

## Spinoza, Hume e la politica come immanenza

### Spinoza, Hume and politics as immanence

STEFANIA MAZZONE<sup>1</sup>

**Riassunto:** L'articolo intende ricostruire le categorie filosofiche e politiche che da Spinoza a Hume si sostanziano in una letteratura di "altra modernità". I due pensatori in sede politica, infatti, ipotizzano una tipologia di democrazia costituente irriducibile all'unità della sovranità, dove il conflitto piuttosto sembra essere la chiave di nuovi e più avanzati equilibri. Dal *conatus* multitudinario di Spinoza, all'idea costruttiva e aperta delle istituzioni sociali in Hume, si costruisce la possibilità di sviluppo di una più potente idea di repubblicanesimo. Così il piano d'immanenza inaugurato dall'opera dei due autori segna fortemente gli esiti propulsivi della modernità.

**Parole chiave:** Immanenza. Repubblicanesimo. Democrazia

**Abstract:** The article aims to reconstruct the philosophical and political categories that stem from Spinoza to Hume in a literature of "other modernity". The two political thinkers, in fact, hypothesize a typology of constitutive democracy irreducible to the unity of sovereignty, where the conflict rather seems to be the key to new and more advanced balances. From the multitudined *conatus* of Spinoza, to the constructive and open idea of social institutions in Hume, the possibility of developing a more powerful idea of republicanism is constructed. Thus the plan of immanence inaugurated by the work of the two authors strongly marks the propulsive outcomes of modernity.

**Keywords:** Immanence. Republicanism. Democracy.

#### 1. La dimensione repubblicana in Spinoza

Della produzione filosofica di Spinoza certamente bisognerebbe indagare ogni singolo nesso per scoprirne l'intera politicità che, a partire dai primi scritti, giunge alle opere postume pervadendone il senso. Il *Trattato politico*, scritto pochi anni dopo il *Trattato teologico-politico*, che ha già visto la sua maledizione, sembra assumere, certamente influenzato dagli eventi, la forma del trattato di scienza politica. Si tratta dello sforzo di rinvenire pochi principi e concetti sintetici da ricondurre a principi razionali, o come vedremo di spiegare, naturali. Anche Hume sosterrà che la politica deve essere una scienza e la storia fornire dati sperimentali sui quali la stessa politica possa ritrovare e definire leggi per la stabilità del sistema. L'ipotesi tipicamente humiana della "storia naturale dell'umanità" si fonda sulla convinzione di poter ritrovare i nessi causali, se non le leggi, dei comportamenti degli uomini e della società. Il rapporto con la storia muta in questo senso nel *Trattato politico*. Adesso la storia è subordinata alla teoria, anzi la storia è proprio il campo di investigazione della teoria. La narrazione storica per eccellenza, la Bibbia,

---

<sup>1</sup>Professore associato di Storia delle Dottrine Politiche. Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali Università degli Studi di Catania. E-mail: smazzone@unict.it

non è più un vincolo per la teoria politica. Questo cambiamento di approccio e di prospettiva in Spinoza, dal *Trattato teologico-politico* al *Trattato politico*, sembra avvicinare il “radicale giusnaturalismo costruttivo” di Spinoza a quella che poi sarà la posizione convenzionalista di Hume. Sembra opportuno, preliminarmente, verificare e contestualizzare le condizioni del cambiamento di posizione in Spinoza. Certamente, il *Trattato teologico-politico* si può inquadrare come “un’opera a carattere militante”, quindi “dialogante con il linguaggio del contesto politico”. Il *Trattato politico* ricerca fondamenti, ma esordisce subito con un’espressione che si accorderà con l’ipotesi di Hume della “storia come gabinetto sperimentale della politica”: “l’esperienza ha già mostrato tutti i generi di Stato (*civitas*) che si possono concepire per assicurare la concordia fra gli uomini”.

La rivoluzione orangista ha un ruolo centrale nel cambiamento di prospettiva e di metodologia. Sconfitto il Partito dei Reggenti ed entrata nella storia olandese la violenza di massa, è stato rilevato, Spinoza ora considera la repubblica olandese un regime aristocratico, e rivela l’intera portata dell’agire della moltitudine (Balibar, 2004). Da ciò Spinoza diventa espressamente pragmatico quando, in apertura del *Trattato politico*, si esprime nettamente contro la posizione del pensiero definito “utopico”, ovvero platonico, presupponendo una natura umana razionale e virtuosa, per sposare la posizione “realista” dei “pratici” come Machiavelli. Molti anni dopo anche David Hume riconoscerà il debito alla posizione “galileiana” del XV capitolo del *Principe* sulla ricerca della “verità effettuale”. Certamente emblematica appare la massima fondamentale su cui si costruisce l’intero *Trattato politico*:

se la salvezza di uno stato (*imperium*) dipende dalla lealtà (*fides*) di qualcuno e i suoi affari non possono essere correttamente amministrati che a condizione che coloro che se ne occupano accettino di agire con lealtà, questo Stato non avrà alcuna stabilità. Perché uno Stato possa conservarsi, gli affari pubblici (*Res publicae*) devono essere sottoposti a un ordine tale che coloro che li amministrano, siano essi guidati dalla ragione o dalle passioni, non possono essere indotti ad essere sleali o ad agire disonestamente. Alla sicurezza dello Stato non interessa con quale animo gli uomini siano indotti a governare bene, purché governino bene, perché la libertà dell’animo ovvero la forza d’animo è una virtù privata, mentre la virtù dello Stato è la sicurezza. (SPINOZA, 1995, p. 47)

Si confronti, a tal proposito, cosa dirà Hume nel *Trattato sulla natura umana*:

Questa è dunque l’origine del governo civile e della società. Gli uomini non sono in grado di porre radicalmente rimedio, in loro stessi o negli altri, a quella ristrettezza d’animo che fa loro preferire ciò che è presente a ciò che è lontano; non possono cambiare le loro natura. Tutto ciò che possono fare è cambiare la propria situazione, rendendo il rispetto della giustizia interesse diretto di certe particolari persone, e la sua violazione e il loro interesse più lontano. Queste persone, quindi, non sono soltanto spinte a

rispettare queste regole nella loro propria condotta, ma anche a costringere gli altri ad un'analoga regolarità e a imporre i dettami dell'equità a tutta la società. E se necessario possono anche trovare altre persone altrettanto direttamente interessate a far rispettare la giustizia, creando un certo numero di funzionari, civili e militari, che li assistano nel governare. (HUME, 1987a, p. 50)

Si osservi la regola fondamentale di Spinoza nel *Trattato politico*: “la virtù dello Stato è la sicurezza”; o ancora: “il fine della società civile non è nient'altro che la pace e la sicurezza”. Si confronti questa osservazione con la regola del *Trattato teologico-politico*: “il fine dello Stato è la libertà”, una libertà che è al tempo stesso fondamento dello Stato, come ancora di più sarà nelle pagine del *Trattato politico*. Anche in Hume –è stato ed è tuttora argomento di contesa- assistiamo alla stessa diversificazione della concezione dei fini, ma nella sequenza cronologica inversa: nel *Trattato sulla natura umana* il vantaggio del governo appare ancora quello della garanzia del rispetto delle leggi e quindi del mantenimento della pace e dell'ordine, in seguito emergerà forte il problema della libertà politica. Non appaiono del tutto convincenti le interpretazioni eccessivamente contestualistiche di questo possibile nodo: non sembra necessario fare appello infatti a cambiamenti di opinione politica, piuttosto la questione appare come una specificazione del rapporto tra libertà e pace, soprattutto in relazione alla conoscenza, strumento formidabile per l'ampliamento della potenza in Spinoza e elemento fondante l'attivazione/costruzione sociale della stessa soggettività in Hume (Bertrand, 1983). Nel *Trattato politico* non figura un dualismo individuo-Stato e si sostanzia il meccanismo autoproduttivo multitudinario attraverso l'immaginazione, facoltà centrale per la costruzione della stessa identità individuale in Hume. Il nodo da sciogliere rimane, in Spinoza come in Hume, l'ipotesi sulla natura umana che sottende e al tempo stesso è sottesa dall'osservazione storica: una natura autocostituente. Si vedrà come la nozione di natura umana in Hume sia una forma di storicizzazione della medesima ipotesi spinoziana. Ossia, se il nodo sociale e individuale umano ruota attorno alle passioni che in Hume si esprimono nel loro naturale socializzarsi e convenzionalizzarsi per un meccanismo autoprodotta, il desiderio spinoziano, di cui la ragione è solo una forma, attiva la potenza, ovvero esattamente la natura umana individuale e orienta la scelta in senso cooperativo per soddisfare la potenzialità stessa di quel diritto. Il giusnaturalismo costruttivo spinoziano non pone un piano metafisico fondativo dei diritti, bensì riconosce una natura umana caratterizzata dal diritto quale ontologicamente *essere*, non *dovere*, né *divenire*:

per diritto e istituto di natura non intendo altro che le regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo qualunque cosa naturalmente determinata ad esistere e ad operare in un certo modo[...]. Poiché la potenza universale di tutta la natura non è altro che la potenza di tutti gli individui messi insieme, ne

segue che ciascun individuo ha il supremo diritto a tutto ciò che può, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin dove si estende la sua determinata potenza.(SPINOZA, 2001, p. 517)

Il diritto naturale è dunque quell'estensione naturale della potenza individuale dettata dalla forza del desiderio, forma vitale della ragione. Spinoza usa il termine desiderio per indicare quell'appetito naturale i cui stessi limiti sono determinati dalla potenza, ma, indifferentemente, lo troviamo ad usare anche il termine passione:

qualunque cosa ciascuno considerato sotto il solo comando della natura, giudica per sé utile, o per la guida della retta ragione o per l'impeto delle passioni, per supremo diritto di natura gli è lecito appetirla e prenderne possesso in qualunque modo.(SPINOZA, 2001, p. 521)

Desiderio e libertà, binomio essenziale della concezione della trasformazione in Spinoza, si esprimono nella comunanza multitudinaria degli individui, nel loro farsi costituenti, in un processo che mette in gioco i corpi, le passioni. Si tratta dunque di una saggezza *interattiva*:

La liberazione dell'uomo, più che un salto di dimensione estranea o superiore alla natura umana, si genera attraverso il divenire della virtualità che tutti possiedono, ma che sono ostacolate dalle cause esterne e immobilizzate nei nodi passionali, da cui la maggioranza degli uomini non riesce a districarsi. L'esistenza secondo ragione anima una forma di vita che, in quanto parte dall'ordine comune della natura, resta anch'essa soggetta alle passioni e alle cause esterne; in tal senso, la saggezza non è un'impresa ascetica di chi si separa dalla comunità umana, come quella intrapresa dal saggio stoico antico, né prescrive di disprezzare gli eccessi passionali della moltitudine e di immunizzarsi dalle sue aberrazioni superstiziose; non ha nulla di simile all'eroismo dei martiri o al rigore della rinuncia in senso cristiano, e non si ottiene con un'illusoria sottomissione delle passioni alla ragione. Spinoza respinge tutte queste soluzioni morali dominate da altrettante distorsioni dell'immaginazione, in quanto respinge l'idea che il fondamento dell'etica e della moralità consista nel predominio della ragione che muove la volontà e dirige il corpo; al contrario, attività e passività, potenza e impotenza riguardano simultaneamente la mente e il corpo, nel modo in cui questi si esprimono in una forma di vita. Le forme di vita sono i modi con cui gli uomini dispongono le loro menti e i loro corpi a essere modificati dalla propria potenza di pensare ed esistere, o con cui subiscono passivamente le determinazioni delle cause esterne, siano esse enti diversi dall'uomo, ovvero il potere di altri esseri umani. Secondo Spinoza la saggezza è raggiungibile in una dimensione immanente, comunitaria e interattiva.(PANDOLFI, 2004, p. 245)

In Hume, è noto, il ruolo delle passioni è centrale e rappresenta il motivo naturale per cui la volontà, spinta dal desiderio, conduce all'azione. Anche in Hume il giudizio morale -che pure accompagna ogni azione umana non distinguendosi il sociale e il pre-sociale- deriva dalle passioni: "il nostro senso del dovere segue sempre il corso abituale e naturale delle nostre passioni."<sup>2</sup>

Hume sembrerebbe -in un sostanziale monismo spinoziano- non concepire nel comportamento umano alcun principio o motivo che non sia naturale. La distinzione dall'artificio riguarda la capacità creativa che le stesse passioni mettono in atto alla ricerca di maggiore soddisfazione. Così la giustizia è frutto di mediazione inventiva:

la capacità inventiva è propria della specie umana, e quando un'invenzione è ovvia e assolutamente necessaria, la si potrà correttamente giudicare naturale come tutto ciò che deriva immediatamente dai principi originari [...]. Sebbene le regole della giustizia siano *artificiali*, esse non sono *arbitrarie*; né è improprio chiamarle *leggi di natura*, se per naturale intendiamo ciò che è comune ad una specie, o addirittura se limitiamo questa parola a significare ciò che è inseparabile dalla specie.(HUME, 1987a, p. 512)

In Spinoza l'equazione diritto/potenza è centrale per l'elaborazione di una teoria politica assolutamente democratica, dove assoluto significa materialisticamente costituente, fuori dalla logica della dialettica astratta società civile/stato e della rappresentanza: non la democrazia ateniese, citata da Spinoza come da Hume come falsa democrazia perché *ad escludendum*. Bisogna sgombrare immediatamente il campo da interpretazioni che considerino il diritto come *forza*, e che non considerino che il desiderio stesso, se ben informato, orienta per la potenza individuale alla cooperazione piuttosto che al conflitto, così come la passione obliquata di Hume conduce al rispetto della giustizia e alla sottomissione a un governo che garantisce pace e sicurezza come esito di un processo immanente di soggettivizzazione sociale della libertà. Il diritto dell'individuo per Spinoza include tutto quello che egli è capace di fare e pensare in condizioni date. Le condizioni date diventano il limite naturale, in senso umano, della stessa potenza individuale, sia in una condizione di assoluta libertà che in una situazione di convivenza cooperativa. Ecco il realismo politico spinoziano avvicinarsi al relativismo storico umano: il diritto corrisponde ad un'attualità e ad una attività. L'indipendenza è la cifra essenziale della potenza, sicché l'uomo, in un ipotetico stato di natura, dove al minimo funzionerebbe la sua indipendenza, non sarebbe più potente, quindi, non avrebbe maggiore estensione del diritto, rispetto all'uomo in una società cooperativa con uno Stato che si occupi della pace e dell'ordine contestualizzando una maggiore potenza e un maggior diritto individuale, come proprio "estensione della capacità originaria di fare, pensare, agire."

<sup>2</sup> HUME, D. *Trattato sulla natura umana*, 1987, p. 511.

In Spinoza, come poi in Hume, non esiste, è ovvio, alcun obbligo a mantenere le promesse che non derivi, ancora, da una verificata utilità:

il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità, tolta la quale anche il patto viene insieme tolto e non è più valido; e che scioccamente, perciò, uno esige la fedeltà di un altro nei suoi confronti per sempre, se, insieme, non si sforza di far sì che della rottura del patto che deve essere stretto segua a colui che lo rompe più danno che utilità: e questo deve contare moltissimo nell'istituzione dello Stato. (SPINOZA, 2001, p. 525-527)

Ma qual è il fine esplicito dello Stato, quindi della potenza/potere, senza il raggiungimento del quale l'obbligo dell'obbedienza cade, così come nel diritto di resistenza in Hume? La sovranità dello Stato e la libertà individuale non sono in contraddizione. Lo Stato stesso ha grande giovamento dal non sopprimere la libertà d'opinione, perché una grande potenza distruttrice e violenta si scatena, per legge di natura, contro la coercizione. E' soprattutto sull'impossibilità dell'omologazione che Spinoza pone la sua attenzione (Damasio, 2003). Le opinioni degli individui della moltitudine sono diverse come diversi sono i corpi, le esperienze, i desideri degli uomini. E' dunque questa la forza stessa della *potentia* come processo costituente della democrazia. Come le attuali posizioni circa la globalizzazione e la sovranità imperiale postmoderna rilevano -nella linea interpretativa radicalmente materialista da Machiavelli a Marx passando per Spinoza- è proprio la moltitudine come *potentia* ad alimentare la *potestas* che da un lato attinge vita dalla *potentia* accresciuta, ma al contempo mira a controllare gli accessi alla costituzione di un possibile contropotere, ovvero redistribuzione di *potentia* stessa. Si tratta di un'ontologia dell'immanenza che non ammette esiti dialettici perché costitutiva di essenza non mediata: nessuna autonomia della politica. Come già rileva Spinoza lo Stato acquista forza dalla *potentia* essendone il risultato come distribuzione collettiva. Ecco che la democrazia è lo "Stato più naturale", ma tutte le forme di Stato derivano dalla natura. Si dirà, dunque, che la democrazia è la "verità" di ogni regime. Nello Stato democratico il soggetto è, in quanto attivo, cittadino, e ogni individuo trasferisce il diritto al corpo sociale, mantenendo la *potentia*, inalienabile per costituzione naturale, quale cittadino. Non esiste, in questa ipotesi di giusnaturalismo creativo, alcuna scissione da ricomporre, ma solo equilibri costituenti. Lo stesso Hume, nella sua accezione del convenzionalismo, non prevede scissione, storicizzando, al contrario, il processo costitutivo della stessa soggettività autoprodotta nell'obliquazione sociale delle passioni.

Sembra, dunque, che dominanti e dominati altro non siano che la stessa moltitudine ora come *potestas*, ora come *potentia*. Ecco che le opinioni libere costituiscono l'alimentazione della *potentia* rafforzando la stessa *potestas*: la quantità di potenza rimane, ontologicamente, collettiva e il desiderio di conoscenza e di espressione dell'opinione sembra la qualità umana realmente eversiva

assolutamente creativa, cifra essenziale di quell'immaginazione produttiva che in Spinoza come poi in Hume, costituisce essere, quindi, libertà. Secondo Spinoza:

La natura degli uomini, nella maggioranza dei casi, è tale che essi mal sopportano che venga giudicato criminoso il professare opinioni nella cui verità credono e che venga loro imputato a delitto ciò che li induce all'amore verso Dio e verso gli uomini; di qui nasce che detestino le leggi, che non arretrino davanti a nessun atto ostile verso i magistrati, e che non ritengano vergognoso ma anzi nobilissimo, accendere per questo motivo la ribellione e darsi a qualsiasi azione violenta. Una volta riconosciuto che la natura umana è così costituita, ne segue che le leggi istituite per reprimere la professione delle idee concernono non già i criminali ma gli uomini liberi (*ingenui*), che sono imposte non tanto per tenere a freno i peggiori, ma per esasperare i più degni e che non possono essere mantenute in vigore se non a prezzo di grave pericolo per lo Stato (*imperium*). (SPINOZA, 2001, p. 726)

E' innegabile peraltro, come da sempre la repressione delle idee da parte dello Stato attraverso leggi e pene liberticide abbia, naturalmente, riguardato i liberi e i più degni con grande nocimento per l'intero processo democratico costitutivo non di un regime politico ma di una umanità. Sarebbe dunque impreciso parlare di diritto di resistenza in Spinoza, specie in quello del *Trattato politico*, interpretando il potere in termini creazionistici da parte della *potentia* e la formazione del potere stesso processo di liberazione della *potentia* della *moltitudo* desiderante l'aumento delle forze in termini di capacità liberata. Il non ubbidire si inquadra nella assunzione di una errata distribuzione della *potentia* e del *potere* e nel seguente movimento della moltitudine. Anche in Hume, dove la natura umana stessa è vista in termini creazionistici per mezzo della socialità -così come la stessa identità personale tutta da creare socialmente- il diritto di resistenza significa semplicemente azione, prassi della libertà pubblica, non certo casistica giurisprudenziale:

Ma a questo punto può darsi che il lettore inglese si chieda di quella famosa *rivoluzione* che ha avuto un'influenza così felice sulla nostra costituzione, e che è stata accompagnata da conseguenze così importanti. Abbiamo già osservato che in caso di smodata tirannia e oppressione è legittimo prendere le armi anche contro il potere supremo; e che, siccome il governo è solo un'invenzione umana intesa all'utilità e alla sicurezza comuni, non impone più alcun obbligo, naturale o morale che sia, una volta che non tenda più a questo scopo. Ma sebbene questo principio *generale* sia giustificato dal senso comune e dall'effettivo comportamento degli uomini in tutte le età, è certo impossibile per le leggi, o anche per la filosofia, stabilire delle regole *particolari* in base alle quali poter decidere quando la resistenza è legittima e risolvere tutte le controversie che possono sorgere a questo proposito (HUME, 1987a, p. 596)

Hume si spinge oltre: la prassi della resistenza e della violenza contro un potere mal distribuito non è interpretabile sul terreno della legge; la sua valenza creativa rimane, a prescindere dalla sanzione:

Non solo quando il magistrato supremo adotta delle misure in se stesse estremamente nocive alla collettività, ma anche quando volesse ledere altre parti della costituzione ed estendere il suo potere al di là dei limiti legali, è concesso opporgli e detronizzarlo; anche se, poi, questa resistenza e violenza possono, nello spirito generale della legge, essere giudicate illegali e sediziose.(HUME, 1987a, p. 596-7)

Si confronti la posizione di Spinoza per il quale le rivoluzioni sono illegittime prima di essere realizzate: si tratta di dati di fatto che confermano la processualità agita della costituzione democratica: lo Stato conserverebbe la sua forma costituzionale qualora fosse “nei cuori dei sudditi”.

Si risolve, dunque, il problema dell'ordine e della sicurezza: nessuna contraddizione con la libertà, anzi, la libertà, che è immanenza, non una condizione, crea ordine, un ordine. Quando Hume parla di costituzione ne parla nel senso di “ciò che si costituisce”, esattamente come la stessa soggettività: cessa la tradizionale visione interpretativa dell'autonomia del politico (Ayer, 1994). Costituzione di un ordine che consenta l'espressione della libertà creatrice dell'arte, della cultura, della filosofia, come di ogni attività umana, insomma, della vita. Hume parla della forza della costituzione parlamentare -e il senso di costituzione nella tradizione anglosassone è ovviamente materiale- come costituzione della pubblica libertà.

La democrazia costituente humanea trova categoria precipua nella forza politica dell'opinione, causa dell'armonia cooperativa dei governati, espressione della loro maggior forza. L'opinione diventa, così, la misura del principio d'autorità in politica, la legittimazione degli uomini e dei governi, sul cui principio si fonda la stessa obbligazione. La *forza*, infatti, nell'ottica humanea, permane indefinitamente nei governati, in qualunque sistema di potere storico, sotto qualsiasi forma di governo. Lo stesso rifiuto del contrattualismo, in un'ottica antigiusnaturalista, non consente ad Hume di ipotizzare alcun trasferimento della forza in virtù di uno scambio (Carabelli, 1992). Quando il governante si appropria del potere tramite la propria forza significa semplicemente che è il più forte, ma la permanenza del suo potere non può addebitarsi ad un indefinito vigore della sua propria forza, bensì all'opinione dei governati i quali, del resto, mantengono un potenziale di forza tale che al momento opportuno, mutando l'opinione, sono in grado di cambiare governo, come la stessa storia dimostra:

A chi considera le cose umane con occhio filosofico, nulla appare più sorprendente della facilità con cui la maggioranza viene



governata da una minoranza e dell'implicita sottomissione con cui gli uomini rinunziano ai loro propri sentimenti ed alle loro proprie passioni a favore di quelle di chi li governa.. Quando cerchiamo quali siano i mezzi che producono questo miracolo, troviamo che, mentre la forza sta sempre dalla parte dei governati, coloro che governano per reggerli non fanno appello che all'opinione. Perciò soltanto sull'opinione si fonda il governo e questa massima si applica ai governi più dispotici e bellicosi come ai più liberi e popolari.(HUME, 1987b, p.28)

Straordinariamente efficace appare la riflessione sulla forza della soggettività che non si fonda sul timore ma sulla concreta partecipazione al processo costituente. Si pensi a tal proposito al *Principato civile* di Machiavelli. Secondo Spinoza:

detiene il massimo potere chi regna sull'animo dei sudditi; giacché, se il massimo potere lo detenessero coloro che sono temuti al massimo grado, allora senz'altro lo deterrebbero i sudditi dei tiranni, che sono temuti al massimo grado dai loro tiranni.(SPINOZA, 2001, p. 553)

Il linguaggio humeano sembrerebbe tradurre la categoria del “desiderio” spinoziano quale causa, e non caso, della realizzazione degli avvenimenti riguardanti la moltitudine. Ma la straordinaria funzione creativa della moltitudine, attraverso il contagio innescato anche da pochi, si esplicita attraverso l'osservazione delle opere immortali della conoscenza quali prodotti di pochi ma frutto di ingegno e genialità collettivi. Si confronti la posizione di Hume circa il progresso della conoscenza in rapporto al potere ed il concetto di *moltitudine* utilizzato nell'ambito di una teoria del “contagio” delle idee, con la concezione del rapporto libertà-conoscenza in Spinoza, per coglierne le sorprendenti analogie e gli esiti. Nel primo caso abbiamo una definizione di governo “popolare” che nella tradizione inglese assume un significato straordinariamente democratico in quanto al “valore” e non certo alla “forma”. In Spinoza, e nell'esperienza olandese, si tratta della definizione categoriale della “democrazia assoluta” secondo quella posizione “anomala” dell'assetto istituzionale e politico che è dello stesso pensiero spinoziano e che si sviluppa intorno al concetto ontologico-temporale del “divenire eterni” (Bove, 2002).

## 2. Hume: l'immaginazione e la prassi

L'impianto teorico dell'elaborazione di David Hume appare come qualcosa di potente e di vivo, capace di parlare un linguaggio in cui l'empirismo teoretico e il materialismo pratico assumono unità nel discorso intorno alla natura e alla soggettività costituente. Così il *Trattato sulla natura umana* diventa il manuale delle istruzioni del discorso di ermeneutica storica e di filosofia della prassi. Cardine interpretativo, la soggettività rimane argomento problematico, processuale,

autocostituente e costituente vita. Si mette in discussione un concetto di ragione cartesiano, svuotato e formalizzato da una tradizione razionalista che sfuggiva ad una possibile definizione di natura quale processo ontogenetico. Si tratta di una filosofia della mente che si relaziona con una natura che comprende nel proprio spazio lo stesso artificio, cultura e convenzione. La mente è affezione che modifica: il soggetto autocostituzione, *intercourse*, processo di obliquazione, tendenza come riflessione della prassi potenziale dell'immaginazione. Da cui l'importanza di una ridefinizione della legge e dell'istituzione, concetto quest'ultimo, dagli straordinari esiti teorici nel postmoderno. L'istituzione, in quanto modello di azioni, è un sistema prefigurato di soddisfazione possibile. Solo che non se ne può concludere che l'istituzione si *spieghi* attraverso la tendenza.

E' un sistema di mezzi, ci dice Hume, ma questi mezzi sono obliqui, indiretti; essi soddisfano la tendenza, ma contemporaneamente la frenano. Ecco *una* forma di matrimonio, *un* regime di proprietà. Perché questo regime e questa forma? Ne sono possibili mille altre, che si ritrovano in altre epoche, in altri paesi. Questa è la differenza tra l'istinto e l'istituzione: c'è istituzione quando i mezzi mediante i quali una tendenza si soddisfa non sono determinati né dalla tendenza stessa né dai caratteri specifici. (DELEUZE, 1990, p. 37)

A partire da questa definizione di istituzione come frutto di potenza immaginativa, si formula una idea della società molto forte e critica del contrattualismo per cui l'essenza della società non è la legge, bensì l'istituzione. La legge per Hume è una limitazione delle azioni e il torto delle teorie contrattualistiche è di presentarci una società la cui essenza è la legge, che non ha altro oggetto che garantire certi diritti naturali preesistenti, altra origine che il contratto. Così il creativo, il positivo è posto fuori dal sociale e il sociale è il negativo, l'alienazione. Occorre rovesciare il problema, a partire dalla critica di Hume allo stato di natura, ai diritti naturali e al contratto sociale. Da un lato la legge non può essere fonte di obbligazione, in quanto solo l'utile lo è, così come la società non può garantire dei diritti preesistenti. L'utilità diventa un principio di opposizione al contratto. L'utilità, dunque, appartiene all'istituzione che non è una limitazione come la legge, ma al contrario

un modello di azioni, una vera e propria impresa, un sistema artificiale di mezzi positivi, un'invenzione positiva di mezzi indiretti. Questa concezione istituzionale rovescia effettivamente il problema: ciò che è fuori dal sociale è il negativo, la mancanza, di bisogno. Quanto al sociale, esso è profondamente creativo, inventivo, e positivo [...]. Mettere la convenzione alla base dell'istituzione significa solo che il sistema di mezzi che l'istituzione rappresenta è un sistema indiretto, obliquo, inventato, in una parola culturale. (DELEUZE, 1990, p. 35-36)

La legge, dunque, limita l'istituzione che la presuppone: il rapporto non è più tra diritto e legge, ma tra bisogno e istituzione. L'utilità consiste in questo rapporto, e l'istituzione è una regola generale creata dall'immaginazione, ovvero dalla tendenza riflessa e non dall'istinto.

Attraverso l'immaginazione, dunque, l'uomo ha liberato la potenza creatrice e ha posto i suoi desideri sul piano dell'immanenza sociale. Così l'istituzione è mediazione dell'istinto attraverso l'immaginazione. Dunque la natura e la cultura sono correlate strettamente, ma in un rapporto riflessivo.

La storia, per Hume, è il nesso di questo intreccio, la politica è il farsi di una soggettività, l'immaginazione e la fantasia sono facoltà costituenti di una mente come natura. Se la natura è il principio della somiglianza e dell'uniformità, la storia è il luogo delle differenze, dunque l'utilità non spiega l'istituzione. L'utilità privata è frenata dall'istituzione, l'utilità pubblica presuppone il contesto istituzionale. Hume è molto chiaro nella risposta: la ragione e il costume, addirittura l'immaginazione servono a spiegare.

Gli strumenti di laboratorio dello storico, quindi, non atterrano all'uniformità, ma alle differenze, le tendenze generali diverranno circostanze, l'utilità sarà principio storicamente debole a spiegare l'istituzione: l'immaginazione che riflette le tendenze particolari, elaborerà modelli, l'istituzione ne sarà il *figurato*.

La politica, a partire dalla spiegazione di questi processi mentali collettivi, può essere una scienza processuale e la storia fornire dati sperimentali sui quali la stessa politica possa ritrovare e definire leggi per la stabilità del sistema. La storia, in questo contesto, gode di una sua autonomia interpretativa ed ermeneutica. L'ipotesi tipicamente humeana della "storia naturale dell'umanità" consente di ritrovare i nessi causali, se non le leggi, dei comportamenti degli uomini e della società. Lo sviluppo di questa teoria delineata nel *Trattato* e nei *Saggi* diventa ermeneutica della prassi nelle *Storia d'Inghilterra*. La storia diventa così sviluppo della cultura di una società, secondo l'ipotesi del *costum*, e la *Storia d'Inghilterra* una trama dall'ordito regolare e intelligibile attraverso i capitoli di commento ai fatti e alla coscienza sociale o opinione. I commentatori vittoriani, proprio per questo taglio a posteriori della Storia, hanno considerato lo sforzo di Hume come teso a proporre una ricostruzione del passato in termini giustificazionistici del regime hannoveriano. Il fine sarebbe ancora quello della stabilità politica attraverso un tentativo di ricostruire la storia al di là delle visioni partigiane che facevano delle interpretazioni dei fatti materia di scontro politico tra i partiti. Si direbbe una sorta di pacificazione delle interpretazioni tesa ad una non sperimentata unità possibile foriera di stabilità costituzionale. Si veda a questo proposito la tesi di Paul Langford secondo cui la politica degli Hannover e l'intento di Hume fossero ugualmente tesi ad armonizzare le differenti interpretazioni storiografiche *Whig* e *Tory* nel superiore interesse dell'unità nazionale:

L'un partito, facendo risalire il governo alla divinità, cerca di renderlo talmente sacro e inviolabile, che, per quanto tirannico esso possa divenire, debba rappresentare poco meno che un sacrilegio interferire nella sua azione o contrastarlo nella più piccola cosa. L'altro partito, fondando completamente il governo sul consenso popolare, suppone che esista una sorta di contratto originale col quale i sudditi si sono tacitamente riservati la facoltà di resistere al loro sovrano ogni volta che si trovino oppressi da quell'autorità che gli hanno, per scopi determinati, volontariamente affidato. Questi sono i principi speculativi dei due partiti, e tali sono altresì le conseguenze pratiche che essi comportano. Oserò affermare che entrambi questi sistemi di principi speculativi sono giusti, sebbene non nel senso inteso dai partiti; e che entrambi gli ordini delle loro pratiche conseguenze sono ragionevoli, benché non fino al punto a cui ciascun partito, nell'opposizione all'altro, ha normalmente cercato di portarli (HUME, 1987c, p. 467-468)

L'analisi dei principi sui quali si fondano i partiti rappresenta uno dei momenti migliori della riflessione humeana sulla democrazia. Si tratta di pagine importanti e problematiche, che ripropongono quel pirronismo circa l'interpretazione della democrazia che lo stesso Hume invece combatteva nell'analisi storica. I temi della libertà e dell'eguaglianza naturali si confrontano, in un raffinato gioco dialettico, con la definizione del potere e della forza nel sostanziale disvelamento della debolezza politica ed ermeneutica della rappresentanza nella prassi. Oltre al *topos* della violenza e dell'inganno Hume considera anche l'ipotesi di acquisizione dello Stato da parte di un governante straniero (sembrerebbe piuttosto un Principe) attraverso matrimonio o eredità: si tratterebbe, ancora una volta, di considerare quale "dote", o proprietà privata, un popolo.

La critica al preteso contratto per consenso diventa forte e incisiva, poi, proprio nel caso della presunta espressione della volontà popolare per eccellenza, e cioè le elezioni politiche:

Ma dove non interviene alcuna forza e ha luogo un'elezione, questa tanto esaltata elezione in che cosa consiste? O nel complotto di pochi uomini influenti che decidono per tutti e non consentono nessuna opposizione, oppure nella furia di una massa che segue un caporione sedizioso, neanche conosciuto, forse, a una dozzina dei suoi componenti, e che deve la sua affermazione solo alla sua impudenza o al momentaneo capriccio dei suoi sostenitori.

E queste irregolari elezioni, che sono per di più infrequenti, hanno forse un'autorità tanto forte da costituire il solo fondamento legale di ogni governo e di ogni obbedienza? (HUME, 1987c, p. 473)

La dissoluzione del governo, che provocherebbe irrimediabilmente la dissoluzione del sistema nell'ambito di un'accezione della libertà quale irresponsabilità, è certamente l'evento pernicioso per eccellenza, ed il consenso, ma solo in questa prospettiva, si può considerare causato dal bisogno di qualcuno che

incarni il potere quando il popolo è incapace di scegliere. Il popolo risulta, nell'ipotesi humeana, fondamentalmente incapace di scelte politiche positive se il contesto iniziale è l'assoluta libertà di tutti, ed il consenso, che mai può considerarsi di tutti, ma anche fosse della maggior parte, diventa il consenso alla forza.

Gli esempi non sono affatto casuali e costituiscono, certamente, i termini di un dibattito sempre aperto. La stessa Rivoluzione (per dirla *a la* Hume), che Hume condivide e sostiene, rimane pur sempre opera di settecento persone che impongono il cambiamento, peraltro non radicale, a dieci milioni di persone. Ma l'esempio davvero classico è quello della repubblica di Atene, considerata il modello assoluto della democrazia: se democrazia è autonomia e possibilità di sottoporsi alle leggi, alle quali -realmente o fittiziamente- si acconsente, certamente non può darsi a quell'ordinamento alcuna connotazione che rispetti l'idea filosofica della democrazia:

La repubblica di Atene, io credo, fu la più ampia democrazia di cui abbiamo notizia dalla storia. Pure, se teniamo nel debito conto le donne, gli schiavi e gli stranieri, troveremo che quell'ordinamento non fu originariamente creato, né alcuna legge fu mai votata, nemmeno dalla decima parte di quelli che erano tenuti a prestarvi obbedienza, per non parlare delle isole e dei domini esterni, di cui gli ateniesi rivendicavano la proprietà per diritto di conquista. E poiché è ben noto che le assemblee popolari in quella città erano dominate dalla licenza e dal disordine, nonostante le istituzioni e le leggi che le regolavano, quanto più irregolari debbono esse dimostrarsi dove non si danno un'ordinata costituzione, ma si riuniscono tumultuosamente, quando crolla l'antico governo, al fine di farne sorgere uno nuovo? Non è chimerico parlare di una scelta in circostanze del genere?(HUME, 1987c, p. 474)

36

Il concetto di libertà a cui si riferisce Hume quando rileva l'impossibilità, se non altro storica, della sua espressione, sembrerebbe quello riguardante la scelta politica. L'esistenza di un governo, necessario storicamente, si dà solo a partire dall'incapacità degli uomini di esercitare la propria libertà politica nel rispetto autonomo della giustizia e nella capacità di intendere il proprio utile. Allora l'unico esercizio di libertà si dà piuttosto sotto un governo ed un ordinamento costituito piuttosto che nell'atto fondativo. Consenso libero può dirsi quello del rispetto dell'ordinamento stabile e opportuno, nel momento in cui, data appunto la stabilità, l'esercizio della forza da parte del potere è minimo e peraltro potenziale:

Ma possiamo seriamente affermare che un povero contadino o un artigiano è libero di lasciare la sua terra, quando non conosce nessuna lingua o usanza straniera e vive alla giornata del poco denaro che guadagna? Allo stesso modo, potremmo asserire che un uomo, per il fatto di restare su una nave, accetta liberamente l'autorità del capitano, sebbene sia stato portato a bordo

addormentato e, per lasciarla, debba gettarsi in mare e perire.(HUME, 1987c, p. 476-7)

Ancora una volta entra in gioco un concetto di libertà politica che si sostanzia esclusivamente sulle reali opportunità di scelta, opportunità che si considerano, materialisticamente, fondate sulla categoria economica piuttosto che su quella etica. Oltretutto, l'oggettiva impossibilità di scelta, per il singolo individuo, certamente, per il criterio di giustizia storicamente determinato, diviene garanzia del perseguimento del superiore bene comune da parte del governante. Hume ammette, infatti, che l'obbedire quale individuo al comando che vieta di lasciare il proprio paese in massa, si debba considerare giusto e ragionevole, ma non per questo atto libero o volontario.

L'esempio straordinariamente interessante che Hume propone sembrerebbe di grande attualità in un contesto multiculturale ponendo che il processo delle migrazioni riguardi la storia dell'umanità e non certo di un'epoca. Il caso di colui che lascia il proprio paese per vivere in un paese straniero comporta una seria riflessione sulla libertà e sul consenso (Lecaldano, 1991). Certamente colui il quale si recasse in un paese straniero per viverci, sottoponendosi alle leggi, al governo, al principe, potrebbe dirsi davvero libero nell'atto del consenso, poiché frutto di scelta consapevole e non di abitudine, se si escludono, ovviamente, i casi di necessità. Il paradosso, rileva Hume, di questa situazione è che colui che si sottomette volontariamente alle leggi di un paese viene guardato da quel governo con maggior sospetto di coloro i quali sono sottomessi per abitudine, probabilmente perché nella natura umana risulta comunque più forte l'esito del nesso di causalità che non l'esercizio della libera volontà, peraltro mai del tutto scindibile da quello stesso nesso.

Il nesso di causalità potrebbe sembrare, oltre che forte nell'esercizio della natura umana, determinante nel procedere dello sviluppo delle istituzioni umane nella storia. Ma la politica può essere ridotta a scienza solo relativamente, considerando poche regole generali e molte eccezioni casuali o fortuite. Le forzature politiche sono da considerarsi, generalmente, foriere di eventi perniciosi per la società, e le eccezioni rivelano solo la presenza del caso e della fortuna in un andamento storico che perderebbe di dialetticità se fosse rigidamente determinato in senso storicistico. Così le innovazioni di Enrico VII -legittimate da un'autorità legislativa, ma pur sempre violente- e quelle faziose di Carlo I, si può dire abbiano avuto fortuitamente un buon esito.

Gli esempi storici, secondo il metodo che Hume stesso dichiara, sono il gabinetto sperimentale dello scienziato politico che cerchi una regolarità nella storia muovendosi sul piano dei fatti, ma, uno dei limiti rilevati allo Hume storico, necessariamente a posteriori. Il dibattito sulla contestualizzazione e decontestualizzazione dei fatti da parte dello storico è certamente aperto, ma la

dichiarazione umana della storia come materia per la politica, fa della lettura stessa dei fatti un'attività finalizzata, dove il soggetto che osserva, secondo anche i più recenti paradigmi epistemologici, agisce come elemento del contesto e, in termini sperimentali, andrebbe valutata la sua stessa influenza sui fatti. L'operazione di Hume appare dunque ampiamente ancorata alla prassi non solo della storia, ma anche dello storico, un'ermeneutica storica che muove dal tentativo di una scienza politica induttivista.

In quest'ambito è solito trovarsi, nella produzione teoretica di Hume, oltre che in quella più esplicitamente etico-politica, di fronte ad una trattazione che assai da vicino ricorda il procedimento scientifico-induttivista della dimostrazione dei teoremi applicato alla politica, ma, in una circolarità dialettica attraverso il *medium* rappresentato dallo storico, anche alla storia: la storia, ma invero lo storico, costituitosi nella prassi politica, riscopre una scienza politica di poche regole e di molte eccezioni. Così Enrico VII con una parvenza di legalità, e Carlo I, con il solo fanatismo, impongono innovazioni istituzionali dall'esito parimenti positivo.

Il rapporto strettissimo fra le ipotesi filosofico-politiche e le valutazioni storiografiche si esprime in modo inequivocabile nelle riflessioni sviluppate nei *Saggi*, luogo forse principe dell'analisi storica a dispetto dell'impostazione squisitamente teoretica. La "storia naturale dell'umanità" si esemplifica nella ricostruzione della lettura degli eventi che storicamente determinano i nessi del confronto politico fra dinastie e ipotesi di innovazione istituzionale delle dinamiche di potere:

La Casa di Lancaster governò quest'isola per circa sessant'anni; tuttavia i partigiani della Rosa Bianca in Inghilterra sembravano quotidianamente moltiplicarsi. L'ordinamento attuale si è affermato in un periodo ancora più lungo. Tuttavia sono forse completamente scomparse tutte le idee circa il diritto di un'altra famiglia, sebbene quasi nessuno degli uomini oggi viventi avesse raggiunto l'età della ragione quando essa fu espulsa, o potesse aver acconsentito al suo dominio o averle promesso fedeltà? Indicazione certo sufficiente, questa, del generale sentimento dell'umanità a tale proposito. Giacché noi non biasimiamo i partigiani della decaduta dinastia semplicemente per aver mantenuto così a lungo la loro infondata lealtà. Li biasimiamo, perché sostengono una famiglia che noi giudichiamo giustamente espulsa e che ha perso ogni titolo di autorità, dal momento in cui si è affermato il nuovo ordinamento. (HUME, 1987c, p. 480)

L'ipotesi ermeneutica che sottende l'esemplificazione è, ancora una volta, la messa in discussione della teoria del consenso quale fonte di legittimazione del potere. Il dovere morale scaturito dalla riflessione sugli interessi generali della società, che poi altro non sono che l'appagamento di un bisogno individuale trasversale, costituisce l'unico fondamento, legittimato dall'utile, del consenso e

della giustizia. Cade l'impianto epistemologico dell'ipotesi contrattualistica che fonda nella promessa e nel conseguente rispetto della parola data il principio dell'obbedienza: più indietro con le cause è impossibile andare e il fondamento rimane un'assioma di carattere ampiamente giusnaturalistico-metafisico. L'utile, nell'ipotesi di Hume, diventa il fondamento interamente storico-fattuale del sentimento-obbligo di giustizia. Ma la medesima considerazione di carattere storico porta a rilevare, parimenti, come la stessa necessità della convivenza sociale contempra la necessità della sospensione della legge dell'equità e della giustizia per fare spazio alla violenza e alla guerra. Ancora una volta, valgono l'esemplificazione storica e il riferimento storiografico di Rapin: "Il nostro storico Rapin pretende che la controversia tra Edoardo III e Filippo di Valois fosse di questa natura e si potesse decidere solo con un giudizio di Dio, vale a dire con la guerra e la violenza."<sup>3</sup>

La polemica, come si sa, riguarda l'impostazione tradizionalmente lockiana dei *wigh*. Si tratta del noto passo del capitolo VII dell' *On Government* di Locke dove si afferma che il governo legittimamente si basa sul consenso del popolo e chela monarchia assoluta è in contrasto con la società civile e pertanto non può assolutamente costituire una forma di governo civile, e che il potere supremo di uno Stato non può togliere ad alcuno con tasse ed imposte una parte della sua proprietà, senza il consenso suo o quello dei suoi rappresentanti: "Quale autorità possa avere un ragionamento morale che porti ad opinioni così lontane dal costume generale dell'umanità, in ogni luogo salvo che in questo regno, è facile giudicare."<sup>4</sup>

Ecco che nel contesto dell'uniformità dei comportamenti umani, in un'ottica convenzionalista, la resistenza a un governo che non persegua il bene pubblico, tale in quanto risultato inintenzionale degli interessi individuali, è legittimata (non avrebbe senso in questo contesto parlare di *diritto*). Il caso del dovere di obbedienza è lo stesso:

[...] e il senso comune ci insegna come, perché il governo ci vincola solo a causa dei suoi intenti di pubblica utilità, quel dovere, in casi straordinari, quando fosse la pubblica rovina a richiedere obbedienza, deve sempre cedere all'obbligo primario e originale. *Salus populi suprema lex*, la salvezza del popolo è legge suprema. Questo principio si accorda con i sentimenti dell'umanità in tutti i tempi: non c'è nessuno che al leggere delle ribellioni contro Nerone o Filippo II, desiderare il successo dell'impresa e da non lodarne gli iniziatori.(HUME, 1987c, p. 489-490)

Ma il principio della resistenza rimane collocato in un ambito limitato di necessità. La resistenza non ragionata provocherebbe, infatti, una reazione da parte del potere assolutamente controproducente; scatenerebbe, si direbbe oggi, una repressione tale da mettere in discussione l'agibilità stessa degli interessi individuali.

<sup>3</sup> HUME, D. *Sul contratto originale*, in *Saggi morali, politici e letterari*, p. 485.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 487.



Si inquadra in questo contesto il giudizio di Hume sul *tirannicidio*, che renderebbe più feroci e accaniti i tiranni. Nonostante questa considerazione, assolutamente realistica, Hume giustifica la sua adesione al partito del *diritto di resistenza* con due argomentazioni. La prima riguarda la necessità di contrastare il partito della *obbedienza passiva*, considerando la necessità di difendere, anche con la resistenza, la *verità* e la *libertà*. Ci soffermeremo ad analizzare la seconda argomentazione che riguarda il fondamento stesso della natura della costituzione e della forma di governo britannica:

E' caratteristica quasi esclusiva della nostra costituzione creare un primo magistrato con una preminenza e una dignità tali che, sebbene condizionato dalle leggi per quanto riguarda la sua persona egli è, in un certo modo [...]. Ma sebbene la costituzione abbia per il sovrano questo salutare riguardo, non si può mai però ragionevolmente intendere che con quel principio essa abbia determinato la propria distruzione, o abbia stabilito una docile sottomissione, qualora egli protegga i suoi ministri, perseveri nell'ingiustizia, e usurpi tutto il potere della comunità. Questo caso non è in realtà posto mai esplicitamente dalle leggi; perché è impossibile che esse, nel loro corso ordinario, forniscano un rimedio a ciò, stabilendo che qualunque magistrato, con un'autorità superiore, punisca gli eccessi del sovrano. Ma, poiché un diritto non sanzionato da una misura sarebbe un'assurdità, la misura in questo caso è quella straordinaria della costituzione possa essere difesa solo da essa. La resistenza deve perciò naturalmente prodursi più frequentemente nel sistema politico britannico che in altri più semplici e consistenti di meno parti e congegni. (HUME, 1987c, 491-492)

40

In questa prospettiva, la storia assume un valore metodologico assai diverso rispetto al “gabinetto di esperimenti per il filosofo”, i processi si leggono in quanto *natural history*, come già la *natural History of Religion*. La storia è *natural progress of human thought* secondo la tradizione settecentesca delle *revolutions of the mind*. Il processo scaturente dal rapporto tra fatti e costumi, secondo la chiave psicologica tipicamente humeana, è dialettico, rapporto interstrutturale di costruzione della civiltà progressiva. In Hume, la concezione della storia rimane definibile secondo prospettive diverse. Non si potrebbe dire che si tratti di cambiamenti di definizione, bensì, appunto, di cambiamenti di prospettiva. In quest'ottica non appare scindibile, appunto perché dialettico, il rapporto tra i fatti particolari e l'elaborazione filosofica in termini di *costum* esplicitato nella *History of England* nei commenti finali ad ogni capitolo. Non sembra, questa modalità, voler definire alcun rapporto causale tra fatti e opinioni, se non, per l'appunto, in chiave di interconnessione. Secondo questa ipotesi, dunque, potrebbe essere letta l'apparente contraddizione tra la posizione dei *Saggi* e la *History of England*. Nei *Saggi*, infatti, assistiamo alla dichiarazione di voler distinguere tra le cause:

Per cause *morali* intendo tutte quelle circostanze che siano in grado di agire sulla mente come dei motivi o delle ragioni, e che ci rendono abituali certi particolari modi di comportamento. Di questo tipo sono la natura del governo, le rivoluzioni nella cosa pubblica, l'abbondanza o l'indigenza in cui si vive, la posizione della nazione rispetto ai propri vicini, e simili. Per cause *fisiche* intendo quelle qualità dell'atmosfera e del clima che si ritiene agiscono insensibilmente sul carattere alterando il tono e la costituzione fisica e dando un aspetto che, se anche la riflessione e la ragione possono talvolta vincere, predominerà tuttavia in genere sugli uomini e influirà sul loro comportamento. (HUME, 1987c, p. 209-210)

La storia naturale dell'umanità è ricostruibile nei termini della probabilità, così come la storia dei fatti, ed il rapporto tra le cause e gli effetti, appunto, ipotizzabile. Il mondo appare ad Hume ancora troppo giovane per poter fissare verità politiche generali. Così, dal punto di vista dello scienziato politico, è impraticabile la strada di Machiavelli, tanto da non esserci alcuna massima del *Principe* che non possa essere confutata. Machiavelli avrebbe il torto di essere vissuto in un'età troppo prematura del mondo. Così, ad esempio, ad Hume appare ampiamente sottovalutato il ruolo strutturale dell'economia, dialetticamente in rapporto con il costume, fino ad una certa fase dell'interpretazione della storia dell'umanità:

Il commercio non è mai stato considerato come questione che interessasse lo Stato fino al secolo scorso e c'è appena qualcuno fra gli scrittori antichi di politica che abbia accennato a ciò. Anche gli italiani hanno mantenuto un profondo silenzio su questo punto, sebbene ora la questione abbia attratto la più grande attenzione sia dei ministri di Stato che di ragionatori speculativi. La grande ricchezza, lo splendore e i successi militari delle due potenze marittime pare che per prime abbiano insegnato agli uomini l'importanza di un esteso commercio. (HUME, 1987c, p. 95-96)

41

La storia del costume si annoda, dunque, allo sviluppo dell'economia, ma solo in maniera problematica può cogliersi il nesso con la storia della libertà con i suoi riflessi sulla cultura. La libertà civile diviene, in questo quadro, condizione ed esito dello sviluppo culturale, ma cultura e ricchezza di una nazione non coincidono se non nella mediazione della libertà civile, che è, certamente, anche economica, ma non attiene al dato complessivo della ricchezza statale.

La politica come scienza, in Spinoza come in Hume, traccia dunque un percorso ermeneutico di immanenza con il quale l'intera modernità si confronta adoperando categorie essenziali per la stessa ricostruzione di una storia delle dottrine contestuale.

## Referências

ANDREATTA, A; BADINI, A. E. et al (Org.) *Il pensiero politico dell'età moderna*. Torino: Utet, 1999.

- AYAR, A. *Hume*. Milano: Dall'Oglio, 1994.
- BALIBAR, E. *Spinoza e la politica*. Roma: Manifestolibri, 2004.
- BERTRAND M. *Spinoza et l'imaginaire*. Paris: Presses Universitaires de France. 1983.
- BOVE, L. *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*. Milano: Ghibli, 2002.
- CARABELLI, G. *Intorno a Hume*. Milano: Il Saggiatore, 1992.
- DAMASIO, A. *Alla ricerca di Spinoza*. Milano: Adelphi, 2003.
- DELEUZE, G. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*. Bologna: Cappelli, 1990.
- GIANCOTTI, E. Et al (Org.). *Spinoza nel 350 anniversario della Nascita*. Napoli: Bibliopolis, 1985.
- HESSING, S. et al (Org.). *Speculum Spinozanum*. London: Routledge, 1977.
- HUME, D. *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, Org. E. Lecaldano, vol. 1. Bari: Laterza, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Dell'origine del governo*, in *Saggi morali, politici e letterari*, in *Opere filosofiche*, Org. E. Lecaldano, vol 3., Bari: Laterza, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Sul contratto originale*, in *Saggi morali, politici e letterari*, in *Opere filosofiche*. Org E. Lecaldano, vol 3, Bari: Laterza, 1987.
- \_\_\_\_\_. *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983.
- LECALDANO, E. *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*. Roma-Bari: Laterza, 1991.
- PANDOLFI, A. *Nel pensiero politico moderno*, Roma: Manifestolibri, 2004.
- SPINOZA, B. *Tractatus teologico-politico*. Trad. A. Dini, Milano: Bompiani, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, trad. it. Gaetano Durante, Milano: Bompiani, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Trattato Politico*, Bari: Laterza, 1995.
- VISENTIN, S. *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa: ETS, 2001.

Submissão: 12.06.2019 / Aceite: 25.06.2019