



www.uniurb.it

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI URBINO “CARLO BO”

Facoltà di Lettere e Filosofia

CORSO DI LAUREA IN
FILOSOFIA

Machiavelli e Spinoza: politica, passioni, verità

Relatore: Chiar.mo Prof.
FABIO FROSINI

Tesi di laurea di:
RICCARDO VERNI

ANNO ACCADEMICO 2007-2008

SOMMARIO

1. *Non credere che possa essere quel che non è stato*: Machiavelli e il rapporto tra verità e presente..... (3-15)
 2. Il dilatarsi del tempo come ordine immaginario, il suo restringersi come *essenza attuale*..... (16-24)
 3. Il ruolo trasversale dell'immaginazione, l'ordine come *maschera* della superstizione..... (25-35)
 4. Conclusione: il rapporto tra fortuna ed elezione in Spinoza..... (36-42)
- Bibliografia..... (43-45)

1. Non credere che possa essere quel che non è stato: Machiavelli e il rapporto tra verità e presente

Vedo uno spettacolo così ricco di significato, così meravigliosamente paradossale al tempo stesso, che tutte le divinità dell'Olimpo avrebbero avuto motivo per una risata immortale – *Cesare Borgia papa* ... Mi si intende? ... Orbene, sarebbe stata *questa* la vittoria alla quale *io* oggi anelo - : in tal modo il cristianesimo sarebbe stato *liquidato*!

(F. Nietzsche, *L'Anticristo*)

Nel tentativo di delineare un confronto tra la razionalità politica di Machiavelli e il razionalismo filosofico di Spinoza, è necessario premettere alcuni punti di carattere metodologico: per evitare di incorrere nel «rischio di ridursi a una semplificazione dei rapporti»¹ e di rimanere su di una superficiale ricerca del simile, è importante considerare la diversità dei contesti non solo culturali, ma anche storici e individuali dei due autori.

Generalmente, nei testi che si sono occupati di tale confronto, si distingue tra "presenza esplicita" di Machiavelli nei testi di Spinoza, e "presenza implicita".² In quest'ultimo caso, in cui la possibilità di riflessione è ovviamente più ampia, il confronto politico acquisisce argomenti di molteplice natura. Consideriamo, innanzitutto, il XV celebre capitolo del *Principe*:

Resta ora a vedere quali debbano essere e modi e governi di uno principe con sudditi o con li amici. E perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto prosuntuoso, partendomi, massime nel disputare questa materia, dalli ordini delli altri. Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa che alla imaginazione di essa. E molti si sono imaginati republiche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero. Perché egli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più tosto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene ruini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità.

Lasciando adunque indrieto le cose circa uno principe imagnate, e discorrendo quelle che sono vere, dico che tutti li uomini, quando se ne parla, e massime e principi per essere posti più alti, sono notati di alcune di queste qualità che arrecano loro o biasimo o laude. E questo è, che alcuno è tenuto liberale, alcuno misero (usando uno termine toscano, perché avaro in nostra lingua è ancora colui che per rapina desidera di avere, misero chiamiamo noi quello che si astiene troppo di usare il suo); alcuno è tenuto donatore, alcuno rapace; alcuno crudele, alcuno pietoso; l'uno fedifrago, l'altro fedele; l'uno effeminato e pusillanime, l'altro feroce e animoso; l'uno umano, l'altro superbo; l'uno lascivo, l'altro casto; l'uno intero, l'altro astuto; l'uno duro, l'altro facile; l'uno grave, l'altro

¹ Filippo del Lucchese, *Tumulti e indignatio, conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Ghibli 2005, p. 10.

² Cfr. p. es. Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione, l'incontro Machiavelli Spinoza*, Milano: LED 2002.

leggieri; l'uno religioso, l'altro incredulo, e simili.

E io so che ciascuno confesserà che sarebbe laudabilissima cosa in uno principe trovarsi, di tutte le soprascritte qualità, quelle che sono tenute buone: ma perché le non si possono avere né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, gli è necessario essere tanto prudente che sappia fuggire l'infamia di quelli vizii che li torrebbero lo stato, e da quelli che non gliene tolgano guardarsi se gli è possibile; ma, non possendo, vi si può con meno rispetto lasciare andare. Et etiam non si curi di incorrere nella infamia di quelli vizii senza quali e' possa difficilmente salvare lo stato; perché, se si considererà bene tutto, si troverà qualche cosa che parrà virtù, e seguendola sarebbe la ruina sua, e qualcuna altra che parrà vizio, e seguendola ne riesce la securtà e il bene essere suo.³

Secondo L. Russo,⁴ nel tono «smorzato e prosaico, quale si conveniva al suo temperamento» Machiavelli manifesta *polemicamente* la sua consapevolezza di essere «scopritore di nuovi veri»:

così dalla prima forma dubbiosa (*dubito di non essere tenuto prosuntuoso*), si passa a quella assertiva (*partendomi dalli ordini delli altri*), e poi quella polemica ma ancora reticente (*sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende*); da questa, a quella polemica aperta, ma ancora generica (*mi è parso più conveniente andare drieto alla verità effettuale ecc.*), e infine alla polemica concreta ed aggressiva contro i suoi predecessori.⁵

La *tensione trepidante* di cui parla Russo può dare, in modo puramente indicativo, una prima direzione alla nostra ricerca: delineare il contesto e il terreno di quella che sembra essere una scoperta, uno *svelamento* del Segretario Fiorentino. In questo modo, è possibile fissare le premesse per un primo accostamento con Spinoza, e con il suo esplicito richiamo alla verità effettuale all'inizio del *Trattato politico*.⁶ Per quanto le parole del XV capitolo possano «effettivamente possedere i caratteri di un nuovo inizio»⁷ la comparsa, unicamente in questo luogo, dell'espressione "verità effettuale" ci pone in una condizione problematica:

infatti - se ne potrebbe a buon diritto dedurre che abbiamo a che fare con un'espressione poco rilevante, che Machiavelli abbia usato impropriamente il termine "verità" mentre intendeva dire semplicemente "realtà". Ma, all'inverso, possiamo anche ritenere che proprio l'unicità dell'occorrenza nell'intero corpus è segno di un uso appropriato dell'espressione.⁸

Oltre a questo, è importante evidenziare un altro fatto: il senso del concetto di verità effettuale non emerge nella sua originalità se rinviando semplicemente alla cultura umanistica fiorentina o all'ambiente della cancelleria

³ Niccolò Machiavelli, *Il Principe* [1532], ed. di G. Inglese, Torino: Einaudi 1995, cap. XV, pp. 102-104.

⁴ Niccolò Machiavelli, *Il Principe* [1532], ed. di L. Russo, Firenze: G. C. Sansoni 1951, p. 130.

⁵ *Ivi.*

⁶ Baruch Spinoza, *Tractatus politicus* [1677], ed. e trad. di P. Cristofolini, Pisa: ETS 2004, cap. I, p. 27.

⁷ V. Raspa «Della verità "effettuale della cosa" e del riscontrare le cose. Riflessioni intorno al XV cap. del *Principe*», in *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, a cura di F. del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, Pisa: ETS 2006, p. 153.

⁸ *Ivi.*, p. 154.

nel quale Niccolò ha lavorato a lungo, o ai suoi amici, e *in primis* a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini, [...] c'è tutta una circolazione di massime e punti di vista, pezzi di teoria e idee assimilabili a quelle poste in esordio del cap. XV del Principe: dall'idea di "fierezza" come *feritas* nella *Vita civile* di Matteo Palmieri al nesso tra inganno e politica nel *Momus* dell'Alberti, dall'elogio dell'avarizia nel trattato omonimo di Poggio Bracciolini al noto detto di Cosimo il Vecchio che "gli stati non si tenevano co' paternostri in mano",⁹ è tutto un sottolineare la distanza tra l'etica tradizionale – ciceroniana come cristiana – e le esigenze *reali* della politica, anzi direi proprio l'inefficacia di quelle norme alla luce della *logica* all'opera nella politica *reale*.¹⁰

Detto questo, dobbiamo ricostruire e ricercare le nuove determinazioni di senso che Machiavelli ha conferito al *reale* nella politica sotto forma di verità effettuale. Proprio perchè il tentativo risulterebbe poco produttivo se ci si concentrasse unicamente sul contesto culturale, alcune fonti come la celebre corrispondenza tra Machiavelli e F. Vettori sembrano essere più utili al nostro scopo. Essa, infatti, mette in luce alcuni indizi di carattere privato, psicologico, tuttavia densi di un significato intellettuale consistente.

Dubito bene che le cose mie non vi abbino a parere dello antico sapore, d'il che voglio mi scusi lo avere col pensiero in tutto queste pratiche abbandonate, et appresso non ne intendere delle cose che corrono alcuno particolare. E voi sapete come le cose si possono bene indicare al buio, e massime queste; pure ciò che io vi dirò sarà o fondato sopra 'l fondamento del discorso vostro, o in su' presupposti miei, e quali se fieno falsi voglio me ne scusi la preallegata cagione.¹¹

In questa lettera del Niccolò «riducto in villa», non si percepisce unicamente una mera nostalgia, ma qualcosa di più complesso. In queste lettere la meditazione dolorosa, successiva all'allontanamento dalla pratica politica, sembra già essersi risolta in una forma sì intellettuale, ma anche *compresa nelle sue cause*. La paura di discorrere «al buio», di «essere alieno con l'animo da tucte queste pratiche»,¹² di aver noia nel «discorrere le cose, per vedere molte volte succedere e casi fuori de' discorsi et concetti che si fanno»¹³ sono giustificazioni, scuse che Niccolò sembra rivolgere più a se stesso che a Vettori. La riflessione di Machiavelli, dapprima in forma privata, può essersi poi trasformata nel fondamento di un concetto più generale. Vediamo come:

Le lettere a Vettori testimoniano già una consapevolezza: Machiavelli *reputa* se stesso un uomo politico e continua a pensarsi come tale in virtù dei quindici anni, usando le sue stesse parole, «a studio all'arte dello stato [...] né dormiti né giuocati».¹⁴ Quella che però è da tenere in considerazione, è una serie di parole nelle

⁹ Cfr. *Istorie fiorentine*, VII.6.

¹⁰ F. Frosini «L'ambiguità del vero e il rischio della virtù. Una lettura del *Principe*», in *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, cit., p. 55.

¹¹ Niccolò Machiavelli, *Lettere: a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, ed. a cura di G. Inglese, Milano: BUR 1989, p. 135, N. Machiavelli a F. Vettori [Firenze, 29 aprile 1513].

¹² *Ivi.*, p. 131, M. a F. Vettori [Firenze, 29 aprile 1513].

¹³ *Ivi.*, p. 110, M. a F. Vettori [Firenze, 9 aprile 1513].

¹⁴ *Ivi.*, p. 196, M. a F. Vettori [Firenze, 10 dicembre 1513].

quali il superamento dello stato emotivo privato sembra concettualizzarsi in forma oggettiva.

Ma lasciamo questa parte, e facciàllo prudente,¹⁵ discorriamolo come partito di savio. Dico addunque, facendo tale presupposto, che a voler nettamente ritrovare la verità di questa cosa, mi bisognerebbe sapere se questa tregua è suta fatta dopo la nuova della morte del pontefice et assunzione del nuovo, o prima, perché forse ci si farebbe qualche differenza; ma poiché io non lo so, io discorrerò presupponendo che la sia fatta prima. Se io vi domandassi addunque quello che voi vorresti che Spagna avessi fatto, trovandosi ne' termini si trovava, mi risponderesti quello mi scrivete; [...]

Io so che questa lettera vi ha ad parere uno pescie pastinaca, né del sapore vi credevi. Scusimi lo essere io alieno con l'animo da tutte queste pratiche, come ne fa fede lo essermi ridotto in villa, et discosto da ogni viso humano, et per non sapere le cose che vanno adorno, in modo che io ho ad discorrere al buio, et ho fondato tutto in su li advisi mi date voi. Però vi prego, mi habbiate per scusato;¹⁶

Signore ambasciadore, io vi scrivo più per satisfarvi, che perché io sappia quello che io mi dica; et però vi prego che per la prima vostra voi mi advisiate come stia questo mondo, et quel che i pratici et quel che si spera et quel che si tema, se voi volete che in queste materie gravi io possa tenervi el fermo, altrimenti vi beccherete un testamento d'asino, o qualcuna di quelle cose simili al Biancaccino.¹⁷

Non c'è nulla di nuovo nel fatto che, nell'impossibilità di condurre analisi complete, si cerchi di sopperire con delle assunzioni; ciò rientra perfettamente nei termini di una sussistenza psichica: dovremmo infatti rimettere in discussione la reputazione di noi stessi ogniqualvolta vi sia un mutamento dei fatti che ci coinvolgono. Come abbiamo già detto, è per questo che Machiavelli *presuppone*, *assume* dei fatti col solo fine di poter continuare a ragionare dello stato, e di non dover dolorosamente mettere in discussione se stesso. Anche se solo in forma colloquiale, l'esplicitazione del timore di poter scrivere «al buio» lettere che hanno «ad parere uno pescie pastinaca» è indicativa di una consapevolezza già consolidata: la privazione, «l'essere discosto da ogni viso humano» indirizzano Machiavelli verso una progressiva separazione tra ciò che è «fondato sopra 'l fondamento» e ciò che è fondato «in su' presupposti». Cerchiamo ora di chiarire quanto questa separazione abbia contribuito al concetto di verità effettuale presente nel *Principe*.

«L'esperienza diretta è innanzitutto, quella che il soggetto, nel nostro caso l'individuo e uomo politico Machiavelli, vive di volta in volta personalmente e immediatamente nel corso della sua esistenza»;¹⁸ tuttavia, quando tale esperienza *immediata* viene a mancare, in realtà variano solamente *i mezzi* con cui apprendere i fatti. Che ci si basi «in su li advisi» o «in su' presupposti», ciò che Machiavelli designa con "effettuale" esclude una contrapposizione dicotomica tra mediato e immediato, tra immaginato e reale. Si tratta infatti di *verificare/riscontrare a partire dagli effetti*. Ma cosa si intende per essi?

¹⁵ *Ivi.*, p. 126, M. a F. Vettori [Firenze, 29 aprile 1513]. Si allude al re di Spagna, poche righe sopra viene detto: «in modo che, se voi considererete tutta quella azione e maneggi di quelle cose, vedrete nel re di Spagna astuzia e buona fortuna, più tosto che sapere o prudenzia».

¹⁶ *Ivi.*, p. 131, M. a F. Vettori [Firenze, 29 aprile 1513].

¹⁷ *Ivi.*, p. 167, M. a F. Vettori [S. Andrea in Percussina, 10 agosto 1513].

¹⁸ Raspa «Della verità "effettuale della cosa" e del riscontrare le cose. Riflessioni intorno al XV cap. del *Principe*», p. 163.

L' "essere effetto" non esprime unicamente la natura ontologica di "ciò che è causato" ma anche il fatto che nulla si possa dare se non come "risultante" di qualcos'altro. Da questo punto di vista, "essere effetto" diventa in Machiavelli un concetto generico che non implica necessariamente la verità. Alla luce di ciò, *reale e immaginario* non sono interpretabili come degli opposti ma come diversi gradi di effettualità, più o meno mediata; all'interno di questa gradualità, la verità non si presenta come semplice "certezza del reale", ma come *possibilità che un effetto ne produca altrettanti*. Solo in questi termini si può comprendere la centralità della *reputazione*; Consideriamo il capitolo VII:

preso che ebbe il duca la Romagna, e trovandola suta comandata da signori impotenti, e quali più presto avevano spogliato e loro sudditi che corretti, e dato loro materia di disunione non di unione, tanto che quella provincia era tutta piena di latrocinii, di brighe e di ogni altra ragione di insolenzia, iudicò fussi necessario, a volerla ridurre pacifica e obediante al braccio regio, darli buon governo. Però vi prepose messer Remirro de Orco, uomo crudele ed espedito, al quale dette pienissima potestà. Costui in poco tempo la ridusse pacifica e unita, *con grandissima reputazione*. Dipoi iudicò el duca non essere necessario sì eccessiva autorità, perché dubitava non divenissi odiosa; e preposevi uno iudicio civile nel mezzo della provincia, con uno presidente eccellentissimo, dove ogni città vi aveva lo avvocato suo. E perché conosceva le rigorosità passate averli generato qualche odio, per purgare li animi di quelli populi e guadagnarseli in tutto, volle *monstrare* che, se crudeltà alcuna era seguita, non era nata da lui ma dalla acerba natura del ministro. E, presa sopr'a questo occasione, lo fece a Cesena una mattina mettere in dua pezzi in sulla piazza, con uno pezzo di legno e uno coltello sanguinoso a canto. *La ferocità del quale spettacolo fece quelli populi in uno tempo rimanere satisfatti e stupidi*.¹⁹

Agire sul terreno dell'apparire significa manipolare i codici con i quali il popolo pensa e *immagina*. In questo senso «Prassi di governo e prassi simbolica sono la stessa cosa»²⁰ tuttavia la verità effettuale, pur originandosi all'interno della «strategia simbolica del principe»,²¹ non è sovrapponibile ad essa. La verità non riguarda mai il fatto in sé ma si stabilisce in base alla natura degli effetti che un'azione può determinare; ancora meglio essa si stabilisce inevitabilmente *a posteriori, nel riscontro* degli effetti in nome dei quali l'azione è stata intrapresa. Machiavelli ha colto effettivamente un aspetto essenziale della realtà politica (e non solo): essa non appare mai come fatto ma sempre come "effetto conseguente"; in questa prospettiva di *verità degli effetti ma mai dei fatti*, è necessario distinguere più livelli.

Si può considerare una realtà *implicita*, immanente al fatto stesso, che gravita totalmente intorno all'azione virtuosa del principe. «Essa non è la sovrana costruzione ideologica di una verità (immaginazione privata, arbitraria, inefficace), bensì il *consapevole* disporre il progetto dell'innovazione dentro un terreno relazionale»²². In forma immanente, l'azione del Valentino di *monstrare* «in dua pezzi in sulla piazza, con uno pezzo di legno e uno coltello sanguinoso a canto»²³ il corpo di Remirro de Orco «è rivolta a far

¹⁹ *Il Principe*, VII, ed. a cura di G. Inglese, cit., p. 45-47 (cors. mio).

²⁰ Frosini «L'ambiguità del vero e il rischio della virtù. Una lettura del *Principe*», cit., p. 61.

²¹ *Ivi.*

²² *Ivi.*, (cors. mio).

²³ *Il Principe*, VII, ed. a cura di G. Inglese, cit., p. 47.

coincidere azione e reputazione, nella consapevolezza, però, che questa coincidenza non potrà mai essere assicurata in anticipo».²⁴ Il principe è *nuovo* perchè consapevole del precario equilibrio in cui si trova; l'effettualità, infatti, si muove su due livelli di senso, *intrinseco* ed *estrinseco*. Nel primo livello troviamo l'agire simbolico del principe dove nulla si dà

in modo definitivo e univoco, ma sempre, per definizione, in modo processuale e aperto – al limite in modo addirittura problematico, cioè come risultato non-dato, o non-ancora-dato, di un conflitto di discorsi, di pratiche, di rapporti di forza in corso di svolgimento.²⁵

Il concetto di verità come produzione costante e plurivoca viene svuotato irrimediabilmente nella sua accezione tradizionale; producendosi giorno per giorno in forma strategica, l'orizzonte di valutazione di una determinata prassi si sposta costantemente in avanti, nella precarietà di una costruzione *induttiva*. In questo senso intrinseco, l'azione nel suo sviluppo *presente* non ha nulla di vero perchè il "vero" non è temporalmente definibile come *contingenza presente*.²⁶

In definitiva, le oscillazioni della virtù presenti nel *Principe* sono l'espressione di una difficoltà teorica, proprio nel senso che sorgono nel momento in cui la "teoria pratica" enunciata nel testo viene meno a sé stessa, cortocircuitandosi in una "teoria dell'azione" compiuta e conclusa. La potenza arbitraria della "persona" del principe è una possibile conseguenza dell'identificazione di apparenza e realtà. Queste conseguenze però non solamente non rappresentano vie obbligate, ma corrispondono ad altrettanti ripiegamenti rispetto alla radicalità della tesi fondamentale del *Principe*.²⁷

C'è un evidente problema: la strategia proposta nel testo, *consapevolmente* attuata dal principe, porta ad alcuni paradossi. Oltre al fatto che «la "teoria pratica" enunciata nel testo viene meno a sé stessa», il principe risulterebbe inevitabilmente idealizzato perchè fautore di una prassi politica di *eterno presente*. Il rischio, infatti, è di cadere in un circolo vizioso in cui qualsiasi decisione politica, *contingentemente* presa e storicamente attestabile, perda di valore risolvendosi in un *concetto assoluto di contingenza* svuotato di

²⁴ Frosini, art. cit., p. 61.

²⁵ *Ivi.*, p. 60; nel testo originale ci si riferisce al vero-effettuale, ma come cercherò di dimostrare in seguito, siamo sì nell'effettuale ma non ancora nel vero.

²⁶ Louis Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, ed. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano: Mimesis 2006, cfr. *L'unica tradizione materialista* [1985], II. Machiavelli, p. 99. La distanza di M. dall'idea aristotelica di verità è evidente; il vero non è 'dire come stanno le cose' nella logica del presente ma è prassi in forma induttiva, progressiva ma mai certa. «Contrariamente a tutta la tradizione platonica e aristotelica, Machiavelli non pensa nella consequenzialità causa-effetto, ma nella sequenza fattuale (già presente a chiare lettere nei Sofisti e in Epicuro, combattuti da Platone per questa seria ragione, e sviluppata a lungo dagli Stoici) tra il "se..." e l' "allora...". In questo caso non si tratta più del conseguire di un effetto da una causa (o principio, o essenza) oppure di derivazione o d'implicazione logica, ma di una semplice sequenza di condizioni, dove "se" significa: date delle condizioni di fatto, cioè quella congiuntura fattuale senza causa originaria, e "allora" designa quanto ne segue di osservabile e di ricollegabile alle condizioni della congiuntura».

²⁷ Frosini, art. cit., p. 64.

qualsiasi temporalità.

Messer Rimirro, che era el primo huomo di questo Signore, tornato hieri de Pesero, è stato messo da questo Signore in un fondo di torre: dubitasi che non lo sagrfichi ad questi populi, che ne hanno desiderio grandissimo [...] Messer Rimirro questa mattina è stato trovato in due pezzi in su la piazza dove è anchora; et tucto questo populo lo ha possuto vedere; non si sa bene la cagione della sua morte, se non che li è piaciuto così al Principe, el quale *mostra di saper fare e disfare li huomini ad sua posta, secondo e' meriti loro*.²⁸

Questi stati nuovi, occupati da un signore nuovo, hanno, volendosi mantenere, infinite difficoltà [...] assai più difficoltà si truova a mantenere quelli che sono di nuovo composti di diverse membra [...] Debbe pertanto chi ne diventa principe pensare di farne un medesimo corpo [...] Il che si può fare in due modi: o con il fermarvisi personalmente, o con preporvi un suo luogotenente che comandi a tutti [...] Il duca Valentino, l'opere del quale io imiterei sempre quando io fossi principe nuovo, conosciuto questa necessità, fece messer Rimirro presidente in Romagna: la quale deliberazione fece quelli popoli uniti, timorosi dell'autorità sua, affectionati alla sua potenza, confidenti di quella.²⁹

Il principe, come testimonia l'apprezzamento di Machiavelli per la politica di Cesare

Borgia, non è un essere idealizzato ma deve costantemente «fare e disfare», cercando di salvaguardare la propria essenziale libertà d'azione. Per perseguire la verità effettuale è necessario rompere l'ordine che *induttivamente* si instaura nelle aspettative del principe e anche del suo popolo.³⁰

In conclusione, la valutazione degli effetti prodotti è rischiosa perchè non garantisce mai una predicibilità e un rigore strategico che esaurisca tutto il reale; nessuno, *dall'in- terno* di uno stato o di un governo, può effettivamente elevarsi su tutti come essere del tutto consapevole di ciò;³¹ la verità effettuale, come fa Machiavelli, può essere solo riscontrata *dall'esterno* come atto violento, come rottura di un ordine nel quale il principe ripristina e ribadisce il suo potere. È lo stesso Machiavelli a constatare il naturale difetto umano «di non credere che possa essere quel che non è stato»,³² individuando *in nuce* ciò che sarà determinante in Spinoza: si tratta della interdipendenza tra la dimensione ontologico/politica e la dimensione immaginativo/conoscitiva, scoperta a partire da una radicale messa in discussione dell'*ordine trascendente*,

²⁸ *Il Principe*, VII, ed. a cura di G. Inglese, cit., p. 46, nota di G. Inglese (Lettera di M. ai Dieci del 23 dicembre 1502), cors. mio.

²⁹ *Ivi.*, (Lettera di M. a F. Vettori del 31 gennaio 1515).

³⁰ Louis Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, ed. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, cfr. *L'unica tradizione materialista* [1985], I. Spinoza, p. 97: «Così il principe si costituisce una sorta di *immagine duratura*. Machiavelli dice che egli non deve essere né amato né odiato, ma solamente temuto, cioè sempre nella giusta *distanza* che lo mantiene allo stesso tempo al di sopra del popolo e dei grandi e del loro perpetuo antagonismo, al di sopra e al di là della reazione immediata che può suscitare tale o tal altra delle sue iniziative puntuali (che, contrariamente alla sua immagine, *non durano*), e, in definitiva, *a distanza da se stesso, dai suoi desideri, pulsioni e impulsi*, dunque, nel linguaggio del tempo, dalle sue passioni [...]. Infatti Machiavelli definisce la paura del popolo una sorta di amicizia per il Principe, ma mai amore. Se provoca l'odio o l'amore, il Principe si trova soggiogato da passioni che non può controllare in sé o nel popolo, passioni senza limitazione interna».

³¹ Cfr. *Ivi.* «Egli – (Machiavelli) – pensa la volpe non nella sua natura interna di "*causa*" ma solamente nei suoi *effetti* di apparenza. E pensare che alcuni parlano continuamente del "teatro" nella politica come se la sua realtà e la sua scoperta fossero cose nuove! Comunque stiano le cose, *supposto che quest'uomo esista* (cors. mio), bisogna che il Principe prenda nei confronti di se stesso "*il vuoto di una distanza presa*" (frase con cui io definivo provvisoriamente la filosofia in *Lenin e la filosofia*)».

³² *Lettere: a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, ed. a cura di G. Inglese, p. 166, M. a F. Vettori [S. Andrea in Percussina, 10 agosto 1513].

nel quale può iscriversi la progressiva perdita dell'originaria libertà del principe e la fine dello stato inteso come «uno medesimo corpo». Machiavelli, lo ribadiamo, riscontra nel Valentino la capacità dell'individuo-principe di sottrarsi per un istante all'individuo-uomo; quell'istante è un atto violento, una discontinuità che ripristina, anche se *mai definitivamente*, i vincoli tra principe e popolo.³³

Fatta questa breve introduzione, prima di rivolgerci alle opere spinoziane, i cui riferimenti (impliciti ed espliciti) al Segretario fiorentino sono essenziali per comprendere la dimensione antropologica e l'«ontologia fondamentale che permette a Spinoza l'utilizzo di Machiavelli»,³⁴ è necessario evidenziare, in forma più generale, la «peculiarità tutta olandese nella ricezione machiavelliana nel corso del XVII secolo»³⁵ e che non può non aver condizionato anche la ricezione da parte di Spinoza. In questo modo, sebbene il nostro tentativo sia essenzialmente filosofico, possiamo procedere senza il rischio di accostare degli «archetipi atemporal»³⁶ trascurando quelle che sono delle personalità storiche *reali* non prive di complessità:

la lettura di Machiavelli nell'Olanda della seconda metà del secolo agisce quindi da indicatore – appunto da sintomo, da traccia – della necessità di un nuovo approccio metodologico all'antropologia e alla politica, che resta però distinto, se non contrapposto, rispetto al paradigma nascente della scienza politica hobbesiana, il quale assume piuttosto la funzione di un rimedio decisivo alla crisi.³⁷

La capacità indicativa e "sintomatica" del machiavellismo in Olanda è fondamentale non solo per una ricognizione storica generale, ma anche per cogliere i nuovi approcci, i nuovi paradigmi di lettura della teoria repubblicana, interconnessi con l'aggravarsi della situazione sociale e politica. Prima della seconda metà del secolo, Machiavelli diventa centrale in Olanda grazie agli scritti di Justus Lipsius, esponente della corrente neostoica. «Professore a Leiden negli ultimi anni del XVI secolo, già nel *Preambolo* dei *Politicorum libri sex* riconosce l'acutezza dell'ingegno di Machiavelli ("ingegnum acre, subtile, igneum"), tuttavia sottolinea anche come il suo principe non sempre riesca a seguire la strada della virtù e dell'onore».³⁸ La lettura neostoica tendente ad un "disciplinamento" del Segretario fiorentino riconsiderava, da un lato la liceità di un uso

³³ Cfr. Frosini, art. cit., p. 64-66, «Alla luce di questa teoria, che è dunque una teoria "pratica" nel senso che individua il proprio criterio di verità nella propria efficacia e dunque *si pensa* come possibile "forza" politica, apparenti incoerenze o slittamenti semantici acquistano una precisa funzione. [...] Egli [il principe] deve perciò ad un tempo conservare la tensione tra gli umori, conferendole un nuovo equilibrio e in questo modo dando soddisfazione ai "più"; e rifondare *ab imis* la vita politica spezzando in modo irreversibile quell'equilibrio, "forzando" la moltitudine ad obbedire e dando così luogo ad un "regno" nel quale tutti indistintamente siano ridotti al rango di "sudditi". Così nel cap. IX Machiavelli invita il principe civile a diventare principe assoluto [...]. È per questa ragione che la teoria della politica come innovazione, contenuta nel *Principe*, tratta il principato come se fosse una repubblica, e tutto lo sforzo di Machiavelli sta nel tentativo di distinguere il principato dalla tirannide».

³⁴ Morfino, *op. cit.*, p. 99.

³⁵ S. Visentin «*Acutissimus aut prudentissimus?* Intorno alla presenza di Machiavelli nel trattato politico di Spinoza», in *Ethica & Politica*, 2004, 1.

³⁶ *Ivi.*

³⁷ S. Visentin, «La virtù dei molti, Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda metà del seicento» in *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, cit., p. 127.

³⁸ *Ivi.*

morale della frode (nel senso di una '*fraus levis*' come *diffidentia* e *dissimulatio*), dall'altro ricadeva in una critica che riproponeva Machiavelli come inventore dell'arte di ingannare il popolo. Sebbene quest'ultima critica venisse dallo stesso Lipsius, la trattazione di argomenti come la sottovalutazione del valore spirituale della religione in nome del suo uso politico, («nulla res multitudinem efficacius regit, quam superstitio»),³⁹ non riuscirà a sottrarlo all'accusa di "machiavellismo mascherato".

Ad ogni modo, sebbene in un orizzonte di tipo filomonarchico, l'attitudine più pragmatica del pensiero neostoico rispetto alla tradizione accademica di stampo aristotelico permette un *parziale recupero della dottrina machiavellica, mediata proprio dalla virtù – in senso tradizionale – del principe*: quindi un Machiavelli 'disciplinato', e almeno parzialmente neutralizzato, che però può essere studiato senza preconcetti dai teorici della politica come dagli storici, senza diventare necessariamente il simbolo di una politica immorale e tirannica.⁴⁰

Oltre al neostoicismo, come emblema di questo approccio assolutamente cauto nonché negativo verso le opere di Machiavelli, basti citare la pubblicazione della prima traduzione olandese dei *Discorsi* (1625): il curatore parla di buoni, ma anche di pessimi suggerimenti che, in ogni caso, dovrebbero essere trattati «con cautela e senza eccessi, come fa la scienza medica, che insegna agli uomini tanto i rimedi alle malattie quanto le caratteristiche di queste ultime».⁴¹ È intorno alla metà del secolo che la ricezione machiavelliana subisce un mutamento, o meglio subentra un "nuovo paradigma" nella lettura olandese del Segretario fiorentino. Nell'acuirsi dello scontro tra i *regenten* sostenitori di un repubblicanesimo aristocratico e gli *Orange* filomonarchici, il machiavellismo si insinua nel dibattito (tutt'altro che omogeneo) sulla costituzione repubblicana, dapprima con i fratelli Johan e Pieter De la Court poi con Baruch Spinoza.

Bisogna chiarire un punto: c'è una continuità profonda tra le due opere principali di Machiavelli; i *Discorsi* infatti rappresentano, rispetto al *Principe*, un tentativo di superare quell'*aporia*⁴² a cui lo stesso Spinoza sembra già alludere in un paragrafo centrale del *Trattato politico*.⁴³ Nonostante questa continuità, dobbiamo soffermarci su quelle distinzioni che, sviluppatesi contingentemente all'interno del dibattito olandese, non possono non essersi impresse sul machiavellismo, sulla sua lettura e sulla scelta di usare alcuni τόποι piuttosto che altri.

³⁹ Iusti Lipsi, *Ad libros politicorum breves notes*, Lugduni Batavorum, ex officina Plantiniana, Apud Franciscum Raphlengium, 1589, nota ad librum I, cap. III, p. 8, cit. *Ibidem*, nota 24.

⁴⁰ *Ivi.*, (cors. mio)

⁴¹ De Discoursen van Nicolaes Machiavel Florentijn, over de eerste thien Boecken van Titus Livius, Beyde uyt den Italianischen in onse Nederduytsche Tale overgesegt Door A. van Nievelt, Ghedruckt in't Jaer 1625, p. V, cit., *Ibidem*, nota 27.

⁴² F. Frosini, «L'*aporia* del "*principato civile*". Il problema politico del "forzare" in "*Principe*", IX» in *Filosofia politica*, XIX (2005), n. 2, pp. 199-218.

⁴³ *TP*, 5.7, «L'acutissimo fiorentino ha ampiamente spiegato di quali mezzi si debba servire un principe trascinato dalla sola sete di dominio, per fondare e conservare uno stato; a qual fine non appare ben chiaro» (cors. mio); *Tractatus politicus*, ed. a cura di P. Cristofolini, cap. V, 7, p. 85; Cfr. C. Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, cap. IV, 3, p. 203 sgg.

Con le parole dei De la Court (l'ordine repubblicano) deve assumere la forma di un regime aristocratico che tende alla democrazia, mantenendo quindi sempre in atto una dimensione inclusiva: la vita della repubblica è così scandita da una dinamica ininterrotta, generata dall'interrelazione passionale tra i cittadini, che esprime la loro naturale libertà e nel contempo compone virtuosamente gli egoismi individuali in interessi condivisi – o quanto meno componibili attraverso compromessi istituzionali.

Proprio in rapporto a queste due caratteristiche la ricezione di Machiavelli gioca un ruolo di assoluto rilievo.⁴⁴

Il superamento dell'impostazione neostoica, si realizza nel recupero di due elementi machiavelliani essenziali: il primo di questi, nonché il "contesto di sfondo" dell'altro, è il ritorno all'effettualità e ad un orizzonte antimoralistico;⁴⁵ potremmo assumere le parole usate da Spinoza nelle prime righe del *TP* (1.1) a statuto di questo recupero:

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 quello che fanno 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 per altro non ce n'è alcun bisogno. 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 repubblica.⁴⁶

Il secondo elemento, cioè l'impostazione antropologica di tipo deterministico, si inserisce nello sfondo di un recupero strategico dell'effettualità politica. Come vedremo, l'interrelazione tra antropologia e politica, e il tentativo di chiarire i rapporti di scambio tra i due ambiti, saranno i luoghi fondamentali, ancor prima che di un banale accostamento, di uno studio che metta a confronto l'originalità del pensiero di Machiavelli e il machiavellismo "riattivato" e "filtrato" in un altro periodo. In *Consideratien van Staat* e nei *Politike Discoursen* dei fratelli De la Court è evidente la fortissima influenza dei *Discorsi su Tito Livio* «tanto sul piano dell'analisi antropologica, quanto sul versante più propriamente politico».⁴⁷ La novità è rappresentata dalla riscoperta del rapporto *dialettico* tra principe e popolo; il primo non è più "attore/autore" di una *prassi razionalmente aporetica* ma è ricollocato antropologicamente nell'interdipendenza degli interessi e delle passioni *di ognuno con ognuno*. Tale "livellamento" si fonda sulla ripresa del luogo machiavelliano secondo cui «nella formazione di uno Stato e nella produzione di leggi, si deve presupporre che *tutti* gli uomini siano

⁴⁴ Visentin «La virtù dei molti: Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda metà del seicento» p. 220.

⁴⁵ Ci rifacciamo formalmente al metodo usato da Visentin tuttavia, se nel suo caso il ritorno all'effettualità è in secondo ordine rispetto all'"assunzione" di un orizzonte antropologico deterministico, nel nostro i vizi e le passioni umane, più che un assunto, sono la "materia" e il "banco di prova" da cui prende le mosse la strategia riformulata sull'effettualità.

⁴⁶ *TP*, ed. a cura di P. Cristofolini, cap. I, 1, p. 27.

⁴⁷ Visentin «La virtù dei molti: Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda metà del seicento», cap. 2, p. 220.

naturalmente malvagi e che tali resteranno, a meno che essi non vengano disciplinati e resi migliori da buoni ordini e buone leggi». ⁴⁸

Tanto i comuni cittadini quanto i governanti sono quindi attraversati e determinati da quell'*amor proprio* che si trova «all'origine di tutte le azioni umane, sia quelle buone, sia quelle cattive». ⁴⁹ Il recupero delacourtiano del vizio/virtù come rete interindividuale, nonché come auto-costituzione dello stato, si presenta in realtà come strumentale rispetto alla necessità di un ordinamento repubblicano (tendente a ridurre cittadini e governanti come identici individui). Da quest'ultimo punto di vista "stretto", l'assenza di quell'elogio dei tumulti così centrale nei *Discorsi*, ⁵⁰ in nome di un popolo ordinato in una «assemblea legale, composta da comuni cittadini», ⁵¹ rientra perfettamente nel carattere strumentale del machiavellismo delacourtiano; se invece cerchiamo di riallacciarci a ciò che abbiamo sostenuto inizialmente sulla verità effettuale, è possibile analizzare in forma più generale la discrepanza che emerge in modo evidente tra effettualità machiavelliana ed effettualità del machiavellismo seicentesco. Andando ancora più a fondo, sembrerebbe che al di sotto di tale differenza ci sia in realtà una mancata comprensione, sia del senso rivoluzionario, sia del valore strategico conferiti da Machiavelli all'*effetto*. Ricapitoliamo ciò che è stato sottolineato precedentemente, riguardo alla non sovrapposibilità tra "effettuale" e "vero":

I. l'effettualità non è intrinsecamente luogo di verità, ma prassi politica; ogni decisione e azione può essere valutata in base agli effetti che vengono prodotti.

II. L'effettualità è per questo un ordine e una costruzione induttiva dove:

a) non esiste un "vero" immanente al presente; ciò esiste solo nella possibilità di un riscontro, per l'appunto *induttivo*, con l'esperienza degli *effetti* passati.

⁴⁸ De la Court J. e P., *Consideratien van Staat, ofte Polityke Weeg-schaal*, Beschreven door V.D.H., 't Amsterdam, by Jacob Volckersz, 1661, parte I, libro II, cap. 1, p. 137; cit. *Ibidem*, p. 221, n. Cfr. con N. Machiavelli, *Discorsi* I, 3, «Come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempi ogni istoria, è necessario a chi dispone una republica, ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei.» (cors. mio); *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, a cura di G. Inglese, Milano: Bur 2000, I, 3, p. 69.

⁴⁹ *Consideratien van Staat*, p. 6, cit. *Ibidem*.

⁵⁰ Cfr con *Discorsi*, I, 4 «Io dico che coloro che danno i tumulti intra i Nobili e la Plebe mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma, e che considerino più a' romori e alle grida che di tali tumulti nascevano, che a' buoni effetti che quelli partorivano; e che e' non considerino come e' sono in ogni republica due umori diversi, quello del popolo e quello de' grandi, e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro [...]. Né si può chiamare in alcun modo con ragione una republica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù, perchè li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione dalle buone leggi, e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente danno; perchè chi esaminerà bene il fine d' essi, non troverà ch' egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà.» (cors. mio), *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* intr. di G. Sasso, n. di G. Inglese, I, 4, p. 71.

⁵¹ *Consideratien*, parte III, libro I, cap. 6, p. 471, cit. in Visentin, art. cit., p. 222 n.

b) L'impossibilità di predire un effetto in forma rigorosamente consequenziale determina il carattere aleatorio dell'accadere e l'esistenza della *Fortuna*. Machiavelli ammette di trovarsi in continuità con una tradizione a cui appartengono «*molti*»;⁵² tuttavia, se nel *Principe* «pare che questa concessione alla opinione corrente vada intesa piuttosto come un'astuzia polemica, propria di chi, con l'aria di cedere, procede poi a una più serrata critica dei pregiudizi altrui»,⁵³ nei *Discorsi* la *Fortuna* diventa «l'intersezione delle differenti linearità cicliche - che - produce una temporalità nient'affatto lineare, ma anzi attraversata da rotture e discontinuità». La *Fortuna* machiavelliana non è una forma di fatalismo contemplativo ma la *variabilità aleatoria* dentro la quale è possibile ricollocare, in forma rinnovata, la virtù umana. Come giustamente evidenzia Russo, Machiavelli accoglie l'intuizione agostiniana della fortuna come «intelligenza motrice del mondo»⁵⁴ rifiutando però che essa possa trascendere le capacità umane ed esonerare l'uomo dalla virtù attiva.⁵⁵

c) Il concorrere di forze assolutamente opposte, da un lato la virtù attiva dall'altro la *Fortuna*, genera non solo l'irriducibilità della strategia ad una pianificazione valida una volta per tutte, ma anche l'irriducibilità dell'uomo ad un archetipo antropologico che trascende ogni individualità.

III. Infatti, l'esposizione del corpo di Remirro rappresenta per Machiavelli un "momento" entro il quale non viene fondata alcuna strategia. Ciò che viene ribadito con violenza è la libertà individuale capace di "forzare" e di ripristinare nel popolo quel timore/vincolo che l'ordine (costruitosi in forma induttiva, quindi precaria) tende progressivamente a sciogliere fino alla rovina dello stato.

In conclusione, che l'effettuale non sia necessariamente luogo di verità lo dimostra il fatto che qualsiasi corpo politico mai sopravvive per sempre; Machiavelli parte dal difetto umano «di non credere che possa essere quel che non è stato»⁵⁶ per decretare la necessità vitale di un individuo che, nell'atto violento,

⁵² *Il Principe*, XXV, «E' non mi è incognito come *molti* hanno avuto e hanno opinione, che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna»; *Il Principe*, ed. di G. Inglese, cap. XXV, p. 161 n. 1 Sia Russo che Inglese citano quelli che secondo il Burd sono gli scrittori nei quali la Fortuna appare come forza indomabile, di fronte alla quale la prudenza umana non può nulla: Sallustio, *Catil.*, VIII: «Fortuna in omni re dominatur»; Cicerone, *Pro Marcello*, II, 7: «Fortuna rerum humanarum domina» e *Tuscul.*, V, 9: «Vitam regit fortuna, non sapientia»; il Boccaccio nella nov. 13; «tutte le cose, le quali noi sciocamente nostre chiamiamo, sono nelle mani della fortuna»; Dante, VII dell' *Inf.* parla della Fortuna ordinata da Dio come «general ministra e duce». In generale, M. sembra aderire ad una forma di fatalismo volgare in parte coincidente con la religione cristiana, tuttavia in *Discorsi* II, 2, dice: «La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha di poi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione e nel dispregio delle cose umane [...] E se [...] richiede che tu abbi in te forza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte»; *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio*, intr. di G. Sasso, n. di G. Inglese, I, II, 2, p. 299.

⁵³ *Il Principe*, a cura di L. Russo, p. 188 n.

⁵⁴ *Ivi.*

⁵⁵ *Ivi.*, Machiavelli «paradossalmente preferiva la religione pagana alla cristiana, appunto perchè l'una incitava alla gloria mondana, l'altra solo alle virtù contemplative». Secondo Russo, «il Machiavelli vuole battere, più che contro l'opinione di questo o quello scrittore, contro un'intuizione generale di vita (cors. mio), che presentandosi in quell'abbinamento di *fortuna* e di *Dio*, può dirsi l'intuizione medievale, l'intuizione agostiniana».

⁵⁶ *Lettere: a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, ed. a cura di G. Inglese, p. 166, M. a F. Vettori [S. Andrea in Percussina, 10 agosto 1513].

riconduce gli uomini a "*credere* che possa essere quel che che non è *mai* stato".

IV. Paradossalmente la verità si dà come "effettuale" anche nel suo sottrarsi alla logica dell'effettualità in senso ordinario. Il gesto, l'azione individuale inconsulta, violenta, ma soprattutto *inaspettata* rompe la fiducia comune in un ordine. In questo modo, l'effettualità immaginaria e calcolabile viene sostituita dall'effettualità che rifugge l'ordine rimettendolo in discussione. È importante precisare un aspetto: la verità effettuale in Machiavelli è un concetto che trascende qualsiasi strategia. Essa è esclusivamente "riscontro" a posteriori di *una* congiuntura entro il quale è stato fatto, consapevolmente o meno, il bene di *un* corpo politico. Alla luce di ciò, l'azione del Valentino non è in quanto tale "il conseguimento della verità"; essa è per Machiavelli l'esperienza della congiuntura entro la quale l'azione è risultata favorevole.⁵⁷

Nel *Principe* quindi sono già presenti, in forma implicita, gli strumenti per superare la sua stessa impostazione apparentemente *aporetica*; in questi termini i *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* rappresentano piuttosto l'esplicitazione metodologica di quella nuova temporalità, ridefinizione dei rapporti tra individuo e massa, congiunturalità già *in nuce* nell'«opuscolo». Abbiamo fatto questo premessa non solo per conferire a questo lavoro un indirizzo più originale, ma anche per avere una base stabile con cui intraprendere l'analisi di alcuni punti specifici.

⁵⁷ Morfino, *op. cit.*, cap. IV, 3, p. 199 «la conoscenza dell'essenza di un oggetto presuppone la conoscenza di tutte le *occasioni* - (noi abbiamo parlato di "congiunture") - storiche attraverso cui essa si è costituita come tale: l'essenza delle cose si dà nella loro *connexio* singolare, nella *loro* - (cors. mio) – storia, essa è, per così dire, il risultato del loro stesso intreccio».

2. Il dilatarsi del tempo come ordine immaginario, il suo restringersi come *essenza attuale*

Be', finisci col rinunciare, perchè non hai trovato la causa originaria. Ma prova un po' a lasciarti trascinare dal tuo sentimento ciecamente, senza ragionarci su, senza nessuna causa originaria, respingendo la coscienza almeno in quel momento; odia o ama, pur di non restare a braccia conserte.

(Fëdor Dostoevskij, *Memorie del sottosuolo*)

Per capire il ruolo del politico italiano all'interno del Trattato incompiuto di Spinoza, dobbiamo cercare di chiarire preliminarmente alcuni punti: prima di tutto, capire in che modo Machiavelli si inserisca nella *difficile compresenza* di un ordine metafisico "necessario e necessitante" in cui «il male non può avere alcun senso perchè tutto rientra nell'ordine necessario del reale»¹ con l'adesione ad un «quadro strutturalmente pessimistico».² Come rileva Carla Gallicet Calvetti, la lezione di Machiavelli si rivela centrale nella sua funzione di "raccordo" tra la dimensione metafisica del *Deus sive potentia* e la dimensione etica:

a nostro modesto avviso, infatti, sembra che due diversi criteri presiedano alla presentazione delle considerazioni politiche di Spinoza: il primo, collegato alla stessa metafisica spinoziana necessaria e necessitante, strutturalmente congiunto alla divina causalità immanente, che esclude ogni valutazione etica e spiega quindi gli stessi vizi come proprietà della umana natura; il secondo invece, che, pur non abbandonando il proposito di rispettare quest'ordine necessario e necessitante, *non può fare a meno di considerare "realisticamente" l'umana condizione anziché dedurla rigorosamente, in conformità alle premesse metafisiche.* [...] anziché all'applicazione rigorosa di quei principi che «cum praxi optime conveniunt» e che dovrebbero frustrare ogni giudizio di valore, *ci troviamo di fronte a una considerazione della umana natura suggerita dalla "verità effettuale", che, se impone l'adozione di particolari accorgimenti per consentire l'umana convivenza, conformemente all'insegnamento del Machiavelli,* non esclude anche una precisa teleologia sia per l'individuo che vuole affrancarsi dalle passioni, sia per lo Stato che deve guidare all'esercizio della razionalità che è libertà.³

Quelle proprietà dell'animo umano che Spinoza in *TP* 1.4 ripristina come tali alla stregua di proprietà meccaniche o fisiche,⁴ rappresentano apparentemente un richiamo a quell'ordine metafisico necessitante che, come abbiamo osservato, sembra precludere ogni giudizio morale. È possibile risolvere tale difficoltà su due fronti: la metafisica spinoziana si contraddistingue per il mantenimento di un "principio dinamico" che riesce

¹ Carla Gallicet Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano: Vita e pensiero 1972, p. 30.

² *Ivi.* p. 28 sgg. «Verrebbe quindi da chiedersi: perchè Spinoza, che pur celebra la genesi divina delle umane creature collegando immanentisticamente i finiti esistenti alla loro causa unica, ci presenta poi queste realtà naturali conformemente ad un quadro strutturalmente pessimistico?».

³ *Ivi.* pp. 30-31.

⁴ *TP*, 1.4 «ho considerato gli affetti umani, come l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la presunzione, la compassione e tutti gli altri moti dell'animo non come vizi della natura umana, ma come proprietà che le appartengono così come alla natura dell'aria appartengono il caldo, il freddo, la tempesta, il tuono, e altre simili cose», *Trattato politico*, ed. a cura di P. Cristofolini, cap. I, 4, pp. 29-31.

a non pregiudicare la sua auto-sussistenza. Senza considerare le evidenti *difficoltà genetiche* che «soltanto qualche geniale interprete, in nome di proprie convinzioni, e applicando spesso a Spinoza la propria mentalità, ha debitamente inverato e quindi risolto»,⁵ ogni realtà naturale è metafisicamente legata al Principio primo e alla sostanza divina, non come *riduzione o derivazione* dentro coordinate temporali *assolute nonché trascendenti* la sostanza stessa, ma all'interno dell'unica determinazione temporale, quella dell'immanenza.⁶

Infatti, il legame tra la sostanza infinita e la qualificazione dei finiti «*certo et determinato modo*» si risolve dentro la stessa metafisica spinoziana, alla condizione essenziale di presupporre un orizzonte temporale "attuale". In questa prospettiva, la *matrice divina* non si rivela nella semplice molteplicità infinita dei modi d'essere ma nella libertà con cui ogni *atto*, auto-justificatosi in quanto tale, rivela un'economia "strategica" del reale.⁷

Questa sorta di *aporia* tra amoralità e moralità in Spinoza, può essere affrontata attraverso una ricerca che, con delle necessarie forzature, ricerca una continuità tra il rigore metafisico, il diritto naturale e la «*configurazione giuridica*»⁸ dei corpi finiti. Questo tipo di approccio presenta una difficoltà teorica: cercare di far collimare il piano metafisico con quello politico, implica un'impostazione metodologica che ha distinto le due dimensioni alla luce di una dicotomia stabilita *a priori*. La difficoltà non sta tanto nelle due dimensioni distinte, ma nell'impossibilità che si possa chiamare *amoralità* la proiezione teoricamente antitetica della dimensione morale.

L' *aporia* che stiamo osservando in Spinoza, così come lo *scandalo* che storiograficamente Machiavelli ha sempre destato, sono irrimediabilmente connessi a questa *sovrapposizione tra amoralità e immoralità* di cui è un risvolto l'introduzione in entrambi gli autori di un orizzonte morale di tipo pessimistico. Anche se in forme diverse, il fatto che venga investita e ridefinita la temporalità ci permette su più livelli di fare alcune

⁵ Calvetti, *op. cit.*, pp. 24-25 «seguendo poi l'acuta analisi del Guzzo che ha mostrato le carenze di questa produzione dei finiti che in quanto tali dovrebbero rimandare a una causalità transitiva e che invece si congiungono alla causalità immanente, occorre prendere atto della realtà di questi finiti, pur ritenendo inadeguate le spiegazioni del passaggio dall'infinito al finito».

⁶ *Ivi.* p. 24 n., Il Guzzo (*Il pensiero di Spinoza*, p. 133) affronta la polemica tra Fischer (*Spinozas Leben, Werke und Lehre*, pp. 378 ss.) e J. E. Erdmann (*Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Leipzig 1836; l'edizione consultata è quella pubblicata a Stuttgart 1933, Bd. I, pp. 59 sgg.) e, in merito a quest'ultimo scrive: «Ma la tesi dell'Erdmann, mentre come interpretazione di ciò che Spinoza intendeva affermare, ci sembra cadere lontano dal pensiero spinoziano, ci pare invece la più acuta denuncia del disagio intimo in cui si trova il pensiero spinoziano nella posizione della *sostanza unica che causa tutto nell'atto stesso che causa se stessa*» (cors. mio).

⁷ Cfr. Laurent Bove, *La strategia del conatus, affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano: Ghibli 2002, cap. I, p. 29 sgg. In riferimento a *Eth II*, 44 schol, Bove riconduce il Tempo al suo essere "relazione immaginativa" fondata sull'Abitudine. Relativizzato in forma immanentistica, il Tempo diventa «fondamento dell'organizzazione del mondo» (*Timeo*, 37b sgg.), in una sorta di sovrapposizione tra piano psicologico e ontologico: «Significa dunque oggettivare assolutamente un modo del pensiero che ha una realtà necessaria solo nel confronto (relativo) dell'uomo con la natura. Tuttavia questa esteriorità e questa presenza hanno senso solo attraverso le presenza (immaginata) di cose co-esistenti; poiché il tempo è reale solo attraverso la relazione stabilita tra corpi in movimento dalla Mente che immagina».

⁸ Calvetti, *op. cit.*, p. 27.

osservazioni: la temporalità ridotta all'orizzonte dell'immanenza, sia nel politico italiano che nel filosofo olandese, diventa trasversale non solo rispetto alla molteplicità dei livelli semantici, storici, metodologici coinvolti, ma anche rispetto alla risoluzione di apparenti incongruenze:

gli stessi vizi scompaiono per lasciare il posto alle proprietà della natura umana, che escludono ogni valutazione morale: vero è che, proprio perchè Spinoza affiderà successivamente allo Stato il compito di portare l'uomo all'esercizio della razionalità per liberarlo dalle passioni; proprio perchè celebrerà nella sua etica l'"itinerarium mentis in Deum", l'affrancamento dalle passioni e la stessa gradazione dalle passioni assumono anche per lui un significato morale, che rivela se mai *la aporia* [...]. In questo senso, quelle proprietà precedentemente sottolineate esaminando il primo capitolo del *Tractatus politicus* e che dovrebbero esprimere la frustrazione di ogni dover essere [...] per mostrare la necessità che informa l'umano agire, mettono in luce il conflitto fra la struttura metafisica degli umani esistenti, immanentisticamente congiunti alla divina potenza e recanti quindi le stigmate del divino, e la presenza di una essenza attuale equivalente al diritto naturale, che rappresenta una degradazione del divino.⁹

Il fatto stesso di affrontare una tale problematica evidenzia una *sistematicità altra*, "impressa" su Spinoza e contrastante non tanto col *sistema vero* (che potrebbe addirittura non esserci) ma con la comprensione e l'interpretazione della grandezza del messaggio spinoziano. La subordinazione del tempo alla relazione tra i corpi e al concetto di "essenza attuale" costituisce di per sé l'antidoto a quell'interpretazione moraleggiante che vede nella *matrice divina* dei corpi finiti una causa teleologica.

Nella sua concezione della Natura, Spinoza concilia [...] due idee che appaiono incompatibili nella luce della problematica anteriore: l'idea di struttura [...] e l'idea di genesi. Per cogliere l'originalità di questa unione basta comprendere che la genesi non deve essere pensata secondo una rappresentazione temporale nel passaggio da un termine attuale (sostanza-attributo-modo) ad un altro termine attuale; infatti – insiste Spinoza – «nell'eternità non si dà né *quando*, né *prima*, né *dopo*».¹⁰ Bisogna pensare questa genesi necessaria come il passaggio (intemporale) dalla costituzione di una struttura alla sua attualizzazione, dalle condizioni della sua produzione alla produzione stessa che le ingloba e le effettua assolutamente, infinitamente, necessariamente. [...] La struttura è la necessità innocente, senza principio né fine, il movimento reale della produzione del Reale.¹¹

Senza entrare nella complessità della dimostrazione *more geometrico* e selezionando solo ciò che serve al nostro percorso, il concetto di auto-genesi e di causalità immanente che, come abbiamo visto, «non è un retro-mondo, ma la necessità stessa di questo mondo nella sua spiegazione e affermazione»,¹² deve dissolvere immediatamente l'interpretazione neoplatonica di «sussunzione delle differenze – costitutive dell'Essere – in un'unità totalizzante».¹³ Ribadiamo ancora una volta che la subordinazione del tempo ai corpi e alle loro

⁹ *Ivi.*, pp. 28-29.

¹⁰ Cfr. *Ethica*, I, 33 schol. 2.

¹¹ Bove, *op. cit.*, pp. 166-167.

¹² *Ivi.*

¹³ *Ivi.*, p. 170.

relazioni,¹⁴ da un lato sviluppa l'immagine *viva* dell'identificazione tra Dio e Natura, dall'altro non consente alcun tipo di gerarchizzazione dell'Essere "verticale", tanto meno la conseguenza esteriore di un modello *finalistico*, congiunto ad una pratica morale di perfettibilità/purificazione (consapevolmente attuata).

Nel II capitolo del *TP* Spinoza esordisce fissando le nozioni principali del *Trattato teologico-politico* e dell'*Etica*, evidenziando quindi una continuità profonda: parlando infatti di "fondazione"¹⁵ del trattato sulle conclusioni delle due opere precedenti, l'autore elimina la necessità di ricercare un qualsiasi artificio concettuale/retorico di collegamento, a meno che tale ricerca non sia stata inquinata da un pregiudizio di fondo. A questo proposito, è necessario dimostrare quanto tutto il messaggio politico spinoziano sia riconducibile ad un sovvertimento nel quale la morale, intesa come *assunzione* di un modello umano, viene ad essere sovradeterminata dalla "strategia in atto" del *Deus sive potentia*. Tale sovradeterminazione, analogamente a quella tra tempo e relazione tra i corpi (Bove), finisce per eliminare l'essenza stessa della morale; infatti, nella misura in cui ogni *Atto* rivela di per sé la sua ragion d'essere (dimostrando di far parte dell'economia strategica del reale), la possibilità di un giudizio crolla, perdendo qualsiasi condizione di trascendenza e ogni riferimento a quell'ordine "esteso temporalmente" in forma anticipata o posticipata rispetto al *presente immanente*.

Per diritto di natura intendo dunque le leggi della natura, ossia le regole secondo le quali tutte le cose avvengono, ovvero la potenza della natura. Dunque il diritto naturale dell'intera natura, e di conseguenza quello di ciascun individuo, si estende quanto la sua potenza, e quindi *tutte le azioni* che ciascun uomo compie in virtù delle leggi della sua natura, le compie in base al diritto supremo della natura, e ha sulla natura tanto diritto quanto è il valore della sua potenza.¹⁶

In poche righe Spinoza identifica due concetti e attua un passo fondamentale che dobbiamo preliminarmente chiarire: il diritto di natura racchiude tutte le modalità e gli atti con cui la natura esprime se stessa in forma di strategia e *conatus* di resistenza. Parallelamente nell'uomo, la potenza comprende «tutte le azioni» che la natura concede di attuare, riacquistando un significato *fattuale* connesso alla capacità materiale-fisica e riuscendo a ridefinire il diritto non in nome della legittimazione ma dell'*azione*. Dobbiamo fare alcune precisazioni:

¹⁴ *Ivi.*, p. 170. Tralasciamo per adesso, seppure nella sua centralità, l'ambito epistemologico: L. Bove si occupa infatti della natura essenzialmente immaginativa da cui si sviluppa il concetto di tempo nonché la percezione del mondo in forma ontologica: «L'unità elaborata da Spinoza è un concetto epistemologico del tutto nuovo, il che spiega la difficoltà dei suoi interlocutori, come dei suoi interpreti, a comprenderlo (ed accettarlo) nella sua originalità».

¹⁵ Cfr. *TP*, 2.1 «Nel nostro *Trattato teologico-politico* abbiamo parlato del diritto naturale e civile, e nella nostra *Etica* abbiamo spiegato che cosa siano la trasgressione, il merito, la giustizia, l'ingiustizia e infine la libertà umana. Ma per evitare che i lettori di questo trattato debbano ricercare *le principali nozioni su cui esso si fonda* (cors. mio), voglio qui di nuovo esporle e darne una spiegazione dimostrativa»; *Trattato politico*, ed. a cura di P. Cristofolini, cap. II, 1, p. 35.

¹⁶ *Ivi.*, cap. II, 4, p. 37, (cors. mio).

a) Parafrasando lo stesso Spinoza, il diritto naturale è potenza dell'*intera natura* così come del singolo uomo, inteso come singolo *corpo*. Come abbiamo già osservato, la declinazione da natura a individuo non presuppone una mediazione né una gradualità; si tratta tutt'al più dell'esplicitazione del *conatus*, attuata a partire dalla scelta di separare *artificialmente* un ambito circoscritto, in realtà racchiuso indistintamente e *immediatamente* nella totalità del reale.

Se dunque la natura umana fosse così disposta, che gli uomini vivessero secondo i soli dettami della ragione senza altre pretese, allora il diritto di natura – per quanto si considera essere proprio del genere umano – sarebbe determinato in base alla sola potenza della ragione. *Ma* gli uomini sono guidati dal cieco desiderio più che da ragione, e pertanto la potenza naturale degli uomini, ossia il loro diritto, deve definirsi sulla base non della ragione, ma di ognuno di quegli appetiti che li determinano ad agire e con cui tendono a conservarsi. [...] *Ma* poiché ora stiamo trattando della potenza o diritto universale della natura, *non possiamo riconoscere alcuna differenza tra i desideri ingenerati in noi dalla ragione e quelli causati da altro, dal momento che gli uni e gli altri sono effetti della natura* e dispiegano la forza naturale per cui l'uomo tende a perseverare nel suo essere.¹⁷

b) Il concetto di *potentia* acquista delle nuove determinazioni di senso: l'azione diventa atto privato del suo carattere "intenzionale"; essa viene *spersonalizzata* riducendosi ad "effetto", a manifestazione attuale del reale. Tale potenza, pur mantenendo la sua essenziale accezione, quella del non-ancora-dato e del possibile che si estende oltre il presente, subisce quel sovvertimento che la subordina al meccanicismo dei corpi. Ciò non causa l'adesione spinoziana a un orizzonte morale pessimistico, ma anzi dissolve ogni gerarchia tra ragione e passione: infatti «gli uomini sono guidati dal cieco desiderio più che da ragione, e pertanto la potenza naturale degli uomini, ossia il loro diritto, deve definirsi sulla base non - (solo) - della ragione, ma di *ognuno* di quegli appetiti che li determinano ad agire e con cui tendono a conservarsi». ¹⁸

c) Effettivamente, una difficoltà può essere riscontrata: l'indistinzione tra desiderio e ragione, come abbiamo visto, è prodotto di un rovesciamento concettuale che sottomette i presupposti intenzionali/morali agli atti. Se il reale si identifica nella totalità degli atti che esprimono il suo *conatus* di resistenza, nel passaggio al reale "umano" (che non è degradazione in senso platonico/cristiano), come si concilia tale visione con la necessità, tipicamente umana, del "credersi liberi", inteso come valore illusoriamente e/o pragmaticamente regolativo? Per Spinoza, l'uomo tende a rappresentarsi come prodotto della propria autodeterminazione, sottraendosi ai nessi causali che effettivamente lo determinano. La critica maggiore è rivolta non tanto al libero arbitrio, ma alla sua conseguenza politicamente più rilevante: la rappresentazione di una libertà trascendente produce conseguentemente una *ragione* altrettanto trascendente.

¹⁷ *Ivi.*, cap. II, 5, p. 37. È importante osservare come in quei due "Ma" sia racchiuso il ripristino spinoziano della "verità effettuale" nella sua realizzazione filosoficamente compiuta. Non si tratta infatti di un semplice realismo ma di quel "ribaltamento" entro il quale qualsiasi presupposto, inteso in forma intenzionale o ideologica, viene ridefinito come prodotto dell'atto che, una volta compiutosi, si dà come "effetto". (cors. mio).

¹⁸ *Ivi.*, (cors. mio).

Ma i più credono che gli ignoranti perturbino l'ordine della natura piuttosto che assecondarlo, e concepiscono gli uomini nella natura come uno *stato entro lo stato*. Ritengono infatti che la mente umana non sia prodotta da cause naturali, ma sia creata da Dio immediatamente, *indipendente dunque da tutte le altre cose*, sì da avere un potere assoluto di autodeterminazione e di retto uso della ragione.¹⁹ [...] Ma quanto più concepissimo l'uomo come libero, tanto più saremmo costretti a stabilire che egli di necessità deve conservare se stesso e avere padronanza della mente: *questo me lo concederà chiunque non confonda la libertà con la contingenza*. La libertà è una virtù, ossia una perfezione: e dunque tutto ciò che nell'uomo è indizio di impotenza non può essere posto in relazione con la sua libertà. [...] *Quanto più libero noi consideriamo l'uomo, tanto meno possiamo attribuirgli il potere di non usare la ragione o di preferire il bene al male*.²⁰

Solo ripristinando la libertà che «non toglie la necessità, ma la pone»,²¹ l'uomo riesce a seguire i dettami di una ragione nuova, collocata al di fuori della contrapposizione con la passione o il vizio; ancora meglio, perseguire la ragione diventa condizione di libertà *assoluta* in quanto *prassi* costantemente consapevole di *tutte* le cause che la determinano, comprese le passioni:

ne consegue che godono della maggiore autonomia quelli che eccellono su tutti nella capacità razionale, e da essa si fanno massimamente guidare; chiamo dunque totalmente libero l'uomo allorchè si fa guidare dalla ragione, poiché così è determinato ad agire da cause adeguatamente comprensibili *grazie alla sua sola natura, anche se lo determinano necessariamente ad agire*. La libertà infatti [...] non toglie la necessità, ma la pone.²²

La difficoltà messa in luce sopra (punto c), non è facilmente risolvibile in forma univoca; tuttavia è possibile proporre almeno una direzione: in base a quello che è stato osservato, l'ontologia spinoziana preserva la sua sistematicità, dandosi come principio dinamico e strategico del reale, inteso come sostanza indistinta. Quindi *lato sensu*, la dimensione del corpo politico e individuale umano è *indistintamente* inserita nell'e-quilibrio e nell'autosussistenza dell'esistente. Dal punto di vista ontologico, è Spinoza stesso a "sigillare" il proprio sistema difendendolo da qualsiasi intrusione neoplatonica e da qualsiasi interpretazione che risolva l'*aporia infinito-finito* in forma trascendente. Sul piano politico *stricto sensu* tutto ciò viene conseguentemente mantenuto, tra l'altro rivelando in modo evidente l'anti-hobbesianesimo del filosofo olandese.²³

¹⁹ *Ivi.*, cap. II, 6, p. 39, (cors. mio).

²⁰ *Ivi.*, cap. II, 7, p. 41, (cors. mio).

²¹ *Ivi.*, cap. II, 11, p. 45.

²² *Ivi.*

²³ Cfr. Morfino, *op. cit.*, cap. II, 3.2, pp. 122-123 «lo scopo fondamentale del riferimento a Machiavelli, [...] resta quello che potremmo forse chiamare il doppio rovesciamento della teoria hobbesiana:

1. il rovesciamento del giusnaturalismo hobbesiano (e, potremmo dire, con ciò del giusnaturalismo *tout court*) attraverso la dissoluzione della finta eternità giuridica – e aggiungiamo anche *trascendente* – instaurata dal patto nell'equilibrio instabile e aleatorio dei rapporti di forze che lo costituiscono nella durata [...]

2. il rovesciamento del giuspositivismo hobbesiano, con l'affermazione che la determinazione della *salus populi* non è una semplice *emanazione* – aggiungiamo "verticale" – dello Stato, cioè una questione tra Dio e la coscienza del sovrano, ma una questione che riguarda il rapporto tra sovrano e popolo» (cors. mio)».

La principale difficoltà è dovuta al fatto che l'unità immanente tra finito e infinito, rientra in una struttura metafisica che può essere sì scoperta e rivelata nell'individualità umana, ma solo intuitivamente e attraverso uno stacco concettuale. Una possibilità di colmare questo vuoto ci viene offerta da quella che L. Bove ha chiamato "strategia del *conatus*": nel tentativo anti-hobbesiano di ripristinare uno Stato concepito naturalisticamente, Bove introduce anche un *soggetto rinaturalizzato*; Spinoza infatti, non contrapponendo superficialmente determinismo e libertà come modelli antropologici conclusi, riesce ad analizzare la dottrina del libero arbitrio sul piano del suo stesso sistema "naturalizzante", evitando di contrapporre ad essa una morale ulteriore.²⁴

L'illusione della libertà – che può essere considerato in Spinoza un dato immediato della coscienza – ed il comportamento finalistico nella ricerca del proprio utile, determinano necessariamente la direzione del *conatus* verso la finzione finalistica. Infatti, a causa della sua impotenza innata, il soggetto è profondamente timoroso e inquieto, di una inquietudine fondamentale di fronte al caos e alla frantumazione dell'universo. La finzione è costruita, quindi, per resistere e rispondere a questa "inquietudine", per dissipare l'angoscia e perchè gli uomini, infine, «si acquietino». Spinoza sottrae così la rappresentazione (della finzione, in questo caso) alla tradizionale funzione di semplice conoscenza (vera o falsa), per farne il rapporto esistenziale/immaginario che gli uomini intrattengono – per una necessità naturale dovuta alla loro impotenza – con la vera realtà.²⁵

Questa necessità è all'origine di un «insieme di segni che danno unità, ordine e senso»,²⁶ e la "mascheratura" del reale, come codificazione immaginativa, è forse l'unico modo per accedere ad esso. Bove affronta tale tematica per dimostrare quanto il carattere *sostanziale* della finzione finalistica, intesa come «struttura a partire da cui tutti gli uomini vivono e pensano e che ha per Fondamento, Origine e Fine l'idea di un Dio-Persona»,²⁷ sia strettamente connesso al problema della "schiavitù volontaria" e alla domanda tipicamente spinoziana del perchè gli uomini combattono «per la propria schiavitù come se si trattasse della propria salvezza». ²⁸ Che vi sia una continuità tra piano epistemologico e piano politico è dato, tuttavia è necessario rimettere in discussione alcuni punti, specialmente in riferimento alle precedenti conclusioni sull'effettualità machiavelliana e sui contributi che, anche in quest'ambito, sembrano determinanti.

Un primo passo può essere fatto con l'analisi del concetto di "Ordine" nella sua problematicità; infatti la soluzione di una continuità diretta tra la necessità di un ordine trascendente e la personificazione di un Dio che ne sia garante, sembra effettivamente una risposta troppo semplice al problema della schiavitù volontaria.

²⁴ F. del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cap. I. 3, cit. p. 79 «Si determina così l'opposizione alla visione morale, sostituita da ciò che Deleuze chiama "visione etica del mondo"».

²⁵ Bove, *op. cit.*, p. 192.

²⁶ *Ivi.*, p. 193.

²⁷ *Ivi.*

²⁸ Baruch Spinoza, *Trattato teologico-politico* [1670], ed. a cura di Emilia Giancotti Boscherini, Torino: Einaudi 2007, pref., p. 3.

La paradossalità risiede sì nella «necessità vitale che incatena gli uomini a ciò che pure li distrugge»,²⁹ ma non si limita a questo: concettualmente rimane aperta una frattura che rende difficoltosa la conciliazione tra i processi strategici di resistenza che *stereotipano* antropologicamente il corpo collettivo, e il riconoscimento individuale non già del potere ma della parzialità e della privazione connessi alla sua istituzione.

Ma, siccome abbiamo già dimostrato che il diritto naturale è determinato dalla sola potenza di ciascuno, ne segue che, quanto uno trasferisce a un altro, spontaneamente o per forza, della propria potenza, altrettanto *gli cede necessariamente del proprio diritto*; e colui che detiene il pieno potere di costringere tutti con la forza e di frenarli con la minaccia della pena capitale, che tutti universalmente temono, si dice che ha il supremo diritto su tutti: diritto, che avrà soltanto finché conserverà questa potenza di fare quello che vuole; altrimenti il suo potere sarà precario, e nessuno che sia di lui più forte sarà tenuto ad obbedirgli se non vuole.³⁰

Come osserva E. Giancotti, «è questo il punto, nel quale il pensiero politico di Spinoza, avvicinandosi fino a coincidere con quello di Hobbes, si allontana maggiormente dalla sua solida base di partenza, la definizione del diritto naturale *individuale*».³¹ Accentuando ancora di più la cesura, qui Spinoza elimina ogni rinvio alla distinzione tra le due forme di trasferimento del diritto naturale, una in base alla «*lex quae a necessitate naturae dependet*» e una che sancisce il diritto volontario di agire in base alla legge che «*ex humano placito pendet*».

E il richiamo a tale distinzione sarebbe qui assai opportuno, per spiegare come l'individuo, che è determinato ad agire esclusivamente nel modo che si conviene alla sua natura, «né può fare altro», riesca a spogliarsi della propria potenza-diritto, ossia, in sostanza, della propria natura come atto di volontà che non soltanto di particolare contravvenzione, ma di generale ribellione alla «*lex humanae naturae universalis*».³²

Non si tratta infatti della semplice negazione della volontà, ma di una particolare declinazione di quel rovesciamento concettuale che sottomette i presupposti intenzionali/morali (*volontari*) agli atti.³³ Nonostante la prossimità nei toni con Hobbes, la distanza non è mai stata maggiore: concependo la cessione del diritto naturale come qualcosa che «non può dunque verificarsi in deroga alla regola della stessa natura, ossia non può avvenire per un atto di volontà, né, quindi, per contratto»,³⁴ Spinoza riesce a colmare quel vuoto concettuale in una forma tanto rilevante quanto difficoltosa sul piano dell'esplicitazione teorica:

²⁹ Bove, *op. cit.*, p. 198.

³⁰ *TTP*, ed. a cura di E. Giancotti, cap. XVI, p. 382 (cors. mio).

³¹ *Ivi.*, n. 31 (cors. mio).

³² *Ivi.*

³³ Cfr. *Trattato politico*, ed. a cura di P. Cristofolini, cap. I. 6, p. 33 «Dunque uno stato la cui salvaguardia dipenda dalle buone intenzioni di qualcuno e i cui affari possano essere correttamente gestiti soltanto grazie alla buona fede degli amministratori, non avrà la minima stabilità [...] E per la sicurezza dello stato non ha rilevanza con quale animo gli uomini siano indotti ad amministrare correttamente, purchè lo facciano».

³⁴ *TTP*, ed. a cura di E. Giancotti, cap. XVI, n. 31.

nella - riconduzione dello «ius naturalis» ad una realtà oggettiva anteriore alla distinzione tutta formale e prammatica tra diritto naturale e volontario fatta nel capitolo IV, e [...] nell'attuale nozione di «regula naturae» è compresa l'esistenza e l'operazione di tutti gli esseri, non solo senza esclusione, ma anzi con particolare riferimento (giacchè proprio in ciò consiste la novità dello spinozismo politico-giuridico) a quelli che sembrerebbero agire non «ex necessitate», ma «ex placito»³⁵

Cosa ci può dire ciò sul concetto di ordine? Non senza delle differenze, tanto in Machiavelli quanto in Spinoza l'ordine assume le sembianze di una struttura temporale ed epistemologica complessa, nella quale si rivela un equilibrio immanente che di fatto è antecedente rispetto al suo riconoscimento e alla sua pensabilità. Tale equilibrio, da un lato nega il soggetto individuale pensante/volente ma, paradossalmente, dall'altro riesce anche a *costituirlo* attraverso una strategia di "illusione *immediata* della libertà", di finalismo, e per l'appunto di credenza in un ordine trascendente.³⁶ C'è quindi una evidente continuità che, alla luce di questa ambiguità del concetto di "ordine", mette in stretta relazione l'*effettualità* machiavelliana e il *Deus sive Natura* spinoziano.

³⁵ *Ivi.*

³⁶ Cfr. F. del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cap. I. 3, p. 79 «La dottrina del "parallelismo", sviluppata nell'Etica, assume così un valore strategico nel sistema complessivo dello spinozismo. Essa coincide con la negazione assoluta dell'azione reale del corpo sull'anima e viceversa. [...] Questo porta a respingere le basi di qualsiasi concezione gerarchico-dualistica, di qualsiasi possibile eminenza dell'anima sul corpo. È una delle conclusioni più potenti e rivoluzionarie del realismo spinozista, direttamente rivolta contro l'illusione del libero arbitrio e del potere della volontà sul corpo, cioè di alcuni fra gli elementi più importanti sviluppati intorno al tema dell'antropologia nella modernità».

3. Il ruolo trasversale dell'immaginazione, l'ordine come *maschera* della superstizione

Anche i legislatori e i riformatori delle istituzioni umane, cominciando dai più antichi, continuando con Licurgo, Solone, Maometto, Napoleone eccetera, tutti dal primo all'ultimo furono dei delinquenti, per il solo fatto che, dando una nuova legge violarono l'antica, religiosamente venerata dalla società e tramandata dai padri, e non si fermarono neppure dinanzi al sangue (talora innocente quanto mai e valorosamente versato in difesa dell'antica legge), se questo sangue poteva essere loro utile.

(Fëdor Dostoevskij, *Delitto e castigo*)

Nel confronto fra Machiavelli e Spinoza, in particolare per la concezione della natura umana, risultano centrali due fattori. Da un lato la differenza, per l'uomo, di prendere in considerazione e prevedere le conseguenze future dei comportamenti, dall'altro il rifiuto di concepire la ragione come un'istanza normativa superiore in grado di reprimere il movimento naturale della vita affettiva. Ora, a partire dall'antropologia, Spinoza sembra utilizzare proprio il pensiero di Machiavelli per affrontare alcuni temi filosofici centrali nella elaborazione moderna della concezione dell'uomo.¹

A questo punto, è necessaria un'indagine² che metta in evidenza il tratto *realmente* essenziale e distintivo che unisce il pensiero dei due autori, tratto di fronte al quale risultano maggiormente valorizzabili anche i dati prettamente biblio/storiografici (e per valorizzazione si intende anche un approccio il più possibile *oggettivo*, che preveda un possibile ridimensionamento del dato esplicito rispetto all'implicito).³ Nella prima sezione, abbiamo cercato di ridefinire il rapporto tra effettualità e verità, inserendolo nel «problema della capacità umana di prevedere gli effetti delle proprie azioni nel futuro, di anticiparlo in funzione di guida e di controllo delle decisioni nel presente – che, ancor prima di Spinoza – era già stata tematizzata da Machiavelli». ⁴

Il terreno degli effetti non è più una semplice teorizzazione del modo con cui il reale manifesta sè stesso. Esso designa anche la dinamica essenziale attraverso la quale viene preclusa ogni possibilità di pensare *separatamente* la dimensione fattuale da quella immaginativa. In questo modo viene decretato da un lato il carattere "opaco" del reale che per l'appunto si scontra con le disposizioni affettive e psichiche umane,

¹ F. del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cap. I. 3, cit. p. 74.

² A questo proposito, ci baseremo principalmente sul testo di F. del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, ancora più precisamente sul capitolo I, 3 «Quando vedete el sole, non credete mai che gli habbia a piovere: realtà dell'immaginazione e chimere della ragione».

³ Cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione*, cap. I, «Machiavelli nella biblioteca di Spinoza e nei suoi testi», pp. 19-63.

⁴ del Lucchese, *op. cit.*, cap. I. 3, p. 80.

dall'altro il realismo di Machiavelli viene emancipato dalla sua *riduzione al solo presente*, e da una concezione indipendente dalla temporalità degli affetti e dalla falsa «coniettura».

L'idea di un tempo "orizzontale", in cui il presente della decisione sia subordinato al futuro della previsione, che sarà tematizzata con la piena transizione all'«immagine borghese del mondo», trova una sua prima sistemazione già nelle opere machiavelliane»⁵

All'interno della complessità concettuale dell'effettualità, è possibile ridefinire il rapporto tra superstizione e ragione in una forma del tutto nuova e connessa ancora una volta con il tempo, o meglio con la percezione d'esso: l'uomo ha sì il naturale difetto «di non credere che possa essere quel che non è stato»,⁶ ma altrettanto naturalmente non riconosce il suo difetto in quanto tale, egli lo confonde dando vita a una forma di "superstizione mascherata". La critica che il Segretario fiorentino rivolge all'«immaginazione della cosa» rinvia proprio a quest'oscillazione continua che confonde l'ordinario con l'extra-ordinario. «Profondamente timoroso e inquieto, di una inquietudine fondamentale di fronte al caos ed alla frammentazione dell'universo»,⁷ l'uomo sovrappone e confonde concettualmente l'ordine fittizio, costruito *induttivamente* con la ragione.

In questi termini la superstizione non è più la condizione dei soli plebei, essa può diventare *la filosofia* che sostituisce la ragionevolezza dell'ordine alla Ragione stessa e per l'appunto «lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare»: ⁸ poiché la condizione necessaria della superstizione è che quest'ultima non riesca mai a riconoscersi come tale, tanto più essa continua ad essere superstizione quanto più continua ad essere creduta il suo contrario. La ragione diventa maschera della superstizione nella misura in cui viene confusa con la prevedibilità ordinata, ed è forse per questo che tanto più la falsa ragione e la *proiezione* dell'ordine immaginato si esprimono nell'Utopia politica, tanto più sono comprensibili *machiavellianamente* le parole di Spinoza alla fine di TP I.1.⁹

L'aspetto più rivoluzionario dello spinozismo è il superamento del modello antropologico cartesiano, definito anche "gerarchico-dualistico": strettamente connesso alle necessità politico-sociali del XVII secolo,¹⁰

⁵ del Lucchese, *op. cit.*, cap. I. 3, pp. 83-84.

⁶ *Lettere: a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, ed. a cura di G. Inglese, p. 166, M. a F. Vettori [S. Andrea in Percussina, 10 agosto 1513].

⁷ Bove, *op. cit.*, p. 192.

⁸ *Il principe*, ed. a cura di G. Inglese, cap. XV, p. 103.

⁹ *Trattato politico*, ed. a cura di P. Cristofolini, cap. I. 1, p. 27 «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 repubblica».

¹⁰ *Sul materialismo aleatorio*, ed. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, cfr. *L'unica tradizione materialista* [1985] I. Spinoza, p. 98. È significativo ciò che afferma Althusser sul concetto di "*mens*" spinoziana: a suo avviso essa non era stata colta nel vero significato dalla filosofia dei Lumi, tuttavia noi oggi possiamo constatare quanto l'interpretazione del filosofo francese

attraverso la retorica del disciplinamento questo modello gerarchico-dualistico tende a spostare le tensioni e i conflitti politici all'interno dell'individuo, rappresentandoli cioè non più come conflitti inter-soggettivi ma intra-soggettivi, dal modo di essere di ciascun individuo alla sua propria essenza.¹¹

Il libero arbitrio o la sospensione del giudizio non sono facoltà negate da Spinoza sulla base di un rovesciamento del rapporto duale, ciò in realtà «coincide con la negazione assoluta dell'azione reale del corpo sull'anima e viceversa»;¹² si tratta infatti del superamento del concetto di ragione opposto a quello di affetto, e del raggiungimento di quel "terzo genere di conoscenza" necessariamente vero: come abbiamo accennato, un'analisi che si occupi primariamente dell'ordine causale/induttivo, e quindi di ciò che oltre a esemplificare maggiormente quell'inscindibilità tra *ratio* e passione, una volta per tutte nega temporalmente la subordinazione del reale al solo presente, risulta necessaria per comprendere quanto, nell'accezione spinoziana di ragione *vera*, vi sia della virtù machiavelliana (della «vera cognizione»). Così come in Machiavelli il riscontro degli effetti produce verità solo nei momenti in cui l'ordine supposto e *immaginato* viene negato violentemente, anche in Spinoza gli affetti umani portano l'uomo, dalla «concatenazione che nella mente avviene secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del Corpo umano»¹³ alla progressiva auto-legittimazione in una credenza che è tanto più superstiziosa, quanto più l'ordine in cui crede è immaginato come stabile.¹⁴ È necessario chiarire un punto: il reale presenta delle regolarità costanti che attraverso un riscontro tra presente e passato possono favorire l'esercizio politico della virtù;

veggendo dall'altro canto le virtuosissime operazioni che le storie ci mostrano che sono state operate da' Regni e Repubbliche antiche, da' re, capitani, cittadini, datori di leggi e altri che si sono per la loro patria affaticati, essere più tosto con maraviglia lodate che imitate, [...] giudicando la imitazione non solamente difficile, ma impossibile: come se il cielo, il sole, gli elementi, gli uomini, fussero variati di moto, di ordine di potenza da quello ch'egli erano anticamente.¹⁵

Il fatto che gli uomini non abbiano «vera cognizione delle istorie» e che non possano «gustarne di loro

esemplifichi quelle differenze tra Spinoza e Cartesio di cui stiamo trattando: «abbiamo visto che l'anima (la "*mens*", l'attività della mente) non è per nulla separata dall'attività del corpo organico; che, al contrario, la mente non pensa che nella misura in cui è affetta dalle impressioni e dai movimenti del corpo, che dunque essa pensa non solamente con il corpo ma *in esso*, consustanzialmente unita a esso prima di ogni separazione, poiché *quest'unione, che non fa mai problema contrariamente a ciò che accade in Descartes* (cors. mio), è fondata sull'infinità degli attributi della sostanza e sul loro stretto parallelismo».

¹¹ del Lucchese, *op. cit.*, cap. I. 3, p. 77 (cors. mio).

¹² *Ivi.*, p. 79.

¹³ *Eth* II, 18 schol.

¹⁴ Da questa prospettiva, l'aperta polemica contro l'inefficacia della teoria, da Spinoza significativamente sovrapposta alla filosofia, risente profondamente di questo senso di prevaricazione concettuale che la finzione ordinatrice ha su qualsiasi prassi virtuosa che oltrepassi continuamente l'aspettativa dell'analogo.

¹⁵ *Discorsi*, a cura di G. Inglese, Proemio B, p. 59-60.

quel sapore che l'hanno in sé», oltre ad essere in aperta polemica con «l'ambizioso ozio - che - ha fatto a molte province e città cristiane»,¹⁶ si fonda su di un'idea ciclica della storia che dev'essere esaminata nella specificità machiavelliana: «influenzata dalla concezione della virtù e della fortuna»,¹⁷ essa fuoriesce da quel naturalismo lineare di nascita-corrruzione-morte che, per sua stessa essenza, implicherebbe una struttura rigida e di ordinata prevedibilità dei «medesimi scandoli in ogni tempo» contrastante in modo paradossale con il presupposto stesso della corruzione, e con la possibilità umana di porvi rimedio.¹⁸ La presa di distanza dalla teoria polibiana dell'ἀνακύκλωσις, in prima istanza testimonia una difficoltà logica che Machiavelli dà piena dimostrazione di voler eliminare: anticipando implicitamente la proposizione VII della seconda parte dell'*Ethica* (che Giambattista Vico riprenderà in una forma del tutto nuova) in cui si stabilisce l'identità di *ideae e res*, Machiavelli, di fronte alla nuova consapevolezza che «l'ordine delle idee deve procedere secondo l'ordine delle cose»,¹⁹ deve rifiutare definitivamente quel tipo di ciclicità κατά φύσιν; infatti, *l'attività rappresentativa del mondo mette fine a qualsiasi ordinamento trascendente*, e ciò viene fatto in nome di un paradosso definitivamente smascherato: il principio di corruzione che determina la morte e il rinnovamento, proprio perchè è *rappresentazione* ordinatrice di una ciclicità, non può consolidarsi come forza esterna indomabile e inumana. In questo modo, Machiavelli libera il realismo dalla fissità deterministica,

rompendo - sia sul terreno ontologico sia su quello più immediato della politica con ogni pensiero dell'origine e, allo stesso tempo, con una temporalità lineare, nel cui seno gli eventi si inscrivono in modo seriale, secondo un piano finalizzato, per aprire ad una concezione della realtà come spazio aleatorio della congiuntura, spazio di lotta, *il cui risultato non è mai predeterminato*, ma dipende dal rischio preso, senza garanzia, dalla virtù nell'intreccio complesso ed imprevedibile della fortuna.²⁰

¹⁶ *Ivi.*

¹⁷ Cfr. del Lucchese, *op. cit.*, cap. I, 1, p. 27 «Questa (la fortuna), in particolare, sembra escludere per Machiavelli l'idea della contingenza storica. Benchè agli uomini possa apparire il contrario, *gli eventi non sono governati dal caso*. Il loro sviluppo è caratterizzato invece dalla necessità, che fa da sfondo a una concezione della fortuna intesa principalmente come occasione» (cors. mio).

¹⁸ *Ivi.* «Contro l'idea di una contingenza come alternativa indeterminata, sganciata da qualsiasi causalità, Machiavelli afferma una concezione ben diversa della realtà storica, proprio attraverso l'elaborazione del tema della fortuna. Una struttura, cioè, in cui l'alternativa fra due possibili soluzioni è sempre determinata dal concorso della virtù, o meglio *delle virtù in campo*, delle potenze determinate che, a loro volta, concorrono a determinare lo sviluppo degli eventi».

¹⁹ *Ivi.*, cap. IV, 2, p. 204 n. 53; Come osserva V. Morfino, il termine *connexio* viene eliminato nella sua accezione seriale per far spazio all'accezione spinoziana di ordine come *congiuntura*. Quella di Vico è una «sintesi creativa di Machiavelli e Spinoza», dentro la quale si inscrivono due tradizioni assolutamente opposte (nella prima metà del XVIII secolo, sia come antimachiavellismo e come antispinozismo); in ogni caso abbiamo citato l'espressione del napoletano in relazione a Machiavelli per mostrare quanto, nella teorizzazione di quest'ultimo, l'avvento ad una concezione moderna si identifichi nella continua oscillazione dal piano ontologico a quello politico; tuttavia, analizzata in modo più specifico, tale espressione tratta dalla *Scienza Nuova* mette in luce più la distanza che la prossimità con Machiavelli e quella che non è effettivamente una teoria della storia, ma prima di tutto una *teoria della virtù*: «l'utilizzo del verbo dovere (*dee*) suggerisce la conformità a un modello, [...]. In effetti, ciò che Vico intende per ordine delle cose è precisamente la storia ideale eterna, [...] ordine che è la manifestazione del piano *provvidenziale* che vi risiede». Morfino, *Il tempo e l'occasione*, cap. IV, 2, p. 204.

²⁰ *Ivi.*, p. 211 (cors. mio).

Prima di tutto, dobbiamo cercare di ricondurre questo rifiuto della ciclicità polibiana e del paradosso di un reale *rappresentato ma allo stesso tempo inumano*, a ciò che abbiamo precedentemente dimostrato sul concetto di ordine temporale; soprattutto sul ruolo che esso ha nell'oscillazione continua tra ragione e superstizione.

Nelle prime pagine dei *Discorsi* è possibile osservare un primo superamento del concetto di ordine seriale: l'eredità polibiana viene subito messa in discussione, mostrando implicitamente il metodo dominante nell'opera di Machiavelli:

alcuni altri e, secondo la opinione di molti, più savi, hanno opinione che siano di sei ragioni governi: delli quali tre ne siano pessimi; tre altri siano buoni in loro medesimi, ma sì facili a corrompersi che vengono ancora essi a essere perniziosi [...] perchè il Principato *facilmente* diventa tirannico; gli Ottimati con facilità diventano stato di pochi, il Popolare senza difficoltà in licenzioso si converte [...], perchè nessun rimedio può farvi a fare che non sdruciolli nel suo contrario, *per la similitudine che ha in questo caso la virtude e il vizio*.²¹

Prima di tutto, grazie a quelli che sono semplici elementi formali, oltre a mostrare la concezione storica non seriale di Machiavelli, è possibile evitare un'interpretazione altrettanto seriale del testo: a nostro avviso, egli parte effettivamente dall'anaciclosi polibiana senza però conservare quei paradossi, più logici che esegetici, che come abbiamo osservato caratterizzano ma invalidano la sua stessa legge di natura; da questa prospettiva, non è semplicemente la forma attenuata riproposta nei *Discorsi* a risolvere questa sorta di superamento esegetico. Infatti, se prima l'uso dell'avverbio «facilmente» elimina il senso di una necessità predeterminata, successivamente il carattere astratto verrà definitivamente eliminato con queste parole:

e questo è il cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano: ma *rade volte* ritornano ne' governi medesimi; perchè quasi nessuna repubblica può essere di tanta vita, che possa passare molte volte per queste mutazioni, e rimanere in piede. Ma bene interviene che, nel travagliare, una repubblica, mancandole sempre consiglio e forze, diventa suddita d'uno stato propinquo, che sia meglio ordinato di lei: ma, posto che questo non fusse, *sarebbe* atta una repubblica a rigirarsi infinito tempo in questi governi.²²

Machiavelli *deve*, per una coerenza logica, sostituire la necessità con la facilità, l'assoluta costanza dei casi con le «rade volte», ma l'astrattezza del modello polibiano non viene superata in modo definitivo. Anzi, esso viene ridotto a contesto di sfondo (a idea regolativa) entro il quale ogni caso storico riacquista sì una sua specificità, ma sempre come deviazione extra-ordinaria. Significativo infatti è l'uso dell'ipotetico, il quale testimonia l'eliminazione formale di alcune evidenti difficoltà, senza che ciò corrisponda ad un effettivo

²¹ *Discorsi*, a cura di G. Inglese, I, 2, p. 65 (cors. mio).

²² *Discorsi*, a cura di G. Inglese, I, 2, p. 67 (cors. mio).

abbandono del modello di riferimento: parafrasando il testo, se il caso storico eccezionale «non fusse», lo Stato generalmente «sarebbe» una sorta di organismo immerso in un tempo eternamente circolare. Ma la stessa circolarità non priva di fondamento il caso singolo: quest'ultimo al contrario acquista un'importanza esegetica essenziale racchiudendo in sé il concetto di *occasione*, e di virtù intesa come prassi continuamente oscillante tra ordine immaginato e verità effettuale.

Secondo un primo livello di lettura, la continuità tra gli affetti e il costituirsi dello Stato può essere concepita in forma *atemporale*: tuttavia, proprio per l'inscindibilità che abbiamo visto sussistere tra temporalità e passioni, tale interpretazione implica da un lato una totale *inumanità*, dall'altro il paradosso logico che sovrappone prevedibilità (e quindi la possibilità umana di premunirsi) e morte predeterminata. L'altra possibilità interpretativa, ancor prima - e col fine - di indagare lo stretto legame tra tempo e passioni, deve prima di tutto mettere in dubbio il rapporto tra struttura antropologica e corpo politico nella sua concezione gerarchica.²³

È importante sottolineare il significativo passaggio in cui Machiavelli accosta «per la similitudine - virtude e vizio», passaggio nel quale per l'appunto si realizza la critica all'*ordo sive series*: «la similitudine», come annota G. Inglese, è apparentemente riproposta nel significato polibiano che vede le forme cattive «congenite» (συμφυῆ) alle buone,²⁴ tuttavia Machiavelli, ancora prima di contrapporre l'analisi della storia in relazione a tale assolutezza biologica, inserisce degli elementi che non attenuano solamente la ciclicità paradossalmente predeterminata, ma implicitamente testimoniano un passaggio concettuale determinante e decisivo rispetto allo storico di Megalopoli. A nostro avviso, circoscrivendo l'oggetto del suo giudizio attraverso l'espressione «in questo caso», il Segretario fiorentino non si riferisce tanto (o meglio non solo) al pericolo in sé che uno stato «sdruciolli nel suo contrario», ma alla causa umana originaria, al vizio che porta l'uomo a *immaginare oltre sé stesso*.

Perché Machiavelli pone espressamente la particolarità di «questo caso»? Il nesso che viene esplicitato da Machiavelli, se lo analizziamo anche solo formalmente, rivela facilmente un'indefinitezza che non consente un'unica via interpretativa: l'espressione «la similitudine che ha *in questo caso* la virtude e il vizio»²⁵ mostra una correlazione che, proprio per la sua stessa vaghezza, è capace di farci approfondire e chiarire determinate

²³ Quando Machiavelli afferma in *D*, I, 2: «Ma come di poi si cominciò a fare il principe per successione e non per elezione, subito cominciarono li eredi a degenerare dai loro antichi, e lasciando l'opere virtuose pensavano che i principi non avessero a fare altro che superare gli altri di sontuosità e di lascivia e d'ogni altra qualità di licenzia» (*Ivi.*, p. 66), è indubbio che primariamente il passaggio debba essere concepito come causalità diretta, tra espressione affettiva individuale e il manifestarsi di essa in forma collettiva e relazionale. Tuttavia, proprio in coincidenza col superamento dell'anaclosi, questo livello d'interpretazione si sposta inevitabilmente in posizione secondaria. Esso viene oltretutto riabilitato nel suo vero senso, quello che sovrappone la storia alla sua rappresentazione in forma codificata, politica e ancora una volta *relazionale*.

²⁴ *Discorsi*, a cura di G. Inglese, I, 2, p. 195 n. 13.

²⁵ *Discorsi*, a cura di G. Inglese, I, 2, p. 65.

problematiche. La duplicità semantica di quest'espressione può esemplificare, come abbiamo già accennato in nota, quel cambio di direzione attuato dal fiorentino ed ereditato in forma diretta da Spinoza.

Nelle righe immediatamente precedenti, la teoria secondo cui vi sono «di sei ragioni governi: delli quali tre ne siano pessimi; altre tre siano buoni in loro medesimi ma sì facili a corrompersi»,²⁶ viene riferita all'opinione di alcuni la cui reputazione di «savi» è ulteriormente (e in modo ridondante) ricondotta ad un'opinione più estesa;²⁷ inoltre, attraverso l'articolo determinativo, *il Principato*, *gli Ottimati*, *il Popolare* designano un concetto di Stato *teorico*, predeterminato da un'origine immaginata e irrintracciabile a non essere mai libero; la denuncia del modello politico letterario e ipostatizzato mostra un superamento definitivo di Polibio, alla luce della contraddizione che vede l'uomo sia come fondamento dello Stato, ma anche come soggetto destituito di qualsiasi responsabilità e capacità attiva.²⁸

In questo modo la critica è rivolta al carattere astratto e immaginario che tale «successione seriale di forme una volta che essa sia messa in rapporto con il piano concreto delle relazioni storiche» dimostra inevitabilmente di avere.²⁹ Questo aspetto ci introduce alla problematica principale, ovvero capire se l'oscillazione tra virtù e vizio sia essenziale all'opinione intesa come *codificazione immaginaria* del processo storico, o se lo sia all'effettivo succedersi seriale degli eventi storici: la tradizione a cui si riferisce Machiavelli risale a Platone (*Polit.* 302) e ad Aristotele (*Polit.* 1279b), «dove si distinguono le forme rette dalle oblique, secondo che nei diversi casi, il monarca, i pochi o la massa governino per il bene comune o per il proprio interesse particolare».³⁰ In entrambi i casi, l'autore mostra l'aspetto essenzialmente *seriale* di una lettura della storia che dev'essere superata: evidenziando implicitamente che non c'è una necessaria esclusione tra serialità e circolarità, Machiavelli rivolge prima di tutto una critica alla particolare circostanza in cui l'oscillazione tra virtù e vizio, oltre ad essere la manifestazione immediata degli eventi storici, riesce

²⁶ *Ivi.*

²⁷ Cfr. *Ivi.* «Alcuni altri e, secondo la *opinione di molti*, più savi, hanno *opinione* che siano di sei ragioni governi» (cors mio). È da notare la costruzione di questo periodo: oltre all'uso ridondante del termine "opinione", viene creato volutamente un rapporto relazionale e *reputativo* che accentua il divario numerico tra i saggi, che sono alcuni, e la loro stessa reputazione fondata e consolidata sull'opinione dei molti.

²⁸ A nostro avviso, il superamento del paradosso interno al ciclo polibiano, deve rientrare primariamente in una critica rivoluzionaria che investe il rapporto tra linguaggio e caso storico, piuttosto che la filosofia o l'esegesi storica; la critica al mito del legislatore, che ordina il popolo *a uno tratto*, non si inserisce in una polemica contenutistica o prettamente storica: infatti, il caso storico, sfuggendo per la sua variabilità a qualsiasi formalizzazione, smantella definitivamente l'approccio teorico seriale; il fatto però più importante è la subordinazione della storia ai codici con cui essa si esprime: il passaggio dalla *series* alla *connexio*, è prima di tutto linguistico/storiografico o, ancor più precisamente, temporalmente connesso con la rappresentazione della storia, con la temporalità soggettiva e la memoria. La storia, ridotta da Machiavelli a rappresentazione, viene privata del suo valore ontologico e resa prodotto della dimensione immaginativa.

²⁹ Morfino, *op. cit.*, cap. IV, 3, p. 208; si tratta, come vedremo, di una critica rivolta ancora una volta contro i filosofi. Non a caso, la critica spinoziana alla teoria politica che abbiamo ricontestualizzato nel legame stretto con la lezione machiavelliana, si basa su un rapporto nuovo e assolutamente complesso tra virtù e vizio e tra ragione e superstizione, dalla quale entrambe fuoriescono come facce della stessa medaglia: azioni strategiche virtuose per il fiorentino, Atti di un unico *conatus* di resistenza per l'olandese.

³⁰ Cfr. n. 11 (*Ivi.*).

anche a palesare un modo con cui i teorizzatori o i filosofi hanno cercato di immaginarla, a partire proprio da quella confusione tra ordine e ragione che abbiamo più spesso evidenziato.

Riassumendo, l'oscillazione tra virtù e vizio, pur inserendosi perfettamente in quell'equilibrio immanente fatto di variazioni e concepito al di fuori di un qualsiasi ordine provvidenziale (quello che Spinoza chiamerà *conatus*), sembra contemporaneamente ripresentata da Machiavelli in una forma decostruita e innovata:

a) quello tra il dato affettivo-antropologico e lo "sdruciolare" dello stato da «buono» a «pernizioso» non è più un semplice nesso causale, ma una dialettica di continuo rimando tra le due dimensioni. Infatti, per quanto gli eventi storici possano manifestare un «cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano»,³¹ il ruolo corruttivo dell'opinione, dell'immaginazione ordinatrice viene trasposto dalla dimensione interna ai rapporti sociali, alle forze e alle polarità che costituiscono e decostruiscono lo Stato.

b) A questo punto, la similitudine tra virtù e vizio non designa unicamente quei nessi causali che si *verrebbero* a determinare *se si trovassero* effettivamente in una speculare coincidenza con una teoria ordinatrice. Paradossalmente, anche quello che a scapito dell'univocità lascia intatta una frattura e un'ambiguità (magari voluta dallo stesso autore), può rivelarsi un buon metodo d'indagine: infatti, se da un lato possiamo considerare la similitudine virtù/vizio in riferimento ai nessi causali unicamente *transitivi* dal corpo individuale a quello politico, dall'altro potremmo quindi considerarla come una sorta di invettiva *polemica* rivolta all'opinione del teorico che fonda il mondo su di una rappresentazione immaginaria, la cui validità si è oltretutto consolidata su di una credenza di massa.

c) Da un punto di vista più generale, l'elemento di continuità che unisce Spinoza a Machiavelli è quindi una sorta di rovesciamento "duplice" dello *status* antropologico umano, nel quale la stessa antropologia viene ripristinata nella sua vera essenza: come *momento* mai uguale a sé stesso, in quanto risultato del concorrere di molteplici dimensioni.

Un primo rovesciamento riguarda infatti la relazione di sottodeterminazione dell'ordinamento politico rispetto alle affezioni umane, la cui fissità porta irrimediabilmente ad una «struttura rigida e finalistica dell'evoluzione storica».³² Vediamo in che modo è possibile ovviare ad una prospettiva così parziale e inquadrabile in una sistematicità tutt'altro che facile da riscontrare in Machiavelli,³³ (evitando, oltretutto, che

³¹ *Discorsi*, a cura di G. Inglese, I, 2, p. 67.

³² Cfr. *Tumulti e indignatio*, cap. I. 1, p. 25.

³³ Cfr. *Tumulti e indignatio*, cap. I. 1, pp. 17-19. Nelle prime pagine del suo lavoro, del Lucchese scrive: «l'indagine sul realismo politico di Machiavelli e Spinoza presenta notevoli difficoltà. Negli scritti di Machiavelli, ad esempio, non si trova un'elaborazione completa e sistematica sulla concezione della natura, del mondo, dell'uomo [...]. La critica ha già ampiamente dimostrato come il Segretario fiorentino sia uno dei maestri del realismo politico moderno. Allo stesso modo è già stato sottolineato che il realismo caratterizza la riflessione spinoziana, specialmente sul piano politico [...] Esiste tuttavia una prima

l'assenza di sistematicità ci permetta di decretarne automaticamente l'incompiutezza o l'incoerenza). Cerchiamo di dedurlo da ciò che abbiamo già osservato: il realismo, per dirsi tale e quindi incentrato su di una ragione conoscitiva, deve paradossalmente abbandonare lo *status* unicamente fattuale/presente del reale (come oggetto di conoscenza). Infatti, quello che effettivamente caratterizza la modernità del realismo machiavelliano e spinoziano è l'introduzione di una *virtù strategica*, il cui aspetto prudenziale non è che la consapevolezza dell'illusione di un reale *hic et nunc*. Non si tratta più di uomo *vs.* reale, ma di uomo *vs.* reale inteso come *ordine immaginato*, ancora meglio di uomo *vs.* se stesso.

Da questo punto di vista, l'assenza di sistematicità è in realtà ciò che determina la modernità di Machiavelli e Spinoza: il superamento del realismo volgare, quello del presente che ricade su di sé, l'indipendenza della verità (intesa come *ratio* e «vera cognizione») dal terreno violento e menzognero dell'effettualità/immaginazione, la funzione centrale dell'*abitudine* e della finzione finalistica segnano un passaggio tanto definitivo quanto complesso. Questo primo rovesciamento realistico, ovvero la declinazione *diretta* da antropologia a politica, si riduce a nozione scolastica superficiale,³⁴ e solo passando per questo primo rovesciamento nella sua parzialità, è possibile avanzare ad un secondo livello di lettura in cui non sono più le affezioni umane a dover determinare l'ordinamento politico.

Sebbene il primo approccio ai testi sembri confermare questa parziale lettura, in realtà «l'esame e la previsione che Machiavelli suggerisce sembrano ben distanti da una concezione della storia guidata da una meccanica rigida degli eventi»³⁵ e – aggiungerei – da una causalità meccanicamente "unidirezionale" da corpo individuale a corpo politico. Per questo, quando il Segretario afferma che «in tutte le città ed in tutti i popoli sono quegli medesimi desiderii e quelli medesimi omori»³⁶ tra cui quello di «iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare dalla sorte, [...] per la variazione grande delle cose che si sono viste e veggonsi ogni dì, fuori di ogni umana coniettura»,³⁷ sta ridefinendo il concetto di virtù sottraendolo alla sua sovrapposizione con la *ratio* induttiva, sulla quale si fonda una prassi di continua

difficoltà. In che senso è possibile parlare di realismo? Il termine, infatti, presenta una certa ambiguità e senz'altro la molteplicità di significati e ambiti di applicazione [...] Sarebbe difficile tentare una definizione o una delimitazione generale preventiva del concetto, che risulterebbe probabilmente insoddisfacente [...] *Non è possibile, infatti, ascrivere né Machiavelli né Spinoza a un paradigma compiuto e coerente di realismo politico*» (cors. mio).

³⁴ Il mantenimento, la pace e la libertà dello Stato sono concepiti *realisticamente* in modo moderno proprio perchè sono un risultato storico secondario rispetto all'agire prudenziale, in cui il mondo può essere effettivamente dominato, solo dopo che siano stati dominati i difetti della sua rappresentazione.

³⁵ Cfr. *Tumulti e indignatio*, cap. I, 1, p. 26.

³⁶ *Discorsi*, a cura di G. Inglese, I, 39, p. 145.

³⁷ *Il Principe*, a cura di G. Inglese, cap. XXV, p. 159. In una forma più letteraria, ma anche in questo caso non priva di una connotazione privata («a che pensando, io, qualche volta, mi sono in qualche parte inclinato alla opinione loro»), viene riproposto quel naturale difetto umano di «non credere che possa essere quel che non è stato» (M. a F. Vettori [S. Andrea in Percussina, 10 agosto 1513]); il quale, come abbiamo osservato, potrebbe essere ricondotto ad uno stato inizialmente privato, di noia nel «discorrere le cose, per vedere molte volte succedere e casi fuori de' discorsi et concetti che si fanno» (M. a F. Vettori [Firenze, 9 aprile 1513]). Cfr. *Lettere: a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini*, ed. a cura di G. Inglese.

aspettativa dell'uguale. Ciò che stiamo affermando sembra apparentemente contraddetto dallo stesso Machiavelli, il quale afferma che

gli uomini prudenti – sogliono dire – e non a caso né immeritatamente, che *chi vuole vedere quello che ha a essere, consideri quello che è stato*; perchè tutte le cose del mondo, in ogni tempo, hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perchè, essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessità che le sortischino il medesimo effetto.³⁸

In realtà, proprio perchè gli uomini sono determinati dalle stesse passioni, «è facil cosa, a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni repubblica le future, e farvi quegli rimedi che dagli antichi sono stati usati; o, *non ne trovando degli usati, pensarne de'nuovi, per la similitudine degli accidenti*».³⁹ Proprio in queste ultime parole è rintracciabile sia l'elemento centrale per comprendere cosa sia la «vera cognizione delle istorie», sia quel secondo rovesciamento del rapporto uomo/mondo in cui la virtù si rivela come *tensione repulsiva* nei confronti di qualsiasi prospettiva della ripetizione: Machiavelli, quando afferma che «le cose del mondo» poiché sono attuate da uomini che sempre hanno avuto le stesse affezioni, non producono sempre gli stessi effetti, non fa riferimento ad una causalità inserita in una illusione finalistica (nella quale, lo abbiamo già detto, il ripetersi di congiunture identiche si dovrebbe scontrare con una prassi che non può evitare la morte).

Che «tutte le cose del mondo, in ogni tempo, hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi» è un'asserzione riguardante la rappresentazione immaginaria e l'attitudine conoscitiva umana ed è lo stesso Machiavelli a confermarlo: il riscontro con l'antico è connaturato al quadro affettivo umano, in cui è compresa *l'induzione da passato a presente*; l'uomo quindi «conviene per necessità» (è *indotto* per l'appunto) ad aspettarsi «il medesimo effetto». Il Segretario è ben consapevole del fatto che nulla può ripetersi *ugualmente* nella storia; ma è altrettanto consapevole che tale ripetitività, essendo una *proiezione* che dall'uomo si origina e sull'uomo ricade, è l'unico terreno entro il quale si può agire virtuosamente: se infatti viene lasciata «alle spalle l'immagine della fortuna come forza cieca produttrice di contingenza, cioè di eventi oscuri e privi di ogni logica»,⁴⁰ ciò è possibile solo grazie ad un concetto di fortuna svuotato di qualsiasi contenuto fattuale, e reale solo sul piano della rappresentazione/immaginazione. Machiavelli, «essendo - tutte le cose del mondo - operate dagli uomini», non nega questa prassi di continua aspettativa e riscontro "analogico" ma all'interno di essa ci mostra un criterio per distinguere l'agire virtuoso:

³⁸ *Discorsi*, a cura di G. Inglese, III, 43, pp. 564-565 (cors. mio).

³⁹ *Discorsi*, a cura di G. Inglese, I, 39, p. 145 (cors. mio).

⁴⁰ Cfr. *Tumulti e indignatio*, cap. I. 1, p. 29.

la fortuna, massime quando vuole fare grande uno principe nuovo, il quale ha maggiore necessità di acquistare reputazione che uno ereditario, li fa nascere de'nemici, e li fa fare delle imprese contro, acciò che quello abbi cagione di superarle, e su per quella scala che gli hanno pòrta e'nemici sua, salire più in alto. Però molti iudicano che uno principe savio debbe, quando ne ebbi la occasione, nutrirsi con astuzia qualche inimicizia, acciò che, oppresso quella, ne seguiti maggiore sua grandezza.⁴¹

Quindi il principe è «savio» non solo quando asseconda ed esprime con il proprio agire l'illusione di poter prevenire ogni cosa come se l'avesse già vissuta, ma anche quando «secondo la necessità» evita di farlo,⁴² dando prova di conoscere il carattere immaginario, *strumentale*, per l'appunto illusorio di questa «pre-disposizione» umana.⁴³ In questo modo, il suo stato di prudenza si realizza come continua repulsione del *vizio*, inteso nei termini di quella superstizione che confonde la ragione con la credenza in una ragionevole proiezione.⁴⁴

⁴¹ *Il Principe*, a cura di G. Inglese, cap. XX, p. 141.

⁴² È per questo che il Segretario non consiglia solo di «farvi quegli rimedi che dagli antichi sono stati usati - ma anche - *non ne trovando degli usati, pensarne de'nuovi*» (*Discorsi*, a cura di G. Inglese, I, 39, p. 145, cors. mio). Effettivamente, la «vera cognizione delle istorie» sembra riconducibile più ad una virtù umana in cui l'uomo riesce a prevenire e superare sè stesso, piuttosto che alla realtà dei fatti (ormai svuotata di qualsiasi trascendenza).

⁴³ Il termine è usato da Filippo del Lucchese (Cfr. *Tumulti e indignatio*, cap. I, 1, p. 30 sgg.): «poiché gli eventi del mondo sono così vari e incontrollabili, la virtù dovrà esercitarsi, in particolare come una capacità di adattamento, come la possibilità di seguire e assecondare efficacemente quella multiforme varietà, evitando così i suoi effetti distruttivi». Come sottolinea poi lo stesso del Lucchese, la celebre metafora del fiume rovinoso esemplifica non «una soluzione scettica, [...] ma la soluzione di un realismo radicale [...]. *Pre-disposizione*, in questo senso, richiama una pratica e una tattica di tipo militare. Ci si dispone a cogliere l'occasione proprio come i soldati si predispongono su un campo di battaglia». Riportiamo la metafora per intero: «e assomiglio quella (la fortuna) a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e'piani, ruinano gli alberi e gli edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra; ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstar. E benchè sieno così fatti, non resta però che gli uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti, e con ripari e argini, in modo che, crescendo poi, o egli andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né si licenzioso né si dannoso. Similmente interviene della fortuna; la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle; e quivi volta li suoi impeti dove la sa che non sono fatti gli argini e li ripari a tenerla» (*Il Principe*, a cura di G. Inglese, cap. XXV, p. 163).

⁴⁴ *Sul materialismo aleatorio*, ed. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, cfr. *L'unica tradizione materialista* [1985], I. Spinoza, p. 97. È interessante, a questo proposito, la lettura di Althusser nel quale si lega l'immagine metaforica della volpe machiavelliana all'istinto, alla capacità intuitiva del principe: non si tratta più di una contrapposizione binaria tra le due metà del centauro, la bestia e l'uomo; la figura della volpe è terza ed è un superamento delle altre due. Essa è una sorta di «intuizione cosciente o semi-cosciente [...] che indica al principe quale attitudine deve adottare [...]. Talvolta essere morale, [...] tal altra essere violento, cioè fare uso della forza. O piuttosto, e questo punto è decisivo, saper *apparire* morale o saper *apparire* violento, anche se nel suo cuore e nel corpo il principe non è né morale né violento, in ogni caso, che egli sia l'uno o l'altro, o l'uno e l'altro, saper *apparire* tale al momento decisivo per guadagnarsi la continuazione della fortuna, rendere la fortuna *durevole*». Quello che sembra sottendere la tesi di Althusser, e che sembra allo stesso tempo convalidare la nostra ipotesi, è la nuova determinazione di senso che il concetto di "apparenza" sembra acquisire: l'apparire non si identifica quindi con le stesse immagini, ma con la posizione soggettiva di chi *usa* le immagini e ne coglie la loro inutilizzabilità al di fuori, per l'appunto, di una prassi di strumentalizzazione consapevole. In questo modo Machiavelli riesce implicitamente a far coincidere la vacuità e l'inconsistenza dell'apparenza/immagine con la presenza di un individuo agente, *sostanziale*, da cui per l'appunto l'apparenza stessa si origina e si auto-determina nel suo valore *strumentale*.

4. Conclusione: il rapporto tra fortuna ed elezione in Spinoza

La prima categoria è sempre padrona del presente, la seconda è padrona dell'avvenire. Gli uomini della prima conservano il mondo e l'aumentano numericamente; quelli della seconda muovono il mondo e lo conducono verso la meta. E gli uni e gli altri hanno lo stesso diritto d'esistere, e ... *vive la guerre èternelle* ... , fino alla nuova Gerusalemme s'intende.

(Fëdor Dostoevskij, *Delitto e castigo*)

In queste ultime pagine cercheremo di analizzare alcuni brani del *TTP* nei quali è possibile in parte riconoscere il debito spinoziano nei confronti di Machiavelli; si tratta di individuare quel nucleo concettuale che unisce i nostri due autori, nucleo che tra l'altro si è ormai consolidato come chiave di lettura per comprendere ciò che, per esempio, distingue in modo sostanziale Spinoza dal positivismo giuridico hobbesiano.¹

Iniziamo dal capitolo III del *TTP* che, in continuità col metodo dominante in tutta l'opera, cerca di ridefinire i tratti essenziali dell'ebraismo - in questo caso l'esclusività dell'elezione - a partire dal concetto di *directio Dei*. Quest'ultimo concetto si identifica con quell'«ordine fisso e immutabile della natura ovvero la concatenazione delle cose naturali»² dentro il quale l'uomo oscilla costantemente tra l'illusione di una libertà trascendente (illusione, quindi, di essere *eletto*) e il totale dissolversi dell'azione individuale nell'economia strategica di tutto l'esistente.

La vera felicità e beatitudine di ciascuno consiste soltanto nella fruizione del bene, e non, in verità, in quella sorta di compiacimento che nasce dall'essere il solo, tutti gli altri esclusi, a goderne; colui che, infatti, si reputa più beato per il fatto di essere solo a trovarsi in una condizione vantaggiosa o perchè è più beato e più fortunato degli altri, non conosce la vera felicità e la beatitudine [...]. Chi dunque gode di ciò, gode del male altrui, e

¹ Cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione*, cap. II 3.1, p. 121 sgg. «Il pensiero di Machiavelli mi sembra inserito in una strategia teorica elaborata, di fronte a una nuova problematica, quella del giusnaturalismo moderno e in particolare del pensiero di Thomas Hobbes [...] lo scopo fondamentale del riferimento – spinoziano – a Machiavelli, e questo in entrambi i testi – (*TTP/TP*) – resta quello che potremmo forse chiamare il doppio rovesciamento della teoria hobbesiana». Per una interpretazione più cauta, che cerca a questo proposito di costruire una triangolare equidistanza, secondo una logica *preferenziale* a volte troppo riduttiva, cfr. C. Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, cap. I, 3, p. 43 sgg. «Così, ripetiamo, se le critiche rivolte da Spinoza al politico inglese contrastano con le espressioni di encomio tributate al Machiavelli, non si può per tale motivo parlare di opzione esclusiva di fonti: è probabile che la presentazione machiavelliana della "verità effettuale", spesso lapidaria nella sua stringatezza e nel suo realismo, abbia favorevolmente impressionato il lettore Spinoza [...]. E appunto questo acuto realismo, non disgiunto da una mentalità politica di prim'ordine e dalla eccellenza delle considerazioni sulle umane vicende, deve aver influito sul filosofo olandese, il quale, pur concordando in linea di massima con lo stesso pessimismo hobbesiano, sembra tuttavia aver preferito la "verità effettuale" del "prudenterimus Florentinus"».

² *Trattato teologico-politico*, ed. a cura di E. Giancotti Boscherini, cap. III, pp. 80-81.

perciò è invidioso e malvagio, e non conosce la vera sapienza, né, quindi, la serenità della vera vita. Quando la Scrittura, perciò, per esortare gli Ebrei, all'osservanza della legge, dice che Dio li ha eletti tra tutte le altre nazioni (vedi *Deuteronomio* 10. 15), [...] non fa che parlare secondo le capacità di comprensione di coloro che, come abbiamo dimostrato nel capitolo precedente³ e come attesta anche Mosè (vedi *ivi* 9. 6-7), ignoravano la vera beatitudine.⁴

Prima di tutto, è necessario analizzare la fondamentale distinzione che Spinoza introduce tra «aiuto di Dio interno» e «aiuto di Dio esterno».⁵ Abbiamo già precedentemente osservato quanto sia rischioso, nella comprensione dell'*essenza attuale* spinoziana, non intendere ciò che effettivamente costituisce un artificio, o ancora meglio, una necessità esclusivamente di metodo: la forma logica, così come la sintassi sono strutturalmente *temporali*, ed essenzialmente contrastanti tanto con la rappresentazione letteraria *lato sensu* di un'attualità intemporale – come quella che si rivela in Spinoza – quanto con una comprensione di essa che non sia legata ad una pura intuizione.⁶

Spinoza afferma quindi che tutto ciò che l'uomo, il quale è a sua volta parte della natura, si procura come aiuto alla conservazione del proprio essere, o anche tutto ciò che la natura spontaneamente gli offre, senza opera sua, tutto gli è largito soltanto dalla potenza divina, in quanto questa agisce sia tramite la natura umana sia per mezzo di cose estranee alla natura umana. *Perciò*, tutto quello che la natura umana può trarre dalla sua sola potenza al fine di conservare il proprio essere, possiamo a ragione chiamarlo *aiuto di Dio interno*; e invece, tutto ciò che a proprio vantaggio essa trae dalla potenza delle cause esterne, *aiuto di Dio esterno*.⁷

Questa distinzione si dissolve dentro il manifestarsi *attuale* del *conatus* nel quale non si danno effettive diversificazioni; tale indistinzione è quella sostanza infinita dentro la quale è possibile concepire l'«ossimoro con cui Spinoza conclude la sua costruzione concettuale, ovvero la *directio Dei sive fortuna*».⁸ Ciò che ci interessa maggiormente è capire la natura del rapporto che emerge nel testo spinoziano tra fortuna ed elezione; in esso la continuità col pensiero machiavelliano è evidente, e lo è ancora di più se consideriamo

³ *Ivi.*, cap. III, p. 79

⁴ Cfr. cap. II, p. 60 sgg. (*Ivi.*) «Egli – (Mosè) – li educò dunque nello stesso modo con cui i genitori sogliono educare i fanciulli privi dell'uso della ragione. È certo perciò che essi ignorano l'eccellenza della virtù e la vera beatitudine. Giona credette di potersi sottrarre al cospetto di Dio, il che sembra dimostrare che anch'egli ha creduto che Dio aveva lasciato la cura di tutte le altre regioni, all'infuori della Giudea, ad altre potenze sue sostitute».

⁵ Cfr. cap. III, p. 81, (*Ivi.*) «ne segue che tutto ciò che l'uomo, il quale è a sua volta parte della natura, si procura come aiuto alla conservazione del proprio essere, o anche tutto ciò che la natura spontaneamente gli offre, senza opera sua, tutto gli è largito soltanto dalla potenza divina, in quanto questa agisce sia tramite la natura umana sia per mezzo di cose estranee alla natura umana. *Perciò*, tutto quello che la natura umana può trarre dalla sua sola potenza al fine di conservare il proprio essere, possiamo a ragione chiamarlo *aiuto di Dio interno*; e invece, tutto ciò che a proprio vantaggio essa trae dalla potenza delle cause esterne, *aiuto di Dio esterno*» (cors. mio).

⁶ Quindi, così come la declinazione infinito-finito fa emergere un'aporia solo nella misura in cui si elimini l'elemento istantaneo e necessario dell'intuizione, senza appunto considerare la discrepanza tra temporalità della forma letteraria e intemporalità del messaggio filosofico, allo stesso modo la distinzione tra interiorità ed exteriorità dell'aiuto di Dio non presuppone una genealogia *temporalmente scandita* della costituzione del mondo o dell'uomo.

⁷ *Trattato teologico-politico*, ed. a cura di E. Giancotti Boscherini, cap. III, p. 81 (cors. mio).

⁸ V. Morfino, *Il tempo e l'occasione*, cap. II 1.1, p. 66.

ciò che abbiamo già detto in merito alla ridefinizione del concetto di prudenza: infatti, non si tratta più di prevenire e dominare una natura trascendente che varia in modo incalcolabile, ma di prevenire e dominare lo statuto immaginario e *temporale*⁹ entro il quale l'uomo rappresenta sé stesso e il mondo (non più, quindi, uomo vs. natura ma uomo vs. sé stesso).

Proprio per questo, Spinoza si occupa dello Stato ebraico perchè riconosce in esso e nella sua «puerile mentalità» l'esemplificazione della società «composta di uomini dall'ingegno rozzo che si trova per la massima parte in balia della fortuna ed è – per questo – meno stabile».¹⁰ Quest'ultimo punto ci consente di chiarire ulteriormente quanto Spinoza abbia ripreso delle teorie machiavelliane, e quanto le abbia inverte alla luce del suo sistema: così come abbiamo ipotizzato che la costruzione del sistema etico spinoziano non possa prescindere da uno sviluppo che, a partire dalla critica all'immaginazione (*P XV*), giunge a una concezione trasversale della superstizione come "filosofia immaginaria", come una sorta di predisposizione all'illusione dell'essere *eletti*; allo stesso modo la relazione già posta da Machiavelli tra rozzezza delle genti e facilità con cui, *ex novo*, si possa imprimere una forma politica,¹¹ viene esplicitata da Spinoza come nuova relazione "triplice", in cui la rozzezza non è solo una *materia di facile plasmazione*, ma anche espressione di un vincolo che non è più solo politico, ma dalla cui liberazione si può giungere ad una realizzazione sul piano etico.

Detto ciò, il concorrere sia della *directio Dei sive fortuna* che della *ratio* capace di agire attivamente, e di ridurre l'assoggettamento ad un *variare inconsulto*, ci permette di riconoscere una continuità tra i due autori, dentro la quale è possibile mettere in discussione alcune sovrapposizioni concettuali che si sono fossilizzate con la tradizione critica: così come è possibile che il terreno dell'effettuale non sia luogo di verità, se non nella misura in cui *qualcuno* riconosca la stessa essenza illusoria dell'effettuale, allo stesso modo possiamo legittimamente credere che le determinazioni strategico/prudenziali implicite nel concetto di virtù, non debbano necessariamente darsi una volta per tutte rispetto ad un singolo corpo politico con delle precise caratteristiche. Spinoza è un celebre lettore di Machiavelli anche perchè sembra cogliere, ma soprattutto *intuire*, il lato più nascosto e indefinito del fiorentino.¹²

⁹ *Sul materialismo aleatorio*, ed. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, cfr. *L'unica tradizione materialista* [1985], I. Spinoza, p. 93: Sono particolarmente suggestive queste parole che, pur nella loro connotazione interiore e retrospettiva, Althusser inserisce al centro di uno scritto dedicato a Spinoza e a Machiavelli: «è sicuramente grazie all'incontro con Machiavelli che dovevo provare la fascinazione delle fascinazioni. Ma ben più tardi. Non ci si sorprenderà che una volta ancora io anticipi nelle mie associazioni, poiché non mi interessano per nulla al succedersi cronologico degli aneddoti di una vita – che non interessano e nessuno e nemmeno a me – ma all'*insistenza ripetuta di certi affetti, che siano psichici teorici o politici, che non vengono afferrati e provati se non a cose fatte, e poco importa il loro ordine di apparizione dal momento che la maggiorparte del tempo è affetto ulteriore che non solo non dà senso ad un affetto anteriore, ma pure lo rivela alla coscienza e al ricordo*» (cors. mio).

¹⁰ *Trattato teologico-politico*, ed. a cura di E. Giancotti Boscherini, cap. III, p. 82.

¹¹ Cfr. *Discorsi*, a cura di G. Inglese, I, 11, p. 93; «Esanza dubbio chi volesse ne' presenti tempi fare una republica, più facilità troverrebbe negli uomini montanari, dove non è alcuna civiltà, che in quelli che sono usi vivere nelle cittadi, dove la civiltà è corrotta; e uno scultore trarrà più facilmente una bella statua d'un marmo rozzo, che d'uno male abbozzato da altri».

¹² Il taglio che abbiamo tentato di dare a questo testo, non si basa tanto sul metodo inclusivo dei contenuti più o meno concreti,

Per Spinoza quindi – sarà più sicura, più costante e meno esposta alle alternative della fortuna, quella società che è fondata e diretta principalmente da uomini saggi e attenti; mentre quella composta da uomini dall'ingegno rozzo si trova per la massima parte in balia della fortuna ed è meno stabile. E se, tuttavia, si regge per qualche tempo, ciò è dovuto all'altrui direttiva, e non alla sua; e se, anzi, riesce a superare gravi pericoli e a raggiungere una certa prosperità, essa non potrà non ammirare e adorare in ciò la direzione divina (in quanto Dio opera mediante cause esterne sconosciute e non in quanto agisce attraverso la natura e la mente umana), poiché nulla le è accaduto se non in maniera del tutto impensata e inaspettata; il che in verità può essere perfino ritenuto un miracolo.¹³

In nota a questo passo, Emilia Giancotti osserva come l'*auxilium Dei externum*, «al quale la società deve in tal caso la propria conservazione», sia identificabile con la "fortuna" machiavelliana (P. XXV): «la dea pagana che i teologi avevano ripudiato, e che Spinoza riammette, meglio identificata, nel sistema della sua teologia naturale».¹⁴

Senza metterre in dubbio l'evidenza di questa eredità machiavelliana, che tra l'altro non emerge come una ripresa pedissequa (ma per l'appunto «meglio identificata nel sistema»), l'introduzione del concetto di *miracolo*, di elezione/vocazione e di inaspettatezza ci consente di indagare meglio i criteri di distinzione interno/esterno, facendo soprattutto riferimento a quella complessità, tutt'altro che esauribile nell'*ordo sive series*, che già Machiavelli aveva individuato (e rifiutato) in Polibio.

Per il filosofo olandese non c'è spazio per alcuna distinzione netta: la dimensione causale interna ed esterna si compenetrano a vicenda, in modo tanto più fitto quanto più la matrice immaginaria viene riconosciuta come essenza stessa di tale rapporto. Concepire infatti la distinzione interno/esterno esclusivamente come contrapposizione tra ciò che prevedibile e ciò che non lo è, tra ciò che è o non è *ordinabile*, come se si trattasse di un *cosmo* costituito da strati temporalmente e ontologicamente indipendenti, non giustificherebbe né la relazione tra l'«ingegno rozzo» e la fortuna, né la portata immaginaria ma pur sempre costituente dell'elezione, e del miracolo.

L'interno e l'esterno si danno internamente ad un equilibrio in cui la prudenza di «uomini saggi e attenti –

ma pur sempre comuni, tra Machiavelli e Spinoza; in realtà si tratta dell'*esclusione*, della virtù concepita come realtà *svuotata* di ogni contenuto ontologico, e quindi come prassi "opaca" il cui calcolo è sempre *consapevolmente* mescolato all'azzardo. Cfr. *L'unica tradizione materialista* [1985], I. Spinoza, p. 95; Althusser, riferendosi alla famosa vicenda di Cesare Borgia nelle Romagne, introduce per l'appunto l'elemento del vuoto sia in un senso specifico che più generale: «Essi – (gli Stati della chiesa) – erano governati, dice, dalla religione e solo da essa, in ogni caso non dal Papa né da alcun politico serio: era il vuoto politico totale, un'altra nudità, in breve uno spazio vuoto senza una vera struttura che potesse ostacolare l'esercizio della *virtù* del futuro nuovo principe [...]. È da questo incontro di un uomo sconosciuto e nudo (cioè libero nei suoi movimenti interni ed esterni) e di uno spazio vuoto (cioè senza ostacoli da opporre alla *virtù* di Cesare) che naquero la sua fortuna e il suo successo» (*Sul materialismo aleatorio*, ed. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo).

¹³ *Trattato teologico-politico*, ed. a cura di E. Giancotti Boscherini, cap. III, pp. 82-83.

¹⁴ *Ivi.*, cfr. n. 21.

di ingegno e impegno non comune»¹⁵ può unificare, rafforzare il corpo politico, ma anche in cui lo Stato più o meno durevole crolla prima o poi sotto i colpi della fortuna: quest'ultima diventa una sorta di dispositivo teorico capace da un lato di eliminare ogni trascendenza, dall'altro di rivelare il valore costituente delle proiezioni illusorie umane, e quindi la *rappresentazione sostanziale del mondo* su cui agire in forma politica. Del resto, lo abbiamo già detto, e lo ribadiamo con le parole di Althusser:

strana teoria che si tende a presentare come una teoria della conoscenza (il primo dei tre generi), laddove *l'immaginazione non è per niente, in alcun modo, una facoltà, ma, in fondo, soltanto il medesimo e solo mondo nella sua "datità"*. Attraverso questo slittamento Spinoza non soltanto sfugge ad ogni teoria della conoscenza, ma apre la strada al riconoscimento del "mondo" inteso come ciò al di là del quale non c'è nulla, tanto meno una teoria della natura, al riconoscimento del "mondo" come [...] totalità unica non totalizzata ma vissuta nella sua dispersione e vissuta come il "dato" nel quale siamo "gettati" ed a partire dal quale forgiamo tutte le nostre illusioni ("*fabricae*") [...]. È nell'immaginario del mondo e dei suoi miti necessari che si innesta allora la politica di Spinoza, che raggiunge Machiavelli in ciò che c'è di più profondo nelle sue conclusioni e nell'esclusione di tutti i presupposti della filosofia tradizionale [...].¹⁶

Proseguiamo nel tentativo di comprendere la fortuna. Spinoza in proposito si esprime in termini esplicitamente *relativi*: «quella società che è fondata da uomini saggi e attenti» non sopravvive in modo eternamente stabile e ordinato, tutt'al più sarà «meno esposta alle alternative della fortuna». Al contrario, lo Stato può durare, rimanere unito e prosperare unicamente grazie all'«altrui direttiva»,¹⁷ che è divina proprio perchè incomprendibile e costantemente *inaspettata* per un popolo rozzo e superstizioso. Cosa si intende per «alternative della fortuna»? Con Machiavelli l'uomo è ormai rivelato nel suo vizio, quello di *non presupporre mai ciò che mai si è visto*; quindi il concetto di fortuna non designa esclusivamente il momento violento in cui l'immaginazione viene negata da parte del suo corrispettivo oggettivo (il "referente" usando i termini di un altro ambito), come se quell'oggetto di conoscenza potesse dimenarsi inconsultamente e rivendicare la sua indipendenza ontologica; ciò infatti ci riporterebbe ad una verità dell'essere data una volta per tutte. In realtà, abbiamo visto infatti come l'essenza immaginaria ("*effettuale*") del mondo, non dia mai il "vero" come negazione dell'immaginazione ma semplicemente come una sua *ridefinizione*, (da questo punto di vista, non c'è nemmeno spazio per una distinzione netta tra ragione e immaginazione, tutt'al più tra immaginazione viziosa e immaginazione consapevole di sé, capace di automodificarsi).

Allo stesso modo Spinoza non distingue *l'auxilium Dei internum* e *l'auxilium Dei externum* rispettivamente come umano e non-umano, ma inserisce ciò in una *rappresentazione* che può essere più o meno immaginaria, più o meno consolidata, quindi più o meno viziosa e incapace di ridefinirsi «secondo la

¹⁵ *Trattato teologico-politico*, ed. a cura di E. Giancotti Boscherini, cap. III, p. 82.

¹⁶ *Sul materialismo aleatorio*, ed. a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, cfr. *La corrente sotterranea del materialismo aleatorio* [1982], p. 51.

¹⁷ *Trattato teologico-politico*, ed. a cura di E. Giancotti Boscherini, cap. III, p. 82.

necessità». Per il popolo ebraico, l'elezione è sì frutto della non conoscenza delle cause e del suo spirito rozzo, tuttavia la fortuna non è solo *causa sconosciuta*, ma *rappresentazione* di quella stessa incomprendibilità, capace da un lato di far vivere il popolo in una «temporanea felicità» e di farlo godere dei «vantaggi dell'assetto civile», dall'altro di renderlo incapace di ridefinirsi, o meglio di ridefinirsi in modo costantemente funzionale alla conservazione del proprio corpo politico.¹⁸

Se, dunque, nulla accade in natura che non segua dalle sue leggi¹⁹; se queste leggi si estendono a tutto quanto è concepito dallo stesso intelletto divino, e se infine la natura osserva un ordine fisso e immutabile, deriva chiarissimamente che la parola miracolo non può essere intesa se non relativamente alle opinioni degli uomini e che non significa altro se non un fatto di cui non possiamo *spiegare la causa naturale con l'esempio di un'altra cosa consueta* (cors. mio), o almeno non sa spiegarla colui che racconta o scrive il miracolo stesso.²⁰

Ciò che a nostro avviso si riduce ad una vera continuità tra i due autori, è l'assenza di una prassi consolidata e di un raggiungimento della virtù/ragione che non sia un'oscillazione e uno stato di continua "guardia". È proprio questo che determina in entrambi il rifiuto della temporalità, intesa come causalità transitiva e trascendente. Quello ebraico è uno Stato immaginario («chimerico», come lo chiamerà Bruno Bauer)²¹ aderente a quell'effettualità di cui abbiamo delineato le caratteristiche e all'interno della quale la fortuna (o il Dio trascendente) vengono smascherati come semplici "errori di calcolo", del tutto risolvibili con i mezzi adeguati.

Non sarebbe possibile per Spinoza una «liberazione da ogni forma di pregiudizio e di oppressione»²² se, dall'essenza del mondo come continuo gioco immaginario di aspettatezza/inaspettatezza, non si procedesse verso un ribaltamento definitivo, che anticipa l'emancipazione illuministica (assente, sotto questo aspetto, in Machiavelli): la fortuna o il miracolo non sono più definibili come eventi che il reale usa per rivendicare, quasi divinamente, la sua insubordinazione rispetto alla totale rappresentazione antropocentrica che l'uomo ha prodotto. Nella fortuna o nel miracolo infatti non c'è nulla che riguardi il reale, essi sono i momenti in cui l'immaginazione viziosa e la superstizione si realizzano in forma maggiore, non tanto come rappresentazione di un ordine divino esteriore, quanto come rappresentazione che l'uomo produce di sé

¹⁸ *Ivi.*, p. 83.

¹⁹ Uno dei tratti essenziali della legge è la sua ripetitività. Spinoza non mette in dubbio questo, tuttavia sembra voler implicitamente negare l'assolutezza di tale sovrapposizione concettuale: ogni fatto, anche se assolutamente inaspettato, in quanto tale rientra nell'economia in atto della sostanza infinita. In questo modo il concetto di legge viene dissociato da quello di ripetizione (che infatti sembra piuttosto appartenere alla dimensione psicologico/soggettiva). Andando ancora più a fondo, la finalità spinoziana sembra essere in ultima istanza di ordine *etico*: il richiamo alle leggi proprie della natura («*sue*») e la conseguente dissociazione vista poco sopra, non sono altro che la negazione di qualsiasi portata morale delle leggi di natura. Ancora meglio, viene negato il processo vizioso col quale l'uomo istituisce un parallelismo tra ordinario/extra-ordinario e lecito/illecito.

²⁰ *Trattato teologico-politico*, ed. a cura di E. Giancotti Boscherini, cap. VI, p. 153.

²¹ Cfr. Bruno Bauer, Karl Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Roma: Manifestolibri 2004, cap. III, p. 87.

²² *Trattato teologico-politico*, ed. a cura di E. Giancotti Boscherini, prefaz.

stesso: un essere naturalmente incapace di ricondurre a sé le cause del proprio bene o del proprio male.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, a cura di F. del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, Pisa: ETS 2006.
- L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino e L. Pinzolo, Milano: Mimesis 2006.
- Bruno Bauer, Karl Marx, *La questione ebraica*, a cura di M. Tomba, Roma: Manifestolibri 2004.
- E. la Boëtie, *Discorso sulla servitù volontaria*, traduzione di G. Pintorno, Milano: Piccola biblioteca della felicità: 2007.
- L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. del Lucchese, prefazione di A. Negri, Milano: Ghibli 2002.
- C. Gallicet Calvetti, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano: Vita e pensiero 1972.
- P. Cristofolini, *Spinoza e l'Acutissimo Fiorentino*, in Foglio Spinoziano.
<http://www.fogliospinoziano.it/artic9b.htm>.
- F. del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano: Ghibli 2004.
- F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, introduzione di Chiara Cantelli e traduzione di Vittoria Carafa de Gavardo, Roma: Newton & Compton 2004.
- F. Dostoevskij, *Memorie del sottosuolo*, introduzione di Leone Ginzburg, Torino: Einaudi 2002.
- F. Frosini, «L'ambiguità del vero e il rischio della virtù. Una lettura del *Principe*», in *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, a cura di F. del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, Pisa: ETS 2006, pp. 31-51.
- F. Frosini, «L'aporia del "principato civile". Il problema politico del "forzare" in "Principe" IX», in *Filosofia politica*, XIX (2005).

- F. Frosini, «La perdita della libertà nei *Discorsi* di Machiavelli», Intervento al Convegno *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento* – Urbino, 29-30 maggio 2008.
- T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile* [1651], a cura di A. Pacchi con la collaborazione di A. Lupoli, Bari: Laterza 1996.
- N. Machiavelli, *Lettere a Francesco Vettori e a Francesco Guicciardini* [1513-1527], a cura di G. Inglese, Milano: Rizzoli 1989.
- N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, introduzione di G. Sasso e note di G. Inglese, Milano: Rizzoli 2000.
- N. Machiavelli, *Il Principe* [1513], a cura di G. Inglese, Torino: Einaudi 1995.
- N. Machiavelli, *Il Principe* [1513], a cura di L. Russo, Firenze: Sansoni 1951.
- V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano: LED 2002.
- F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del Cristianesimo*, introduzione di G. Colli e traduzione di F. Masini, Milano: Adelphi 2006.
- V. Raspa, «Della "verità effettuale" della cosa e del riscontrare le cose. Riflessioni intorno al XV capitolo del *Principe*», in *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, a cura di F. del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, Pisa: ETS 2006, pp. 151-180.
- R. Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli* [secondo edizione riveduta], Firenze: Belardetti 1954.
- B. Spinoza, *Ethica*, a cura di G. Gentile, G. Radetti, G. Durante, Milano: Bompiani 2007.
- B. Spinoza, *Trattato politico* [1677], testo e traduzione a cura di P. Cristofolini, Pisa: ETS 2004.
- B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* [1670], a cura di E. Giancotti Boscherini e posfazione di Pina Totaro, Torino: Einaudi 2007.
- M. Viroli, *Il sorriso di Niccolò. Storia di Machiavelli*, Bari: Laterza 2000.

- S. Visentin «*Acutissimus aut prudentissimus?* Intorno alla presenza di Machiavelli nel trattato politico di Spinoza», in *Ethica & Politica*, 2004. [http://www2..units.it/~etica/2004_1/visentin.pdf](http://www2.units.it/~etica/2004_1/visentin.pdf).
- S. Visentin, «Dalla servitù volontaria alla libertà necessaria. Alcuni temi laboetiani in Spinoza», Intervento al Convegno *Figure di 'servitù' e 'dominio' nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento* – Urbino, 29-30 maggio 2008.
- S.Visentin, «La virtù dei molti, Machiavelli e il repubblicanesimo olandese della seconda metà del Seicento», in *Machiavelli: immaginazione e contingenza*, a cura di F. del Lucchese, L. Sartorello, S. Visentin, Pisa: ETS 2006, pp. 217-253.