

***Appetitus societatis, socialitas, cupiditas* tre prospettive di antropologia politica giusnaturalistica a confronto**

Costanza Ciscato

Università degli Studi di Padova

Abstract: *Appetitus societatis, socialitas, cupiditas* Three Perspectives of Natural Law Political Anthropology Compared.

Rereading the various issues published in these first twenty years by the electronic magazine L'Ircocervo, we understand that one of the topics most addressed by the authors is that of a central concept for those who deal with legal studies, namely the concept of power. Right and power are a combination on which one inevitably dwells, to understand if one could assume that the right is the foundation of power (where legitimate) or, conversely, if one must surrender and accept that the right is the legalizing expression of power. This analysis highlights the importance of the concept of community, as the natural background of the contrast of the different positions that ends up conditioning the theoretical reconstructions of the various philosophers.

Keywords: Anthropology, Politics, Natural Law.

Sommario: 1. Introduzione. – 2. L'*appetitus societatis* in Ugo Grozio. – 3. La *socialitas* in Samuel Pufendorf. – 4. *Conatus, appetitus e cupiditas* in Baruch Spinoza. – 5. Confronto critico.

1. Introduzione

Uno dei tratti salienti del pensiero politico-giuridico sei-settecentesco è quello di radicare le proprie analisi nel cuore del problema dell'individuo, allo scopo di rinvenire una fondazione antropologica della *societas*.

L'esigenza di plasmare una visione dell'uomo che funga da saldo presupposto all'edificazione del sistema politico-giuridico assume, tuttavia, connotazioni specifiche in ciascuno degli autori che appartengono alla *Scuola del diritto naturale* moderno, le cui riflessioni, pur riconducibili nell'alveo della medesima *Denkform*, utilizzano talvolta un vocabolario solo apparentemente comune. Se, com'è stato esemplarmente dimostrato da Norberto Bobbio, il giusnaturalismo contiene in sé

un modello teorico in grado di interpretare la realtà¹, assai diverse sono infatti non soltanto le concezioni politiche che vengono elaborate al suo interno, ma anche gli strumenti concettuali che quelle stesse concezioni contribuiscono a costruire.

E pare interessante cogliere, sotto quella somiglianza apparente, nel duplice significato di manifesta e insieme ingannevole, degli strumenti concettuali adoperati, differenze più significative proprio là ove la somiglianza è più rilevante.

Ci riferiamo in particolare a tre eminenti figure del panorama seicentesco: quella di Ugo Grozio, di Samuel Pufendorf e di Baruch Spinoza e ai concetti di *appetitus societatis*, *socialitas* e *cupiditas* che ne contrassegnano le rispettive concezioni antropologiche.

Intendiamo prendere in considerazione questi temi, in una chiave di lettura comparatistica, che allinei su un'ideale "linea di partenza" le loro visioni della natura umana, per illuminarne, sotto la "patina" delle affinità concettuali, le differenze verso cui inclinano, ascrivibili, talora, a semplice sfumatura terminologica, circoscritta all'ambito lessicale, talaltra invece, a più profonda inconciliabilità ermeneutica.

2. L'*appetitus societatis* in Ugo Grozio

Su tale linea può essere collocata, dunque, anzitutto la concezione antropologica, incentrata nel concetto di *appetitus societatis*, elaborata da Grozio²,

Secondo il giurista olandese, come noto, vi è nell'individuo un desiderio naturale, innato, che lo orienta nella sua azione morale e conoscitiva, e lo spinge a vivere con gli altri uomini.

¹ Norberto Bobbio fissa gli elementi essenziali del sistema concettuale in cui i giusnaturalisti avevano versato la materia delle loro riflessioni sull'origine e la giustificazione dello Stato nel cosiddetto modello giusnaturalistico, contrapposto al modello classico aristotelico. L'illustre Autore sostiene che "il punto che unisce autori tanto diversi è il metodo razionale ossia quel metodo che deve permettere di ridurre il diritto e la morale per la prima volta nella storia della riflessione sulla condotta umana a scienza dimostrativa" (N. Bobbio, M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*, Il Saggiatore, Milano, 1979, p. 20).

² Sull'antropologia di Grozio, rinviamo tra gli altri a: F. Palladini, "*Appetitus societatis* in Grozio e *socialitas* in Pufendorf", in *Filosofia Politica*, 10 (1996), pp. 61-70; L. Winkel, "Les origines antiques de l'*appetitus societatis* de Grotius", in *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 68 (2000), pp. 393-403; H.W. Blom, L.C. Winkel (a cura di), *Grotius and the Stoa*, Assen, 2004 [in *Grotiana*, n.s., 22-23 (2001-2002)]; B. Straumann, "*Appetitus societatis* and *oikeiosis*", in «*Grotiana*», n.s., XXIV-XXVI (2003-2004), pp. 41-66; Th. Mautner, *Grotius and the Skeptics*, in *Journal of the History of Ideas*, 66 (2004), pp. 577-601; W. Bouldin, "Grotius and the *Stoa*", in *Renaissance Quarterly*, 58 (2005), pp. 690-691; J. Hackett, "Grotius and the *Stoa*", in *The Sixteenth Century Journal*, 37 (2006), pp. 938-940; R. Brouwer, "On the Ancient Background of Grotius's Notion of Natural Law", *ivi*, 29 (2008), pp. 5-10; Ch. Brooke, "Grotius, Stoicism and *Oikeiosis*", *ivi*, 29 (2008), pp. 25-50.

Ispirato ad una visione sostanzialmente ottimistica della natura umana, tale *appetitus* è considerato come un insieme ordinato di disposizioni sociali che vanno dal linguaggio alla facoltà di conoscere e agire secondo regole generali.

Tra le diverse interpretazioni che di questo concetto sono state avanzate, una delle più stimolanti ha messo in evidenza come esso segni una ripresa, e al tempo stesso un significativo spostamento d'accento, rispetto alla visione scolastica medievale. Questa, infatti, nella versione agostiniano-tomista, faceva perno sul profondo e insaziabile “desiderio naturale della felicità soprannaturale”, che sospinge ogni creatura e guida l'intimo dinamismo delle sue azioni verso il suo fine ultimo, la visione di Dio faccia a faccia³. Nella concezione antropologica sottesa al *De jure belli ac pacis* è possibile ravvisare invece un'ulteriore attenuazione del tema della naturalità dell'*appetitus beatitudinis*, che già peraltro aveva cominciato a prodursi nella Seconda Scolastica all'inizio del Cinquecento con l'esegesi del Gaetano⁴, proseguita da un filone cospicuo della teologia gesuitica⁵.

Nel Proleg. 6, in particolare, il giurista di Delft afferma che elemento costitutivo della natura umana è una situazione di indigenza, cui si connette un “*appetitus societatis, id est communitatis*” per il quale – aggiunge –, l'uomo è finalizzato ad una vita “*non qualiscunque, sed tranquilla, et pro sui intellectus modo ordinata*”. Dopo aver preso posizione nei confronti dello scetticismo e dell'epicureismo, dottrine secondo le quali gli uomini si assocerebbero soltanto per un calcolo utilitaristico, Grozio vi contrappone una teoria della natura umana di matrice stoica, secondo la quale l'*οἰκείωσις*, l'istinto di autoconservazione, disporrebbe l'uomo a riunirsi in società e a rispettare i diritti altrui. Scrive:

Ma quanto dice questo filosofo [Carneade], e con lui quel poeta [Orazio] il quale afferma che *la natura non può discernere l'ingiusto dal giusto*, non è assolutamente ammissibile: perché l'uomo è sì un animale, ma un animale di eccezione, che si distacca da tutti gli altri molto più di quanto le altre specie

³ Tale interpretazione si deve a F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico del sec. XVII*, Wolters Kluwer-Cedam, Padova, 2014², pp. 64-65. Sul problema della beatitudine in S. Agostino (*Contra Academicos* I, IX, 25; PL XXXII, 919) si veda in particolare R. Holte, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le probleme de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1962; mentre sulla prosecuzione del tema in S. Tommaso (*Summa theologiae*, I^a - II^{ae}, qq. 1-5), R. Guindon, *Béatitude et théologie morale chez Thomas d'Aquin*, Editions de l'Universite d'Ottawa, Ottawa, 1956.

⁴ Segnatamente sul tema della *potentia oboedientialis* in Gaetano si veda J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio historico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952, pp. 131-141.

⁵ Si veda H. de Lubac, *Agostinismo e teologia moderna*, trad. it., il Mulino, Bologna 1968, pp. 191-295.

differiscano fra loro: come provano molte attività che sono peculiari al genere umano⁶.

Alla confutazione della teoria dello scettico Carneade, che configurava la società come un mero agglomerato di individui, coagulati a fini meramente utilitaristici, segue dunque l'enunciazione dell'esistenza dell'*appetitus societatis*, inteso come un insopprimibile istinto per cui l'uomo sente il bisogno di vivere accanto ai suoi simili, in una comunione di vita regolata come i lumi della ragione gli suggeriscono.

All'interno di tale visione, la *tranquillitas societatis* pare proporsi come il *telos* della natura umana, un'idea regolativa cui è ordinata l'aspirazione di ogni singolo individuo, ne abbia o meno coscienza. A tale proposito, due interpreti in particolare si sono interrogati se l'*appetitus* evocato da Grozio abbia natura empirica o metafisico-razionalistica. Secondo Eugenio Di Carlo, infatti, esso si configurerebbe come un elemento istintuale e costituirebbe la premessa di ordine empirico, sulla quale il giurista olandese innalzerebbe poi il suo sistema giusnaturalistico. Secondo Guido Fassò⁷, invece, esso sarebbe piuttosto da intendersi come frutto dell'attività della ragione, si porrebbe come un "dover essere" e avrebbe perciò natura metafisica.

Sebbene la questione ermeneutica sia indubbiamente rilevante e si alimenti, come nel caso della disputa tra Di Carlo e Fassò, della discordanza nella traduzione del termine "*modus*"⁸, ciò che più conta sottolineare, al fine della nostra analisi, è come il giurista di Delft in questo desiderio spontaneo di una società con gli altri uomini, "ma non qualsiasi, bensì pacifica e ordinata *razionalmente*", faccia risiedere la specificità dell'individuo e quindi la struttura indefettibile della natura umana.

⁶ Cfr. Grozio, *De jure belli ac pacis*, Proleg. 6 (U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, Traduzione, introduzione e note di Guido Fassò. Aggiornamento di Carla Faralli, Morano, Napoli, 1979³, pp. 33-34; corsivo aggiunto).

⁷ Segnatamente G. Fassò, *Sull'interpretazione di alcuni passi groziani* (1951), ora in *Scritti di filosofia del diritto*, a cura di E. Pattaro et alii, Giuffrè, Milano, 1982, I, p. 153 ss.

⁸ Riguardo alla traduzione del Catalano utilizzata da Di Carlo (cfr. U. Grozio, *I prolegomeni al De jure belli ac pacis*, traduzione e note di Salvatore Catalano, introduzione di Eugenio Di Carlo, G.B. Palumbo, Palermo, 1941), in luogo di quella dello stesso Fassò, come chiaramente vede TODESCAN, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., pp. 63-64: "Interpretare il termine *modus* come 'norma' o come 'limite' significa porsi sulla strada di un'esegesi in senso razionalistico o empiristico dell'*appetitus societatis*. Qualora la *societas* cui tende l'*appetitus*, sia ordinata 'secondo la norma della ragione', siamo in presenza di un *appetitus rationalis* (...) identificabile con la *voluntas* che tende al *bonum*, così come l'*intellectus* tende al *verum*. Per contro, se la *societas* è ordinata 'in conformità dei limiti dell'intelligenza' dell'uomo, se ne può dedurre che, riflettendosi in tale società i difetti ed i limiti della *ratio*, l'*appetitus* che tende ad essa non sia di natura razionale, ma empirico-sensitiva". Ricordiamo, inoltre, in relazione al tema, i saggi già citati di PALLADINI, "*Appetitus societatis* in Grozio e *socialitas* in Pufendorf", cit.; e quello di WINKEL, "Les origines antiques de l'*appetitus societatis* de Grotius", cit.

Ancor più rileva sottolineare come il Proleg. 6 alluda ad un desiderio del vivere sociale profilato in maniera tendenzialmente immanentistica. Si tratta, cioè, come è stato acutamente proposto⁹, di una nozione non più correlata ad un'antropologia teologica, contrassegnata da una dimensione di tipo verticale, ma autonoma e isolata, ricollegata all'essere umano preso in sé e per sé, determinato e guidato dalla sua ragione, e quindi appiattita verso una dimensione orizzontale. E proprio attraverso quest'idea dell'*appetitus societatis*, prima ancora che attraverso la teoria del diritto naturale autonomo ed immutabile, il giurista olandese muoverebbe un passo decisivo lungo la strada della secolarizzazione¹⁰.

Egli si protende a conferire al termine *societas* una dimensione universalistica, sulla quale rifletterà in qualità di giurista, per una rifondazione del moderno *jus gentium*, mettendo a frutto la sua vasta cultura teologica e umanistica¹¹. L'*appetitus* vincola infatti in un insieme di *societates naturales* non solo gli individui, ma anche i diversi gruppi sociali, le famiglie, gli Stati, fino alla comunità internazionale¹².

Nella visione groziana la nozione di *societas* verrebbe dunque a sostituire, secondo alcuni¹³, quella patristica e scolastica del *corpus mysticum* e si collocherebbe al posto suo come un tutto terreno, composto di individui, nel quale si attenua la relazione costitutiva con il fine ultimo trascendente.

3. La *socialitas* in Samuel Pufendorf

La nozione di *appetitus societatis*, e più ancora quella di *natura societatis*, sembrano trasfondersi, almeno parzialmente, dopo Grozio, nel pensiero pufendorfiano.

In particolare, nel Libro secondo del *De jure naturae et gentium*, accanto all'introduzione di nuovi temi, vengono ripresi e completati dal giurista sassone gli argomenti e i problemi, già affrontati nel libro precedente, della legge naturale e dello stato di natura, i quali testimoniano come egli, pur ripercorrendo luoghi e

⁹ F. Todescan, *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, Cedam, Padova, 2003, p. 59.

¹⁰ Così ancora Todescan *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., in particolare il capitolo secondo, intitolato "*Appetitus societatis* e secolarizzazione dell'antropologia", pp. 53-65.

¹¹ Sulla connessione tra pensiero umanistico e sapere teologico in Grozio, si veda tra gli altri F. Mühlegger, *Hugo Grotius: ein christlicher Humanist in politischer Verantwortung*, W. de Gruyter, Berlin, 2007.

¹² Sul tema si vedano: F. Izzo (a cura di), *Mare liberum*, Liguori, Napoli, 2007; D. Fedele, "Suárez, Grozio e la nascita dello *ius inter gentes*", in *Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte*, 26 (2018), pp.408-409; I. Piazza, "Antropologia e fondazione dello Stato nel *De Jure praedae* di Ugo Grozio", in *Storia del pensiero politico*, 3 (2020), pp.447-465; A. Del Vecchio, *La legge dell'oceano: Ugo Grozio e le origini dello spazio politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 2021.

¹³ L'affermazione è di G. Gurvitch, *L'idée du droit social. Notion et système du droit social. Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Sirey, Paris, 1932 [reprint Scientia Verlag, Aalen, 1972], p. 175.

condividendo tratti del pensiero groziano, sia giunto ad elaborare una concezione nel suo complesso del tutto originale.

Il tema che rappresenta il fondamento della *Denkform* giusnaturalistica moderna, ossia quello dello “stato di natura”, punto di riferimento costante per tutte le diverse concezioni elaborate nell’ambito della *Scuola del diritto naturale* laico¹⁴ e base fondamentale per le diverse teorie contrattualistiche, viene infatti affrontato a partire da una prospettiva che egli stesso definisce “diversa”. Pufendorf ha cura infatti di precisare che intende riferirsi non tanto a “quella condizione a cui la natura tende in ultimo grado come alla più perfetta e alla più conforme all’uomo”, bensì a “quella in cui si concepisce l’uomo così come è costituito dalla sua stessa nascita, facendo astrazione quindi dalle invenzioni e dalle istituzioni, sia umane ‘sia ispirate all’uomo dalla divinità’, che hanno dato alla vita dei mortali un nuovo e diverso aspetto”¹⁵.

È fondamentale sottolineare, in via preliminare, come, a differenza degli altri giusnaturalisti, la fondazione dell’antropologia venga in questo caso fatta risalire primariamente, in piena coerenza con le premesse d’ordine generale, al substrato ontologico, nel quale il nucleo più profondo dell’indagine politica finisce per radicarsi. Per il giurista di Chemnitz, che aveva collocato lo *status* come ponte di passaggio dal problema ontologico al problema antropologico, l’analisi degli *entia moralia* rappresenta il tessuto connettivo entro cui prende forma l’idea di uomo. E la *socialitas*, correlata all’*imbecillitas*, di tale radicamento costituisce il momento privilegiato¹⁶.

Come l’esistenza degli enti fisici rende possibile la scienza fisica, così la determinazione degli enti morali funge da fondamento per una scienza morale e giuridica rigorosa. Questi ultimi rappresentano dei «modi d’essere» delle cose, di

¹⁴ Sulle diverse concezioni dello stato di natura nel pensiero dei maggiori esponenti della *Scuola del diritto naturale*, v. Ph. Doyle, “The Contemporary Background of Hobbes’ State of Nature”, in *Economica*, 7 (1927), p. 336 ss.; M. Guérout, “Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte”, in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 66 (1941), p. 379 ss.; I. Fetscher, “Der gesellschaftliche ‘Naturzustand’ und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau”, in *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, 80 (1960), p. 641 ss [trad. it. di Luigi Derla in appendice a Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1972, p. 282 ss.]; R. Ashcraft, “Locke’s State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?”, in *The American Political Science Review*, 62 (1968), p. 898 ss.; P. Pasquino, “I limiti della politica. Lo stato di natura e l’‘appello al cielo’ nel ‘Secondo Trattato sul Governo’ di John Locke”, in *Rivista di Filosofia*, 75 (1984), p. 369 ss.; J.F. Spitz, “Le concept d’état de nature chez Locke et chez Pufendorf. Remarques sur le rapport entre épistémologie et philosophie morale au XVI^e siècle”, in *Archives de Philosophie*, 49 (1986), p. 437 ss.; G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, il Mulino, 1987; e F. Todescan, “Storicità e ipoteticità dello stato di natura nelle dottrine giusnaturalistiche del sec. XVII (2001)”, ora in Etiamsi daremus. *Studi sinfonici sul diritto naturale*, cit., pp. 83-94.

¹⁵ S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, II, II, 1. (trad. it. S. Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti*, Libro secondo, a cura di Norberto Bobbio e Franco Todescan, introduzione di Costanza Ciscato, Wolters Kluwer-Cedam, Milano-Padova, 2018, p. 19).

¹⁶ Cfr. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., p. 253 ss.

cui sono autori in primo luogo Dio, in secondo luogo gli uomini, e la cui nascita appare legata indissolubilmente ad un atto di volontà.

Ente morale “di secondo livello” (perché funge da supporto come *luogo* in cui sono collocati gli uomini, enti morali “di primo livello”), lo *status naturalis* è dunque il frutto di un procedimento analitico operato sulla natura umana pensata nelle sue origini¹⁷.

Esso costituisce, secondo il giurista sassone, indubbiamente, uno scenario non antagonistico, ma al tempo stesso rappresenta la premessa all’instaurazione dello stato civile, poiché non si configura come uno scenario totalmente positivo, data l’ambivalenza della visione antropologica pufendorfiana incardinata sopra tre assi fondamentali: l’*imbecillitas*, la *pravitas* e l’*amor sui*, i quali possono essere riassunti sinteticamente nel concetto di *socialitas*.

Quest’idea gravida di tutte le risonanze di una ricca e risalente tradizione, acquista nell’autore luterano configurazione e ruolo autenticamente centrali.

Oltre all’amore di sé e alla cura della propria conservazione, Pufendorf ravvisa nell’uomo anche una grande debolezza e una indigenza naturale, tali che la vita sarebbe per esso una pena, se lo si dovesse immaginare in questo mondo, solo, privo di qualunque aiuto da parte degli altri uomini¹⁸. A un individuo siffatto, affinché possa conservarsi e godere dei beni che gli si presentano, è necessario essere socievole, cioè unirsi coi suoi simili e comportarsi verso di essi in modo da non offrire loro occasione di nuocergli, ma piuttosto motivo di salvare o di promuovere il proprio interesse. La convivenza umana, pacifica, che si instaura già nello stato di natura, è dunque il frutto di tale ragionamento valido soltanto se condiviso da tutti gli uomini. Scrive a proposito del fatto che l’uomo deve essere socievole:

Intendiamo dire che non deve avere come suo scopo il proprio bene, distinto da quello degli altri, ma quello di tutti, e che non deve cercare il proprio comodo comprimendo o trascurando quello degli altri, e che nessuno deve aspettarsi la propria felicità se trascura gli altri o li provoca ingiustamente¹⁹.

Il nesso esplicativo della condizione umana nello stato naturale, sospesa tra l’amor proprio e la socievolezza – due inclinazioni che non devono porsi reciprocamente in contrasto, ma essere temperate in modo tale che la seconda non venga turbata o distrutta dal primo – rappresenta pertanto la cifra distintiva dell’antropologia tratteggiata dal giurista sassone, la quale senza dubbio presenta delle assonanze con quella groziana.

¹⁷ Pufendorf aveva distinto nel Libro primo tre tipi di stato di natura, e precisamente: uno stato di natura considerato *absolute* (comprendente la situazione del nascituro); uno stato di natura considerato *in ordine ad alios homines* e quest’ultimo a propria volta distinto in due sotto-categorie, ossia considerato *ante pactum vel factum* oppure facendo astrazione dagli *inventae*, gli *instituta* e gli *homini divinitus suggesta*.

¹⁸ Cfr. S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, II, III, 14. (trad., Bobbio-Todescan, pp. 114-117).

¹⁹ *Ivi*, II, III, 15 (trad. Bobbio-Todescan, p. 121).

E sebbene sia stato riconosciuto, ancora da Bobbio²⁰, come tutto il sistema pufendorfiano si svolga essenzialmente nel segno dell'imitazione del giurista olandese, specificamente riguardo alla *socialitas* è stata invece posta da parte di alcuni critici la questione se, mentre l'*appetitus societatis*, richiamato dal giurista di Delft, rappresenta un atteggiamento "naturalista", quello di Pufendorf non sia piuttosto da riconnettere ad un atteggiamento "convenzionalista"²¹.

Non soltanto, infatti, la natura dell'uomo, come è stato asserito con linguaggio pufendorfiano, per Grozio sarebbe un "ente fisico" e per Pufendorf invece un "ente morale", effetto di una *impositio* divina, ma soprattutto bisognerebbe tener presente che la *socialitas* viene presentata dal giurista sassone come la suprema legge di natura, come un "dover essere", un *Sollen* e non un *Sein*. "Insomma, per Pufendorf, la natura dell'uomo, il suo "stato naturale" sono applicazioni, esempi, casi particolari di una teoria degli enti morali, il cui carattere fortemente convenzionalistico e antinaturalistico costituisce la vera novità e l'importanza della sua filosofia morale"²². O addirittura, secondo altri, essa "sarebbe piuttosto da intendere come un dover essere, non astratto, ma simmetrico alla base dell'essere, ossia come un *Sollensbegriff* radicato in un *Seinsbegriff*"²³.

Al di là di tali puntualizzazioni, che riguardano la distinzione, per così dire, tra una *socialitas* categoriale dell'uomo e una semplice *sociabilitas*, osserviamo che ciò che non muta è l'esistenza di un nesso che entrambi gli autori instaurano. *Appetitus societatis* e *socialitas* costituiscono, cioè, rispettivamente nel sistema di pensiero groziano e in quello pufendorfiano, il fondamento della legge naturale, percorsa in filigrana dal tema dell'autoconservazione che, a differenza di quanto sottolineato per esempio da Tommaso d'Aquino, per il quale quest'ultima rappresentava la grande *inclinatio* comune a tutti gli esseri, animati e inanimati²⁴, da essi viene invece riferita precipuamente all'uomo.

²⁰ Cfr. N. Bobbio, *Introduzione a S. Pufendorf, Il diritto della natura e delle genti*, Libro primo, a cura di F. Palladini e F. Todescan, Padova, Wolters Kluwer-Cedam, Milano-Padova, 2016, p. XXII ss.

²¹ Riconduce la *socialitas* ad una concezione appunto "convenzionalistica" della realtà, in quanto applicazione della teoria degli *entia moralia*, F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes. Per una reinterpretazione del giusnaturalismo moderno*, il Mulino, Bologna, 1990, pp. 96-98; Ead., *Appetitus societatis in Grozio e socialitas in Pufendorf*, cit., p. 70; mentre per V. Fiorillo, *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Jovene, Napoli, 1992, p. 37, essa rappresenterebbe il frutto di una natura umana caratterizzata da potenzialità sia positive che negative, e non sarebbe "da interpretarsi come concetto normativo, ma, piuttosto, come denotazione di un atteggiamento antropologico" (p. 37).

²² F. Palladini, *Appetitus societatis in Grozio e socialitas in Pufendorf*, cit., p. 70.

²³ F. Todescan, *Socialitas e stato di natura in Pufendorf*, nel vol. coll. *Il diritto naturale della socialità. Tradizioni antiche ed antropologia moderna nel XVII secolo*, a cura di V. Fiorillo e F. Vollhardt, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 143-146.

²⁴ Si veda sul tema D. Mongillo, *L'elemento primario della naturale in s. Tommaso*, in L. Rossi (a cura di), *La legge naturale. Storicizzazione delle istanze legge della naturale*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1970, pp. 103-123.

La natura e la naturalità della legge, nel caso del giurista sassone, vanno tuttavia intese, come risulta chiaramente dallo *Specimen controversiarum*²⁵, quali conseguenze di un atto arbitrario iniziale convenzionale.

Figlio di un pastore luterano²⁶, Pufendorf è esponente di “un volontarismo moderato”²⁷, nel quale gli esiti più radicali di tale impostazione teoretica traspaiono solo in parte²⁸.

Egli critica l'*etiamsi daremus* groziano²⁹, formulazione emblematica del riconoscimento di un autonomo fondamento del diritto naturale radicato

²⁵ S. Pufendorf, *Specimen controversiarum*, V, 9 (*Eris scandica*, p. 170); cfr. Palladini, “*Appetitus societatis* in Grozio”, cit., p. 70.

²⁶ Sul *background* di matrice luterana che funge da sfondo al pensiero di Pufendorf rinviamo tra gli altri a Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico*, cit., pp. 243-235 ss. e ai numerosi riferimenti bibliografici ivi riportati.

²⁷ Questo il giudizio di Todescan, *Etiamsi daremus. Studi sinfonici sul diritto naturale*, cit., p. 65.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Il tema dell'autonomia della ragione umana costituisce uno snodo teorico decisivo che trova la sua formulazione emblematica nella celebre affermazione groziana contenuta nel Proleg. 11 del *De Jure Belli ac Pacis*: “*Et haec quidem quae iam diximus locum 'aliquem' haberent etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana*”. Con tale tesi Grozio si riconnetteva al dibattito precedente, in cui la posta in gioco era l'affermazione dell'autonomia dell'uomo e della sua ragione. Il progressivo abbandono da parte del giurista olandese della posizione volontaristica è del resto attestata dall'evoluzione stessa del suo pensiero, qualora si confronti la riflessione giovanile con quanto viene invece asserito nel *De Jure Belli ac Pacis*. Così il *De jure praedae*, scritto vent'anni prima, come avvocato della Compagnia delle Indie, è un trattato di diritto internazionale fondato sull'assioma volontaristico “*Quod Deus se velle significaverit, id ius est*”. E in maniera del tutto simile anche più tardi nel *De Imperio summarum potestatum circa sacra* si legge: “*Non enim quia essentialia sunt, ideo a Deo praescripta, sed quia a Deo praescripta, ideo essentialia, hoc est perpetua atque immutabilia*”, in <http://btfp.sp.unipi.it/dida/nocent/autonomia.htm> - _ftn5. Diversamente indirettamente qualche anno più tardi, nel *De Jure Belli ac pacis*, si può leggere l'asserto dell'autonomo fondamento del diritto naturale, che poggia direttamente sui principi della ragione umana e solo sulla volontà divina (essendo Dio in fin dei conti l'autore della stessa natura umana) <http://btfp.sp.unipi.it/dida/nocent/autonomia.htm> - _ftn6. Nella ricchissima bibliografia di riferimento a questo tema, rimandiamo a taluni studi che si sono cimentati con una ricerca delle fonti e dei contesti teorici, cui appunto la formulazione groziana dell'autonomia della ragione pratica si connette: G. Gurvitch, “La philosophie du droit de Hugo Grotius et la théorie moderne du droit international”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 34 (1927); G. Del Vecchio, *Storia della filosofia del diritto*, Società editrice Leonardo Da Vinci, Città di Castello, 1932²; Id., “Note Groziane”, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, aprile-giugno 1950; Id., “Grozio e la fondazione del diritto internazionale”, in *Rivista di Diritto Internazionale*, 43 (1960); Id., “Grotius et la fondation du droit international”, in *Bullettin Européen*, janvier-février 1961; A. H. Chroust, “Hugo Grotius and the Scholastic natural law tradition”, in *The New Scholasticism*, april 1943; Id., “A summary of the main achievements of the Spanish jurist theologians in the history of jurisprudence”, in *American Journal of Jurisprudence*, 26 (1981); G. Fassò, “Ugo Grozio tra Medioevo ed età moderna”, in *Rivista di Filosofia*, 2 (1950); Id., *La legge della ragione*, il Mulino, Bologna, 1964; G. Ambrosetti, *I Presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, Zanichelli, Bologna, 1955; J. St. Leger, *The “Etiamsi daremus” of Hugo Groot. A study in the origin of international law*, Dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici apud Pontificium Athenaeum Angelicum de Urbe, Roma, 1962; F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del*

esclusivamente nella validità della ragione umana e afferma la necessaria coerenza della norma con il modello dell'universo liberamente prescelto da Dio, sommo Creatore e Legislatore, nel quale si congiungono assoluta volontà e assoluta libertà.

La *socialitas* appare, dunque, in definitiva, come determinazione ontologica della natura umana, stabilita dalla *voluntas* divina, dalla quale discendono precise regole. Si produce così da parte dell'Autore tedesco uno spostamento rispetto alla prospettiva groziana, nel tentativo di approfondimento del principio regolatore della vita sociale. Per Grozio cioè l'*appetitus societatis* era un impulso della natura umana e la vita sociale ne fluiva come naturale conseguenza, in Pufendorf, invece, anche per le esigenze dell'*imbecillitas*, affiora una *socialitas* che si propone come legge fondamentale per la vita associata.

4. Conatus, appetitus e cupiditas in Baruch Spinoza

I concetti di *appetitus societatis* e di *socialitas* riecheggiano pure nel pensiero di Spinoza, ma tali nozioni, immerse nei presupposti deterministico-immanentistici del suo sistema, ne riemergono con una fisionomia propria che esprime tutta la distanza che separa i tre autori considerati.

La cifra distintiva della sua concezione antropologica si identifica, come noto, con la teoria del *conatus*, lo sforzo con cui ogni cosa tende a perseverare nel proprio essere³⁰. Per definire l'essenza dell'uomo, simile in questo a quella di tutte le cose, Spinoza, nella proposizione VII della terza parte dell'*Etica*, scrive: "Lo sforzo con cui ogni cosa tende a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa"; e poi nello scolio della proposizione IX, precisa:

questo sforzo (*hic conatus*) si chiama Volontà quando si riferisce alla sola Mente (*voluntas*), ma quando si riferisce simultaneamente alla Mente e al Corpo si chiama Appetito (*appetitus*); che perciò non è altro che la stessa essenza dell'uomo ... Inoltre, tra l'Appetito e la Cupidità non vi è alcuna differenza, se non che la Cupidità (*cupiditas*) per lo più si riferisce agli uomini in quanto sono consapevoli dei loro appetiti, e perciò può essere così definita:

pensiero di Ugo Grozio, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1967; A. Droetto, *Studi groziani*, Giappichelli, Torino, 1968; M. Berjaak, *Il diritto naturale e il suo rapporto con la divinità in Ugo Grozio*, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1978; P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983; C. Gellinek, *Hugo Grotius*, Twayne Publishers, Boston, 1983; L. Besselink, "The impious Hypothesis revisited", in *Grotiana*, 9 (1988); J. Lagrée, *Grotius, droit naturel et religion naturelle*, in G. Canziani, Y. C. Zarka (a cura di), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano, 1993; R. Tuck, *Grotius, Carneades and Hobbes e the 'modern' theory of natural law*, in V. Chappell (a cura di), *Grotius to Gassendi*, Garland Publishing, New York & London, 1992; Id., *Hugo Grotius*, nel volume dello stesso autore, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

³⁰ Cfr. Spinoza, *Ethica*, III, prop. VI e VII.

e cioè la Cupidità è l'appetito con la sua consapevolezza³¹.

Riflettere sul significato del *conatus/appetitus* spinoziano, senza porsi il problema della sua derivazione sistematica sarebbe del tutto astratto³². La direzione ed il valore che può assumere l'interpretazione di un singolo aspetto, compreso all'interno di un sistema, dipendono infatti dal rapporto in cui esso si pone con il fondamento dell'intera speculazione³³.

E Spinoza, dal canto suo, muove dalla teoria dell'unicità della sostanza³⁴, che identifica con Dio e con la natura³⁵. Il termine natura assume anzitutto nel pensiero spinoziano un significato complesso, in cui si intrecciano componenti fisiche, morali, giuridiche, volto ad indicare il punto di confluenza tra la genesi e il fine, non piuttosto una condizione primitiva, pre-civile, contrapposta alla ragione e/o alla storia. Le linee strutturali del problema antropologico e politico sono pertanto contenute in questo suo naturalismo onto-teologico³⁶, per il quale, in netto contrasto con quanto sostenuto da Pufendorf, egli afferma che Dio non opera per libera volontà³⁷ e che le cose non potevano essere prodotte da Lui in alcun altro modo e

³¹ *Ivi*, prop. IX, scolio.

³² La storia dello spinozismo registra diversi tentativi e proposte di congiunzione del pensiero giuridico e politico del filosofo olandese con la sua metafisica. Per fermarci agli esordi del dibattito fu caratteristica degli interpreti inglesi (ad es. F. Pollock, "Spinoza's Political Doctrine with special regard to his relation to English Publicists", in *Chronicon Spinozanum*, 1 [1921]) la tendenza a considerarne la politica indipendentemente dalla metafisica, e ricondurla alle forme tipiche del loro pensiero giuridico che iniziavano con Hobbes. Questa pregiudiziale antimetafisica favorì presso gli scrittori inglesi l'interpretazione utilitaria della dottrina politica di Spinoza. Tra i pubblicisti tedeschi anche il Gierke, e poi il Menzel, furono concordi nel determinare il valore del contratto sociale nel sistema di Spinoza senza implicazioni metafisiche ma in rapporto alle correnti giusnaturalistiche del XVII secolo, e in particolare a Hobbes. Ed i risultati furono per certi aspetti antitetici a quelli cui erano pervenuti i pubblicisti inglesi. Per un approfondimento su tale iniziale dibattito cfr. G. Solari, "La dottrina del contratto sociale in Spinoza" (1927), ora in *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1948, pp. 119-156.

³³ Si veda in proposito G. Saccaro Del Buffa, *Alle origini del panteismo. Genesi dell'«Ethica» di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Franco Angeli, Milano, 2004.

³⁴ Non sapremmo chiarire il concetto contenuto nella XIV proposizione della prima parte dell'*Ethica* con parole più incisive di quelle espresse da Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 77, che qui di seguito riportiamo: "La categoria dell'essere è la sostanza, la sostanza è unica, è il reale. Non sta né sopra né sotto il reale, è tutto il reale. L'essere assoluto è la superficie del mondo".

³⁵ Anche a giudizio di F. Alquié, *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* (lit.), Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1971, p. 1, "le mot Nature, le mot Substance et le mot Dieu sont Synonyms".

³⁶ Per un primo inquadramento al tema si veda H. Giannini, P.-F. Moreau, P. Vermeren (a cura di), *Spinoza et la Politique*. Atti del Colloquio di Santiago del Cile, maggio 1995, Università del Cile/Cerphi, L'Harmattan, Parigi, 1997 e M. Chaui, *Spinoza e la politica*, trad. e cura di M. Vanzulli, Ghibli, Milano, 2006; G. D'Anna e V. Morfino (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori contemporanei*, Mimesis, Milano, 2012.

³⁷ Spinoza, *Etica*, prop. XXXII, corollario I, traduzione, introduzione e note a cura di E. Troilo, Libritalia, Città di Castello, 1997.

in alcun altro ordine di quello col quale sono state prodotte³⁸.

Questi presupposti inducono l'autore dell'*Ethica more geometrico demonstrata*, al di là dell'intenzione di considerare le azioni e i desideri degli uomini precisamente come se si trattasse di linee, di piani, e di corpi³⁹, intenzione che ci permetterebbe di assimilarlo in un certo qual modo a Grozio e Pufendorf nel loro tentativo di istituire un parallelismo tra metodo matematico e metodo giuridico⁴⁰, a prendere invece le distanze dalle prospettive elaborate in precedenza sul medesimo argomento. Scrive a tal proposito, all'inizio della terza parte:

La maggior parte di quelli che hanno scritto intorno alle passioni ed alla regola del vivere umano sembra che trattino non di cose naturali sottoposte alle leggi della Natura. E pare che concepiscano l'uomo nella Natura come un imperio in un imperio... attribuiscono quindi la causa della impotenza e della instabilità umana non alla comune potenza della Natura ma a non so qual vizio della natura dell'uomo.

³⁸ *Ivi*, prop. XXXIII.

³⁹ Anche Pufendorf era convinto che potesse darsi una scienza del diritto naturale al pari di una geometria o di una fisica, opponendosi alle teorie che miravano a ridurre la giurisprudenza a mera *doxa*, non assoggettabile al controllo rigoroso della matematica. Si veda sul tema E. De Angelis, *Il metodo geometrico nella filosofia del Seicento*, Università degli studi di Pisa, Pisa, 1964.

⁴⁰ Sull'uso che Pufendorf fa del metodo geometrico nel *De jure naturae et gentium*, coniugando pienamente l'inflexione dimostrativa collegata al metodo matematico e l'ideale cartesiano di una scienza che derivi completamente da un principio fondamentale dotato di certezza assoluta, si vedano: W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1970, p. 86 ss., e. A. Dufour, "L'influence de la méthodologie des sciences physiques et mathématiques sur les Fondateurs de l'Ecole du Droit naturel moderne (Grotius, Hobbes, Pufendorf)", in *Grotiana*, n. s., 1 (1980), pp. 48-52. Sul tentativo compiuto da Grozio di caratterizzare il proprio modello metodologico, nel *De jure praedae*, come quello proprio dei matematici, basato su assiomi e postulati, mentre nel *De jure belli ac pacis*, in riferimento prevalente alla geometria, rinviamo oltre al saggio di Dufour, pure a: G. Ambrosetti, *I presupposti teologici e speculativi delle concezioni giuridiche di Grozio*, cit.; R. F. Costigan, "A Rationalist Critique of Grotius", in *Revue de l'Université d'Ottawa*, 33 (1963), pp. 289-307; G. Hoffmann-Loerzer, "Topik und Politikwissenschaft. Die Topik des H. Grotius: ein Modell moderner Problemlösungen?", in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 63 (1977), pp. 379-399; B. Vermeulen, "Simon Stevin and the Geometrical Method in 'De Jure Praedae'", in *Grotiana*, n.s., 4 (1983), pp. 63-66; R. Feenstra, *La systématique du droit dans l'œuvre de Grotius*, in *La sistematica giuridica. Storia, teoria e problemi attuali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1991, pp. 333-343; R. Schnepf, "Naturrecht und Geschichte bei H. Grotius. Ein methodologisches Problem rechtsphilosophischer Begründung", in *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte*, 20 (1998), pp. 1-14; J. Miller, "Innate Ideas in Stoicism and Grotius", in *Grotiana*, n.s., 22-23 (2001-2002), pp. 157-176; M. Scattola, *Law, War and Method in the "Commentary on the Law of Prize" by Hugo Grotius*, in H. W. Blom (a cura di), *Property, Piracy and Punishment. H. Grotius on War and Booty in "De jure praedae" – Concepts and contexts*, Brill, Leiden-Boston (MA) 2009 [=Grotiana, n. s., 26-28 (2005-2007)], pp. 79-103.

Spinoza tiene saldamente incastrato e avvinto il regno dell'uomo alla legge di necessità e causalità che governa l'intero universo, nel quale, a suo giudizio, niente accade che si possa attribuire ad un vizio della natura; per realtà e perfezione egli intende infatti la medesima cosa⁴¹.

Nell'antropologia tratteggiata dal filosofo olandese cade pertanto qualsiasi richiamo ad una condizione indigenziale, di debolezza umana, quale era contenuto nel concetto pufendorfiano di *imbecillitas*, e la strategia del *conatus* deve essere interpretata, al contrario, come proiezione dell'infinita potenza dell'essere esistente. L'uomo, inserito nell'ordine universale, forma infatti con esso un'unità onnicomprensiva, e poiché partecipa della sua ferrea legge, partecipa anche della sua potenza⁴².

Egli, inoltre, è sempre di necessità soggetto alle passioni, che possono essere fondamentalmente di due tipi: quelle che ne accrescono la potenza e ne perfezionano l'animo e quelle che la diminuiscono, quelle cioè che conducono alla servitù e quelle che conducono alla libertà.

Dal momento poi che lo sforzo con cui ciascuno persevera nel proprio essere è determinato nella potenza, ma libero nell'esercizio, l'alternativa che si apre di fronte all'uomo è fra l'agire per l'utile in modo istintivo ed emozionale, cedendo così alla schiavitù delle passioni, oppure l'agire in modo intelligente e lungimirante e mantenersi perciò libero, pur senza violare le leggi del determinismo.

Si profila in tal modo una visione nella quale non sono più l'*appetitus*, né la *socialitas*, bensì è la potenza, per la quale le cose singole, e di conseguenza l'uomo, conservano il proprio essere, ossia la stessa potenza di Dio ovvero della Natura⁴³, ad essere il fondamento del diritto naturale, come teorizzato nel famoso passo del capitolo XVI del *Trattato teologico-politico*.

Per diritto di natura e istituto di natura – scrive Spinoza – 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. Per esempio, i pesci sono determinati dalla natura a nuotare, i grandi a mangiare i più piccoli, e perciò i pesci per supremo diritto naturale si servono dell'acqua e i grandi mangiano i più piccoli.

5. Confronto critico

Questa descrizione del diritto che accompagna lo stato naturale appare, per sua stessa esplicita ammissione, a Pufendorf, il quale aveva ripudiato, come sopra accennato, l'idea di una natura *rationalis* eterna e immutabile, “abbastanza spaventosa”, oltreché premessa di false conclusioni. “La vacuità delle elucubrazioni

⁴¹ Spinoza, *Etica*, parte II, def. VI.

⁴² Leggiamo nella prop. XXXIV: “La potenza di Dio è la stessa sua essenza”.

⁴³ Per il corollario della prop. XXIV della Parte I.

spinoziane” – scrive l’autore del *De jure naturae et gentium* – “inficia le conseguenze logiche che [da esse] si traggono”⁴⁴. Si chiede dunque il giurista sassone:

Ma allora che bisogno c’era di immaginarsi un diritto, al cui uso l’uomo deve necessariamente rinunciare, se vuole salvarsi, quando tutti gli altri animali, che esercitano una sorta di diritto su tutto, non hanno alcuna necessità di rinziarvi per la propria sopravvivenza, cosa che necessariamente sarebbe accaduta anche all’uomo, se un tale diritto gli fosse spettato per natura?⁴⁵.

Pufendorf cioè si interroga sulla ragione per cui Spinoza, dopo aver affermato riguardo agli uomini l’esistenza di un diritto naturale a perseguire con ogni mezzo il proprio utile, deducendola dall’istinto ad autoconservarsi proprio di ogni genere di essere animato, subito dopo confessa che agli uomini è tuttavia più utile vivere secondo le leggi e i dettami della ragione.

La risposta a questa obiezione si può rinvenire nello scolio della proposizione XVIII della parte quarta dell’*Ethica*:

Fra le cose utili e desiderabili più importanti sono quelle che convengono a pieno con la nostra natura. E per vero se per esempio si uniscono due individui di natura del tutto identica, essi compongono un individuo che è due volte più potente del singolo. Non vi è dunque nulla di più utile all’uomo che l’uomo stesso: nulla dico gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su tutte le cose in modo che le Menti e i Corpi di tutti compongano quasi una sola Mente e un solo Corpo e tutti, simultaneamente, si sforino per quanto possono di conservare il proprio essere e tutti simultaneamente cerchino per sé l’utile comune a tutti, da ciò segue che gli uomini governati da ragione cioè gli uomini che cercano il proprio utile secondo la guida della ragione non ricercano per sé nulla che non desiderino anche per gli altri uomini e sono pertanto giusti, fidati e onesti⁴⁶.

Pufendorf, cioè, non coglie la dinamica per la quale secondo Spinoza sorge un potere comune che trae la propria forza dalla composizione delle potenze individuali⁴⁷. L’idea che quanto più un uomo cerca il proprio utile, tanto più gli uomini sono utili fra loro, che gli uomini assai più facilmente possono procurarsi

⁴⁴ S. Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti*, Libro secondo, cit., pp. 30-35.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Spinoza, *Etica*, parte IV, scolio prop. XVIII.

⁴⁷ Antonio Negri nella prefazione al saggio di L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, trad. it. a cura di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano, 2002, p. 260, a proposito del *Trattato politico* evidenzia che in esso “viene esplicitamente stabilita la perfetta analogia tra il corpo individuale e il corpo collettivo che, nel loro sforzo comune di conservazione e di affermazione, seguono la stessa logica di causalità propria delle essenze singolari, con le implicazioni decisive che ne fanno il pensiero più radicale di una strategia del *conatus*”.

ciò di cui abbisognano con il mutuo aiuto e che non possono scongiurare i pericoli che incombono da ogni parte, se non con forze riunite, ovvero che in solitudine nessun uomo ha la forza di difendersi e di procurarsi il necessario per vivere, e che conseguentemente gli uomini per natura desiderano lo stato di civiltà, viene ribadita nel *Trattato politico*⁴⁸ dopo esser stata chiaramente esposta anche nel *Trattato teologico-politico*, ove si legge:

E se consideriamo anche che gli uomini senza l'aiuto reciproco vivono necessariamente nella più grande miseria e senza coltivare la ragione vedremo nella maniera più chiara che gli uomini per vivere con sicurezza e nel modo migliore dovrebbero necessariamente unirsi e quindi far sì che avessero collettivamente il diritto a tutte le cose che ciascuno aveva per natura e che questo diritto non fosse più determinato dalla forza e dall'appetito di ciascuno, ma dalla potenza e dalla volontà di tutti insieme. E perciò dovrebbero fermissimamente stabilire e pattuire di regolare tutte le cose secondo il solo dettame della ragione⁴⁹.

Poiché cioè il bene delle parti dipende da quello del tutto, l'istinto spinge l'uomo per legge di natura verso la collettività, dato che egli è consapevole che in essa risiede il suo benessere⁵⁰ e che è assai più libero nella società civile⁵¹, in cui vive secondo la legge comune, che non nella solitudine, dove non obbedisce se non a sé medesimo⁵².

Pur riconoscendo la naturalità dell'egoismo, Spinoza mette quindi in

⁴⁸ Cfr. Spinoza, *Trattato Politico*, 6.1, testo e traduzione a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa, 1999.

⁴⁹ Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cap. XVI, paragrafo 2, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di A. Dini, Rusconi, Milano, 1999.

⁵⁰ Cfr. SPINOZA, *Etica*, IV, appendice, capitolo IX. Riguardo tale affermazione A. Mathéron, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1986, p. 24, osserva: “*Sur le plan des rapports interindividuels, l'éthique spinoziste est essentiellement et meme uniquement, une éthique de la similitude. Je n'insiste pas, puisque c'est bien connu: plus une chose nous est semblable, plus elle nous est utile; rien ne nous est plus semblable que les autres hommes, et cela d'autant plus qu'ils vient davantage sous la conduite de la raison; donc rien ne est plus utile, et nous devons tout faire pour nous accorder avec eux*”.

⁵¹ Sul tema si veda S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Ets, Pisa, 2001; P.-F. Moreau, *Il tempo della moltitudine*, Manifestolibri, Roma, 2005; di R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Il Ponte vecchio, Cesena, 2007.

⁵² Cfr. *Etica*, prop. LXXIII. Per fugare il dubbio sul fatto che dietro questa affermazione si celi una possibile analogia con il pensiero di Hobbes, ci limitiamo ora a riportare una riflessione di A. Pandolfi, *Comunità etica, comunità religiose e comunità politica nel pensiero di Spinoza*, nel vol. coll. *Comunità, individuo e globalizzazione. Idee politiche e mutamenti dello Stato contemporaneo*, a cura di G. Cavallari, Roma, Carocci, 2001, p. 57, secondo cui: “La preservazione è la motivazione naturale che spinge gli individui ad associarsi e a costituire simultaneamente un potere comune. Ma in Spinoza il desiderio di conservare la vita ha un significato assai diverso rispetto a quello elaborato nella filosofia politica di Hobbes. Si tratta di un desiderio originariamente espansivo, mosso dalla speranza e volto a dar vita ad un ordine in cui il consenso alla costituzione di un potere comune non sia unicamente determinato dalla paura”.

evidenza l'istinto che porta l'uomo ad associarsi con i suoi simili, e afferma di essere disposto ad accogliere la nozione dell'uomo "animale sociale"⁵³. In tal senso perciò, ci pare, che egli recuperi più precisamente di quanto non avesse fatto Grozio, la convinzione peculiare della civiltà ellenica, e di quella ateniese in particolare, che lo stoico Zenone aveva ereditato e poi adattato alla nuova età, mettendo al posto della *polis* la grande associazione formata da tutti gli esseri razionali⁵⁴.

Il tema della natura sociale dell'uomo concorre a suffragare, infatti, a nostro modo di vedere, l'ipotesi, che abbiamo sostenuta più analiticamente altrove, di una possibile analogia tra spinozismo e stoicismo⁵⁵.

Questo parallelismo ci sembra sostenibile soprattutto se si considera la consonanza di fondo tra il concetto di *conatus sese conservandi* e l'idea stoica di *οικείωσις*⁵⁶, cioè l'idea che lo sforzo di conservarsi è il primo ed unico fondamento della virtù, ossia conservare il proprio essere secondo la guida della ragione, per il principio fondamentale di ricercare il proprio utile.

La pregnanza significativa della congiunzione tra il pensiero stoico e quello

⁵³ Scrive Spinoza nel *Trattato politico*, 2.15: "E se gli scolastici per questo motivo, ossia perché è ben difficile per gli uomini essere autonomi nello stato di natura, vogliono chiamare l'uomo 'animale sociale', non ho nulla in contrario da opporre". Tra i più autorevoli sostenitori della socievolezza naturale in Spinoza ricordiamo Solari, *op. cit.*, p. 144 e S. Zac, nella sua edizione del *Traité Politique*, Vrin, Paris, 1968, nota 15 al cap. II, p. 244. Dal canto suo P.O. Kristeller, "*Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's 'Ethic'*", in *History of European Ideas*, 5 (1984), n. 1, p. 7, afferma: "Also in this area we recognise a Stoic orientation when Spinoza defines a human being with Seneca as a social animal, and not with the Aristotelian tradition as a political animal. Stoic is also the exclusion of the animals from the social community of men, and Stoic is the belief that all free persons, that is, all philosophers and sages, and they alone, are linked with each other by nature through mutual friendship".

⁵⁴ Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. it. di O. De Gregorio, I, La Nuova Italia, Firenze, 1967, p. 269.

⁵⁵ Ci riferiamo al nostro *Spinoza e la Stoà. Per una fondazione ontologica del diritto naturale*, Padova, Cedam, 2006, in cui abbiamo avanzato un'interpretazione che intendeva ricongiungersi idealmente là dove lo studio di Graeser si era interrotto, aprendo con la sua affermazione conclusiva ad intentati spazi di riflessione inerenti proprio all'aspetto giuridico sulla linea della continuità tra spinozismo e stoicismo. Così A. Graeser, "Stoische Philosophie bei Spinoza", in *Revue Internationale de Philosophie*, 45 (1991), pp. 345-346, concludeva il suo scritto: "*Hier ist namentlich auf die Behauptung hinzuweisen, dass der conatus einer Sache, in suo esse perseverare, nichts anderes sei als ihre aktuelle Existenz ... Von dieser These wird allgemein angenommen, dass sie aus der stoischen Tradition geschöpft worden sei. Doch ist der Zusammenhang bei Spinoza nicht so deutlich; und die Frage, wie diese stoische These innerhalb der Ontologien Spinozas gerechtfertigt werden kann, bedarf einer Untersuchung*". Sul riaffiorare dello stoicismo in età moderna rinviamo tra gli altri a J. Eymard d'Angers, *Recherches sur le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Hildesheim - New York, 1976.

⁵⁶ Sull'argomento si veda C. O. Brink, "Οικείωσις and οικειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory", in *Phronesis*, 1 (1955-56), pp. 123-145; S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in A.A. Long (a cura di), *Problems in Stoicism*, London, 1971, pp. 114-145; T. Engberg-Pedersen, *The Stoic theory of oikeiosis. Moral development and social interaction in early Stoic philosophy*, Aarhus University Press, Aarhus, 1990; R. Radice, *Oikeiosis: ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 2000, e ancora Pohlenz, *op. cit.*, p. 105 ss.

di Spinoza su questo tema non viene sminuita, ci pare inoltre, dalla consapevolezza che tra i due concetti non vi è una piena corrispondenza⁵⁷. Essa trova piuttosto conferma in alcune implicazioni decisive derivanti dalla definizione stoica dell'uomo come animale sociale, rispetto alla definizione aristotelica dell'uomo come ζῷον πολιτικόν. Mentre l'indagine aristotelica si muove infatti nella direzione di un esame dei rapporti di appartenenza dell'individuo alle varie forme in cui il legame sociale si estrinseca, la tesi stoica relativa al carattere sociale dell'uomo resta, invece, circoscritta alla dimensione individuale. La socialità è per gli Stoici un fatto naturale, che a differenza che per lo Stagirita, viene da essi argomentato facendo leva più sull'analogia con il mondo animale che non sulla differenza dell'uomo da esso. La prospettiva aristotelica, inoltre, utilizza lo strumento della distinzione tra potenza ed atto per giustificare, attraverso le tesi del carattere sociale dell'uomo, la subordinazione della dimensione individuale dell'uomo a quella politica; lo strumento concettuale del quale gli Stoici si servono è, invece, proprio la dottrina della οἰκείωσις, il principio della conservazione di sé, che essi estendono dall'individuo a tutte le forme della comunità umana. L'idea di questo impulso ad autoconservarsi inoltre è certamente instillato in ogni essere vivente dalla natura, ma acquista nell'uomo, possessore del Λόγος, un significato tutto particolare, per cui esso non può essere ridotto a semplice istinto, la cui connotazione è quella dell'impulso, dell'immediatezza e in qualche modo dell'irrazionalità, ma piuttosto, come sostenuto da Guido Mancini, esso è "tendenza", ossia "impulso che, poiché rispondente alla legge di ragione, diventa per così dire un istinto razionale"⁵⁸. L'οἰκείωσις è pertanto strettamente connessa nell'uomo alla scoperta della propria ragione come essenza: ne discende l'esigenza di sviluppare questa stessa ragione e, dunque, la propria natura, in modo tale da preservare e conservare il proprio autentico io. In sostanza, tanto nel *conatus* spinoziano quanto nell'οἰκείωσις stoica, l'appello alla salvezza biologica si trasforma in un appello alla ragione, in un richiamo alle ragioni di una natura universale più ampia di quella umana, ossia della natura cosmica, del Λόγος, che è appunto allo stesso tempo essenza dell'uomo nella sua individualità e del cosmo nella sua universalità.

Non deve pertanto trarre in inganno il richiamo, sia pure esplicito, alla medesima teoria stoica dell'οἰκείωσις, contenuto nel *De jure belli ac pacis*⁵⁹.

⁵⁷ Cfr. N. C. Molinu, *Lecture spinoziane: Spinoza nel contesto del pensiero occidentale*, En Kai Pan, Cagliari, 2002, p. 63.

⁵⁸ G. Mancini, *L'etica stoica da Zenone a Crisippo*, Cedam, Padova, 1940, p. 19.

⁵⁹ Riportiamo di seguito l'intero Proleg. 6 come dalla traduzione di FASSÒ, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, cit., pp. 33-35: "Ma quanto dice quel filosofo, e con lui quel poeta il quale afferma che la natura non può discernere l'ingiusto dal giusto, non è assolutamente ammissibile: perché l'uomo è sì un animale, ma un animale di eccezione, che si si distacca da tutti gli altri molto più di quanto le altre specie differiscano fra loro: come provano molte attività che sono peculiari al genere umano. E fra queste caratteristiche specifiche dell'uomo vi è la ricerca della vita sociale, ossia di una vita in comune – ma non qualsiasi, bensì pacifica e ordinata secondo la norma della propria ragione – con gli esseri della sua specie: che è ciò che gli Stoici chiamavano *Oikeiōσις*."

Mentre l'analisi spinoziana muove, infatti, dalla *cupiditas*, quale appetito consapevole, con cui si identifica l'essenza dell'uomo e a cui si ancorano le norme fondamentali dell'istituzione sociale⁶⁰, punto di partenza dell'antropologia delineata da Grozio, così come anche da Pufendorf, è piuttosto la natura empirica dell'uomo, trovata mediante astrazione e dal cui impulso psicologico considerato fondamentale viene dedotto razionalisticamente il sistema morale e di diritto naturale.

La differenza tra Spinoza e Grozio, e tra quest'ultimo e lo stoicismo, risulta dunque di tutta evidenza: non solo infatti l'autore dell'*Ethica* al contrario di quest'ultimo, condivide con lo stoicismo l'idea della mancanza della cifra dell'eccezionalità dell'uomo rispetto a tutti gli altri esseri⁶¹ e quella della tendenza alla conservazione del proprio essere come fondamento della virtù, ma soprattutto Grozio profila l'*appetitus* come desiderio declinato soggettivamente, dal punto di vista dell'uomo, che perciò non può richiamare alcuna affinità con la posizione spinoziana. La concezione di Spinoza, infatti, conformemente allo spirito del pensiero stoico, ha significato oggettivistico, mentre quella groziana risente chiaramente del soggettivismo moderno. Per Spinoza l'uomo è dalla natura, oggettivamente intesa, destinato alla società, mentre per Grozio la natura, alla quale egli si richiama come fonte della società, è la natura umana. Ancora, poiché la mente partecipa a questa conservazione che va ben oltre il livello della fisicità. Spinoza, afferma l'essenziale razionalità dell'utile oltre che la sua intrinseca socialità. Per Grozio invece l'utile è puro istinto, incompatibile con una dimensione razionale e quindi sociale.

L'essenza dell'uomo, così come viene presentata nella dottrina spinoziana, non si esaurisce nella individualità della persona anche se questa costituisce una sfera giuridica originaria. E la socialità è un elemento altrettanto costitutivo di essa quanto la razionalità; essa infatti non è qualcosa che sopravvenga, ma è qualcosa di originario; conseguentemente il diritto naturale contiene i principi costitutivi necessari della comunità⁶².

L'ordine dei principi delle cose, strutturato sulla base di leggi universali che

L'affermazione comune secondo cui qualunque animale persegue per natura soltanto il proprio utile non deve perciò essere ammessa come verità universale". Sull'influsso del pensiero stoico sul punto insiste invece Brooke, *op. cit.*, pp. 48-50. Sulla ripresa in età moderna del tema dell'*οἰκείωσις* si vedano nel vol. 22-23 (2001-2002), di *Grotiana*, n.s., i saggi di R. Brandt, "Self-consciousness and self-care: on the tradition of oikiosis in the modern age", pp. 73-92, e di J. Miller, "Innate ideas in the Stoicism of Grotius", pp. 157-176.

⁶⁰ È corretto pertanto affermare, come indicato da A. Deregibus, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Giappichelli, Torino, 1963, pp. 242-243, la possibilità di individuare tre essenziali direttrici teoretiche alle quali Spinoza sempre sostanzialmente rimase fedele, la prima delle quali è proprio il richiamo costante al presupposto naturale della vita individuale associata.

⁶¹ Cfr. Spinoza, *Trattato Politico*, 2.7.

⁶² È stato osservato a questo proposito da F. Sechi, *La fondazione metafisica del pensiero politico-giuridico di B. Spinoza*, Edizioni dell'Università di Sassari, Sassari, 1983, p. 51, che "la stessa soggettività individuale non si esaurisce nel complesso degli impulsi e delle appetizioni di ciascuno, ma si estende con gli impulsi e gli affetti degli altri uomini, e regge e configura una società".

implicano eterna verità e necessità, è, come già chiarito, un ordine fisso ed immutabile di cui l'uomo non può modificare nulla⁶³, e alla cui conoscenza deve pervenire.

Nello scolio della proposizione XLIX della seconda parte dell'*Ethica* Spinoza evidenzia i pregi di questa concezione da lui sostenuta, che individua sotto tre aspetti. Scrive:

È utile altresì ... alla vita sociale in quanto insegna a non odiare, disprezzare o deridere nessuno, e non aver ira o invidia per nessuno. In quanto ancora insegna ad ognuno ad essere contento delle cose sue e a porgere aiuto al prossimo, non per femminea pietà o parzialità, né per superstizione, ma per il solo impulso della ragione;

e precisa:

questa dottrina giova anche non poco alla società civile in quanto insegna in qual modo siano da governare e da condursi i cittadini, non perché si asserviscano, ma perché liberamente compiano le cose che sono migliori;

infine, aggiunge:

ha il pregio che c'insegna in che cosa consista la nostra più alta felicità o beatitudine ossia nella sola conoscenza di Dio, per la quale siamo indotti a compiere soltanto quelle cose che ci suggeriscono l'amore e la pietà.

Queste ultime affermazioni testimoniano il riaffiorare, in connessione alla teoria del *conatus/appetitus*, del termine *beatitudo*, che nelle riflessioni groziane era scomparso, o al più semmai il giurista di Delft se ne era servito ricomprendendovi l'idea della felicità che spetta all'uomo quale ricompensa per la prova fedele nelle lotte della vita⁶⁴. Nella prospettiva abbracciata da Spinoza invece la beatitudine rappresenta non il premio della virtù, ma la virtù stessa⁶⁵; che consiste in ultima analisi nell'amore verso Dio, il quale amore nasce dal terzo genere di conoscenza⁶⁶, ossia dalla conoscenza *sub specie aeternitatis*⁶⁷. La potenza della

⁶³ Cfr. Spinoza, *Trattato teologico politico*, cap. IV, pp. 185-187.

⁶⁴ Leggiamo nel *De veritate religionis christianae*, I, c. XXV; *Opera Theologica*, t. III, fo. 32 b: "Quod si animus et ejus est naturae nullas habeat in se intereundi causas, ... non potest finis homini ullus proponi ipso dignior quam ejus status felicitas: et hoc est quod Plato et Phythagorici dixerunt, bonum esse hominis Deo quam simillimum reddi".

⁶⁵ Come affermato esplicitamente nella prop. XLII.

⁶⁶ Sul tema si veda, tra gli altri, G. D'Anna, *Uno intuito vedere, Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Mimesis, Milano, 2002; R. Diodato, *Sub specie aeternitatis. Luoghi dell'ontologia spinoziana*, Mimesis, Milano, 2012.

⁶⁷ Scrive Spinoza nello scolio della prop. XXIX della parte quinta dell'*Etica*: "In due modi sono da noi concepite le cose come attuali: o in quanto esistano in relazione ad un dato tempo e luogo, o in quanto siano contenute in Dio e derivino dalla necessità della natura divina. Le cose, poi, che in

mente è infatti determinata solo dalla conoscenza⁶⁸ e “il sommo sforzo e la somma virtù della mente è giungere alla conoscenza di Dio”⁶⁹.

Leggiamo nel capo IV dell’Appendice:

Nella vita è sopra tutto utile perfezionare quanto più si può l’intelletto ossia la ragione; ed in ciò solamente consiste la somma felicità dell’uomo o la sua beatitudine. Giacché non è alto la beatitudine che la stessa soddisfazione intima che nasce dalla cognizione intuitiva di Dio.

Non soltanto Spinoza conserva dunque alla sua antropologia, sia pur trasfigurandola, un’apertura teologica, che appariva attenuata nella prospettiva groziana, accogliendo gli sviluppi che ad essa imponeva lo svolgimento teoretico di una metafisica immanentistica la quale aveva identificato il carattere ontologico di Dio nella Sostanza e nella Natura (*Deus sive natura*), assolutamente senza residuo alcuno. Ma inoltre la difesa delle istanze di razionalità rappresenta il fine ultimo della sua concezione dello Stato, che risponde al di là dalle apparenze utilitaristiche ad un profondo motivo etico.

Nella teoria del *conatus* vengono stabilite infatti le basi per lo sviluppo positivo dell’individuo ed analogamente dello Stato, dell’etica come della politica. E come accade per l’individuo, così lo Stato è tanto più potente quanto più la sua potenza è ragionevole, cioè ubbidisce ai dettami della ragione⁷⁰. Esso viene inteso come potenziamento razionale della natura ai fini della libertà e della conservazione individuale. Lo Stato migliore è cioè anche il più conforme a ragione, e perciò il più forte; ossia quello il cui potere raccoglie in sé completamente la volontà dei cittadini che costituiscono un’unità razionale.

Il tratto peculiare della costruzione politica spinoziana risiede pertanto in una visione dello Stato concepito, non come un corpo artificiale e fittizio, quale era per la maggior parte dei giusnaturalisti moderni, ma come “determinazione naturale, una seconda natura dell’uomo”⁷¹.

In conclusione, è possibile dunque affermare che i concetti di *appetitus societatis*, di *socialitas* e di *cupiditas* imprimono un’impronta inconfondibile all’antropologia politica delineata nel pensiero di Grozio, Pufendorf e Spinoza. Poiché infatti la dimensione della politica è inseparabile da un progetto di sviluppo che coinvolge l’esistenza umana, inevitabilmente le peculiarità che ne avevano contraddistinto la concezione dell’uomo e dello stato di natura si ripercuotono sulle variazioni intorno al tema della società politica. In questo tema affiora quel nodo

questo secondo modo si concepiscono come vere e reali, noi le concepiamo sotto l’aspetto dell’eternità, e le loro idee implicano la eterna ed infinita essenza di Dio”.

⁶⁸ *Etica*, parte quinta, prop. XX, scolio V.

⁶⁹ *Ivi*, prop. XXV.

⁷⁰ Cfr. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, in Bobbio-Bovero, *op. cit.*, p. 74.

⁷¹ L’espressione è di A. Negri, *op. cit.*, p. 261, il quale ha scritto a riguardo della costruzione politica spinoziana che essa “è una teoria della composizione della soggettività umana, concepita come «passaggio dalla natura alla seconda natura”.

indissolubile tra potere e diritto al quale, – vorremmo ci fosse consentito qui di ricordare –, Francesco Gentile ha dedicato tanta parte delle sue riflessioni.

Come un prisma attraversato da un raggio di luce bianca la rifrange scomponendola in colori differenti, così il tema della natura sociale dell'uomo attraversa queste tre “facce” del giusnaturalismo seicentesco, e riaffiora in ciascuna di esse con tonalità e sfumature proprie, nelle quali è possibile ravvisare la matrice delle linee fondamentali su cui poggiano le loro rispettive costruzioni politiche.