

IL REALISMO E L'UTOPIA (SU MORE E SPINOZA)

Riccardo Caporali

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, riccardo.caporali@unibo.it

Abstract. Realism and utopia. (About More and Spinoza)

Rationalism, deism, freedom and tolerance-recognition, republican pacifism: this paper offers an insight into a few themes on which a comparison (very often neglected in scholarship) between 'utopian' More and 'realist' Spinoza can be based. Notwithstanding the differences between these authors' political philosophies, there are some significant similarities in argumentation and in the common philosophical grounds on which they are rooted: the ruins of finalism and of universal principles. Both *Utopia*, a reversed mirror image of society, and Spinoza's political treatises show a deep awareness of the situatedness and relativity of culture ('reason') as opposed to reality: they show an awareness of the inescapable overflow of reality and the inadequacy of any political-philosophical claim on it, and yet never give up the possibility of action. Extreme realism, paradoxically enough, at the beginning of the modern era.

Keywords: More, Spinoza, realism, modern era.

1. *L'Utopia nella biblioteca di Spinoza*

Nell'inventario notarile della biblioteca di Spinoza – redatto il 2 marzo 1677, qualche giorno dopo la morte del proprietario, avvenuta il 21

febbraio – il libro *Utopia* compare al 34° posto dei volumi in-quarto, in una edizione del 1613: «*Illustris viri Thomae Mori De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia, libri duo... Hanoviae, typis J.J. Hennēi, sumptibus P. Kopffij, 1613*»¹. È questa l'unica traccia di un contatto sicuro del *realista* Spinoza con l'*utopista* Thomas More. Negli scritti dell'uno, infatti, il nome dell'altro non compare mai, mentre il termine che dà il titolo alla sua opera è presente una volta sola, in un contesto non privo di incertezze:

I filosofi pensano che gli affetti dai quali siamo combattuti siano dei vizi, e che gli uomini vi cadano per loro colpa. Per questo solitamente ne fanno argomento di riso, di compianto o di rampogna, e quelli che vogliono fare più mostra di santità lanciano maledizioni. Credono così di fare qualcosa di divino e di toccare il culmine della saggezza, mentre tutto quel che sanno fare è lodare in mille modi una natura umana inesistente e fustigare quella che c'è davvero. Non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero: con la conseguenza che, nella maggior parte dei casi, scrivono della satira al posto dell'etica, e non sanno mai elaborare una politica applicabile alla pratica, ma solo finzioni chimeriche o istituzioni realizzabili in Utopia, o nel famoso secolo d'oro dei poeti, dove peraltro non ce n'è alcun bisogno.

Così nell'*incipit* del *Tractatus politicus*, l'ultima opera di Spinoza, interrotta dalla sua prematura scomparsa². Un passo degno di essere

¹ Cfr. P. Pozzi (a cura di), *La biblioteca di Spinoza*, in appendice a J.M. Lucas, J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Prefazione di F. Mignini, Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 149ss.; nonché l'archivio ILIESI (Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee – CNR) dei testi sulla «Storia dello spinozismo», consultabile *on line*: sezione 2 («Inventario dei testi presenti nella biblioteca personale di Spinoza»). Con tutta probabilità la biblioteca, composta da 161 volumi, raggruppati nel catalogo notarile in base al formato, fu venduta il 4 novembre dello stesso anno, allorché si tenne un'asta degli altri pochi beni del defunto proprietario.

² B. Spinoza, *Tractatus politicus* (d'ora in poi *TP*), trad. it. (con testo originale a fronte) di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 1999, I, 1, p. 27.

annoverato a pieno titolo nella tradizione del realismo politico, a partire dagli evidenti riecheggiamenti della austera polemica machiavelliana, nel XV capitolo del *Principe*, contro chi si è immaginato «repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere», preferendo inseguire l'immaginazione «della cosa», anziché la «verità effettuale» della stessa³. Tutto il *Trattato politico*, del resto, è permeato di risonanze dal *prudētissimus*, dall'*acutissimus Machiavellus*. E in un contesto come questo il riferimento a «Utopia» assume un chiaro significato critico, negativo. Alcuni commentatori suggeriscono tuttavia che tale menzione debba intendersi in un senso molto vago: non un richiamo specifico all'opera di More, ma solo l'indicazione generica di un astratto, moralistico mondo di fantasia, sequenzialmente accomunato, nella sua impotenza pratico-teorica, ai castelli chimerici e al secolo d'oro vagheggiato dai poeti. Una impressione, questa, rafforzata dal significato ristretto che dovrebbe attribuirsi al termine *philosophi*, volto qui ad indicare polemicamente, come da consuetudine del Seicento, non i filosofi in senso lato, ma solo la turba attardata e chiassosa degli Scolastici. E senza contare l'ostilità dello stesso More al mito dell'età dell'oro⁴. Non sono argomenti privi di consistenza. Anche se tali da non escludere in modo certo che, insieme con la teologia politica tradizionale, la critica di Spinoza si estenda anche alla letteratura utopica e propriamente al libro del ministro di Enrico VIII; la denuncia della netta discontinuità fra le teorie politiche e la pratica che ad esse dovrebbe risultare conseguente pare anzi rafforzare questa impressione:

³ N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Inglese, con un saggio di F. Chabod, Torino, Einaudi, 2013, XV, 3-4, p. 109.

⁴ Cfr., per esempio, le note 2 e 6 di A. Droetto, nella trad. italiana del *TP* da lui curata (Torino, Ramella, 1958, pp. 146-147; poi ristampata a cura di L. Chianese: Roma, Edizioni del Gallo, 1991); ma anche A. Matheron, *Spinoza e la décomposition de la politique thomiste: machiavélisme e utopie*, in Id., *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, École Normale Supérieure de Lyon, 2011 (trad. it. a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pp. 39-70). Verosimilmente su questa scia, P.-F. Moreau, nella sua edizione francese del *TP* riporta il termine in tondo e con la iniziale minuscola.

Siccome dunque si ritiene che, fra tutte le scienze applicate, la teoria politica sia la più discrepante dalla propria pratica, nessuno meno dei teorici, ovvero dei filosofi, è stimato idoneo a reggere le sorti della repubblica⁵.

Pur indubbiamente estraneo, nel suo impianto complessivo, sia all'andamento parenetico e moralistico dei vecchi *specula principis*, ma sia anche al senso di un preciso programma politico rivolto a un tempo e a un luogo particolari, *Utopia* non esclude per altro ogni intendimento pratico, come viene esplicitamente ammesso dal suo autore, il quale auspica che il libro possa interessare non solo i letterati, «ma anche statisti insigni (*qui sint ab administranda republica celebrati*)»⁶. E fermo restando che l'isola del non-luogo/buon luogo, lungi dal risolversi in una mera, stravagante evasione nel fantastico, ha comunque a che fare con l'appassionata, sdegnata denuncia dell'Inghilterra del tempo, quale viene sviluppata nel primo libro. Ove ammissibile (ché anche di questo è lecito dubitare, nella quasi totale mancanza di letteratura secondaria sul tema⁷), un accostamento di More a Spinoza deve forse procedere da ricognizioni più larghe.

2. *La ragione e la fede*

Un primo avvicinamento tematico tra i due autori può allora avviarsi dal rilievo che la ricerca riserva in entrambi alla *ratio*. È la ragione che detta agli Utopiani il loro modo di vedere la vita, di concepire la natura e la religione, la morale e la politica, la scienza e l'economia. La stessa

⁵ *TP*, I, 1, p. 27.

⁶ T. Moro, *Lettere*, scelte tradotte e commentate da A. Castelli, a cura di F. Rognoni, Milano, Vita e Pensiero, 2008, p. 179.

⁷ Di qui la scelta di concentrare queste note molto sommarie su riferimenti diretti ai testi, senza allargare inutilmente i rimandi bibliografici agli studi individualmente rivolti ora all'uno ora all'altro autore.

costruzione ideale dell'isola e delle sue 54 città – giusto lo spirito della moderna letteratura utopica – si presenta nei termini di un modello razionalmente perfetto, e in questo senso paradigma di «lucido realismo»⁸, capace di affondi e intuizioni sorprendenti: da una sostanziale eguaglianza dei sessi, alle visite prematrimoniali dei fidanzati e all'ammissione (prudente) del divorzio; dalla pubblica assistenza dei malati (ma anche alla priorità della prevenzione rispetto alla cura), a pratiche dolci di eutanasia; dal principio della condizionalità e proporzionalità della pena, all'idea delle città giardino; dalle sei ore lavorative per tutti, alle incubatrici artificiali per la cova delle uova. Ed è sempre la ratio che guida a sua volta alla metafisica e all'etica di Spinoza, reggendo contemporaneamente la critica della teologia (nella prima grande decostruzione scientifica moderna della Bibbia), l'identità dirittopotenza, il progetto politico democratico. Non si tratta, indubbiamente, dello stesso modello di razionalità. Umanistica, quella di More, intrisa di classicità neoplatonica, stoica ed epicurea, ciceroniana e seneciana, innervata da una idea della *dignitas* che subito rimanda a principi universali di morale e virtù: primo veicolo alla conciliazione della cultura classica con il cristianesimo. Geometrico-deduttiva, quella spinoziana, insieme ontologica e calcolistica, poggiata sulla demolizione di ogni universalismo che non sia quello asettico, anonimo, meramente quantitativo del *conatus sese conservandi*: della forza produttiva ed espressiva della natura e della vita, solo a partire dalla quale possono alimentarsi *ethos* e *imperium*. E comunque un primato che, dalle rispettive postazioni, evidenzia affinità, vicinanze (impossibile e inverosimile parlare di influenze) tra aree argomentative ampie e di notevole significato.

⁸ Così L. Firpo, nella sua *Introduzione* a T. More, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Napoli, Guida, 1979, p. 13. D'ora in poi *Utopia*.

II.1. A cominciare dalla religione, da quella prospettiva “deistica” che attraversa sia *Utopia* sia il *Trattato teologico-politico*: quella religione naturale che fa le sue prime grandi prove con Erasmo e appunto con More (ma già con l’umanesimo fiorentino) per essere ben presto bloccata dalla Riforma e dalla Controriforma, e che riemerge dalle ceneri delle guerre civili di religione, nella cultura europea del Sei- Settecento.

Nell’isola di More la *religio* è un prodotto naturale della ragione. La maggioranza degli Utopiani segue diversi culti, venera il sole, la luna, le stelle erranti. I più colti si attengono invece all’idea di un «unico Iddio inconoscibile, eterno, immenso, inesplicabile, superiore alle possibilità di comprensione della mente umana, diffuso nell’intero nostro universo con la sua potenza immateriale»⁹; un’entità che tutti chiamano «padre», a cui fanno risalire «l’origine di tutte le cose, il loro crescere, svilupparsi, avvicinarsi, perire». Queste due prospettive, dei sapienti e degli uomini comuni, non appaiono affatto inconciliabili: pur attribuendo al divino identità diverse, anche i culti più ingenui accettano che «esista un unico ente supremo, autore della gran fabbrica del mondo e della provvidenza che la governa»; lo chiamano Mitra, nella loro lingua, e tutti ammettono che si tratti della «natura stessa». Ogni culto particolare, del resto, tende progressivamente a oltrepassare se stesso e le sue varie «superstizioni» nell’«unica religione, che il lume razionale rivela superiore ad ogni altra». I culti più popolari sparirebbero definitivamente, se non fosse che «qualche disgrazia accaduta non importa a chi mentre meditava di mutare credenza, non fosse stata interpretata, per suggestione della paura», come una punizione divina e non un avvenimento puramente casuale: quasi come una «vendetta del dio contro il proposito empio di abbandonare il suo culto». Il Cristianesimo troverà poi consenso tra non pochi Utopiani proprio perché apparirà molto vicino a questa fede universale: sia per il suo ideale apostolico comunitario (consono al comunismo che regola le

⁹ *Utopia*, II, 224, p. 282.

città dell'isola), sia per i principi “metafisici” che anche la religione naturale contiene: l'immortalità dell'anima umana, la bontà di Dio, il premio o la ricompensa, dopo la morte, per una vita vissuta all'insegna della virtù o del peccato¹⁰. Deismo cristiano, in definitiva, volto alla conciliazione di cristianesimo e razionalismo naturalistico.

Ed è poi appena il caso di ricordare che in Spinoza la morale procede ordine geometrico dimostrata, e che la metafisica – condensata nelle deduzioni del «De Deo», la prima parte dell'*Etica* – culmina nella identificazione di Dio con la Natura (e con l'unica Sostanza), raccolta nella sua eterna, infinita potenza espressiva: nella «libera necessità» della sua stessa essenza, svincolata dai lacci antropomorfi dell'*intellectus* e della *voluntas*. La religione, in questo contesto, non si configura – diversamente da More – come un frutto diretto della ragione, ma quale prodotto della immaginazione, a sua volta interpretata quale primo genere della conoscenza: l'unico esposto all'errore e alla confusione, eppur sempre presupposto imprescindibile – nella sua potenza rammemorativa, rappresentativa – sia della *ratio* propriamente detta (la conoscenza delle cose comuni, del «generale») che della *intuitio*, il sapere adeguato (ma di più: il vivere, il sentire) del particolare attraverso il suo rapporto, la sua interazione con l'universale. Risolta nella *imaginatio*, la rivelazione profetica risulta strettamente agganciata all'obbedienza politica, impossibile da perseguire, da parte dei più, nei termini raffinati e «perardui» dell'esperienza filosofica. Posta la separazione funzionale di fede e ragione, tutta la prima parte del *Trattato teologico-politico* scompone e ricompono la Sacra Scrittura sulla base di un metodo squisitamente razionale, che tenendo fermo il suo oggetto (*Scriptura secundum Scripturam*) scava dentro lettera e cronologia dei testi, vaglia e scarta le oscurità e le contraddizioni e, soprattutto, raccoglie dal racconto biblico quanto di universale (di costante, di non contraddittorio, di attendibile: di

¹⁰ Cfr. Ivi, II, 225, pp. 283-285.

tendenzialmente razionalizzabile) vi emerge, tale da durare anche oltre l'esperienza storica dello Stato ebraico, che pure l'ha partorito. Il risultato di questo serrato riesame critico sfocia in pochi nucleari principi, pur sempre frutto di immaginazione eppure compatibili con le deduzioni della filosofia dal lato di una pratica sociale «ragionevole», concorde e libertaria. I «sacri codici» non contengono alcun arcano filosofico, ma soltanto assunti semplicissimi, comprensibili anche alle menti più lente. Esigendo dagli uomini solo l'obbedienza, essi condannano la trasgressione, non l'ignoranza. La dottrina evangelica comanda di credere in Dio e di adorarlo, cioè di ubbidirlo; tutta la sua legge consiste nell'amore, l'unico comandamento dell'unica *catholica religio*, il solo e semplicissimo *fundamentum* della sola fede universale: «esiste un Ente supremo che ama la giustizia e l'amore, e al quale tutti – per salvarsi – sono tenuti a obbedire, e che tutti debbono inoltre adorare coltivando la giustizia e l'amore verso il prossimo»¹¹. Questa generale assunzione, questa sorta di immaginario «assioma morale», si può poi articolare in poche altre estensioni, analogamente immaginative, diverse ma compatibili, nella pratica sociale, con la coscienza filosofica vera e propria: che Dio è unico; che è presente ovunque e si manifesta in tutte le cose; che detiene un sommo diritto sopra ogni cosa; che il suo culto consiste solo nell'amore del prossimo; che salvi sono quelli che in questa norma lo seguiranno, mentre gli altri si perderanno nella schiavitù delle passioni; che perdona i peccati a coloro che ne sono pentiti¹². Deismo naturalistico-razionalistico, non solo libero da limitazioni di ortodossia, ma esplicitamente rivolto contro le chiese più strutturate e autoritarie dell'Olanda del tempo (la calvinista e le sinagoghe, l'una e le altre sostenitrici della fazione monarchica) e con un occhio ai culti minoritari, più libertari e tolleranti.

¹¹ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* (d'ora in poi *TTP*), trad. it. con testo originale a fronte a cura di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007, XIV, 10, p. 349.

¹² *Ibidem*.

II.2. Sia in More (nell'isola di More) sia in Spinoza – continuando in questa ricognizione a maglie larghe – la declinazione della religio in termini tendenzialmente razionali apre a una morale eudemonistica del piacere e della gioia, lontana dall'ossessione del peccato e dal culto del sacrificio, della rinuncia, della mortificazione della vita.

Allo sguardo ironico (autoironico) del loro narratore, gli Utopiani appaiono anzi un po' troppo «proclivi» alla *voluptas*, «talché non ritengono proibito nessun genere di piacere, purché non ne consegua poi qualche danno»¹³. Perfino i principi religiosi dell'immortalità dell'anima e dei premi e delle pene ultraterrene fungono da presupposto a questa convinzione edonistica, per la quale il piacere è «l'unica componente, o almeno la principale, della felicità umana»¹⁴. Il piacere è una naturale inclinazione sia dell'istinto (*appetitus*) che della *recta ratio*¹⁵. La *voluptas* guida gli uomini a godere dei doni dell'avvenenza fisica, della forza, della agilità, dell'equilibrio del corpo; a non trascurare i godimenti sensibili «che ci pervengono attraverso le orecchie, gli occhi e le narici», in quelle proporzioni tipicamente umane che rendono fruibili *formam pulchritudinemque mundi*¹⁶. E senza dimenticare le mere pulsioni della nutrizione e della riproduzione, niente affatto da trascurare né disprezzare, come mostrano le ampie dissertazioni sui riti che accompagnano i pasti e l'allevamento della prole. L'identificazione della virtù con la felicità e della felicità con il piacere¹⁷ culmina nella *voluptas* dell'animo: si innalza alla intelligenza, alla contemplazione del vero,

¹³ *Utopia*, II, 115, p. 204.

¹⁴ *Ivi*, II, 139, p. 222.

¹⁵ *Ivi*, II, 147, p. 227. Per il testo originale ho utilizzato T. More, *Utopia*, Latin text and English translation, ed. by G.M. Logan, R.M. Adams and C.H. Miller, Cambridge, Cambridge University Press, 1998: il riferimento specifico è a p. 166. D'ora in poi: *Testo originale*.

¹⁶ *Utopia*, II, 162, p. 237 (*Testo originale*, p. 176).

¹⁷ *Ivi*, II, 142-143, p. 224.

all'*otium* delle lettere e alla dolce serenità che deriva dalla consapevolezza di una «esistenza bene spesa» e della «speranza certa di una felicità futura»¹⁸. È la lezione umanistica di quell'epicureismo cristiano (da Francesco Filelfo a Cosma Raimondi, a Lorenzo Valla) che respinge la morale ascetica della rinuncia, nella convinzione che «macerarsi per una vana parvenza di virtù, senza giovare a nessuno» e per prepararsi a sopportare avversità che magari non capiteranno mai, sia «il massimo della pazzia e indizio di un'anima crudele verso se stessi e ingraticissimo verso la natura»¹⁹. Il *summum bonum* illuminato dalla ragione naturale non solo non contraddice, ma si identifica, al contrario, nel piacere; in un piacere «buono e onesto»:

La ragione poi, in primissimo luogo, infiamma tutti i mortali di amore e venerazione per la Maestà divina, alla quale siamo debitori del nostro essere e dell'attitudine a godere della felicità; secondariamente, ci ammaestra e incita a condurre una vita per quanto è possibile libera da affanni e piena di gioia, e a prestare aiuto a tutti i nostri simili in omaggio alla comunanza naturale, perché possano conseguire lo stesso fine²⁰.

L'atteggiamento di Spinoza verso la *voluptas* non appare, a ben guardare, molto diverso. Certo, coloro che vivono sotto il dominio sfrenato delle libidines «sono perduti»²¹; e ognuno, invece di seguire i dettami della ragione, tende ad essere unilateralmente e negativamente «attratto dal proprio piacere»²². Causa del desiderio, la *voluptas* non è però un male in quanto tale, ma giova alla *salus*, quando con equilibrio razionale-naturale si contiene in *moderandis affectibus*: «godere dei piaceri

¹⁸ Ivi, II, 155, p. 233.

¹⁹ Ivi, II, 163, p. 238.

²⁰ Ivi, II, 143, pp. 224-225.

²¹ *TTP*, XIV, 10, p. 349.

²² *TP*, II, 6, p. 39.

quanto basta a conservare la salute»²³. Nell'antropologia spinoziana della perfetta simultaneità/identità di *mens* e *corpus*, una «giusta» soddisfazione del piacere è tra i migliori antidoti contro quelle «passioni tristi» – a cominciare dall'odio – che diminuiscono la potenza degli uomini. Solo una «torva e trista superstizione proibisce il piacere». Nessuna divinità può considerare virtù il sacrificio, le sofferenze, le lacrime. Proprio dell'uomo sapiente è far uso delle cose e prenderne diletto, per quanto possibile:

È proprio, dico, dell'uomo sapiente, ristorarsi e rinforzarsi con cibi e bevande moderate e gradevoli, come anche con i profumi, la delizia delle piante verdeggianti, l'eleganza, la musica, gli esercizi di ginnastica, gli spettacoli teatrali e altre simili cose, di cui ciascuno si può giovare senza alcun danno altrui. Poiché il corpo umano è composto di moltissime parti di diversa natura, le quali hanno continuamente bisogno di nuovo e vario nutrimento, affinché il corpo tutto sia in egual modo idoneo a tutte le cose che possono derivare dalla sua natura, e di conseguenza anche la mente sia idonea all'intelligenza simultanea di più cose²⁴.

Il riferimento al godimento di cibi, profumi, musica, purché *ullo alterius damno uti potest* ricorda qualcosa della descrizione delle cene pubbliche degli Utopiani, nessuna delle quali «si svolge senza che si esegua della musica [...] Bruciano aromi, spargono profumi e nulla trascurano di quanto possa allietare i commensali. Sono forse un po' troppo portati in questo senso, talché non ritengono proibito nessun genere di piacere, purché non ne segua un qualche danno (*ex quo nihil*

²³ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, trad. it. a cura di Filippo Mignini, in B. Spinoza, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007: § 17, p. 30.

²⁴ B. Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino e trad. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 2010: parte IV, scolio della prop. XLV, p. 285.

sequatur incommodi)»²⁵. E simile, soprattutto, appare la continuità dei piaceri del corpo con quelli intellettuali della mente, che in Spinoza culminano nella *beatitudo*, nell'intuirsi-avvertirsi dell'individuo quale parte insieme espressiva ed attiva del tutto, di Dio quale infinita Natura-Sostanza: al calore affettivo di quell'amore (*Amor Dei intellectualis*) che innalza l'uomo al vertice della sua gioiosa potenza.

II.3. Scevro da preoccupazioni di conformità con il credo ebraico-cristiano, Spinoza spinge il *lumen naturae* a una critica serrata dei miracoli (alimentati da superstiziosa ignoranza), mentre More ad essi riserva la piena veneratio degli Utopiani – non senza un qualche (e forse non del tutto inconsapevole) cortocircuito logico, posta la premessa dell'identità di Dio con la natura, sulla quale la loro religione si fonda. In quanto eventi straordinari che fermano o contraddicono le leggi naturali – sarà poi un cardine della successiva, autonoma argomentazione spinoziana – i miracoli dovrebbero accettarsi come l'assurdo di un Dio che al meglio esprime se stesso proprio quando contraddice se stesso²⁶. E origini diverse mostra anche il pur comune fondo scettico verso il rispetto dei patti. Gli Utopiani non stringono trattati, quegli stessi che gli altri popoli «con tanta frequenza stabiliscono, infrangono e rinnovano»²⁷: meglio dei patti, per legare gli uomini tra loro basta e avanza la *invicem* benevolentia,

²⁵ *Utopia*, II, 115, p. 204 (*Testo originale*, p. 142).

²⁶ Il passo di More sembrerebbe circoscrivere la celebrazione dei miracoli alle forme più popolari di culto: «Non si curano affatto, anzi si fanno beffe, degli auspici e delle altre pretese superstiziose di leggere nell'avvenire, cui fanno così largo ricorso gli altri popoli. Venerano invece i miracoli non riducibili a veruna causa naturale, quali effetti e testimonianze di un intervento divino» (*Utopia*, II, 235, p. 293). Quanto alla critica spinoziana dei miracoli (ricorrente in *TTP*, e presente anche in alcune epistole): «E di qui discende che colui che indaga sulle vere cause dei miracoli, e si studia di capirle da persona istruita, invece che di meravigliarsene stolidamente, sia generalmente considerato e dichiarato eretico ed empio da quelli che il volgo venera come interpreti della natura e degli dei» (*Etica*, parte I, «Appendix», p. 71).

²⁷ *Utopia*, II, 191, p. 262.

L'*animus* più delle parole²⁸; solo la salda consapevolezza morale che sia la natura a tenerli insieme «gli uni con gli altri» garantisce una lealtà reciproca che nessuna formale espressione verbale potrà mai supplire. Destituito il *bonum* di un qualsivoglia fondamento universale, i *pacta* – a cominciare da quello stesso che nel *Trattato teologico politico* dà luogo, pur con qualche oscillazione concettuale, alla *respublica* – valgono invece per Spinoza esclusivamente in funzione dell'utilità, «tolta la quale anche il patto è tolto e annullato»²⁹. Ferme restando, in definitiva, l'ovvia diversità delle due specifiche prestazioni teoriche, il risultato complessivo si risolve in un analogo atteggiamento di celebrazione della tolleranza e della libertà religiosa.

Utopia nasce dalle ceneri delle guerre di religione:

Fin da principio infatti Utopo, avendo appreso che gli indigeni, prima del suo sbarco, erano stati divisi da continue dispute religiose, si rese conto che era stata la diffusa rivalità fra le confessioni, che pure una per una si battevano in difesa della patria, a porgergli il destro di sconfiggerle tutte³⁰.

La vittoria di Utopo produce uno Stato tendenzialmente laico, la cui ragione razionale-universale prevede la libertà di professione di ogni culto particolare e il libero confronto, purché nei «toni pacati» (placide e modeste) del reciproco rispetto, senza alcun ricorso ad asprezze e violenze. Fra le più antiche disposizioni dell'isola si trova il principio «che nessuno possa venire perseguitato per la propria religione». Diversa dalla logica medievale della sopportazione del superiore verso gli inferiori, la tolleranza apre così al riconoscimento della piena legittimità di ogni culto, escludendone solo gli intolleranti, i quali vengono puniti «con

²⁸ Ivi, II, 195, p. 264 (*Testo originale*, p. 200).

²⁹ *TTP*, XVI, 7, p. 379; e cfr. *TP*, III, 14, p. 69.

³⁰ *Utopia*, II, 228, p. 286.

l'esilio o con la schiavitù»: destino non a caso riservato da More a un neofita cristiano, cacciato non per il suo credo (ammesso, in realtà, al pari degli altri), ma per il modo di predicarlo, nell'atteggiamento socialmente eversivo del disprezzo e della condanna delle fedi altrui³¹. Tolleranza, in senso stretto, è quella praticata dagli Utopiani nei confronti degli atei, che negando l'immortalità dell'anima recano grave offesa alla natura dell'uomo, alla sua dignità, alla sua affidabilità: non vengono per questo puniti, né costretti a dissimulare le loro convinzioni ma, circondati dal generale discredito, restano esclusi dalla libertà di professarle, nonché interdetti dalle cariche pubbliche, perché civilmente immorali – come da argomento tradizionale, ampiamente ripreso anche nel Sei-Settecento, sulla impossibilità di una società di atei³².

Non appare molto diversa, in termini generali, la *dispositio animi* di Spinoza quando si accinge a scrivere il *Trattato teologico-politico*, all'origine della cui composizione egli pone il desiderio di combattere i pregiudizi e l'intolleranza dei teologi, l'opinione del volgo, che si ostina a rappresentarlo come ateo, e la difesa della libertà di filosofare, continuamente attentata dai predicatori: una *libertas* che non solo non nuoce ma al contrario rafforza la pace e la «pietà» dello Stato³³. Nel rapporto tra *respublica* e *religio*, più in particolare, Spinoza sembrerebbe far valere, a prima vista, due istanze opposte, se non proprio contraddittorie. Da una parte (hobbesianamente, verrebbe da dire), «coloro che detengono il potere politico» sono gli unici *interpretes* e *vindices* non solo del diritto civile, ma anche di quello religioso. «Dio non può essere concepito come un principe o come un legislatore»³⁴: affrancata dall'antropomorfismo e dal finalismo, la Natura (Dio, la Sostanza) non

³¹ Ivi, II, 227-228, pp. 286-287.

³² Ivi, II, 230-231, p. 289.

³³ Cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, ed. it. a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974/2, p. 164 (a Oldenburg).

³⁴ *TTP*, XIX, 9, p. 463.

esercita nessun potere personale, non impone alcun «regno» agli uomini, di là dalle pure leggi biologico-naturali cui essi sottostanno, al pari di qualsiasi altro essere vivente. Nessun potere, prima dell'*imperium*. E nessuno, pertanto, avrà «il diritto e la potestà, se non per autorizzazione o concessione» della *summa potestas*, di esercitare il culto, «di eleggerne i ministri, di determinare e stabilire i fondamenti della Chiesa e la sua dottrina, di giudicare dei costumi e delle opere di pietà, di scomunicare qualcuno o di accoglierlo nella Chiesa, e infine di provvedere ai poveri»³⁵. Da un'altra parte: «nessuno può trasferire ad altri il diritto della religione, ossia del culto di Dio»³⁶; la *religionis ratio* non è «di competenza di alcun diritto pubblico né di alcuna pubblica autorità», sicché «la vera conoscenza e amore di Dio non possono sottostare al comando di nessuno, come nemmeno la carità verso il prossimo»³⁷. La contraddizione in realtà non sussiste, perché la religione di cui si fa portatore e garante il sovrano, nello Stato democratico, è quella *fides universalis* che non proibisce i culti particolari, ma ne contiene la pratica professione all'interno della reciproca compatibilità.

È lo stesso motivo, questo, per cui nell'isola di Utopia i riti della religione naturale a tutti comune vengono compiuti in santuari «dall'aspetto imponente», capaci di contenere «folle immense», mentre quelli particolari, tipici di ogni setta, potranno celebrarsi nel chiuso delle «pareti domestiche», affinché ciascuno sia libero di immaginarsi Dio «nella forma che la sua più intensa devozione gli suggerisce»³⁸. In modo analogo, nello Stato aristocratico descritto da Spinoza nel *Trattato politico*, i governanti patrizi si atterranno alla «semplicissima religione» universale della quale saranno gli unici ministri e sacerdoti, nei grandi e centrali

³⁵ Ivi, XX,15, pp. 491-493.

³⁶ *TP*, VII, 26, pp. 139-141. L'argomento, nel contesto specifico, è la monarchia del *TP*, ma esplicito segue poi il richiamo agli ultimi due capitoli del *TTP*.

³⁷ Cfr., rispettivamente, *TTP*, VII, 22, pp. 221-223, e *TP*, III,10, p. 65.

³⁸ *Utopia*, II, 250, p. 302.

edifici ad essa appositamente riservati. Ai seguaci di altri culti particolari dovranno invece permettersi solo chiese periferiche, di piccole dimensioni e «in luoghi abbastanza distanti gli uni dagli altri»; prescrizioni vicine, com'è evidente, allo spirito tradizionale della tolleranza-sopportazione, ma nel principio di fondo del riconoscimento formulato nel primo trattato e qui esplicitamente richiamato: «Quanto concerne la religione, l'abbiamo ampiamente esposto nel *Trattato teologico-politico*»³⁹. La concretizzazione, la specificazione in forme plurali e positive della fede pubblica e universale non è una concessione (mal) sopportata, bensì un'articolazione essenziale della *respublica*; non un'elargizione, un'eccezione parziale e contingente, ma una regola, da coniugare/limitare sull'unico metro delle sue possibili conseguenze civili. Nessuna cesura, in definitiva, nessuno spostamento di piani e grammatiche, di concetti e linguaggi, tra la configurazione “deistica” della *religio* e la costruzione razionale della politica.

3. *La guerra*

III.1. La guerra è il vizio comune dei principi, tanto in More quanto in Spinoza. I capi di Stato – come denuncia Raffaele Irlodeo nel primo libro di *Utopia* – «si occupano molto più volentieri di questioni militari [...] che di benefiche iniziative di pace, e tutto il loro zelo è rivolto ad accaparrarsi nuovi territori, non importa se con mezzi leciti o illeciti, piuttosto che a governare con saggezza quelli che già posseggono»⁴⁰. La «furia dei principi» spinge le moltitudini dei sudditi a sopportare i lutti e i dolori delle guerre. I cittadini versano il proprio sangue per la vana gloria (gloriola) di monarchi «imbevuti sin dall'infanzia e contaminati da idee

³⁹ *TP*, VIII, 46, pp. 199-201.

⁴⁰ *Utopia*, I, 12, pp. 117-118.

distorte»⁴¹. Passi la cui eco sembra riecheggiare perfino in qualche risvolto letterale nella «Prefazione» del *Trattato teologico-politico*, allorché Spinoza svela come il *summum verum et arcanum* del regime monarchico consista nell'«ingannare gli uomini e nell'ammantare speciosamente di religione la paura che li tiene sottomessi, al fine di indurli a combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la salvezza, cosicché essi possano ritenere non ignobile, ma anzi sommamente onorevole, sacrificare il proprio sangue e la propria vita per la vana gloria di un solo uomo»⁴². Lo sdegno morale si propone anche qui, nei toni caldi e partecipati (e non usualmente spinoziani) che attraversano tutta la *Praefatio*; gli stessi che puntano a svelare in termini di antropologia filosofica (nei termini della naturale uguaglianza degli uomini) come lo stato d'eccezione continuamente alimentato dalla guerra serva solo a coprire l'inconsistenza della continuamente sbandierata superiorità naturale dei re. Mentre la *ratio* della repubblica libera resta la pace e la concordia. Per altra via, specie nei suoi risvolti prevalentemente etici, la polemica di More contro la vita parassitaria dei nobili conduce a risultati analoghi. Sullo sfondo, in entrambi, la lezione irenistica erasmiana. Ma con forti accentuazioni realistiche, nell'uno e nell'altro. È comunque necessario essere sempre preparati alla guerra, per quanto da gestire con l'imbarazzo morale che accompagna la consapevolezza degli Utopiani che essa è pur sempre un male, anche quando si tratta di un «giusto» rimedio a una esigenza di difesa, o a un torto subito. La riproposizione, diversamente da Erasmo, del *bellum iustum* si sforza di non contraddire la condanna erasmiana del ricorso alle armi. Il principio della guerra giusta vale infatti in termini etici, prima che formali-giuridici, tale da ridurre e contenere quanto più possibile le conseguenze nefaste e inumane dei conflitti; e allora: «nulla di più inglorioso della gloria che si va cercando in

⁴¹ Ivi, I, 44 e 41, pp. 146 e 142.

⁴² *TTP*, Pref., § 7, p. 9.

guerra»⁴³; e nessun bottino e nessuna devastazione delle terre dei nemici sconfitti; e nessuna violenza sugli inermi. Le stesse arti, in sé riprovevoli, del più vieto machiavellismo (l'inganno, la corruzione, il tradimento) si capovolgono, rivestendosi ironicamente e paradossalmente di dignità, o almeno di opportunità, quando vengono messe al servizio della pace⁴⁴. Occorre, in ogni caso, essere pronti e addestrati, uomini e donne, nella pratica delle armi, a volte inevitabile. Senza farsi scrupolo di comprare le vite dei rozzi mercenari, gli Zapoleti pronti a vendersi per denaro, per quell'oro e quell'argento che gli Utopiani disprezzano ma conservano (nei modi più bizzarri) proprio per potervi ricorrere in occasioni come queste, approfittando dell'arretratezza civile di altri popoli.

La cruda identità spinoziana di diritto e potenza scavalca alla radice il problema della giustificazione o della condanna della guerra. Chi ha la forza per vincere, quale che sia il modo di vincere, ne ha per ciò stesso anche il diritto: pesci grandi e pesci piccoli, come da cruda lezione del sedicesimo capitolo del *Trattato teologico-politico*. E proprio per questo, in sintonia con l'impostazione westfaliano-hobbesiana moderna, la guerra è prima di tutto un'opzione politica nelle mani della *summa potestas*. La piena, naturale sovrapposibilità di *ius* e *potentia* proietta tuttavia il bellum anche oltre quella lezione, scavando nel fondo melmoso e immediato (non mediabile, irriducibile) del «timore» che accompagna ogni rapporto politico, ma soprattutto quello che si esprime nei termini della più rigida separazione di governanti e governati, della più netta contrazione della pluralità delle potenze (delle vite) nell'utile e nella gloria di uno solo. La monarchia mortifica le potenze, la repubblica libera al contrario se ne alimenta.

Quella democratica si presenta in Spinoza come la soluzione politica più forte (non necessariamente la più duratura) in quanto l'unica nella

⁴³ *Utopia*, II, 196, p. 265.

⁴⁴ *Ivi*, II, 202-207, pp. 269-271.

quale si accoglie e si riesce a rendere produttiva la “relatività” dell’*imperium*, la sua stessa limitazione, la sua stessa determinazione:

Poiché, infine, l’obbedienza consiste unicamente nel fatto che si adempia agli ordini per la sola autorità di chi li impartisce, ne segue che non vi è affatto obbedienza in una società in cui il potere è nelle mani di tutti e le cui leggi vengono stabilite per comune consenso; e che, in una società siffatta, sia che il numero delle leggi cresca, sia che diminuisca, nondimeno il popolo rimane – e nella stessa misura – libero, perché non opera per autorità altrui ma secondo il proprio consenso⁴⁵.

A differenza della monarchia, che cerca di occluderli, l’*imperium democraticum* tiene aperti i canali di circolazione della forza-potenza, perché ivi «il potere è esercitato collegialmente da tutti o dalla grande maggioranza dei cittadini». Nel *Trattato politico*, la democrazia, l’*imperium* instaurato da una libera (da una «integra») *multitudo*, appare animato più dalla speranza che dalla paura⁴⁶. Non che sparisca il timore, ineliminabile da qualsiasi forma di potere. La democrazia però lo erode nel momento stesso in cui, invece di comprimerlo e negarlo, lo porta alla luce del sole, facendone il suo stesso elemento propulsivo. Diversa dalla serena, statica compostezza delle città di Utopia, la democrazia spinoziana istituzionalizza (per quanto possibile) il conflitto, riconosce e legalizza l’impossibilità della trasparenza. Un tema “repubblicano” – di fortissima investitura machiavelliana, estraneo alla rappresentanza hobbesiana – che assume subito i tratti della difesa della «vera pace» contro il mero annichilimento prodotto dal comando di uno solo:

Ma se pace si devono chiamare la schiavitù, la barbarie e la desolazione, non vi è per gli uomini maggiore miseria della pace. È vero che

⁴⁵ *TTP*, V, 9, p. 139.

⁴⁶ *TP*, V, 6, p. 85.

scoppiano più numerosi e più aspri litigi tra genitori e figli, che tra padroni e servi; tuttavia non giova all'economia domestica che il diritto paterno si trasformi in dominio padronale, e che i figli siano ridotti a servi; [...la vera pace] non consiste nella mancanza di guerra, ma nell'unione, ossia nella concordia⁴⁷.

La pace non è *belli privatio*, ma una *virtus* che «scaturisce dalla forza d'animo»; una *civitas* che «dipenda soltanto dall'inerzia dei sudditi, che si lasciano condurre come pecore per imparare soltanto a servire, piuttosto che cittadinanza potrà più correttamente chiamarsi deserto (solitudo)»⁴⁸. La potenza della democrazia può alimentarsi della sua stessa turbolenza a partire dalla pubblica discussione tra diversi (la moltitudine appare incapace di governarsi solo perché le vengono tenuti nascosti i problemi dello Stato), nella più piena libertà di espressione. Ma il primo vero antidoto alle divisioni della repubblica è quello garantito dai «cittadini in armi». Con le milizie mercenarie «è indubitabile che i capi possano opprimere il popolo semplicemente valendosi della milizia, che essi pagano, e altrettanto certo è che nulla essi temano più della libertà dei concittadini soldati che hanno determinato la gloria e la libertà dello Stato con il proprio valore, con la propria fatica e con grande sacrificio del proprio sangue»⁴⁹. Che l'esercito sia composto di soli cittadini è essenziale a rendere liberi e autonomi tanto i singoli individui quanto l'intera civitas. Diversamente, in questo caso, da Machiavelli – e in oggettiva consonanza con More – la guerra, la guerra esterna, non è un obiettivo e una esigenza della repubblica democratica, posto che «lo Stato più stabile di tutti è quello che è in grado di difendere semplicemente ciò che gli appartiene senza aspirare a ciò che è altrui, e che dunque si sforza di evitare la guerra in tutti i modi e di preservare col

⁴⁷ Ivi, VI, 4, p. 89.

⁴⁸ Ivi, V, 4, p. 83.

⁴⁹ *TTP*, XVII, 18, p. 425.

massimo zelo la pace»⁵⁰. La guerra – Spinoza riprende alla lettera Grozio, transitò obbligato per gran parte di queste riflessioni – non va fatta «se non a scopo di pace, affinché al termine cessino le azioni armate»⁵¹.

4. *Il disincanto della prassi, fra utopia e progetto politico*

Razionalismo, deismo, libertà e tolleranza-riconoscimento, pacifismo repubblicano che si alimenta del suo stesso vegliare in armi sulla solidità e la potenza dello Stato. Un'altra contiguità più specifica, tra More e Spinoza, si può cogliere anche nel singolare assetto di “monarchia a sovranità popolare” che regge sia le città di Utopia, sia la prima forma di Stato presa in esame nel *Trattato politico*; una vicinanza tale da estendersi anche a quella nozione ampia (e piuttosto generica) di *familia* che sta alla base tanto della società degli Utopiani, quanto dell'*imperium monarchicum* messo a tema nell'ultima fatica teorica spinoziana.

L'isola di More, in ogni caso, resta lontana dalla *civitas* di Spinoza. Quella di Utopia è una società statica, concentrata in un comunismo agrario sostanzialmente conservativo, in gran parte giocata sulla contrapposizione interno-esterno, poco aperta al cambiamento e alla relazione. Quello di Spinoza è invece il mondo mobile dei traffici e degli scambi dell'Olanda del Seicento. Ma la differenza va collocata nel metodo, prima ancora che nel merito: nella diversa forma delle due prestazioni teoriche. Utopia è lo specchio rovesciato della realtà, uno sguardo discosto e perciò acutissimo, dal punto di osservazione di un mondo che non c'è, sui tanti mali del mondo che c'è, nell'Inghilterra della feroce accumulazione capitalistica primaria. Non chimera, ma affilamento delle armi della critica, senza alcuna pretesa di passare per ciò

⁵⁰ *TP*, VII, 28, p. 145.

⁵¹ *Ivi*, VI, 35, p. 107. «Bellum non nisi pacis causa suscipitur»: Ugo Grozio, *De jure belli ac pacis*, I, 4, 2.

stesso alla critica delle armi. Il *Trattato teologico-politico* è invece un vero e proprio progetto politico (anche se non solo questo, ovviamente), nel fuoco della difficile e convulsa transizione olandese, tra i due fronti contrapposti del blocco monarchico (sostenuto dai culti ufficiali, gerarchici e strutturati, dall'esercito, dai monopoli delle grandi compagnie commerciali) e di quello repubblicano ormai al tramonto, dopo vent'anni di egemonia nella vita del Paese, innervato dai principi del libero scambio delle merci e delle idee, della pace, della tolleranza religiosa. Anche dopo la sconfitta della sua fazione, il «retto repubblicano» Spinoza mantiene le sue riflessioni politiche, nell'ultima prova teorica, sull'orizzonte del tempo: monarchia, aristocrazia e democrazia (per quel poco che di quest'ultima poté scrivere, prima della morte) non valgono, nel *Trattato politico*, come astratte e asettiche esercitazioni intorno alle tradizionali species dell'*imperium*, ma sulla base di configurazioni concrete, quanto più possibile vicine – per articolazioni sociali, religiose e istituzionali – all'Olanda dell'epoca.

Strade inevitabilmente e palesemente distanti. Con un fondo comune, però, che entrambe lega a una declinazione peculiare della modernità. Sulle macerie del finalismo e di ogni principio d'ordine universale (sulle macerie di ogni fondamento), sia lo specchio rovesciato di Utopia che il progetto politico della *respublica* libera muovono dalla consapevolezza del carattere pur sempre situato e relativo della cultura (della «ragione») rispetto alla realtà. Vale per il razionalista Spinoza ma, in fondo, anche per l'umanista e platonizzante More. Strumento essenziale e insostituibile per la più lucida comprensione del mondo, la critica della *ratio* non è tuttavia più di una carta fra tante altre nella precarietà dell'azione: una carta da calare senza soverchie illusioni nel tavolo rovente del disordine del mondo. A muovere dalla consapevolezza della inesorabile eccedenza della realtà, rispetto a ogni pretesa costitutiva, risolutiva della filosofia sulla politica, della tersa formalità della teoria sulla convulsa effettualità

Su More e Spinoza

della vita. Estremo realismo in entrambi i casi, per singolare paradosso.
Ai principi della modernità.