

Lyuba Castelli
Università di Urbino “Carlo Bo”
lyuba79@yahoo.it

GLI ECHI DI UN DISSENSO DEMOCRATICO

ABSTRACT

The present article analyzes some themes of the Dutch philosopher B. Spinoza's political theories, paying also attention to the themes faced in the *Ethics*, in order to emphasize some aspects of the sixteenth century philosopher's political science. The dynamics of the union pact, the choice for a democratic government form, the theory of the consent (treated mainly in the *Political Treatise*) are all indispensable and constitutive elements for the formation of a country, in which the free circulation of ideas and the possibility to dissent conduct towards a horizon as much rational as possible, thus towards freedom. According to these reflections, it has been attempted to individuate a sort of theoretical continuity (not parallelism) between the Spinoza's political theory and the Karl Marx's philosophy: the relationship between democracy and *multitudo* permits to formulate some hypothesis on how the Marxian philosophy has ideally inherited something from the theoretical nucleus of Spinoza's political thought.

Nell'ambito di un nesso preciso tra antropologia e politica, lo Stato si costituisce in Spinoza, come è noto, attraverso l'esplicita formulazione di un patto o contratto in base al quale gli individui si garantiscono a vicenda da eventuali offese o inganni reciproci¹. La motivazione di questo passaggio è data dalla ricerca di una maggiore utilità che consiste nell'orientare l'azione umana verso una pratica della razionalità e verso un'interazione con gli altri individui non filtrata esclusivamente da meccanismi immaginativi. L'ordinamento politico, inoltre, garantisce il completo sviluppo del progresso materiale e intellettuale:

La società è di grande utilità, anzi, assolutamente necessaria, non soltanto per quanto concerne la difesa dai nemici, ma anche per l'unione che in essa si istituisce di molteplici attività. Infatti, se gli uomini non si prestassero mutuo soccorso, mancherebbe loro sia il tempo sia la capacità di fare quanto è loro possibile ai fini del proprio sostentamento e della propria conservazione.²

Infatti, senza l'avvento dello Stato (l'unione delle singole potenze) agli uomini mancherebbe anche il tempo di provvedere ai bisogni primari:

Mancherebbero a ciascuno le forze e il tempo, dico, se da solo dovesse arare, seminare, mietere, macinare, cuocere, tessere, cucire e compiere moltissime altre azioni necessarie alla vita, per non dire delle arti e delle scienze, che sono estremamente necessarie alla perfezione della natura umana e alla sua beatitudine.³

La svolta fondamentale rappresentata dalla fuoriuscita dallo stato di natura sembra avvicinare a prima vista la posizione di Spinoza a quella di Hobbes. Senonché una sottile quanto sostanziale differenza distingue le due prospettive. Per Hobbes, infatti, i singoli individui attraverso la ratifica del patto si uniscono nella persona dello Stato, rinunciando ad ogni diritto naturale, escluso quello alla vita. Per contratto il *Leviatano* è indipendente dai sudditi ed il suo diritto è irresistibile, mentre per Spinoza l'autorità del corpo politico è strettamente proporzionale alle singole potenze della moltitudine, anzi è la risultante di queste. In tal modo lo stato civile è nel contempo società civile e Stato politico, cosicché il progresso materiale e intellettuale è il prodotto di una *multitudo* che per mezzo di un comune consenso diviene autorità⁴:

[...] Il diritto dello stato, ossia del potere sovrano, non è altro se non il diritto stesso di natura, determinato dalla potenza non di un singolo, ma del popolo,

¹ L'articolo presenta sinteticamente alcuni temi della tesi di laurea su *Spinoza. Libertà e moltitudine* discussa presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Urbino nella sessione autunnale dell'a.a. 2002-2003, relatore prof.ssa D. Bostrenghi, correlatore prof. A. Illuminati. Nella tesi si è inteso fornire un'analisi unitaria del pensiero politico del filosofo olandese, a partire dalle tematiche dell'*Etica* quale presupposto teorico indispensabile per la fondazione della scienza politica. Per le traduzioni italiane delle opere di Spinoza e le relative sigle si rinvia rispettivamente a *Sigle e Bibliografia*.

² *TTP*, V (Spinoza, 1972, 128 s.).

³ Ivi (Spinoza, 129).

⁴ Cfr. Negri (1998, 249 s.).

come guidato da una sola mente; vale a dire che, come il singolo allo stato di natura, così il corpo e la mente dell'intero stato hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere.⁵

La *civitas*, mediante l'esplicita formulazione di un patto, introduce l'obbligo del rispetto di un limite esterno. La legge civile, infatti, è un'istituzione positiva che sorge entro lo Stato al fine di salvaguardare l'incolumità dei singoli membri, senza tuttavia contrapporsi *in toto* alle leggi di natura. Segue necessariamente che solo in base all'autorità del diritto civile i concetti di bene e male, giusto e ingiusto acquistano validità generale. Infine, l'osservanza delle norme giuridiche consente di indirizzare le azioni umane verso comportamenti il più possibile razionali, tali che l'uomo 'naturale' possa divenire anche 'civile': «Gli uomini non nascono civili, lo diventano», annota infatti il filosofo⁶. Lo Stato, però, sia esso religioso o laico, per non perdere aderenza con la realtà e rivelarsi utopico, deve indurre i suoi cittadini al rispetto delle norme giuridiche anche mediante meccanismi coercitivi. Tuttavia, se da una parte si ritiene necessario l'uso di un potere forte e autoritario che plachi negli uomini gli effetti antisociali delle passioni "tristi" (come odio, invidia, avarizia), dall'altra Spinoza avverte immediatamente il lettore che questo non deve mai sconfinare in un governo violento: «Nessuno, infatti, come dice Seneca, poté mai conservare a lungo un potere fondato sulla violenza»⁷. L'obbedienza alle leggi non può dunque fondarsi sulla paura e l'ignoranza degli individui ma, al contrario, sulla speranza e razionalità di questi ultimi⁸.

Solo all'interno di un siffatto sistema politico può regnare la pace e la concordia. Quando, invece, in uno Stato la salute del popolo dipende dall'assenza di guerra, tale condizione non può definirsi di pace e concordia. Infatti, nel momento in cui gli uomini non insorgono e obbediscono acriticamente per paura della pena, tale Stato piuttosto che ad una *civitas* assomiglierà all'unione di molteplici solitudini: «La pace non è la privazione della guerra, ma una virtù che scaturisce dalla forza d'animo [...]. Ma una cittadinanza (*civitas*) la cui pace dipenda dall'inerzia dei sudditi, [...] piuttosto che cittadinanza potrà chiamarsi deserto (*solitudo*)»⁹. Dunque, uno Stato che voglia godere di una certa stabilità al suo interno, non deve emanare decreti eccessivamente restrittivi, poiché perderebbe il consenso della comunità. Infatti, il venir meno di questo (del consenso) implica necessariamente un depotenziamento dell'intero corpo politico. L'adagio del *tantum juris quantum*

⁵ *TP*, III. 2 (Spinoza, 1999, 55).

⁶ *TP*, V. 2 (Spinoza, 1999, 81).

⁷ *TTP*, XVI (Spinoza, 1972, 383).

⁸ «[...] le leggi, qualunque sia l'ordinamento politico, vanno fissate in modo tale che gli uomini si sentano costretti non tanto dal timore quanto dalla speranza di quel vantaggio che soprattutto desiderano» (*TTP*, V; Spinoza, 1980, 130).

⁹ *TP*, V. 4 (Spinoza, 1999, 83). Segnalo qui l'efficace traduzione di P. Cristofolini che rende *solitudo* con "deserto".

potentiae risulta essere la condizione *sine qua non* affinché l'autorità politica non possa mai essere irrevocabile. La *multitudo* quindi costituirà sempre un limite, talvolta 'selvaggio' per il potere dello Stato, o parafrasando A. Negri, una "potenza contro potere"¹⁰. Vale a dire che la sovranità politica può definirsi davvero assoluta solo nella misura in cui essa adempie ai doveri stabiliti mediante la formulazione del patto: «infatti [...] si danno determinate circostanze poste le quali hanno luogo il rispetto e il timore dei sudditi verso la cittadinanza e tolte le quali scompaiono il timore, il rispetto, e con essi anche la cittadinanza»¹¹.

Si evince dunque chiaramente come questa concezione dell'*imperium* crei una distanza incolmabile dall'assolutismo teorizzato da Hobbes, motivo per cui Spinoza è un'anomalia, se non "selvaggia", sicuramente imbarazzante per il suo tempo. L'originalità del suo pensiero politico risiede principalmente (ma non solo) nella lucida convinzione che governanti e governati debbano ritenersi a vicenda parte fondamentale e costitutiva di un tutto, lo Stato. La teoria della *mens una* dimezza infatti le distanze tra Stato politico e società civile, quasi a voler dire tra le righe che gli "ultimi" non saranno più ultimi, se i "primi" non saranno più irraggiungibili. L'assolutezza della sovranità, è determinata dal consenso dei suoi membri, che poggia sul rispetto del patto: «[...] quanto più l'illimitatezza (l'assolutezza) del potere sovrano – sostiene efficacemente Negri – si è sviluppata sulla continuità dei bisogni sociali e politici della "*multitudo*", tanto più lo stato è limitato e condizionato alla determinatezza del consenso»¹².

È evidente come il pensiero politico del filosofo olandese non prescinda mai dall'esperienza; al contrario la *praxis* impone quasi un limite al potere, al di là del quale esso diviene demagogico, ideologico, chimera. Per non cedere al fascino dell'utopia, Spinoza riconduce ogni sua argomentazione alla potenza del consenso¹³, attraverso il quale ogni forma di governo può continuare ad esistere. È necessario, dunque, che le leggi di uno Stato non siano così arbitrarie da suscitare presso i cittadini indignazione¹⁴: «nel diritto della cittadinanza non rientrano quelle cose che suscitano l'indignazione generale. [...] e siccome il diritto della cittadinanza si definisce in base alla comune potenza del popolo, è certo che la potenza e il diritto della cittadinanza diminuiscono tanto più, quanto più essa dà motivo a molti di coalizzarsi»¹⁵. Inoltre qualsiasi decisione, decreto o affare di governo va necessariamente reso pubblico¹⁶. Tale gestione della cosa pubblica rende immune la *civitas* dal rischio di valutare per sola congettura e nel contempo favorisce il di-

¹⁰ Cfr. Negri (1998, 247).

¹¹ *TP*, IV. 4 (1999, 77).

¹² Negri (1998, 250).

¹³ Cfr. Negri (1998, 304 s.).

¹⁴ Riguardo il tema dell'*indignatio* si veda in particolare Giacchetti (1995, 135-47).

¹⁵ *TP*, III. 9 (Spinoza, 1999, 63).

¹⁶ Cfr. *TP*, VII. 27 (Spinoza, 1999, 141).

spiegarsi della facoltà di giudicare. L'esercizio del giudizio è connaturato nell'uomo, cosicché il potere sovrano, se non vuole contrapporsi totalmente allo stato di natura, non può privare gli individui di questo diritto. Com'è noto, esprimere giudizi intorno a questioni religiose, politiche, filosofiche crea le condizioni affinché possa svilupparsi un dibattito costruttivo. Dunque il consenso attivo di un popolo, quasi al limite del paradosso, risiede nella possibilità del suo dissenso.

Nel momento in cui un ordinamento politico concede ai suoi membri piena libertà di pensiero e di giudizio, contribuirà a sviluppare tra i suoi cittadini il seme dell'intelligenza, poiché questa cresce laddove vi è un continuo dibattito. Il dissenso, allora, è quella tensione costruttiva utile tanto ai governanti quanto ai governati. Esso è la condizione *sine qua non* attraverso cui gli individui hanno la reale possibilità di conoscere. La conoscenza si realizza all'interno di un contesto civile e civilizzante, o meglio, come osserva acutamente E. Balibar, «conoscere realmente è pensare sempre meno da soli»¹⁷. Sicché la *multitudo*, emancipandosi, a sua volta emancipa lo Stato, e viceversa. La forma politica, secondo Spinoza, che può favorire al meglio questo processo, è quella democratica. Essa, infatti, si avvicina più delle altre allo stato di natura, ove ognuno ha pieno diritto a tutto: «Ho voluto trattare di preferenza [del governo democratico] perché mi pare il più naturale e il più conforme alla libertà che la natura consente a ciascuno»¹⁸. Inoltre, l'indole degli uomini sopporta mal volentieri di sottostare ai propri eguali, soprattutto se questi limitano la propria libertà¹⁹. L'imperio, poi, retto da un sol uomo è maggiormente incline alla corruzione dei suoi costumi, poiché è proprio della natura umana farsi dirigere, il più delle volte, dalle passioni e non dalla ragione. L'indole di un sovrano non è in nulla differente da quella dell'uomo comune ed egli può amministrare la *civitas* mosso dall'ambizione o dall'avarizia piuttosto che dall'interesse comune: «Tutti, [...] siano governanti che governati, sono uomini, vale a dire che tendono a sfuggire la fatica e cercare il piacere»²⁰. Un monarca, per di più, per conquistare il consenso del popolo, dovrà far leva sui meccanismi immaginativi di questo (in particolare su paura e ignoranza). Infatti il culto della personalità, la divinizzazione di un re, sono strumenti tramite i quali un potere giustifica la propria autorità, poiché se pochi o uno solo detengono la supremazia politica, questi possiede «alcunché di superiore alla umana natura o deve almeno sforzarsi in tutti i modi di convincere di ciò il popolo»²¹. La posizione di Spinoza riguardo l'assolutezza del potere, ben lungi dall'utopia, ha come premessa fondamentale la potenza reale della moltitudine. Cosicché la *multitudo*, se inizialmente si presenta ai suoi occhi come problema, alla fine è essa stessa

¹⁷ Balibar (1996, 128).

¹⁸ *TTP*, XVI (Spinoza, 1972, 384).

¹⁹ Cfr. *TTP*, V (Spinoza, 1972, 130).

²⁰ *TTP*, XVII (Spinoza, 1972, 415).

²¹ *TTP*, V (Spinoza, 1972, 130).

la soluzione per la longevità di uno Stato. La democrazia, allora, è l'espressione più immediata e coerente della transizione dallo stato di natura a quello civile: «Questo diritto della società si chiama “democrazia”, la quale si definisce, perciò, come l'unione di tutti gli uomini che ha collegialmente pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere»²². Tale sistema politico realizza, per la sua stessa costituzione, le condizioni affinché ognuno abbia la possibilità di dissentire. Il dibattito, dunque, circa le questioni politiche, religiose, scientifiche rende i cittadini umanamente liberi. Una *civitas* che osservi queste norme razionali assomiglierà sempre più ad una sorta di *mens una*, nella misura in cui la sua autorità sarà fondata non sulla mera persuasione, ma sulla compartecipazione di ogni suo membro alla gestione dello Stato²³. È necessario però chiarire che un ordinamento politico guidato come da un'unica mente, non contraddice le sue premesse pluralistiche: ciò non significa, infatti, sviluppare giudizi il più possibile omogenei tra loro. Al contrario, Spinoza afferma chiaramente che comandare sulle coscienze si rivela una pratica irrealizzabile e, ove ciò accada, provoca più danni che benefici:

supponiamo che questa libertà [d'espressione] si possa reprimere e che gli uomini si possano dominare al punto che non osino proferir parola che non sia conforme alle prescrizioni della suprema podestà. Con ciò, però, questa non potrà mai far sì che essi non pensino se non ciò che essa vuole: onde seguirebbe necessariamente che gli uomini continuerebbero a pensare una cosa e dirne un'altra, e per conseguenza si corromperebbe la fede, che in uno stato è sommamente necessaria, e si favorirebbe l'abominevole adulazione e la perfidia²⁴

Un'amministrazione della *res publica* democratica, che difenda la libertà d'espressione, eviterà il «vile servilismo» ed il rischio di insurrezioni²⁵.

Il consenso di un popolo, ovvero la sicurezza e la stabilità di un governo poggiano quindi necessariamente sulla libertà anzi, conclude audacemente l'autore dell'*Etica*, «il vero fine dello stato è, dunque, la libertà»²⁶. In tal modo, confutata ogni ipotesi coercitiva riguardante la facoltà del giudicare, la pratica della democrazia può svilupparsi senza pericoli di contraddizioni interne. Un siffatto ordinamento offre l'opportunità di un continuo incontro tra politica e società, ove il dissenso gioca un ruolo non indifferente per il progresso di uno Stato: «Questa libertà [di giudizio] è sommamente necessaria all'incremento delle scienze e delle arti; queste, infatti, possono essere coltivate con successo soltanto da coloro che hanno il giudizio libero e per

²² *TTP*, XVI (Spinoza, 1972, 382).

²³ «In esso [nel governo] democratico, infatti, nessuno trasferisce ad altri il proprio naturale diritto in modo così definitivo da non essere più consultato; ma lo deferisce alla parte maggiore dell'intera società, di cui egli è un membro» (*TTP*, XVI; Spinoza, 1972, 384).

²⁴ *TTP*, XX (Spinoza, 1972, 485 s.).

²⁵ Ivi (Spinoza, 486).

²⁶ Ivi (Spinoza, 482).

nulla prevenuto»²⁷. Nella descrizione di questo sistema politico Spinoza sembra quasi alludere all'antica *agorà*, ove benemerito della *polis* era colui il quale metteva in discussione le istituzioni, le scienze, la religione attraverso l'esercizio della libertà di pensiero e parola. Il filosofo olandese, nelle pagine conclusive del suo *Trattato teologico-politico*, spiega così che «se qualcuno dimostra che una legge è contraria alla sua ragione e quindi ritiene che debba essere abrogata, e insieme sottopone questo suo parere al giudizio della somma potestà [...], e intanto non fa nulla contro il disposto della legge stessa, egli è benemerito dello stato né più né meno di ogni altro ottimo cittadino»²⁸. La buona qualità, dunque, di un governo è direttamente proporzionale al dinamismo delle sue 'piazze'. Una *civitas*, infine, che conformi il suo agire al dettame della retta *ratio* manterrà a lungo il proprio imperio, evitando insurrezioni interne, quasi a raggiungere una 'sorta di eternità': i singoli Stati storici, com'è noto, sono transeunti, ma ciò che li rende eterni risiede nella razionalità dei principi costitutivi dell'*imperium*.

Quanto detto sinora riguardo la democrazia e il rapporto con la *multitudo* consente di formulare, brevemente, qualche ipotesi su come la filosofia marxiana abbia ereditato idealmente qualcosa dal nucleo del pensiero politico del filosofo di Amsterdam. Questa ipotesi non pare del tutto fuori luogo per la presenza di numerosi estratti del *Trattato teologico-politico* in un quaderno di studio del giovane Marx²⁹. Il *Quaderno Spinoza* (1841), seppur non dica nulla di specifico sull'opinione del giovane Marx intorno allo spinozismo, attesta infatti la presenza di quest'ultimo nell'itinerario culturale dell'autore de *Il capitale*. Il montaggio all'interno del *Quaderno* rivela un progetto di lavoro ben definito, almeno nell'ipotesi avanzata da Matheron³⁰. Della sezione politica del *Trattato* il ventitreenne Marx ricopia fedelmente solo alcuni brani. Questa trascrizione risponde, probabilmente, all'esigenza di evidenziare soltanto determinati aspetti della teoria politica di Spinoza. L'interesse del giovane allievo di Bauer, quantomeno dall'ordine di questi frammenti, sembra rivolgersi verso alcuni temi principali dell'opera presa in esame. Infatti, Marx ricopia brani dal *Trattato* in modo del tutto singolare, invertendo la classificazione originaria dei capitoli, scegliendo di annotare specifici periodi circa la definizione del contratto di unione, l'importanza della libertà d'espressione, l'indipendenza della filosofia e della politica dal culto religioso, la naturalità della democrazia. A proposito di quest'ultima, è interessante notare come tale trascrizione risulti tra i frammenti più fedeli al

²⁷ Ivi (Spinoza, 485).

²⁸ Ivi (Spinoza, 483).

²⁹ Il metodo qui adottato non è affatto inusuale per il futuro autore del *Manifesto*, che infatti lo utilizzò come strumento preparatorio per la successiva tesi di laurea su Epicuro. Tuttavia, mentre si conosce la ragione della composizione dell'omonimo *Quaderno*, la stessa certezza non è fornita dal *Quaderno Spinoza*, in quanto i brani del *Trattato teologico-politico* non furono più adoperati (probabilmente dovevano servire come appunti per una futura tesi di dottorato che però Marx non portò mai a termine). Cfr. Marx (1987, 9-59).

³⁰ Cfr. Marx (1987, 155-201).

testo spinoziano³¹. Dunque in questi anni di formazione il futuro “Machiavelli del proletariato” legge quest’opera e riproduce integralmente nei suoi appunti di studio la definizione della democrazia spinoziana. Nel 1848, infine, Marx insieme ad Engels pubblica il *Manifesto del Partito comunista*, che sancisce la compiuta maturazione del suo pensiero ‘economico-filosofico’. Lo scritto rivela la necessità di esprimere e divulgare i principi in nome dei quali i comunisti di tutta Europa agiscono e combattono, affinché, inoltre, venga sfatata la leggenda («lo spettro») di un comunismo barbarico e distruttore dell’ordine e della civiltà: «È ormai tempo che i comunisti espongano apertamente in faccia a tutto il mondo il loro modo di vedere, i loro fini, le loro tendenze, e che contrappongano alla favola dello spettro del comunismo un manifesto del partito stesso»³². Una risposta adeguata per combattere i pregiudizi alimentati dalle forze reazionarie consiste sicuramente nell’efficacia della comunicazione, intesa come strumento di conoscenza. A questo fine il *Manifesto*, com’è noto venne redatto in diverse lingue³³. Ebbene Spinoza – come si legge in una lettera a Oldenburg – attribuisce al suo *Trattato* un’analoga funzione: dissipare i pregiudizi attraverso i quali i teologi soggiogavano le masse. Entrambi (Marx e Spinoza) oppongono chiaramente, benché in circostanze e ambiti assai differenti, all’elitarismo di una “classe dominante”, una visione democratica e anti-ideologica del sapere e della comunicazione. Uno spazio di sette anni, tuttavia, divide il *Quaderno Spinoza* dal *Manifesto*. La domanda che potrebbe sorgere è, dunque, questa: quanto dissenso democratico è rimasto all’interno della teoria rivoluzionaria di Marx?

La rivoluzione, com’è noto, è scandita da diverse fasi al suo interno, laddove quello della lotta è solo l’esito finale di un processo di trasformazione in seno alla società. L’esperienza della rivoluzione industriale e della rivoluzione francese, infatti, aveva generato all’epoca di Marx un sistema socio-economico in cui il potere di pochi si contrapponeva alla potenza di molti. Conseguentemente il capitalismo presentava una società lacerata dagli antagonismi di una classe dominante, da una parte, e, dall’altra, dal crescente aumento della pauperizzazione tra la maggior parte degli strati della popolazione. Di fatto, gli entusiasmi iniziali nei confronti del nuovo ordine economico furono presto spenti nel momento in cui si vide come l’aumento della ricchezza riguardasse esclusivamente l’*élite* borghese: infatti

l’operaio moderno, invece di elevarsi man mano che l’industria progredisce, scende sempre di più al di sotto della propria classe. L’operaio diventa un povero, e il pauperismo si sviluppa anche più rapidamente che la popolazione e la ricchezza.³⁴

³¹ Cfr. il frammento 73 in Marx (1987, 103).

³² Marx-Engels (1977, 52).

³³ (Ivi, 52 s).

³⁴ (Ivi, 75).

Il sistema capitalistico creava allora probabilmente, agli occhi di Marx, quelle determinate condizioni di insostenibilità del “patto”. Come si è detto, Spinoza aveva affermato espressamente che «il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità, tolta la quale il patto stesso viene contemporaneamente annullato e resta distrutto»³⁵. Le lotte isolate, la distruzione delle macchine, testimoniavano, in realtà, un malcontento generale che richiedeva una riorganizzazione dell'intero sistema economico-politico:

[...] la borghesia non è in grado di rimanere ancora più a lungo la classe dominante della società e di imporre alla società le condizioni di vita della propria classe come legge regolatrice. [...] La società non può vivere sotto la classe borghese, vale a dire la esistenza della classe borghese non è più compatibile con la società.³⁶

Forse l'adagio del *tantum juris quantum potentiae* riecheggia nella mente del fondatore del materialismo storico, allorché comprende che solo nell'unione delle singole potenze, non nel loro assoggettamento, risiede il legittimo diritto di un sistema politico ed economico. Il proletariato, quasi a porsi come sintesi dello sviluppo storico-teorico della *multitudo* spinoziana³⁷, rappresenta quella reale potenza che può concretamente istituire o destituire la sovranità di uno Stato, in quanto esso esprime non gli interessi di una parte della collettività, bensì quella collettività stessa:

Quelli che fino a questo momento erano piccoli ordini medi, cioè piccoli industriali, piccoli commercianti e coloro che vivevano di piccole rendite, gli artigiani e i contadini, tutte queste classi precipitano nel proletariato, [...]. Così il proletariato si recluta in tutte le classi della popolazione.³⁸

Tuttavia, le lotte scoordinate tra loro non sono sufficienti a risolvere le contraddizioni interne del sistema, in quanto si devono eliminare alla radice le cause di tali conflitti: «Non la rivoluzione radicale è per la Germania un sogno utopistico, non la universale emancipazione umana, ma piuttosto la rivoluzione parziale, la rivoluzione soltanto politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa»³⁹. Nel suo *Trattato teologico-politico* l'«ateo virtuoso» afferma riguardo all'emancipazione della politica e delle masse dal potere religioso che «quand'anche fossero riusciti [gli antichi profeti] a sbarazzarsi del tiranno, continuavano a sussistere le cause della tirannide»⁴⁰. Ovvero, mentre Spinoza propone di eliminare le cause di una qualsiasi tirannide attraverso un agire il più possibile razionale tanto di

³⁵ *TTP*, XVI (Spinoza, 1972, 381).

³⁶ Marx-Engels (1977, 75 s.).

³⁷ È da notare che la qui seguita interpretazione di Negri circa la *multitudo* spinoziana non trova concordi tutti gli spinozisti, come ha mostrato il recente intervento di P. Cristofolini al seminario su *Spinoza. L'eresia della pace*, svoltosi a Milano il 7 maggio 2004 per iniziativa della “Associazione Italiana degli Amici di Spinoza”, i cui Atti saranno pubblicati negli appositi “Quaderni”.

³⁸ Marx-Engels (1977, 67).

³⁹ Marx (1976b, 85).

⁴⁰ *TTP*, XVII (1972, 437).

governanti quanto di governati (che implica necessariamente la libertà di espressione), Marx demolisce “i pilastri della casa” attraverso una socializzazione del capitale, ove però la premessa a questa prassi è rappresentata dalla libera circolazione delle idee all’interno dei diversi strati del proletariato, in modo tale da opporre agli egoismi della borghesia una solida coscienza di classe. Dunque, anche per l’autore de *Il manifesto* la comunicazione, seppur con i suoi dissensi interni, svolge un ruolo fondamentale per l’emancipazione degli uomini

Quando operai comunisti si riuniscono, loro scopo è innanzitutto la dottrina, la propaganda ecc. Ma al tempo stesso acquistano un nuovo bisogno, il bisogno della società, e quel che appare un mezzo diventa uno scopo. [...] Fumare, bere, mangiare ecc., non sono più mezzi di unione o associativi: la società, l’unione, la conversazione, che la loro società ha per scopo, bastano loro, la fraternità umana non è una frase, ma la verità presso di loro, e la nobiltà dell’umanità ci splende incontro da quelle figure indurite dal lavoro⁴¹

La coscienza di classe, l’esito addirittura “selvaggio” di un dissenso proletario, libera l’uomo dalla condizione di merce, restituendogli la fierezza dell’umanità. Così essi attuano quel processo rivoluzionario di riacquisizione democratica del potere, ove la prassi filosofica e politica svolge il ruolo fondamentale di sviluppare tale coscienza, in quanto «il Partito comunista non cessa nemmeno un istante di preparare e sviluppare fra gli operai una coscienza quanta più chiara possibile dell’antagonismo ostile fra borghesia e proletariato [...]»⁴².

Mentre Spinoza, come si è visto, descrive la democrazia come la migliore forma di governo, poiché gli uomini in un tale ordinamento esercitano collegialmente il loro diritto, cosicché i bisogni dei cittadini corrispondono agli interessi dello Stato, anzi ne determinano il carattere razionale, Marx nota come la società industriale abbia svuotato di contenuto il valore autentico della democrazia, sicché spetta al popolo stesso conquistare quell’antico valore mediante un processo rivoluzionario, che culminerà nella celebre e spesso volte fraintesa o fallita “dittatura del proletariato”:

[...] il primo passo sulla strada della rivoluzione operaia consiste nel fatto che il proletariato s’eleva a classe dominante, cioè nella conquista della democrazia. Il proletariato adopererà il suo dominio politico per strappare a poco a poco alla borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante, e per moltiplicare al più presto possibile la massa delle forze produttive.⁴³

In conclusione, se lo Stato democratico, per il filosofo olandese, è il più vicino al naturale, poiché il singolo trasferisce il proprio potere alla

⁴¹ Marx (1976a, 147).

⁴² Marx-Engels (1977, 122).

⁴³ (Ivi, 91).

maggior parte della società⁴⁴, è vero anche – con Marx – che più si estende questa democrazia, tanto più potere politico e società civile si fondono al punto che lo Stato si estingue:

Quando le differenze di classe saranno scomparse nel corso dell'evoluzione, e tutta la produzione sarà concentrata in mano agli individui associati, il pubblico potere perderà il suo carattere politico. In senso proprio il potere politico è il potere di una classe organizzato per opprimerne un'altra. Il proletariato, unendosi di necessità in classe nella lotta contro la borghesia, [...] abolisce le condizioni d'esistenza delle classi in genere, e così il suo proprio dominio in quanto classe.⁴⁵

Forse il Marx del 1841 scorgerà nel *Trattato* la visione della democrazia non come l'esito finale della transizione dallo stato di natura, bensì l'inizio di un processo di progressivo annullamento dello Stato nella società civile, sino a postulare l'avvento di un'associazione «in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti»⁴⁶.

In virtù di queste osservazioni, si è tentato di mostrare una sorta di continuità teorica fra i due filosofi, seppur l'avvento della rivoluzione industriale spostò l'oggetto della critica dalla teologia politica verso l'economia. La finalità, però, dell'indagine filosofica è, a nostro parere, pressoché la medesima: creare un sistema dove la libertà, nella sua accezione pratica, appartenga al singolo individuo come parte integrante di un tutto, la società civile. Infine, per rispondere al quesito iniziale circa la relazione tra dissenso democratico e rivoluzione comunista, è necessario chiarire alcune differenze. Infatti, mentre per l'autore del *Trattato teologico-politico*, il dissenso è una delle condizioni fondamentali per lo sviluppo di uno Stato democratico, al punto che l'esercizio di questo dovrà amalgamarsi alla quotidianità dell'esistenza, quasi a risaltarne l'eco, per Marx il dissenso si manifesterà inizialmente – rimanendo entro il gioco della metafora – come l'urlo degli 'ultimi', o meglio come «il sospiro della creatura oppressa» che si andrà quasi assottigliando in un'eco, nel momento in cui la parte più cospicua di una collettività, abolendo le ragioni dei conflitti di classe, avrà creato una società priva dell'apparato politico. Com'è noto, questo sistema si chiamerà comunismo. È inevitabile, purtroppo, quando si parla di comunismo, non pensare alla caduta dei pochi esempi di "socialismo reale". In proposito, filosofi e politici non hanno risparmiato dure critiche a questo sistema storico, finanche a decretare la falsità di tutto il suo impianto teorico. Cosicché, in base alle presenti considerazioni, bisognerebbe quantomeno tentare di scoprire i motivi del fallimento delle "democrazie reali"⁴⁷, di cui tra l'altro la nostra storia è ricca di esempi.

⁴⁴ Cfr. *TTP*, XVI (Spinoza, 1972, 384).

⁴⁵ Marx-Engels (1977, 93).

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Riguardo l'incompatibilità degli attuali governi con il concetto di democrazia si veda Bauman (2000).

Sigle

TP: Baruch Spinoza, *Tractatus politicus*.

TTP: Baruch Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*.

Bibliografia

Balibar, E., 1996, *Spinoza e la politica* [1985], trad. it. di A. Catone, Roma, manifestolibri.

Balibar, E., 2002, *Spinoza il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Ghibli.

Bauman, Z., 2000, *La solitudine del cittadino globale*, trad. it. G. Battini, Milano, Feltrinelli (1999).

Bobbio, N., 1989, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi.

Deleuze, G., 1991, *Spinoza. Filosofia pratica* [1981], trad. it. di M. Sinaldi, Milano, Guerini e Associati.

Deleuze, G., 1999, *Spinoza e il problema dell'espressione* [1968], trad. it. S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet.

Giancotti, E., 1991, «Il profilarsi dell'idea di democrazia nel panorama dei conflitti religiosi e politici e dei movimenti libertari del XVII secolo», in *Atti e relazioni dell'Accademia Pugliese delle Scienze*, XLVIII, t. 1, Fasano, Grafischena, pp. 61-76.

Giancotti, E., 1995, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi e C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis.

Hobbes, Th., 1989, *Leviatano*, trad. it. di A. Pacchi, Bari, Laterza.

Marx, K., 1976a, *I manoscritti economico-filosofici del '44*, trad. it. di Sergio Moravia, in Marx K., *Scritti filosofici giovanili*, Firenze, La Nuova Italia.

Marx, K., 1976b, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, trad. it di Sergio Moravia, in Marx K., *Scritti filosofici giovanili*, Firenze, La Nuova Italia.

Marx, K., 1987, *Quaderno Spinoza 1841*, trad. it di B. Bongiovanni, Torino, Bollati Boringhieri.

Marx, K.- Engels, F., 1977, *Manifesto del Partito comunista*, trad. it.di E. Cantimori Mezzomonti, Bari, Laterza.

Nadler, S., 2002, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi (1999).

Pacchi, A., 1999, *Introduzione a Hobbes*, Bari, Laterza.

Spinoza, B., 1988, *Etica*, trad. it. di E. Giacchetti, Roma, Editori Riuniti.

Spinoza, B., 1999, *Trattato politico (TP)*, trad. it. di P. Cristofolini, Pisa, ETS.

Spinoza, B., 1972, *Trattato teologico-politico (TTP)*, trad. it. di A. Droetto ed E. Giacchetti, Torino, Einaudi.

Virno, P., 2002, *Grammatica della moltitudine*, Roma, Derive e Approdi.

Visentin, S., 2001, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS.