*, il *TTP* procede per toni caldi ed energici sia alla vibrata denuncia dei guasti civili della "superstitio" (e del perverso legame teologico-politico che l'alimenta al solo scopo di inculcare nelle menti la passività e la soggezione), sia all'appassionata celebrazione dell'*imperium democraticum* quale sistema della libertà, dell'uguaglianza, della discussione pubblica, della partecipazione *repubblicana* (irriducibile alla pura prospettiva liberale), che non può lasciare spazio al dettaglio "politologico", alla definizione minuta di una particolare architettura statale.

Il prevalente carattere di progettualità politico-culturale del *TTP* consente forse di cogliere al meglio anche il senso della prospettiva pattizia, presente nel trattato: una presenza difficilmente sintonizzabile con quella identità immediata di diritto e potenza (e con la sua pratica prevalentemente irrazionale-passionale, da parte degli uomini), che rappresenta un architrave della filosofia politica di Spinoza. Più che un vero e proprio principio teorico, capace di reggere e di spiegare l'essenza dell'*imperium* (e tale da fare di Spinoza un esponente *tout court* del contrattualismo), l'idea del *pactum* sembra assumere semmai il valore più determinato e contingente di una metafora-progetto, di una *parola d'ordine* rappresentativa della preconizzata intesa tra l'aristocrazia economico-intellettuale, portatrice di una *ratio* emancipata, e le confessioni "più ragionevoli", per loro natura meglio convertibili, nella prassi politica, alla razionalità repubblicana, la più adatta ad una società evoluta, sviluppata, ormai capace di demistificare i vecchi rapporti di potere e pronta a sostituirli con altri, nuovi e "universali".

Quel progetto, infine, esclude esplicitamente e consapevolmente il *vulgus*, la maggioranza del popolo, la plebe volubile, incostante, ignorante e superstiziosa, che appoggia i culti tradizionali e attraverso di essi gli Orange e la monarchia: "Non invito a leggere queste pagine – così si esprime Spinoza nella *Praefatio* al *TTP* – né il volgo, né tutti coloro che, al pari del volgo, sono agitati dai medesimi affetti". Col risultato paradossale di scindere in modo verticale l'uguaglianza della democrazia nella sua stessa fase costituente, escludendo

preliminarmente la maggioranza del *molti*: quei *plerique* che dovrebbero animare l'*imperium democraticum* e che invece, durante i travagli del suo atto istitutivo, restano il carburante dei culti tradizionali e dei fautori della monarchia-tirannia. A realizzare la democrazia dovrebbe allora bastare un accordo tra ragionevoli, l'impegno di una *élite* minoritaria, "azionista", forse nella inespressa convinzione che la sua illuminante forza di "verità" potrà comunque avere la meglio, in quanto tale, sulla *superstitio* e sulle resistenze impulsive della massa. Un disegno esposto, per sua stessa natura, alla minoranza e allo scacco, sia nella teoria che nella pratica storico-politica. Il linciaggio dei fratelli De Witt segna il tramonto di un progetto "verso la ragionevolezza politica" della teologia. Tanto che gli stessi culti libertari e tolleranti si affretteranno a prendere sommaria e sdegnata distanza dal *TTP*, per evitare di essere accostati allo scandaloso trattato. Nel ritiro appartato che segue la sconfitta, ben più a fondo occorrerà fare i conti, teorici prima ancora che storici, con quel *vulgus* che ha combattuto contro il partito dei ragionevoli. Occorrerà fare i conti con la *saeva multitudo*, con quella "comune natura" degli uomini sulla quale si apre, in termini insieme realistici e pur sempre progettanti, il *Tractatus politicus*, interrotto dalla morte del suo autore proprio alle prime battute sulla democrazia.