



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA**

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di filosofia

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN : FILOSOFIA

INDIRIZZO: FILOSOFIA POLITICA E STORIA DEL PENSIERO POLITICO

CICLO XXII

**COMUNITÀ E NATURA
IMMAGINAZIONE E RAZIONALITÀ IN SPINOZA**

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Coordinatore d'indirizzo: Ch.mo Prof. Giovanni Fiaschi

Supervisore: Ch.mo Prof. Giuseppe Duso

Dottorando: Roberto Evangelista

COMUNITÀ E NATURA

IMMAGINAZIONE E RAZIONALITÀ IN SPINOZA

PARTE PRIMA

natura e cultura

Capitolo primo – Natura

1. *pictura in tabula muta. Immagine e immaginazione; l'individuo al cospetto della natura*.....p. 5
2. *il desiderio e l'imitazione affettiva. La progettualità del diritto naturale*.....p. 17
3. *la società umana; il problema della singolarità e della comunità*.....p. 35

Capitolo secondo - “Cultura”

1. *stato naturale e stato civile: le linee di una continuità*.....p. 45
2. *imperium: la speranza e la paura di un ordine sociale*.....p. 51
3. *la nascita di una nazione: l'esperienza ebraica*.....p. 62

Conclusioni – il rapporto fra l'individuo e la comunità.....p. 69

PARTE SECONDA

la comunità omogenea

Capitolo primo – omogeneità

1. *introduzione: il politico e il sacro*.....p. 77
2. *unusquisque prophetae in patria: la politica della rivelazione*.....p. 89
3. *la vita sacra: i miracoli, le cerimonie, la legge*.....p. 101
4. *la nazione ebraica tra monoteismo e obbedienza*.....p.105

Capitolo secondo – l'apertura all'universalità

1. *il dubbio e la sicurezza*.....p.119
2. *servitù e obbedienza: la crisi della teocrazia*.....p.131
3. *dai comandamenti di Mosè agli insegnamenti di Cristo: la fine della politica?*.....p.148

Conclusioni – l'esperienza dell'obbedienza.....p.157

PARTE TERZA

la comunità plurale

Capitolo primo – pluralità

1. *potenza e diritto*.....p.166
2. *l'ingenium e il problema della determinazione dell'individuo*.....p.183
3. *unius hominis potentia longe impar tantae moli sustinendae: la pluralità nella civica*...p.195
4. *la moltitudine fra consenso e concordia: la creazione continua dell'imperium*.....p.209

Capitolo secondo – la pratica della ragione

1. *la convenienza*.....p.226
2. *dagli “universalisti politici” alla definizione delle nozioni comuni*.....p.232
 - 2.1. *il contratto sociale come “universale politico”*p.241
3. *l'adeguazione della ragione: una praxis*.....p.249
4. *Sicurezza e memoria: l'individuo e la memoria*.....p.254

CONCLUSIONI GENERALI

la moltitudine – relazioni, potenza, potestas

1. *popolo – moltitudine*.....p.259
2. *de civibus*.....p.264
3. *potentia-potestas*p.272

BIBLIOGRAFIA.....p.276

PARTE PRIMA

natura e cultura

CAPITOLO PRIMO

Natura

1. Pictura in tabula muta. Immagine e immaginazione; gli individui al cospetto della natura

L'immaginazione non è solo un modo di conoscenza, affiancato alla conoscenza di secondo genere e alla scienza intuitiva, ma è caratteristica peculiare della mente umana. L'uomo immagina, e questo è un dato della attività e della passività della mente. Non è un caso, infatti, che Spinoza consideri l'immaginazione proprio nella parte dell'*Etica* dedicata alla mente. Certo, l'immaginazione è trattata in numerosi contesti, ed è ampiamente considerata nell'ambito politico, ma la descrizione più sistematica di questa facoltà, la si trova proprio laddove Spinoza cerca di considerare il modo di funzionamento e il livello di affidabilità della mente umana. Si potrebbe leggere la seconda parte dell'*Etica* come un trattato sulla conoscenza, certamente, ma più ancora come un'indagine sul legame fra mente e corpo e sul rapporto fra individuo e mondo circostante – considerato come interpretazione di un insieme di *dati* – e sul livello della chiarezza e adeguatezza di questa conoscenza. Il riferimento più lampante – quasi banale – è al *cogito* cartesiano¹, che viene confutato alla luce della immediatezza del rapporto fra il pensiero e l'estensione, che poggia certamente sulla teoria della sostanza considerata nel *De Deo*, ma anche sulla considerazione dell'anima come insieme di idee. L'essere formale dell'anima non è considerato semplice, contrariamente all'essere del corpo che invece risulterebbe composto: il rapporto fra mente e corpo, dunque, non si caratterizza nell'ordine di problema che cerca di pensare l'unione fra il semplice e il composto².

¹ Una più precisa esposizione del *cogito* si trova nei *Principia philosophiae Cartesii* (d'ora in poi PPC) in G. I, pp. 152-154.

² Cfr. M. Gueroult, *Spinoza II L'ame*, Editions Montaigne, Paris, 1968. in particolare p. 193. “On voit, en tout cas, combien on est loin ici du *Cogitocartésien*, [...] L'indivisibilité n'appartient pas plus à l'Ame que au Corps, car elle est le propre des substances, lesquelles sont infinies. Aussi l'union du Corps et de l'Ame, l'un et l'autre divisibles, ne peut plus être, comme chez Descartes, union du divisible et de

L'immediato rapporto fra mente e corpo, o meglio, fra ciò che il corpo avverte e ciò che la mente percepisce, ha un ruolo importante per la definizione della facoltà di immaginare. L'immagine è considerata nell'ordine della percezione, non puro pensiero dunque, come si ricava dalla distinzione fra *imagines* e *ideae*. Spinoza considera l'idea come qualcosa che metta in gioco la volontà, ovvero, l'idea implica affermazione e negazione. Non una *pictura in tabula muta*, dunque, ma una presa di posizione dell'intelletto che è separato dalla volontà solo a causa di un equivoco³, l'equivoco, cioè, di sovrapporre la *voluntas* e la *cupiditas* e di considerarle una sola e medesima cosa. Le immagini e le parole sono di ordine diverso dalle idee: riguardano il corpo e l'estensione e nulla hanno a che fare – almeno nella loro essenza – con il pensiero.

Haec autem praejudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae extensionis conceptum minime involvit; atque adeo clare intelliget, ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine, neque in verbis consistere. Verborum namque, et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui cogitationis conceptum minime involvunt⁴.

L'immagine, allora, è qualcosa che ha a che fare con l'estensione, con il corpo, con la percezione, piuttosto che con il pensiero. L'immagine non è puro pensiero come lo è la volizione.

Rimane da chiarire, prima di continuare, come sia possibile affermare questo tipo di differenza fra idea e immagine, nell'ordine dell'appartenenza all'estensione o al pensiero, fermo restando il fatto che pensiero ed estensione sono due attributi della medesima sostanza. In altri termini, rimane da chiarire in cosa consista l'appartenenza a uno dei due attributi in un sistema dove gli

l'indivisible. Cependant, bien que n'étant qu'une corrélation de modes qui ne se mélangent jamais. Cette union apparait, en un sens, aussi intime et totale que la fusion opérée par l'union subsatantielle, puisque les parties le plus infime de Corps sont unies aux moindres parties de l'Ame, c'est à dire aux idées de ces parties, la partie du Corps et son idée étant une seule et même chose sous deux attribus différents. Ainsi il n'y a rien du Corps qui ne soit excepté de son union avec l'Ame. Par là se trouve fermement établie, jusque dans le détail, cette union *totale*.”

³ Cfr. *Etica*, (d'ora in poi *Eth.*) parte II, proposizione 48, scolio: *Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam, intelligo, qua Mens, quid verum, quidve falsum sit, affirmat, vel negat, et non cupiditatem, qua Mens res appetit, vel aversatur.* In G., II, pp. 129-130.

⁴ *Eth.* II pr. 49, schol., in G., II, p. 132.

attributi sono in ultima istanza la stessa sostanza vista da due angolazioni diverse. In realtà, considerando il punto di vista umano – che è limitato – pensiero ed estensione sono due cose ben differenti. Più di questo, però, bisogna notare che Spinoza sta dicendo che l'idea – o singola volizione – è un qualcosa che si comprende attraverso l'intelletto e non è immediatamente riconducibile a un movimento corporeo. L'immagine, invece, per quanto venga rielaborata e passi per la mente, dipende da un movimento corporeo, cioè da qualcosa che accade al corpo e che provoca una *pictura*. L'idea non è libera, ma vincolata a ciò che comprendiamo e, di conseguenza, che affermiamo o neghiamo; mentre l'immagine, a sua volta, è legata a ciò che dall'esterno colpisce il nostro corpo. Spinoza distingue concettualmente e per essenza la natura dell'idea dall'immagine per mostrare cosa sia la volontà. Quanto poi, nella realtà delle cose, il nostro corpo e la nostra mente siano legati e – soprattutto – quanto le immagini abbiano a che fare con il nostro intelletto, sono argomenti che si considereranno gradualmente.

Inoltre, alle *imagines* si trovano affiancate le parole. L'essenza di *Immagines* e *verba* è costituita dai movimenti corporei. Da questo affiancamento si può evincere che le parole sono il modo attraverso cui esprimiamo le immagini che formiamo attraverso i movimenti del corpo, e, in effetti, le parole funzionano come disegni, quadri, che rappresentano uno o più oggetti. Si potrebbe quasi dire che le immagini e le parole rappresentano – anche se a un livello non ancora intellettuale – il mondo circostante. Ma queste immagini sono effettivamente *picturae mutae*, vale a dire che nei fatti, nulla ci dicono su ciò che stiamo *nominando*. Nella postfazione alla prima parte dell'*Etica*, Spinoza riprende lo schema cartesiano dei nervi per dimostrare come le parole affiancate alle immagini che vengono prese per le cose stesse, siano effettivamente mute. Infatti, a seconda del movimento dei nervi e dell'effetto che ha questo movimento, si dice che qualcosa è bello o brutto, odoroso o fetido, dolce o amaro, eccetera⁵. Lo scetticismo che nasce dall'impossibilità di mettersi d'accordo sui nomi delle cose, è la cifra del silenzio di queste *picturae*.

Quae omnia satis ostendunt, unumquemque pro dispositione cerebri de rebus judicasse, vel potius imaginationis affectiones pro rebus accepisse. Quare non mirum est [...], quod inter homines tot, quot experimur, controversiae ortae sint, ex quibus tandem scepticismus. Nam,

⁵ Cfr. *Eth.* I, app. in G.II, p. 82.

quamvis humana corpora in multis convenient, in plurimum tamen discrepant, et ideo id, quod uni bonum, alteri malum videtur⁶.

Poco dopo, Spinoza ribadisce che le nozioni con cui il volgo suole spiegare le cose non sono altro che modi di immaginare e non indicano la natura di alcuna cosa, ma soltanto quella dell'immaginazione. Per questo le parole e le immagini che si producono attraverso la percezione delle cose esterne sono mute, senza alcuna capacità ostensiva.

La determinazione dell'immaginazione come mera percezione esterna che colpisce i nervi, non è però sufficiente per Spinoza a spiegare cosa sia l'immaginazione e cosa dica della costituzione umana. Nel corso della parte II dell'*Etica*, quando Spinoza si rivolge più precisamente al rapporto fra mente e corpo e all'immaginazione come processo che implica questo rapporto, si vede che l'idea e l'immagine non sono così separate come si potrebbe evincere dalla proposizione 49, il che, se non toglie nulla alla differenza sostanziale tra le idee e le immagini, mette in discussione il carattere meramente descrittivo dell'immaginazione e la completa anche del carattere affermativo – o negativo – proprio delle idee⁷.

Quando il corpo umano è affetto in qualche modo da un corpo esterno, percepisce quell'affezione attraverso un'immagine. Provando a determinare il contenuto di questa idea, possiamo comprendere come l'immaginazione non sia costituita solo ed esclusivamente da immagini che ci vengono e ci colpiscono dall'esterno, ma anche dell'idea che di esse ci facciamo. Il gruppo formato dalle proposizioni 16-17 della seconda parte dell'*Etica*, spiega bene come avviene che dalle affezioni esterne si formino delle idee, e cosa questo voglia effettivamente dire.

Idea cujuscunque modi, quo Corpus humanum a corporis externiis afficitur, involvere debet naturam corporis humanis, et simul naturam corporis externis⁸

L'affezione del corpo umano da parte dei corpi esterni, funziona allora in maniera tale che la mente è affetta in modo tale da implicare, simultaneamente, la natura del corpo umano e la

6 *Eth.* I, app., in G., II, pp. 82-83.

7 Cfr. M. Gueroult, *Spinoza II*, cit., pp.506-507.

8 *Eth.* II, pr. 16, in G., II, p.103.

natura del corpo esterno. Di queste affezioni ci formiamo delle idee tali da avere più conoscenza del nostro corpo che del corpo esterno⁹. Le idee, allora, sono profondamente legate alle affezioni esterne. È chiaro che le affezioni non risolvono tutta la natura delle idee, ma di ogni affezione abbiamo una idea adeguata o inadeguata che sia. E proprio l'idea è responsabile del meccanismo immaginativo, o meglio di quel meccanismo dell'immaginazione che ci dice sulla presenza o sulla non presenza di un oggetto. Nel momento in cui il corpo umano è affetto da un modo che implica la natura di un corpo esterno, la mente contemplerà questo corpo come esistente in atto oppure presente a sé, fino a quando non intervenga una affezione che escluda l'esistenza o la presenza di questo corpo esterno¹⁰. La dimostrazione descrive come avviene la considerazione di questa presenza. È evidente. La mente umana, fin quando il corpo sarà affetto in un certo modo, contemplerà l'affezione del corpo umano, ovvero avrà una *idea* che pone invece di escludere l'esistenza del corpo esterno¹¹. In più la mente potrà contemplare come esistenti corpi che non lo sono affatto¹². Attraverso le idee che la mente umana si fa delle percezioni del proprio corpo, essa afferma l'esistenza o la non esistenza di un corpo esterno, perché quell'idea si riferisce alla natura del nostro corpo e alla natura del corpo esterno. Ma questa idea, non è un oggetto puramente intellettuale come sembra posto dalla proposizione 39 del *De Mente*. Intanto, l'idea della presenza – come dell'assenza – di un corpo, se proviene dalla realtà fisica, non la rispecchia. Inoltre questa idea è frutto di una costituzione corporea che entra in gioco nel momento in cui percepiamo un corpo esterno. Utilizzando la trattazione sui corpi presente dopo la proposizione 13 del *De Mente*, Spinoza descrive il meccanismo per cui ogni percezione lascerebbe una *traccia* nelle

⁹ *Eth.* II pr. 16, cor. I: “hinc sequitur primo Mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere” e *Etica*, parte II, proposizione 16, corollario II: “sequitur secundo, quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem quam corporum externorum naturam indicant”. In G., II, p. 104.

¹⁰ *Eth.* II, pr. 17 “Si humanum Corpus affectum est modo, qui naturam Corporis alicujus externi involvit, Mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur, donec Corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat”. *Ibidem*.

¹¹ *Eth.* II pr. 17, dem., “Patet. Nam quamdiu Corpus humanum sic affectum est, tamdiu Mens humana (per Prop. 12 hujus) hanc corporis affectionem contemplabitur, hoc est (per Prop praeced.), ideam habebit modi, actu existentis, quae naturam corporis externi involvit, hoc est, ideam, quae existentiam, vel praesentiam naturae corporis externi non secludit, sed ponit.. *Ibidem*.”

¹² Cfr, *Eth.* II pr. 17, cor., in G., II, p. 105. Sulla deduzione dell'esistenza di un corpo esterno da parte dell'anima è utile confrontare anche M. Gueroult, *Spinoza*, cit. pp. 198-201 e, sull'idea come volizione, pp. 506-507; e anche G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. A cura di S. Ansaldo, Quodlibet, Macerata, 1999, pp. 253-264.

parti molli del corpo, per cui la percezione che ha “colpito” il corpo rimane in qualche modo *attaccata* alle parti molli del corpo umano, creando così una ripetizione di qualcosa che non c'è più¹³.

L'appendice della prima parte dell'*Etica* e il percorso della seconda parte che ci porta a definire l'immaginazione, hanno un fondamentale punto di contatto e una fondamentale differenza. Entrambi i luoghi, infatti, partono dal presupposto che l'immaginazione afferisca alla rappresentazione che l'uomo si fa del mondo. Nell'appendice al *De Deo*, infatti, Spinoza descrive come l'immagine che l'uomo si fa sull'ordine naturale delle cose, sia costruita sulla base di una falsa concezione antropocentrica e dunque come ciascuno proietti attraverso i suoi giudizi la propria visione del mondo sulle cose. In un certo senso, allora, già qui viene suggerito il valore che l'immaginazione ha rispetto al singolo che immagina. Rappresenta, cioè, un ordine che non è quello della natura. La differenza, però, è che nell'appendice in questione non vengono considerate le idee; non viene, cioè, preso in esame quell'aspetto (se vogliamo, attivo) di costruzione intellettuale, che implica assenso all'esistenza o alla non esistenza della cosa che si immagina¹⁴. Attraverso l'idea, cioè l'affermazione dell'esistenza di un corpo esterno, noi avremo la possibilità di dire qualcosa intorno allo stato del Corpo che ha quell'idea. Nello scolio della proposizione 17 della parte seconda dell'*Etica*, abbiamo una definizione più completa dell'immaginazione e delle immagini.

Corporis humani affectiones, quarum ideae Corpora externa, velut nobis praesentia rapaesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Et cum Mens ac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. Atque hic ut, quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, Mentem imaginationes in se spectatas, nihil erroris continere, sive Mentem ex eo, quod imaginatur, non errare; sed tantum, quatenus consideratur, carere idea,

¹³ *Eth.* II pr. 17 cor., dem, in G. II, p. 105. Gueroult fa notare che questa dimostrazione si basa su una concezione dell'immaginazione che sia allontana del modello dei nervi che Cartesio descrive nella *VI Meditazione*, per avvicinarsi a quello Hobbesiano del *De Corpore* di percussione e ripercussione. Cfr. Gueroult, *Spinoza II*, cit. p. 205 e p. 570. Si può notare che proprio descrivendo un altro meccanismo dell'immaginazione, Spinoza può considerarne le possibilità ostensive.

¹⁴ Si può vedere in proposito, F. Mignini, *Ars imaginandi, apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1981. in particolare pp. 196-217. in questo frangente Mignini ingaggia una riflessione sull'espressione dell'immaginazione tramite segni, che porta alla costruzione dell'immagine mondo e alla organizzazione del mondo esterno tramite la memoria.

quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat¹⁵

Poco prima, infatti, Spinoza aveva descritto come l'immaginazione diceva qualcosa sullo stato del corpo di Paolo fintantoché egli avrà l'idea di Pietro. È questo che a un primo livello può dirci l'immaginazione. Il primo vagito delle parole che esprimono giudizi sulle idee – in questo caso non adeguate¹⁶ – che costruiamo su sollecitazioni esterne parla del nostro stato. Un esempio che può essere chiarificatore di questo meccanismo si trova nella proposizione 35 del De Mente. È interessante notare come l'argomento della proposizione sia la falsità, che consiste solo in una privazione di conoscenza, cioè in una conoscenza mutilata e confusa, che è proprio quella delle affezioni del corpo¹⁷.

L'inganno nasce dalla conoscenza inadeguata e gli uomini si ingannano ogni qualvolta si credono liberi, perché essi sono consapevoli delle loro azioni, ma ignari delle cause da cui queste azioni sono disposte e dunque l'idea della libertà dipende esclusivamente dal fatto che loro non conoscono alcuna causa delle loro azioni¹⁸. Lo stesso dicasi della volontà. Quando si giustifica la libertà dell'uomo come libero arbitrio, ci si appoggia su una concezione di volontà muta rispetto sia alla volontà che alla libertà, in quanto non poggia su alcuna idea. Questa argomentazione è seguita dall'esempio della conoscenza della distanza del sole. Quando guardiamo il sole lo percepiamo più vicino di quanto non sia. Questo errore non è insito nell'immaginazione, ma nel fatto che ignoriamo la vera distanza del sole e la causa che ci porta a rappresentarci il sole come vicino. Prova di questo è che anche quando veniamo a conoscenza della vera distanza del sole dalla terra, continuiamo a immaginarlo vicino allo stesso modo. Questo esempio dice di più. Innanzitutto, c'è una differenza fra la parola che descrive qualcosa di cui non abbiamo idea e che è una *pictura in tabula muta* creata sulla base di una percezione sbagliata in quanto meccanica (esempio del corpo che viene colpito dall'esterno), oppure basata su preconcetti accettati senza averne idea (esempio del concetto di libertà o di volontà), dunque passiva in entrambi i casi. Si forma così una visione del mondo

15 *Eth.* II pr. 17, schol., in G., II, p. 106.

16 Le idee delle affezioni del corpo umano, infatti, non sono mai adeguate. Cfr. *Eth.* II, pr. 28, in G., II, p. 113.

17 *Eth.* II pr. 35. “Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, et confuse involvunt”. In G., II, p. 116.

18 Cfr. *Eth.*, II pr. 35, schol. In G., II, p. 117.

esterno, una idea della natura delle cose che ci circonda e del nostro stesso corpo, che pur non essendo adeguata ci indica una distanza, la percezione di una confusione, nel rapporto con la natura e con noi stessi. A questo primo livello, ciò che ci dice l'immaginazione è l'inadeguatezza della nostra conoscenza. Infatti, la Mente non ha un'idea adeguata del suo corpo, né l'idea di una affezione del corpo umano implica la conoscenza adeguata del corpo esterno¹⁹. L'inadeguatezza della conoscenza immaginativa, però, non è consapevole, e in questo sta l'errore. La Mente, allora, non erra in quanto immagina, ma solo in quanto è priva dell'idea che escluda l'esistenza delle cose che immagina a sé presenti. L'individuo – a meno che non sappia quale sia la realtà delle cose – non è consapevole del fatto che la sua immaginazione sia una conoscenza mutilata e inadeguata. Per questo giudica il bene e il male solo sulla base della sua personale percezione; per questo dà il nome di Dio a un ordine naturale che si costruisce a suo uso e consumo; per questo immagina il sole distante circa duecento piedi invece dei seicento diametri terrestri reali²⁰. Certo, la scienza – che per ora si può definire come la scienza sperimentale – aiuterebbe a rompere le nebbie dell'immaginazione e a conservare solo il valore positivo della conoscenza immaginativa. Il problema però non è declinabile solo nei termini di una contrapposizione fra immaginazione e scienza. Nell'esempio della distanza fra noi e il sole, la conoscenza scientifica sopperisce a una impressione falsa – che comunque permane, perché è data dalla conformazione del nostro occhio - ma per comprendere effettivamente quali sono le tracce che permangono nel nostro cervello e ci indicano come presente qualcosa che non lo è affatto, bisognerebbe avere una conoscenza adeguata del nostro corpo, delle affezioni del Corpo, e dei corpi esterni, che la Mente non ha. Per questo, d'altronde, le dimostrazioni scientifiche – a meno che non siano comprese adeguatamente, come nozioni chiare e distinte che diventano imprescindibili - non hanno la stessa forza persuasiva delle immagini che vengono dall'esperienza²¹. È questa considerazione che impone a Spinoza, di descrivere con attenzione i meccanismi immaginativi

19 *Eth.* II, pr. 24 e pr. 25, in G. II, pp. 110-111

20 M. Gueroult, *Spinoza II*, cit., p. 228. In questo caso Gueroult parla della qualità come il risultato della conoscenza inadeguata che viene dal rapporto del nostro corpo con i corpi esterni e che non ci permette di concepire la qualità se non come qualcosa che appartiene alla cosa esterna: “la qualité apparait comme fondée dans le sujet. Cependent, en tant que l'affection elle-meme enveloppe à la fois la nature du Corps humain et celle du corps extérieur qui laffedte, et en tant qu'elle constitue effectivement en soi une nature mixte indéchiffable pour l'Ame, on pourrait etre tenté de croire que la qualité appartient aux choses memes”.

21 Cfr. *Trattato teologico-politico* (d'ora in poi TTP) V, in G., III, p. 77.

e percettivi della mente umana, dunque la costruzione che gli individui si fanno del mondo esterno²².

Questa conoscenza – per quanto non adeguata – implica un “commercio” e un rapporto molto complesso con ciò che ci circonda e con noi stessi. Subito dopo la proposizione 17 del *De Mente*, Spinoza analizza la possibilità di combinare determinati eventi definendone, *simul*, l'associazione. Se il corpo umano viene affetto da più corpi contemporaneamente, quando la mente immaginerà qualcuno di loro, subito si ricorderà dell'altro²³.

Nello scolio Spinoza chiarisce alcune conseguenze di questa proposizione.

Hinc clare intelligimus, quid sit Memoria. Est enim nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra Corpus humanus sunt, involventium, quae in Mente fit secundum ordinem, et concatenationem affectionum Corporis humani. Dico *primo* concatenationem esse illarum tantum idearum, quae naturam rerum, quae extra Corpus humanum sunt, involvunt; non autem idearum, quae earundem rerum naturam explicant. Sunt enim revera (*per Prop. 16 hujus*) ideae affectionum Corporis humani, quae tam hujus, quam corporum externorum naturam involvunt. Dico *secundo* hanc concatenationem fieri secundum ordinem, et concatenationem affectionum Corporis humani, ut ipsam distinguerem concatenatione idearum, quae fit secundum ordinem intellectus, quo res per primas suas causas Mens percipit, et qui in omnibus hominibus idem est. Atque hinc porro clare intelligimus, cur Mens ex cogitatione unius rei statim in alterius rei cogitationem incidat, quae nullam cum priore habet similitudinem²⁴.

E così, succede che un cittadino Romano associ contemporaneamente alla parola *pomum* l'immagine di un frutto che non ha nulla in comune con quel suono articolato; oppure un soldato, che vede sulla sabbia le tracce di un cavallo, penserà subito al cavaliere e alla guerra; mentre invece un contadino passerà al pensiero dell'aratro, del campo, eccetera. Ognuno secondo la propria abitudine e il proprio vissuto, avrà formato – di fronte a determinati stimoli

²² Per il rapporto fra immaginazione e percezione del mondo da parte dell'individuo si veda il testo di L. Bove, *la stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996.

²³ *Eth.* II, pr. 18. “Si corpus humanum a duobus, vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi Mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur”. In G., II, p. 106.

²⁴ *Eth.* II pr. 18, schol., in G., II, pp. 106-107.

– quello che potrebbe essere definito una organizzazione dei segni che gli permette di associare a questi segni determinati pensieri o significati. In maniera del tutto automatica e individuale. La memoria si caratterizza dunque come una associazione di idee, secondo l'ordine delle affezioni del corpo umano, completamente automatica, il cui controllo ci sfugge, che procede secondo il vissuto individuale di ciascuno. È dunque del tutto imprevedibile e – di per sé – non si riferisce a condizioni comuni di vita. D'altra parte, non è possibile – nemmeno attraverso la memoria – avere alcun tipo di conoscenza adeguata. La mente umana, infatti, percepisce il corpo umano solo attraverso del idee delle affezioni esterne²⁵ e, allo stesso tempo, non percepisce alcun corpo esterno se non mediante le idee delle affezioni del suo corpo²⁶. Ma la mente, a meno che non conosca attraverso l'intelletto, non ha una conoscenza adeguata del corpo umano, né dei corpi esterni²⁷. Come, inoltre, non ha una conoscenza della durata, o meglio, la durata è una misura che per mezzo dell'immaginazione, l'individuo dà alla successione delle affezioni. Infatti se fino ad ora abbiamo considerato la memoria come fenomeno di associazione di idee, bisogna adesso comprendere come avviene che gli individui considerino le cose rispetto al passato e al futuro, cioè rispetto al tempo. Se è proprio della ragione concepire le cose come necessarie²⁸ allora, dipende dalla sola immaginazione considerare le cose come contingenti, rispetto al passato o al futuro²⁹.

L'immaginazione, dunque, permette di organizzare gli eventi distribuendoli su una linea temporale che descrive il passaggio dal passato al futuro, dalla memoria al progetto. Proprio richiamandosi alla proposizione 18 della seconda parte dell'*Etica*, Spinoza descrive la costituzione dell'idea del tempo, o dell'abitudine a immaginare la consecuzione degli eventi come scansione temporale. Se è vero che una volta che il corpo umano è stato affetto

²⁵ *Eth.* II, pr. 19. “Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, ne ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus Corpus afficitur”, in G., II, p. 107.

²⁶ *Eth.* II, pr. 26. “Mens humana nullum corpus externum, ut actu existens, percipit, nisi per ideas affectionum sui Corporis”, in G., II, p. 112.

²⁷ *Eth.* II pr. 27. “Ideas cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam ipsius humani Corporis cognitionem non involvit”, in G., II, p. 112. Inoltre, *Eth.* II, pr. 25. “Ideas cujuscunque affectionis Corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit”, in G., II, p. 111. E ancora, *Eth.*, II pr. 26, cor. “Quatenus Mens humana corpus externum imaginatur, aetenus adaequatam ejus cognitionem non habet”, in G., II, p. 112.

²⁸ *Eth.* II, pr. 44. “De natura rationis non est res, ut contingentes, sed, ut necessarias, contemplari”, in G., II, p. 125.

²⁹ *Eth.* II pr 44, cor. I “Hinc sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplemur”, in G. II, p. 125.

simultaneamente da due corpi esterni, la mente si ricorderà del secondo ogni qual volta immaginerà il primo, è anche vero che noi immaginiamo il tempo, perché immaginiamo che i corpi si muovano con velocità uguali o diverse fra di loro³⁰: vale a dire perché immaginiamo i corpi attraverso i loro movimenti reciproci, allora misuriamo questi rapporti attraverso ciò che chiamiamo tempo. Soprattutto, però, la mente si abituerà a considerare gli eventi in una certa successione creando una aspettativa relativa al tempo futuro e una memoria relativa al passato. L'immaginazione costruirà allora una rete di abitudini, di aspettative, che cercano di accorciare le distanze fra l'individuo e la natura, di dare cioè un ordine al mondo circostante, e alla propria costituzione, di cui non può aversi che una conoscenza non adeguata³¹.

Sembra che l'attività dell'immaginazione descriva la costituzione dell'individuo come incompleta. L'individuo non ha conoscenza se non di quello che lo *affetta* e ne ha conoscenza solo nella misura in cui entra in relazione con la costituzione del proprio corpo. Allora, la distanza fra lui e il sole è percepita in un certo modo, la successione degli eventi in un altro, e la associazione di idee fa considerare vicine e simili cose che non lo sono affatto.

La conoscenza, però, non procede in senso lineare. È difficile, infatti, pensare che questo ordine della percezione possa semplicemente essere rotto grazie all'intervento esterno della ragione e dell'intelletto. È vero che la conoscenza attraverso l'intelletto è comune a tutti gli uomini perché percepisce le cose secondo le loro cause prime³², ma è anche vero che la conoscenza di primo genere non viene annullata dalla razionalità, o almeno non si può pensare questo annullamento se non all'interno di uno schema che non tiene dentro tutta la reale complessità della conoscenza e della mente umana. Anche l'individuo razionale percepirà la distanza fra sé e il sole di circa duecento piedi, seguirà la sua abitudine nell'associare le idee e considererà la successione degli eventi secondo il tempo e in base a questa considerazione calcolerà probabilità e costruirà aspettative. È chiaro che chi comprende i limiti dell'immaginazione non commette errore; la mente non erra in quanto immagina, ma in

³⁰ *Eth.* II pr. 44, schol., in G., II, pp. 125-126.

³¹ Secondo Gueroult esiste una grande differenza fra la conoscenza non adeguata e il non avere una conoscenza adeguata. Nel primo caso, infatti, è possibile una forma di conoscenza, per quanto mutila e imperfetta, mentre nel secondo non si conosce alcunché. M. Gueroult, *Spinoza II*, cit. pp. 262-265. Secondo Gueroult, l'anima avrebbe una conoscenza inadeguata delle parti del suo corpo, e non conoscerebbe assolutamente i corpi esterni *al di fuori* della loro relazione con il corpo con cui entrano in contatto.

³² *Eth.* II pr. 18, scolio, in G., II, pp. 106-107.

quanto persevera e indugia nell'immaginazione, ma una indagine sull'uomo non può prescindere dal modo in cui l'individuo si relaziona agli oggetti esterni. Per questo l'indagine di Spinoza si volge alle affezioni, cercando di spiegare e ordinare secondo l'intelletto – cioè secondo le loro cause prime – gli affetti degli individui. Descrive così il diritto naturale, come una organizzazione intellettuale delle percezioni immaginative degli individui che riguardano le cose esterne e i propri simili. Si può uscire, allora, dall'immagine dell'individuo che da solo prova a codificare la natura, per entrare nei rapporti interindividuali in cui si esplica il diritto naturale e la struttura etica dell'uomo. Fino ad ora, infatti, stando a questa breve introduzione, si tratta di individui isolati che percepiscono gli oggetti secondo le loro personali abitudini e si fanno una idea pressoché errata di ciò che è presente e di ciò che è assente, di ciò che è vicino e di ciò che è lontano, insomma dei rapporti fra le cose. Conoscono le cose singole secondo dei rapporti che non sono quelli costruiti attraverso l'intelletto tramite le cause prime e comuni, ma solo attraverso rapporti dati dall'immaginazione. Cercano di nominare le cose che si trovano di fronte con parole mute, che nulla dicono sulla vera natura degli oggetti e dei loro rapporti. Si tratta di rapporti confusi di cui non si comprendono le cause, come il soldato che – senza motivo se non il suo proprio parziale vissuto – associa l'idea della guerra alle orme che il cavallo lascia sulla sabbia. Ognuno poi ha le sue personali aspettative: chi ogni sera vede Simeone associa – al pomeriggio – l'immagine di Simeone con quella del tempo futuro. Ciascuno si “fabbrica” un ordine del mondo secondo le sue individuali esigenze e abitudini. Ma è davvero così? La descrizione dell'immaginazione che Spinoza offre nel *De Mente* è una astrazione, certamente realmente determinata ma pur sempre una astrazione, ed è una delle massime concessioni che si fanno a una concezione che considera l'uomo come individuo isolato. Infatti la percezione che ciascuno ha della natura e degli eventi è immediatamente condivisa con i propri simili ed è a questo punto che bisogna esaminare il diritto naturale che descrive le dinamiche della *societas*.

2. Il desiderio e l'imitazione affettiva. La progettualità del diritto naturale

Per rintracciare elementi utili alla definizione del diritto naturale, è necessario rivolgersi, prima

di tutto alla parte III dell'*Eth.*, sugli affetti. Se infatti, attraverso l'immaginazione, un individuo scopre un qualche rapporto fra sé e la cosa - rapporto del tutto autoreferenziale e che poco ci permette di dire sul mondo che ci circonda - sappiamo che questo rapporto produce delle modificazioni nel nostro corpo³³. Con il tentativo di risolvere la definizione di queste modificazioni, comincia il *De Affectibus*. Le modificazioni del corpo sono, appunto, gli affetti. Ovvero, le affezioni del corpo - e le idee di queste affezioni - dalle quali la nostra potenza di agire è accresciuta o diminuita³⁴. Ogni affetto, allora, modifica la potenza d'agire del corpo umano.

Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur, vel minuitur, et etiam aliis, qui ejusdem agendi potentiam nec majorem, nec minorem reddunt³⁵.

La genericità della definizione degli affetti, viene subito specificata nella distinzione fra azioni o passioni. Dove le azioni vengono messe in relazione con la possibilità di essere noi stessi causa adeguata dell'affetto, e viceversa le passioni indicano il nostro essere causa inadeguata. Siamo passivi, allora, ogniqualvolta l'affezione non è determinata completamente dalla nostra natura; invece, ogniqualvolta l'affetto è completamente causato dalla nostra natura, siamo attivi³⁶. Non solo, secondo un classico argomento molto presente nelle teorie giusnaturaliste, per natura la potenza degli individui è diversa, ma la potenza è mutevole e incostante. Il proprio diritto - la propria potenza³⁷ - è allora variabile a seconda della presenza di affezioni che agiscono sull'aumento e sulla diminuzione della nostra potenza. Ovvero, sulla potenza del

³³ Si veda la trattazione sui corpi della II parte dell'*Eth.* per seguire il ragionamento di Spinoza sulle modificazioni dei corpi. A proposito di questo, segnaliamo anche A. Matheron, *il existe une anthropologie Spinoziste?*, in *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (études sur Spinoza)*, Vrin, Paris 1986, pp.175-185.

³⁴ *Eth.* III, def. 3. "Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur, vel coercetur, et simul harum affectionum ideas", in G. II, p. 139.

³⁵ *Eth.* III, post. 1, in G. II, p. 139. Per rimarcare che la prima determinazione degli affetti si basa su quanto viene detto a proposito dei corpi, si ricordi che subito dopo l'enunciazione del postulato, Spinoza rimanda al postulato 1 e ai lemmi 5 e 7 della trattazione sui corpi, che segue la proposizione 13 della parte II dell'Etica.

³⁶ *Eth.* III, def. 2, in G. II, p. 139.

³⁷ Per l'equazione diritto-potenza si veda TP, capitolo II, par. 4 "consequenter uniuscujusque individui naturale jus eo usque se extendit, quo ejus potentia". In G., III, p. 277.

nostro corpo di agire, e della nostra mente di pensare³⁸. Il diritto di natura, allora, è qualcosa di estremamente mobile: gli individui lo esprimono in maniera incostante e in continuo commercio col mondo che li circonda. Spinoza non cede facilmente alla tentazione di immaginare una situazione - reale o immaginaria che sia - che preceda - storicamente e logicamente - una dimensione politica degli individui. Non esiste un diritto giuridicamente uguale per tutti di sopraffare il proprio simile. La non determinazione giuridica di questo diritto, secondo Spinoza, esprime in realtà la base del ragionamento sulla potenza come variazione di forze che di volta in volta si determinano a seconda del contatto con il mondo circostante e i propri simili³⁹. È vero che ciascuno cerca di conservare il proprio essere, ed è vero che ciascuno può agire e sopraffare senza necessità di ricorrere a una giustificazione e senza poter essere comunemente giudicato, ma è anche vero che le potenze tendono a creare un equilibrio incompleto, insoddisfacente e instabile⁴⁰, che però porta con sé la continua possibilità di creare e modificare i rapporti di forza.

Il problema relativo al diritto naturale è la definizione dei rapporti e delle relazioni umane. Senza questo tentativo di definizione non si può comprendere la portata della riflessione spinoziana sulla natura umana e sulla *societas* degli individui.

Le affezioni che ci giungono dall'esterno, in breve, ci spingono ad agire in direzioni spesso opposte e contrastanti, che non si prestano - nel caso di Spinoza - a una soluzione che provenga da qualcosa di esterno allo stesso diritto naturale. Le dinamiche degli affetti offrono più di una soluzione per ricomporre gli individui all'interno di rapporti stabilizzati e per permettergli di garantirsi reciprocamente la sopravvivenza. La parte III dell'*Ethica*. è la descrizione delle azioni e degli appetiti umani come se si trattasse "*de lineis, planis aut corporibus*". Se questo tipo di trattazione implica una prevedibilità delle azioni umane, bisogna però tenere presente - se non si volesse addirittura dare a questa trattazione un valore di schema - che le azioni e gli appetiti umani vengono descritti da Spinoza come se la loro

38 *Eth.* III, pr. 11, in G., II, p. 148.

39 Può essere utile confrontare, a proposito dell'aspetto non giuridico del diritto naturale e del suo passaggio in diritto positivo, M. Walther, Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas, in *Studia spinozana*, 1, 1985, pp. 73-105.

40 L'equilibrio del diritto naturale spinoziano può essere definito come "metastabile". Questa definizione è utile per comprendere la dimensione non giuridica ma antropologica dello *jus*. Rispetto alla metastabilità delle relazioni umane si veda E. Balibar, *dall'individuale al transindividuale*, Spinoza il transindividuale, Milano, Ghibli, 2002, pp. 103-148.

insorgenza ponesse gli individui a essere preda di affezioni diverse, contraddittorie e soprattutto che possono lavorare per la concordia o per la discordia con i propri simili.

Fino a ora si è considerato il ruolo dell'immaginazione nel rapporto che l'individuo - pensato come completamente solo - intrattiene con il mondo circostante. Adesso si vede - in realtà - che gli affetti che elaboriamo attraverso l'immaginazione hanno delle conseguenze reali e determinano le nostre azioni, facendoci assumere comportamenti diversi, che Spinoza cerca di codificare e descrivere.

L'individuo - come ogni cosa in natura - possiede una essenza attuale che è la tendenza stessa a conservare il proprio essere⁴¹. Questo sforzo nell'uomo acquista un valore particolare per l'unione del Corpo con la Mente e dunque per la consapevolezza che la Mente ha dello stesso sforzo⁴². Nello scolio della proposizione si distingue lo sforzo che si riferisce alla sola mente come *voluntas*, come *appetitus* quello riferito alla mente e al corpo. La *cupiditas*, invece, non presenta differenza con l'*appetitus*, se non – e non è poco – per il fatto di essere consapevole e dunque di riferirsi per lo più agli uomini. Allora,

Cupiditas est appetitus com ejusdem conscientia. Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus; sed contra nos propterea, aliquid bonum esse, judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus⁴³.

Dunque, una sorta di relativismo, secondo cui ciascuno decide cosa è buono per sé? In un certo senso sì. Ma l'affermazione del desiderio come essenza dell'uomo, assume altre caratteristiche, nella riflessione politica di Spinoza.

In effetti, l'affermazione dello scolio della proposizione 9 di *Eth.* III, è piuttosto generica. Questa genericità ricopre uno spettro che va dallo sforzo per la semplice sopravvivenza, allo sforzo di procurarsi e assecondare ciò che ci sembra buono o cattivo e costituisce il nostro

⁴¹ *Eth.* III, pr. 7. "Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam", in G., II, p. 146.

⁴² *Eth.* III, pr. 9. "Mens tam quatenus claras, et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et humus sui canatus est conscia", in G., 147.

⁴³ *ibidem*.

desiderio⁴⁴. Se si ammette una comune natura umana, allora, si sarebbe tentati di chiedersi se tutti possono desiderare le stesse cose, perché contribuiscono a perseverare nel proprio essere. La risposta a questa domanda è negativa e positiva allo stesso tempo.

Il carattere negativo della risposta è dato dal fatto che gli affetti vengono da noi recepiti anche e soprattutto attraverso l'immaginazione; dunque dal fatto che immaginiamo come presenti cose che possono non esserlo⁴⁵. Questa allucinazione, inoltre, la troviamo anche nel processo che descrive la memoria⁴⁶. Infatti, la mente può essere affetta da qualcosa che non è presente⁴⁷:

Si Corpus humanum a duobus corporibus simul affectum semel fuit, ubi Mens postea eorum alterutrum imaginatur, statim et alterius recordabitur (per Prop. 18, p. II). At Mentis imaginationes magis nostri Corporis affectus, quam corporum externorum naturam indicant (per Coroll. 2, prop. 16, p. II): ergo si Corpus, et consequenter Mens (vid. Defin. 3, humus) duobus affectibus semel affecta fuit, ubi postea forum alterato afficietur, afficietur etiam altero⁴⁸.

Non solo, il processo immaginativo è imprevedibile, ma soprattutto l'associazione di idee che descrive la memoria è *arbitraria*. Il fatto che il contadino, vedendo le tracce del cavallo, richiama alla mente l'aratro, può essere anche prevedibile, ma rimane arbitrario, perché le tracce del cavallo non hanno - per natura - nulla che possa richiamare all'aratro; così come la parola *pomum* non ha nessuna somiglianza con il frutto. Per questo, una cosa qualunque può essere, in maniera del tutto accidentale e senza che per noi se ne palesi un motivo preciso, causa di letizia, tristezza o cupidità⁴⁹

44 Addirittura, a cupidità è stata interpretata in senso biologico, considerando così il *conatus* come un elemento che ricalca, nel suo "grado zero", il sistema immunitario dell'organismo, per poi complicarsi sempre di più fin ad arrivare alle emozioni e ai sentimenti. Cfr. A. Damasio, *alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti, cervello*, Adelphi, Milano, 2003.

45 Cfr. *Eth.* II, pr. 17, in G., II, p. 105.

46 Cfr. *Eth.* II, pr. 18, in G., II, p. 106.

47 *Eth.* III, pr. 14. "Si mens duobus simul affecta semel fuit, ubi postea forum alterutro afficietur, afficietur etiam altero", in G., II, p. 151.

48 *Eth.* III pr. 14, dem, in G. II, p. 151.

49 *Eth.* III, pr. 15, "Res quaecunque potest esse per accidens causa Laetitiae, Tristitiae, vel Cupiditatis", in G. II, p.151.

Allora, possiamo provare Gioia e Tristezza anche verso qualcosa che non aumenta o non diminuisce la potenza di agire del nostro corpo. Infatti, *per accidens* significa che saremo affetti da gioia e da tristezza nei confronti di qualcosa che ha una somiglianza con ciò che ci causa gioia e tristezza, anche se questo elemento in comune non è causa del nostro affetto. Possiamo allora comportarci, verso qualcosa che ci è indifferente o ci provoca un affetto di Gioia e di Tristezza, *come se* ci procurasse l'affetto contrario. Possiamo desiderare o cercare di distruggere qualcosa che viceversa - stando a quella che è la nostra vera natura - dovremmo cercare di distruggere oppure desiderare. Allora, non è dato che gli uomini desiderino ciò che è davvero buono o che vogliano distruggere ciò che è davvero cattivo. Inoltre, gli affetti possono essere così forti da offuscare anche la conoscenza vera del bene e del male.

Cupiditas, quae ex vera boni, et mali cognitione oritur, multis aliis Cupiditatibus, quae ex affectibus, quibus conflictamur, oriuntur, restringi, vel coerceri potest⁵⁰.

Le cause esterne sono così forti, rispetto alla nostra potenza, che la conoscenza del bene e del male non ci mette automaticamente a riparo dalle passioni⁵¹.

Eppure, effettivamente, è possibile un accordo naturale nei desideri solo in virtù di elementi comuni alla natura di chi desidera⁵². Infatti, è sufficiente il solo immaginare che una cosa simile a noi, verso la quale ci troviamo in uno stato di indifferenza affettiva, provi un qualche affetto, per provare un affetto simile⁵³. L'immaginazione, infatti, ci dice qualcosa sulla natura del nostro corpo. Dunque, se la natura del corpo esterno è simile a quella del nostro corpo, l'idea del corpo esterno implicherà in noi una affezione simile. La tristezza di un nostro simile, diventa anche la nostra tristezza; la cupidità che immaginiamo abbia qualcuno, diventa anche la nostra cupidità: la commiserazione e l'emulazione descrivono la misura con cui la natura umana porta l'individuo ad adeguarsi agli affetti dei suoi simili, o - se si preferisce - a modulare

50 *Eth.* IV, pr. 15, in G., II, p. 220.

51 Cfr. *Eth.* IV pr. 15, dem, *Ibidem*.

52 Per la descrizione di questa dinamica si veda P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza IIIeme partie*, Paris, PUF, 1997. Macherey, parla di mimetismo affettivo per descrivere la possibilità di provare lo stesso affetto di un proprio simile, in virtù proprio del fatto di percepire questa somiglianza.

53 Cfr. *Eth.* III pr. 27. "Ex eo, quod rem nobis similem, et quam nullo affectu prosecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur", in G. II, p. 160.

gli affetti sulla base degli affetti di altri uomini⁵⁴. Ma gli stimoli affettivi portano l'individuo ad agire. Così, non solo proveremo odio o amore verso qualcuno che arrechi letizia o tristezza a un nostro simile, ma ci sforzeremo anche di liberare dal male, ciò che ci provoca commiserazione⁵⁵.

Il nostro desiderio, il *conatus* che Spinoza chiama *voluntas*, *appetitus* o *cupiditas*, la nostra stessa essenza - ci porta a sforzarci di promuovere e realizzare tutto ciò che *immaginiamo* condurre alla letizia, mentre ci sforziamo di distruggere tutto ciò che *immaginiamo* condurre alla tristezza, il che vuol dire che ci sforzeremo pure di fare ciò che *immaginiamo* sia visto con letizia dagli uomini - verso cui non abbiamo provato nessuna specie di affetto - e rifuggiremo ciò che *immaginiamo* essergli avverso⁵⁶. Questo processo, che descrive un trasferimento affettivo, solo per il fatto che immaginiamo che qualcuno simile a noi provi un determinato affetto, ha effettivamente un forte valore compositivo. Non del tutto però. Non si può avere attraverso il mimetismo affettivo la garanzia che i rapporti interindividuali siano necessariamente buoni. Innanzitutto, l'immaginazione non ci dà la certezza che qualcuno provi realmente un determinato affetto. La stessa presenza di un affetto nel nostro simile è messa in discussione. L'imitazione degli affetti, si regge su un meccanismo che presenta la possibilità dell'equivoco e dell'allucinazione. In realtà gli uomini proiettano determinate affezioni sui loro simili, e ricevono gli affetti che immaginano siano provati dai loro simili, sforzandosi - contemporaneamente - di incentivare quelli che credono apportare letizia, e scoraggiare quelli che credono apportare tristezza. Tutto questo si regge sull'immaginazione, che porta la mente ad associare delle affezioni secondo l'ordine delle proprietà comuni che di volta in volta vengono considerate fra le cose.

La mente umana tende ad associare e a ricordare insieme gli affetti da cui una volta è stata affetta contemporaneamente⁵⁷. Sulla base di questa associazione, emerge la casualità dell'affezione. Non è possibile, cioè, prevedere solo dalla considerazione della cosa esterna,

54 *Eth.* III pr. 27, schol., in G. II, p. 160.

55 *Eth.* . III pr. 27, cor. 3. Nello scolio successivo viene definita la benevolenza. “Haec voluntas, sive appetitus beneficiandi, qui ex eo oritur, quo rei, in quam beneficium conferre volumus, nos miseret, Benevolentia vocatur, quae proinde nihil aliud est, quam Cupiditas ex commiseratione orta”, in G. II, p. 161.

56 *Eth.* III, pr. 28 e 29, G., II, pp. 161-163.

57 *Eth.* III, pr 14, in G. II, 151.

quale sarà l'affetto da cui saremo colpiti⁵⁸. La tendenza della mente ad associare gli affetti, si rafforza nel momento in cui consideriamo quei caratteri che si presentano simili fra le cose che percepiamo.

Ex eo solo, quod rem aliquam aliquid habere imaginamur simile objecto, quod Mentem Laetitia, vel Tristitia afficere solet, quamvis id, in quo res objecto est similis, non sit forum affectuum efficiens causa, eam tamen amabimus, vel odio habebimus.

Demonstratio

Id quod simile est objecto, in ipso objecto (*per Hypothesin*) cum affectu Laetitiae, vel Tristitiae contemplati sumus; atque adeo (*per Prop. 14, humus*), cum Mens ejus imagine afficietur. Statim etiam hoc, vel illo afficietur affectu, et consequenter res, quam hoc idem habere percipimus, erit (*per Prop. 15 hujus*) per accidens Laetitiae, vel Tristitiae causa; adeoque (*per praec. Coroll.*), quamvis id, in quo objecto est similis, non sit forum affectuum causa efficiens, eam tamen amabimus vel odio habebimus. C.D.D⁵⁹.

Ciò che sta alla base del mimetismo affettivo è allora la considerazione di un ordine di proprietà comuni fra noi e le cose, fra le cose stesse, fra noi e i nostri simili e anche fra i nostri simili e altre cose. Si affronta così un tessuto di relazioni che orienta i nostri affetti e le nostre azioni⁶⁰. ma è difficile stabilire una costanza, in virtù della imitazione. Intanto, le associazioni che la mente fa fra gli oggetti e gli affetti sono di ordine - come già richiamato - arbitrario e dipendono più dall'esperienza individuale che da un ordine di cause necessarie. Per questo motivo, la mente può passare - considerando l'ordine delle somiglianze - da qualcosa che provoca tristezza a qualcosa che provoca letizia, associando così due affetti opposti che provocano nell'individuo una *fluttuazione d'animo*, che a questo livello si caratterizza come una incertezza affettiva⁶¹. Solo a prima vista il mimetismo affettivo permette di ordinare gli affetti secondo una prevedibilità che incoraggi le affezioni "sociali". In realtà - a meno che la vita affettiva non sia regolata conoscendo e seguendo le cause adeguate degli affetti - il "caso"

58 *Eth.* III, pr. 15, in G. II, pp. 151-152.

59 *Eth.* III, pr. 16, G., pp. 152-153.

60 Cfr. anche P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza la IIIème partie*, cit.

61 *Eth.* III, pr. 17, in G., II, pp. 153-154, ma anche *Eth.* III, pr. 50-51, in G., II, pp. 177-179.

governa per lo più la percezione che abbiamo della vita affettiva e, rimanendo nell'ordine dell'immaginazione, sarà difficile non seguire strade che ci portano indifferentemente alla discordia o alla concordia, senza la possibilità di orientare le nostre azioni, costringendoci - dunque - a uno stato di profonda passività. Il corpo umano può essere affetto in molti e diversi modi da un solo oggetto, e al contrario ciascun oggetto potrà modificare in molti e diversi modi lo stesso corpo; dunque un solo e medesimo oggetto, può essere causa di molti e contrari affetti⁶². Inoltre il modo con cui le affezioni seguono ogni tipo di relazione porta Spinoza a considerare numerose cause di conflitto. Infatti, proprio il mimetismo e la proiezione affettiva portano l'insorgenza della gloria, della gelosia, dell'invidia.

La gloria, che è un affetto di letizia accompagnato dall'idea di se stessi come causa, non è di per sé negativo (come per esempio, può esserlo la vergogna) ma, dal momento che l'idea di se stesso come causa viene data dall'opinione dei propri simili, se rimane nell'ordine dell'immaginazione presenta il suo aspetto negativo perché legato alla variabilità dei sentimenti degli uomini, e dunque legato a cause che non esprimono adeguatamente la natura di questo affetto.

Fieri potest ut Laetitia, qua aliquis se reliquos afficere imaginatur, imaginaria tantum sit (*per Prop. 25 hujus*) unusquisque de se id omne conatur imaginari, quod se Laetitia afficere imaginatur, facile ergo fieri potest, ut gloriosus superbus sit, et se omnibus gratum esse imaginetur, quando omnibus molestus est⁶³.

Ma soprattutto, come è stato già detto, gli affetti hanno sempre una ripercussione sulle nostre azioni, proprio perché stimolano il *conatus* di ciascuno, che muove gli individui a giudicare ciò che è utile o dannoso per se stessi. Dunque, la letizia accompagnata all'idea di noi stessi come causa, che ci viene provocata dall'opinione degli altri, è qualcosa che cerchiamo tanto più quando amiamo qualcuno o qualcosa, sforzandoci di far sì che ciò che amiamo ci ami a sua volta, cioè provi gioia, accompagnata all'idea di noi stessi come causa⁶⁴.

62 *Eth.* III pr. 51, schol., in G. II, pp. 178-179.

63 *Eth.* III pr. 30, schol., in G., II, pp. 163-164.

64 *Eth.* III, pr. 33, in G., II, pp. 165-166.

La gelosia e l'invidia, pure nascono dalla relazione fra noi, una cosa, e un nostro simile⁶⁵. Proprio perché un nostro simile odia o ama qualcosa che noi stessi odiamo o amiamo, il nostro affetto verso quella cosa aumenterà. Al contrario, se un nostro simile odia o ama qualcosa verso cui proviamo l'affetto contrario, proveremo una fluttuazione d'animo, data dalla discrepanza che si crea tra il fatto che siamo portati a imitare gli affetti dei nostri simili e dal fatto che quell'oggetto ci causa tristezza. Per evitare questa fluttuazione, ciascuno è portato a sforzarsi perché gli altri amino ciò che egli ama e odino ciò che egli odia, vivano - dunque - *ex ipsius ingenio*, e soprattutto, poiché tutti vogliono essere lodati o amati da tutti, tutti si odiano a vicenda⁶⁶. Inoltre, poiché per il fatto di immaginare che qualcuno ami ciò che noi amiamo ameremo questa cosa con più forza, ci sforzeremo di far sì che quello che noi amiamo non possa essere conquistato da uno solo. La stessa proprietà che porterebbe gli uomini ad accordarsi per la loro natura comune, cede di fronte l'immaginazione e l'associazione di somiglianze immaginarie, che portano con uguale possibilità la misericordia, oppure l'invidia e l'ambizione.

Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homine esse misericordes, sequi etiam eosdem esse invidios, et ambitiosos⁶⁷.

Il rapporto che l'individuo intrattiene con le cose, è complicato dall'intervento di altri individui che turbano la sua vita affettiva. L'introduzione, in una dinamica affettiva, di un proprio simile, complica e moltiplica quell'affezione. Gli uomini, poiché si credono liberi, intrattengono fra di loro un rapporto in qualche modo esclusivo, che li porta a provare un odio o un amore reciproco, maggiore che verso le altre cose⁶⁸. Ma la libertà è una condizione immaginaria, dunque - nonostante secondo l'ordine della necessità l'uomo dovrebbe amare i propri simili e gli oggetti allo stesso modo - il mimetismo affettivo crea - in virtù di proprietà che sono o sono credute come comuni - dei meccanismi rafforzati di coesione o di esclusione. Cosicché, esiste per natura una tendenza a modulare e a rafforzare i propri affetti sulla base di quelli dei propri

65 Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, IIIeme partie*, cit.

66 *Eth. III pr. 31 e schol.*, in *G.*, II, p. 164.

67 *Eth. III pr. 32, schol.*, *G.*, II, p. 165.

68 *Eth. III pr. 49, schol.*, *G.*, II, p. 177.

simili e a percepire gli altri come forze che circolano all'interno delle stesse relazioni interindividuali⁶⁹. Spinoza non si limita a dire che l'uomo è inserito in un tessuto di relazioni con i propri simili, ma anche che queste relazioni - nella loro labilità e incertezza - portano gli individui a percepirli in molteplici modi. Eppure, questa percezione non è mai individuale, ma viene sempre condivisa orientando le percezioni e le affezioni dei propri simili o di chi si crede essere un proprio simile; di chi condivide delle esperienze; di chi ama o adora la stessa cosa; di chi odia qualcosa in comune, *et cetera*. La modulazione degli affetti sui propri simili non è sempre causa di accordo, ma è un principio che porta a cercare degli alleati di fronte a dei nemici comuni, sia che il nemico sia qualcuno o qualcosa che ama ciò che noi amiamo, o viceversa che odi ciò che noi odiamo. In pratica, gli affetti e le passioni sono, per natura, la base che permette di pensare il singolo uomo come qualcosa che condivide una azione e un progetto con qualcuno e contro qualcun altro.

Su base affettiva, ciò che l'uomo può - o meglio, fa - per natura è impensabile se si prende l'individuo sganciato dagli altri. Non si tratta di capire se esiste una interscambiabilità e una reciprocità fra l'individuo e la società, ma quale sia la peculiare determinazione della *societas* che Spinoza cerca di pensare. Prima di riflettere su quanto l'individuo si riassorba nella sua relazione con gli altri e quanto questa relazione possa essere positiva, bisogna avere presente che il giudizio sul bene e sul male è qualcosa che viene solo all'interno della società organizzata politicamente. Gli affetti di per sé non sono buoni o cattivi, ma portano gli uomini a unirsi oppure a contrastarsi. Gli affetti sono buoni o cattivi nella misura in cui *realmente* aumentano o diminuiscono la nostra potenza di volere, agire, conoscere. Per esprimere però un giudizio di tal genere, bisogna conoscere gli affetti secondo ragione, attraverso le loro cause adeguate, trovandosi nella condizione di poter scegliere quelli che aumentano la propria potenza; oppure che ci si trovi all'interno di una comune regola di vita grazie alla quale ciascuno condivide le speranze e le paure dei propri prossimi e abbia a disposizione una prescrizione di comportamenti "giusti", che sopperisca alla mancanza di razionalità.

Prima di affrontare questo problema, però, è necessario procedere ad analizzare ancora ulteriori complicazioni del diritto naturale.

Nei confronti di cose che hanno una somiglianza fra di loro e verso cui proviamo un qualche

⁶⁹ A proposito della circolazione degli affetti cfr. anche E. Balibar, *Spinoza e la politica*, trad. it. a cura di A. Catone, Manifestolibri, Roma, 1996.

affetto, proveremo il medesimo affetto, anche se l'elemento di somiglianza fra le cose non è la causa efficiente del nostro affetto⁷⁰. La proposizione 16 del *De affectibus* riveste una importanza particolare: la somiglianza fra le cose modula i nostri affetti in un modo che segue questo ordine di similitudine, attraverso un meccanismo associativo grazie al quale la mente, considerando il carattere simile, proverà un determinato affetto, così la cosa che si percepisce possedere tale carattere sarà "per accidente" causa di letizia e di tristezza e perciò l'avremo in odio o l'ameremo a prescindere dal fatto che la causa efficiente dell'affetto non sia quel carattere⁷¹. La dimostrazione che è stata riassunta, viene richiamata a sostegno della proposizione 46.

Si quis ab aliquo cujusdam classis, sive nationis a sua diversae, Letitia vel Tristitia affectus fuerit, concomitate ejus idea, sub nomine universalis classis, vel nationis, tanquam causa: is non tantum illum, sed omnes ejusdem classis, vel nationis amabit, vel odio habebit⁷².

Il diritto naturale è qualcosa che - se vogliamo - agisce con dei "gradi di collettività". Nonostante sia valido per tutti, assume delle forme per cui gli individui - che si sentono appartenenti a una *natio* o a una *classis*⁷³ - tendono a esprimere degli affetti comuni identificandone le cause in tutti gli appartenenti alla classe o alla nazione della persona che provoca questo affetto. Spinoza non dice che l'amore o l'odio verso una classe o una nazione sia necessariamente condiviso ed effettivamente questo rimane un problema da risolvere con il ricorso ad altre dinamiche. La collettività sta solo dal lato di chi provoca l'affezione e non da quello di chi la prova. Per ora, basti notare che nel diritto naturale ci sono dei forti gradi di coesione e che gli individui possono presentarsi come appartenenti a una comunità.

Naturalmente - stando alla deduzione degli affetti - se noi amiamo qualcuno che presenta delle proprietà comuni a noi, quel qualcuno - soprattutto se penserà di non averci dato motivo di

70 Cfr. *Eth.* III, pr. 16, in G., II, pp. 152-153.

71 *Eth.* III, pr. 16, in G. II, pp. 152-153.

72 *Eth.* III, pr. 46, in G., II, pp. 184-185.

73 Naturalmente non si può dare a questo termine un valore sociale o economico. Per classe si intende una comunità meno caratterizzata di una nazione - dunque forse anche più larga -, ma non necessariamente meno coesa.

amore - tanto più ci amerà⁷⁴. Inoltre, gli affetti pongono i presupposti per una azione che - stando a quanto appena detto - può presentare dei margini di condivisione.

Il giudizio su ciò che è buono o cattivo è secondo - logicamente - ⁷⁵ al desiderio. Dare al desiderio una prevalenza logica sul giudizio vuol dire da una parte negare che esista effettivamente un desiderio neutro (dal momento che la prevalenza è *solo* logica), affermandone invece la direzione secondo l'utilità; dall'altra, togliere al buono e al cattivo una natura univoca e necessariamente oggettiva. Non significa che non esista un bene assoluto - per quanto resterebbe da determinare in che termini se ne possa parlare - , ma piuttosto che il desiderio non sia di per sé orientabile attraverso una legge trascendente, dunque non sia passibile di morale. Ma la natura del desiderio, orientando i nostri giudizi, orienta le nostre azioni acquistando così una ricaduta pratica fortissima⁷⁶. Non solo, nei confronti della cosa che abbiamo in odio, ci sforziamo di affermare ciò che le reca tristezza e negare ciò che le reca letizia⁷⁷, ma anche, e in misura più generale, ci sforziamo di promuovere la realizzazione di tutto ciò che immaginiamo condurre alla letizia e di distruggere tutto ciò che, contrariamente a essa, immaginiamo condurre alla tristezza⁷⁸.

Solo per diritto di natura, allora, se non è possibile trovare una comunità organizzata che rispecchi un ordine naturale, si potrà trovare un gruppo di individui tenuto insieme su una comune modulazione degli affetti, che si scontra o si allea con altri gruppi di individui sulla base dell'accordo o del contrasto degli affetti. Ovviamente, queste unioni si formano e si sfaldano⁷⁹ in maniera pressoché continua, alla mercè dell'incostanza e dell'accidentalità degli affetti. L'incostanza di questo processo è data dall'importanza che riveste la *fluctuatio animi*.

⁷⁴ Cfr., *Eth.* III, pr. 40 e pr. 41, in G. II, pp. 171-173.

⁷⁵ Cfr. P. Macherey, *introduction à l'Ethique de Spinoza, IIIeme partie*, cit.

⁷⁶ Per approfondire i legami fra il desiderio e la concezione del mondo barocca, segnaliamo S. Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infini, désir*, multitu,de Paris, Kimé, 2001.

⁷⁷ *Eth.* III, pr. 26. "Id omne de re, quam odio habemus, affirmare conamur, quod ipsam Tristitia afficere imaginamur, et id contra negare, quo ipsam Laetitia afficere imaginamur", in G. II, p. 159.

⁷⁸ *Eth.* III, pr. 28. "Id omne quo ad Laetitiam enducere imaginamur conamur promuovere, ut fiat; quod vero eidem repugnare, sive ad Tristitiam conducere imaginamur, amovere, vel destruere conamur". In G. II, p. 161

⁷⁹ Cfr. A. Matheron, *individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Edition de Minuit, 1969, in particolare, pp. 189-191. Matheron ribadisce che la socievolezza non viene da un calcolo utilitarista, ma da una "ressemblance de nature entre les hommes". Questo si vedrebbe bene nell'*Eth.*, mentre nelle opere politiche, ciò che si prende per una tendenza a esaltare l'elemento utilitarista, sarebbe solo una differenza di punto di vista.

Infatti, non solo l'accidentalità degli affetti⁸⁰ pone i singoli nella difficoltà di prevedere gli affetti non conoscendone le cause, ma comporta, di conseguenza, la discordia fra gli uomini.

Diversi homines ab uno, eodemque objecto diversimode affici possunt, et unus, idemque homo ab uno, eodemque objecto potest diversis temporibus diversione affici⁸¹.

Eppure, gli uomini sono e si percepiscono come simili⁸², il che rende gli affetti che proviamo non solo più forti, ma anche più incostanti.

Laetitia, quae ex eo oritur, quo scilicet rem quam odimus, destrui, aut alio malo affici imaginamur, non oritur Tristitia affici imaginamur, non oritur absque ulla animi Tristitia.

Demonstratio

Patet ex Prop. 27 humus. Nam quatenus rem nobis similem Tristitia affici imaginamur, eatenus contristamur⁸³.

Il fatto che il nostro animo sia fluttuante fra affetti contrastanti e la mancanza della conoscenza del vero e del falso e delle cause adeguate che producono gli affetti, descrive la passività dei singoli. Le passioni circolano così fra gli uomini e li portano a percepirsi ora come alleati ora come avversari. Però, la fluttuazione dell'anima dice anche qualcosa. L'immaginazione non ci dà una conoscenza certa e per lo più è un modo di conoscere che si potrebbe definire come autoreferenziale, cioè come qualcosa che dice più sulla costituzione del nostro corpo, che su quella dei corpi esterni. È il singolo che immagina che qualcuno lo ami, lo odi o sia simile a lui, pur non comprendendone le cause. La difficoltà di comprendere le cause delle affezioni, porta a essere passivi e a subire gli affetti, che infatti provengono da proprietà delle cose che non conosciamo. Così, come abbiamo visto a proposito della proposizione 16 del *De affectibus*, le cose sono per accidente causa di un affetto o di un altro,

80 Si veda anche *Eth.* III, pr. 50, in G. II, pp. 177-178.

81 *Eth.* III, pr. 51, G. II, p. 178.

82 Il fatto che gli uomini si percepiscano come simili viene ribadito dalla proposizione 29 del *De affectibus* e dalla sua dimostrazione che si rifà alla proposizione 27 della stessa parte. Cfr. G. II, pp. 153-154.

83 *Eth.* III, pr. 47, in G. II, p. 175.

perché non comprendiamo la reale causalità della gioia o della tristezza che proviamo. Soffermandoci sugli aspetti comuni che presentano somiglianze, gli uomini credono che siano quelle proprietà a farci provare un determinato affetto, e così succede che si provi gioia per qualcosa che ci è dannoso, e tristezza nei confronti di qualcosa che ci sarebbe utile.

Nello scolio di questa proposizione, Spinoza offre un'altra strada per dimostrare questa convivenza di affetti opposti, sulla base della memoria e quindi del corollario della proposizione 17 del *De mente*. Il corpo è infatti affetto, da ciò che immagina, e continua a immaginare, come presente anche se questi risulta assente. Dunque, nel ricordo di una cosa, la contempla con la medesima affezione. L'immagine della cosa è limitata perché convive con altre immagini che ne escludono l'esistenza, ma è in qualche modo ancora presente e dunque la letizia nasce solo dalla misura con cui questa determinazione è limitata, e allo stesso tempo permane la tristezza con la quale la cosa era stata considerata⁸⁴. L'automatica associazione di idee, e la insistenza della mente a considerare come presenti cose che non lo sono, porta i singoli a confondere le cause degli affetti. Come se una cosa potesse procurarci solo un affetto. Ma dal momento che le cose constano di molteplici corpi che ci affettano in molteplici modi, gli affetti che ci vengono dalle cose sono diversi poiché espressi da cause diverse. La difficoltà di distinguere queste cause, per l'abitudine della mente ad associare arbitrariamente eventi, corpi, cose e individui che hanno proprietà comuni, ci procura una incostanza nella quale convivono diverse affezioni. Il nostro animo oscilla fra la gioia e la tristezza senza riuscire a decidersi su quale sia la passione predominante. Ma il problema dell'associazione delle idee non è legato a quello dell'ordine temporale in cui inseriamo le cose. Ogniquale volta ci troviamo in una condizione di *fluctuatio animi*, siamo come bloccati e incerti sul da farsi, vale a dire sulla decisione di distruggere qualcosa o di promuovere la realizzazione di qualcos'altro. L'animo incerto ci fa rapportare con speranza e paura a ciò che ci succede.

Nello scolio della proposizione 17 del *De affectibus*, Spinoza definisce la fluttuazione d'animo come uno stato della mente che nasce da due affetti contrari⁸⁵.

[*fluctuatio animi*] proinde affectum respicit, ut dubitatio imaginationem (*vide Schol. Prop. 44*,

84 *Eth.* III pr. 47, schol., in G. II, p. 175-176.

85 *Eth.* III pr.17, schol., in G. II, p. 153-154.

II)⁸⁶.

L'alternanza fra due idee, produce nell'anima una alternanza affettiva. Così, un solo e medesimo oggetto è responsabile di affetti contrari. Prima però di continuare a considerare i problemi relativi alla *fluctuatio animi* intesa nella sua genericità, è utile soffermarsi su due forme determinate: la speranza e la paura. In realtà, questi due affetti sono la forma propria dell'animo incerto.

La speranza e la paura possono definirsi rispettivamente come una letizia e una tristezza incostanti, nate dall'idea di una cosa futura o passata, del cui esito in qualche misura si dubita⁸⁷. Cos'è il dubbio, come si determina? Nella proposizione 18 del *De Affectibus*, Spinoza prende in considerazione gli affetti nati dall'immagine di una cosa passata o futura e afferma che queste immagini ci affettano allo stesso modo delle cose presenti, perché - per la natura stessa dell'immaginazione - noi contempliamo le immagini come se gli oggetti fossero presenti⁸⁸.

Verumenimvero, quia plerumque fit, ut ii, qui plura sunt experti, fluctuent, quamdiu rem, ut futuram, vel praeteritam contemplantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent (*vid. Schol. Prop. 42, p.II*), hinc fit, ut affectus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes, sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur, donec nomine de rei eventu certiores fiant⁸⁹.

Nello scolio successivo, vengono definite la Speranza e la Paura, con una stretta correlazione al dubbio. Tanto che, nel momento in cui il dubbio viene meno, cessano le stesse condizioni di questi affetti, che si tramutano in Sicurezza e Disperazione. La *fluctuatio animi* è data dall'immagine di altri eventi che disturbano la "ricezione" di ciò che percepiamo, ponendoci in uno stato di dubbio e di aspettativa. Il fanciullo di cui si parla nello scolio della proposizione 44 del *De Mente*, e che il giorno prima ha visto di mattina Pietro, a mezzogiorno Paolo e alla sera

86 *Eth.* III pr. 17, schol., in G. II, p. 154.

87 Cfr. *Eth.* III, DA 13, in G. II, p. 194.

88 *Eth.* . III, pr. 18, in G. II, pp. 154.

89 *Eth.* III pr. 18, schol. I, in G. II, pp. 154-155

Simeone, appena vede la luce del mattino, immagina subito il giorno intero. Insieme con l'ora mattutina immaginerà Pietro; con l'ora meridiana Paolo; con l'ora vespertina Simeone. Cioè, si aspetterà degli eventi - a seconda della sua esperienza e delle associazioni della memoria - in maniera tanto più costante e certa, quanto più li avrà visti in quest'ordine. Se una sera, però, il fanciullo vede Giacomo invece di Simeone, ecco che la sua aspettativa sarà più incerta e immaginerà ora l'uno ora l'altro, vale a dire non considererà né Giacomo né Simeone con certezza⁹⁰. Ovviamente, le cose che non pongono dubbi sono poche, e tanto diminuiscono quanto aumenta la nostra esperienza, cioè quanto più la memoria è capace di effettuare associazioni fra diverse immagini. Tutto ciò che ci si presenta, soprattutto se rappresentato attraverso l'immaginazione, e non attraverso le cause adeguate, ci si presenta come incerto. Gli eventi si susseguono senza che noi possiamo prevederli, e se li prevediamo, lo facciamo sulla base di una statistica immaginaria che ci porta a non avere dubbi su cose come il sorgere del sole o il cambiare della luce tra la mattina e la sera. Lo stato di dubbio per gli individui che non conoscono secondo l'ordine delle cause, ma secondo l'ordine immaginario del tempo passato, presente o futuro⁹¹, è uno stato pressoché costante, accompagnato continuamente dalla Speranza e dalla Paura, che esprimono la nostra difficoltà di escludere o affermare con certezza le cause dell'esistenza di ciò che ci procurerà o ci ha procurato Gioia o Tristezza. Né la Sicurezza e la Disperazione cambiano questa costituzione ontologica⁹². Non avere dubbi su qualcosa, non significa averne la certezza e dunque non escludere o non affermare assolutamente l'esistenza delle cose non vuol dire conoscere secondo le cause necessarie, dunque non elimina la possibilità del dubbio che può presentarsi per ogni cosa, anche per ciò che ci sembra sicuro.

Per questo non c'è contraddizione con le proposizioni 9 e 10 del *De Servitute*. Infatti, gli affetti verso cose e con cause più distanti dal presente saranno meno forti rispetto a ciò che ci si presenta come più attuale, perché avremo a disposizione un numero maggiore di immagini che ne escludono l'esistenza, e il nostro animo tenderà maggiormente a oscillare fra affetti contrastanti.

90 *Eth.* II pr. 44, schol., in G. II, pp. 125-126.

91 Si ritornerà con più sistematicità sul problema del tempo.

92 La Sicurezza e la Disperazione sarebbero - dice Macherey - le forme stabilizzate degli affetti di Speranza e Paura. Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza la IIIème partie*, cit., pp.169-182.

Possono, la Speranza e la Paura, avere un ruolo nella coesione degli individui, o meglio, possono descrivere una costituzione sociale degli uomini? Proprio questi affetti, che si determinano in virtù della loro incertezza, che descrivono un animo fluttuante e pervaso dai dubbi, perché in balia di cause esterne che non riesce a ordinare se non secondo associazioni arbitrarie e immaginarie, possono agevolare l'accordo tra gli uomini? La risposta alla domanda, formulata in questo modo, è del tutto negativa, perché affetti così incostanti non possono garantire una stabile e duratura convivenza. Eppure, se ci si chiede come facciano gli uomini a obbedire in una maniera grosso modo convinta a qualcuno, si trova che la Speranza e la Paura possono descrivere una condizione sociale, per quanto instabile e problematica.

Nonostante l'*Etica* e il *Trattato teologico-politico* (d'ora in poi TTP) abbiano vicende editoriali e tempi di composizione differenti, un raffronto fra questi due testi aiuta a definire l'esistenza di una progettualità nel diritto naturale. Proprio la difficoltà di ordinare e prevedere le cause esterne, pone gli individui di fronte al dubbio che qualcosa possa o non possa avvenire.

Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione teneretur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, et plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quivi credendum pronissimum habent; qui dum in dubio facili momento hoc, atque illuc pellitur, et multo facilius, dum spe et metu agitatus haret⁹³.

L'individuo, di fronte alle cause esterne, la cui forza supera infinitamente quella dell'uomo, si trova sempre in una situazione di potenziale pericolo⁹⁴. Questo pericolo diventa tanto più probabile - o almeno viene percepito come tale - quanto meno si riesce a prevedere la *fortuna* e quanto meno si riescono a dirigere le cose. Così, l'animo degli uomini è incline a credere a qualsiasi cosa. Così si apre il TTP, con una descrizione della nascita delle superstizioni. Gli individui interpretano gli eventi come presagi di qualcosa che sia loro favorevole o sfavorevole e sono così sospesi in un continuo stato che oscilla fra la speranza del meglio e il timore del peggio. Così, ogni qualvolta vedono qualcosa di incerto lo considerano un indice dell'ira degli

⁹³ TTP, *prae*f., G, III, p.5.

⁹⁴ *Eth.* IV, pr. 3 "Vis qua homo in existendo perseverat, limitata est, et a potentia causarum externarum infinite superatur", in G II, p. 168.

dei, e considerano assurdo non placarla con offerte, preghiere e sacrifici, *quasi tota natura cum ipsis insaniret*⁹⁵. Gli individui in preda alla paura - e dunque - alla speranza, sono così deboli e vulnerabili da essere disposti a credere in qualunque cosa pur di fugare i loro timori. La superstizione è condizione naturale dell'uomo, perché descrive la sua paura di fronte all'imprevedibilità delle cause esterne⁹⁶.

Lo stato naturale di vulnerabilità di fronte alle cose esterne, in cui si trovano gli individui, pone le condizioni per la nascita della superstizione e di una credulità che facilmente diventa obbedienza e ammirazione nei confronti della divinità e di chi se ne fa mediatore. I giudizi che nascono sulla realtà, l'interpretazione immaginaria e oscurata dalle passioni degli eventi e delle loro cause, determinano gli individui a una *cupiditas*, che tende a costruire azioni che siano corrispondenti a ciò che si giudica buono o cattivo⁹⁷. Questa condizione di obbedienza, non è però stabile, né comune; per quanto infatti sia estremamente facile che gli uomini diano un ordine arbitrario e superstizioso alla loro insufficienza di fronte alla realtà, altrettanto difficile è fare in modo che si possa persistere in un unico genere di superstizione. Il volgo che rimane in uno stato di miseria, non riesce a rimanere in quiete ma è per lo più mosso da ciò che gli sembra nuovo e che non lo ha ancora deluso⁹⁸.

La superstizione, nel momento in cui descrive lo stato della miseria umana, è però un ordine e una legge che permette di creare quello che si potrebbe chiamare un sistema di valori. Quanto più le speranze e i timori sono condivisi e comuni, tanto più gli individui obbediranno a un quadro comune di valori e di cerimonie che sono una delle fonti delle leggi civili. La superstizione è estremamente legata all'obbedienza, tant'è vero che Spinoza non manca mai di sottolineare l'importanza della religione come strumento di governo (per ora a prescindere dalla sua effettiva efficacia). Prima di considerare però la superstizione come religione in qualche modo codificata e accettata in maniera comune, bisogna fermarsi a un livello almeno

95 TTP, *praef.*, G, III, p. 5.

96 TTP, *praef.* "Ex hac itaque superstitionis causa clare sequitur, omnes homines natura superstitioni esse obnoxios", in G III, p. 6.

97 Cfr. *Eth.*, III, 9. "Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra nos propterea, aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus, appetimus, atque cupimus", in G., II, p. 148.

98 TTP, *praef.* "Quam itaque facile fit, ut homines quovis superstitionis genere capiantur, tam difficile contra est efficere, ut in uno, eodemque perstent; imo quia vulgus semper aequè miserum manet, ideo nusquam diu acquiescit, sed id tantum eidem maxime placet, quo novum est, quodque nondum fefellit" in G III, p.6.

logicamente precedente.

Gli individui, per natura, sono tutt'altro che isolati. Non solo - e non tanto - perché l'uomo è un animale sociale. Questa definizione, infatti, per quanto sia da Spinoza accolta, è accolta in quanto definizione astratta. L'uomo è infatti un animale sociale perché la ricerca del proprio utile e della propria conservazione lo porta a cercare l'accordo con i suoi simili. Un accordo che però risulta tendenzialmente incostante e imprevedibile, perché basato su una percezione e su un ordine del reale del tutto immaginari. Certo, individui che condividono le stesse speranze e le stesse paure tenderanno a costruirsi le stesse superstizioni, a interpretare la realtà nello stesso modo, e ad agire in maniera in qualche modo omogenea. Di conseguenza a creare un Dio che abbia caratteristiche simili per tutti e a obbedire con la stessa devozione, allo stesso uomo che si fa portavoce di quel dio. Definire l'uomo come animale sociale non vuol dire cercarne una sostanza, ma vuol dire aver concluso un'indagine sulla costituzione ontologica della singolarità, ovvero aver analizzato la natura umana nel suo agire. Gli affetti degli individui descrivono, dal punto di vista di Spinoza, la natura umana e danno la possibilità della socialità. Gli uomini tendono ad accordarsi, ma anche ad andare in direzioni diverse. Per stabilizzare questo rapporto, per far sì che gli individui vivano in concordia, garantendosi il reciproco aiuto, bisogna tenere conto di una legge fondamentale: che nessun affetto può essere inibito se non da un affetto più forte e contrario, e che ciascuno si astiene dall'arrecare un danno per timore di un danno maggiore⁹⁹. Solo così si può attuare la rinuncia al proprio diritto naturale. Ma cosa significa questa espressione, e soprattutto cosa vuol dire il riferimento che Spinoza fa alla *potestas* da parte della *societas* di prescrivere una comune regola di vita e di renderla salda non con la ragione ma con gli affetti?¹⁰⁰ Cos'è la *societas*? E dove interviene all'interno del diritto naturale? Senza rispondere a questa domanda non si può comprendere quale sia la reale portata della progettualità comune che pure si è trovata all'interno della natura umana, ma che rischia ancora di rimanere un concetto aleatorio e astratto.

3. La società umana: il problema della singolarità e della comunità.

Posto che per definire la *societas* bisogna analizzarla nel suo nesso con l'altro concetto politico

⁹⁹ Eth. IV pr. 37, schol. II, G., II, p. 194.

¹⁰⁰ *ibidem* .

fondamentale rappresentato dall'*imperium*. Per concludere questa prima fase di ragionamento, si proverà a ricapitolare le caratteristiche della costituzione dell'individuo e la sua natura sociale. Sulla base delle affermazioni secondo cui Spinoza concorderebbe nell'affermare che l'uomo è *animal sociale*¹⁰¹ si comprende la costitutiva necessità per gli individui di consolidarsi e vivere in gruppo. La *societas* risponde a questa necessità? E se sì, in che senso? Soprattutto, se si parla di *societas*, quale livello di strutturazione si dà a questo tipo di concetto?

Per diritto naturale ciascuno tende a formare dei gruppi con i propri simili. Certamente, sulla base del mimetismo affettivo - come è stato visto - che genera anche una qualche forma di identificazione con il proprio simile, ma anche attraverso una più generale circolazione degli affetti¹⁰² che porta l'individuo a progettare insieme ad altri, a seconda della concordanza della propria percezione. È vero, d'altronde, che i legami sociali che sono resi possibili dalla natura umana, sono estremamente instabili e tendenzialmente poco durevoli. C'è sempre - costituzionalmente e per natura - il pericolo che ogni tipo di legame, ogni tipo di riconoscimento reciproco venga a distruggersi perché la possibilità naturale di vivere *ex suo ingenio*, genera divergenze di opinioni su cosa è utile e dunque azioni e progetti discordanti. Allora, se l'uomo instaura per natura dei legami sociali che possibilità hanno questi legami di consolidarsi? Poca, in verità. Ma dire che la *societas* non sia di per sé stabile, non equivale all'affermazione che l'uomo non abbia una natura sociale. I legami possono modificarsi e annullarsi in continuazione, ma daranno sempre origine ad altri legami. È data nella natura umana la possibilità di allearsi, di costituire nazioni e gruppi, sulla base di speranze e timori comuni, sulla base della condivisione di determinate condizioni e di un determinato ambiente. Questa possibilità assume il carattere della necessità naturale nel momento in cui si comprende che non esiste un diritto naturale se non pensato nell'ambito della *societas*. La dimostrazione di questo nesso darà luogo a una prima possibilità di definizione della società. Ognuno giudica il buono e il cattivo sulla base di quello che desidera, ma soprattutto, la indefinita debolezza dell'uomo di fronte alle cause esterne, lo rende mutevole e in costante

¹⁰¹ Cfr., *Eth.*, IV pr. 35, schol., in G. II, p. 234. e *Trattato politico* (d'ora in poi TP), cap. II, par. 15, in G. III, p. 281.

¹⁰² Cfr. E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit.

pericolo¹⁰³. Questo è fonte di due importanti conseguenze: la prima è che la mutevolezza è caratteristica naturale della natura umana, la seconda è che nessun individuo può sopravvivere da solo. L'uomo agisce secondo la sua natura - cioè rispetta completamente il suo diritto naturale - quando vive secondo ragione, e quando riesce ad essere un dio per l'altro uomo. Questo accade però raramente, perché ognuno è portato a seguire il suo *ingenium* e a vivere esposto alle passioni¹⁰⁴. Soprattutto, non è possibile trovare nel diritto di natura, considerato in sé, alcun principio che obblighi gli individui a non giudicare sulla base del proprio talento, né a vendicarsi oppure a sforzarsi di distruggere ciò che odiano e a conservare ciò che amano. Gli uomini sono trascinati però in direzioni diverse, perché ognuno è soggetto ad affetti che superano di gran lunga la potenza umana¹⁰⁵.

Eppure, se si guarda anche a ciò che viene detto nel *Trattato politico*, non esiste un diritto di natura che possa essere riconosciuto al singolo individuo, o meglio, il diritto di natura - se pensato individualmente - non esiste. Nessuno può essere autonomo nello stato di natura a tal punto da non subire l'oppressione di un altro o da potersi difendere. Infatti, finché è determinato dalla potenza di ciascuno, il diritto di natura è nullo e frutto di opinione più che di realtà, perché non c'è sicurezza di mantenerlo. È, cioè qualcosa di astratto che non può esistere realmente¹⁰⁶. La società è il diritto di natura - la circolazione degli affetti, condivisa tra più individui - e non presenta una possibilità di costruzione, ma è base della stessa vita umana, e dunque la società si pone come dato naturale. La condivisione del diritto, ciò che Spinoza chiama *jura communia*¹⁰⁷, ha una determinazione fortemente concreta. Vale a dire, la possibilità di organizzarsi. Il diritto naturale, la natura sociale dell'uomo che è resa possibile sulla stessa base affettiva, altro non è che la possibilità - o la potenza - che gli uomini hanno di organizzarsi collettivamente. Attraverso la naturale costituzione di gruppi, gli individui

103 *Eth.* IV pr. 4, e cor. "Hinc sequitur, hominem necessario passionibus esse semper obnoxium, communemque Naturae ordinem sequi et eidem parere, seseque eidem quantum rerum natura exigit, accomodare", in G. II, pp. 212-213.

104 *Eth.* IV pr. 35 e scolio.

105 *Eth.* IV pr. 37, scolio II, in G. II, pp. 237-239.

106 TP II, 15 "Hinc sequitur, quamdiu jus humanum naturale uniuscujusque potentia determinatur, et uniuscujusque est, tamdiu nullum esse; sed magis opinione quam re constare, quandoquidem nullas ejus obtinendi est securitas", in G. III, p. 281.

107 Cfr. TP II, 15, "jus naturae, quod humani genere proprium est, vix posse concipi, nisi ubi homines jura habent communia, qui simul terras quas habitare, et colere possunt, sibi vindicare, seseque munire, vimque omne repellere, et ex communi omnium sententia vivere possunt", in G. III, p. 281

potranno rivendicare le terre, abitarle, coltivarle e difendersi dai nemici e dagli eventi esterni. Quello che nel *Trattato teologico-politico* era un semplice esempio per illustrare la convenienza della *societas*¹⁰⁸, diventa, nel *Trattato politico*, - alla luce anche della riflessione dell'*Etica* - un concetto fondato ontologicamente. Gli *jura communia* si basano sulla stessa costituzione umana e diventano così necessari. Se però la società è tendenza naturale della costituzione di ciascuno, rimane il fatto che non la si può considerare in astratto. Ciascuna società - infatti - porta con sé dei sistemi di valore che pongono la possibilità dell'obbedienza. Insomma, solo in astratto si può davvero pensare che la società non presenti costrizioni. Si potrebbe dire, che la *societas* porta con sé un sistema culturale, semplice o complesso che sia. La riflessione di Spinoza rileva questo sistema culturale, o per meglio dire l'obbedienza a una comune regola di vita, ancora una volta nelle dinamiche affettive che descrivono la natura umana. L'imposizione non è giuridica, ma in qualche modo viene accettata perché risponde a una necessità naturale e viene percepita come reale soluzione all'insufficienza umana. Non è dunque frutto esclusivamente di una decisione razionale, né di una conseguente autorizzazione. La comune regola di vita non è semplicemente l'obbedienza a qualcuno che viene autorizzato a decidere, ma è la possibilità di rivendicare da parte della società nel suo complesso una potenza tale che corregga le spinte egoistiche degli individui¹⁰⁹.

Per comprendere la natura dell'obbedienza e per togliere il concetto di *societas* da una dimensione troppo astratta, bisogna allora ragionare sul suo nesso con la natura e con la *fortuna*, cercando l'effettiva possibilità di una regola comune di vita.

L'accordo necessario tra gli uomini si dà solo nella misura in cui possono vivere sotto la guida della ragione, mentre - condotti dalle passioni - possono essere contrari l'uno all'altro¹¹⁰. Eppure, a stento possono passare la loro vita in solitudine e *ex hominum communi societate* vengono più vantaggi che danni¹¹¹.

Lo scolio II della proposizione 37, contenuta nella IV parte dell'*Etica*, sintetizza il passaggio tra

108 Cfr., TTP, V (par. 7), in G. III pp. 73-74.

109 A. Matheron nel suo A. Matheron, *Le probleme de l'evolution de Spinoza du 'Traité teologico-politique' au 'Traité politique'*, in E. Curley, P.F. Moreau, *Spinoza Issues and Directions. The proceedings of Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Leiden, New York, Kobenhavn, Koeln, 1990, pp. 258-270, parla di un trasferimento di potenza più che di diritto. In ogni caso, si può vedere qui un superamento anche formale dello schema hobbesiano.

110 *Eth.* IV pr. 34 e 35.

111 *ibidem*.

lo stato naturale e lo stato civile. Questo schema viene però subito messo in discussione. Nello stato di natura, ciascuno vive *ex suo ingenio* provvedendo alla sua utilità, agendo conseguentemente a questo principio, cioè sforzandosi di distruggere ciò che odia e di conservare ciò che ama. Gli uomini non vivono secondo ragione, ma - al contrario - sono soggetti ad affetti che superano di gran lunga la loro potenza, cioè la virtù umana, e quindi si trovano in situazioni tali da essere trascinati in direzioni contrastanti. Questo principio però si scontra immediatamente col fatto che gli uomini hanno bisogno di aiuto reciproco. Come possono allora concordarsi queste due opposte necessità naturali? Come possono gli individui che sono naturalmente discordanti, accordarsi seguendo la necessità di completare la loro natura parziale? Spinoza rimanda alla proposizione 7 del *De servitute* e alla proposizione 39 del *De affectibus*: nessun affetto può essere ostacolato se non da un affetto più forte e contrario all'affetto da ostacolare, e ciascuno si astiene dall'arrecare danno per timore di un danno maggiore. Così, una società potrà essere stabilita con forza e potrà rivendicare il diritto che ciascuno ha di vendicarsi e di giudicare sul buono e sul cattivo; potrà, cioè, stabilire una comune regola di vita e fare leggi non tanto secondo la ragione, ma incoraggiando gli affetti che reprimono le spinte asociali degli individui. Questa società, resa forte dalle sue leggi e dal suo potere di conservarsi, si chiama *civitas*.

Haec autem societas, legibus, et potestate sese conservandi firmata, civica appellatur, et, qui ipsius jure defenduntur, cives¹¹².

Si trova dunque, da un lato, lo stato di natura dove ciascuno giudica da solo cosa è buono e cattivo e cosa giusto e sbagliato; dall'altro, la *civitas* che è una *societas* resa stabile dalla rivendicazione di una serie di diritti. All'interno della *civitas* si dà, poi, il peccato e il merito, in virtù di una comune regola di vita che viene prescritta¹¹³. Il primo dato, importantissimo, è che la società viene resa stabile su base affettiva, e che dunque nella stessa costituzione ontologica dell'individuo è data la possibilità di stabilizzare i legami con i propri simili. Inoltre, bisogna ricordare che per diritto naturale si intende un diritto naturalmente condiviso, che porta gli uomini a instaurare relazioni con i propri simili, per quanto queste relazioni siano

112 Cfr. *Eth.* IV pr. 37, schol. II, in G. II, pp. 237-239.

113 *Ibidem*. Cfr. anche TP II, 18, in G. III, p. 282.

costantemente minacciate dalle cause esterne. Quando, al di fuori dell'*Etica*, nel *Trattato politico*, Spinoza riprenderà queste tematiche, insisterà con maggior forza sul carattere collettivo del diritto naturale.

Nell'*Etica*, Spinoza dice che non la ragione, ma gli affetti inibiscono gli individui a vivere a loro proprio talento e a essere discordi, ma non si spinge oltre. Come avvenga effettivamente questa inibizione è chiarito ancora nel *Trattato politico*, quando Spinoza si pone esplicitamente il problema dell'autonomia. Un individuo è autonomo (non libero) - *sui juris* - quando può respingere *ogni* aggressione, quando può vendicare un danno subito e in linea generale quando può vivere *ex suo ingenio*¹¹⁴. Questa condizione si affianca a quella opposta. Qualcuno tiene in proprio potere un altro uomo quando - poste determinate condizioni - lo pone nella condizione di voler vivere a modo del suo padrone piuttosto che a modo proprio¹¹⁵. Anche nel *De affectibus*, Spinoza ha descritto la tendenza che ciascuno ha di fare in modo che tutti vivano secondo il suo volere; questa tendenza si può realizzare nel momento in cui a qualcuno vengano tolte le possibilità di essere autonomo, attraverso una serie di provvedimenti che non rientrano nell'ordine legislativo-prescrittivo ma che permettono effettivamente di togliere la possibilità (potenza) di agire o di pensare. Questa situazione allora rientra nelle possibilità offerte dal diritto di natura e permette che - nello stato naturale - si venga a creare una situazione di dipendenza o se vogliamo di obbedienza, sulla base del confronto delle potenze di due singoli individui. La durata di questo tipo di situazione è data dalla durata della speranza e della paura di chi si trova in potere di qualcun altro, tolte le quali l'individuo torna autonomo. L'instabilità di questi tipi di legami, però, non pone l'individuo come un atomo, o meglio, la sua autonomia non è data dalla possibilità di agire e ragionare da solo. Nello stato di natura infatti, ciascuno è autonomo fin tanto che può badare a sé stesso e difendersi dai pericoli. Ma un singolo individuo potrà a stento sopravvivere senza l'accordo con i suoi simili. Pertanto, il diritto naturale - se determinato dalla potenza di ciascuno - è nullo. Anzi, Spinoza si spinge oltre e dice che è impossibile concepire il diritto naturale se non là dove gli uomini hanno quei diritti comuni (*jura communia*) che permettono di organizzare la loro autonomia, cioè di

114 TP II, 9, in G. III, p. 280.

115 TP II, 10“Is alterum sub potestate habet, quem ligatum tenet, vel cui arma, et media sese defendendi, aut evadendi ademit, vel cui metum injecit, vel quem sibi beneficio ita devinxit, ut ei potius, quam sibi morem gerere, et potius ex ipsius, quam ex sui animi sententia vivere velit. [...] sed non nisi durante metu, vel spe; hac vero, aut illo adempto manet alter sui juris”, in G. III, p. 280..

rivendicare le terre, coltivare i campi e munirsi dei mezzi per respingere gli attacchi, vale a dire là dove possono dominare le forze avverse della natura¹¹⁶. Gli *jura communia* non pongono ancora il passaggio giuridico, ma i diritti comuni sono la condizione perché questo passaggio giuridico si ponga.

In natura, non solo si dà la possibilità di trovarsi sotto la *potestas* o il diritto di qualcun altro, ma si realizza anche una organizzazione che garantisca l'autoconservazione e la sopravvivenza. I diritti comuni non definiscono precisamente i rapporti gerarchici o giuridici della società, ma la definiscono e ne riflettono il carattere collettivo. Secondo questa logica non c'è bisogno di un giuridico trasferimento di diritto per uscire dall'atomismo naturale, per il semplice motivo che non esiste alcun atomismo e il diritto è proprio di un singolo individuo solo sulla base di una illusione. Una illusione che, certamente, porta l'individuo a immaginarsi come non è, lasciando la società naturale in preda a scontri e conflitti. Ciascuno infatti - in preda a questa illusione - tenderà a vivere *ex suo ingenio* e a trascurare il bene collettivo. La possibilità contraria, però, si dà nello stesso diritto naturale, vale a dire coinvolgendo tutta la natura umana, che non implica la possibilità per un individuo di agire completamente secondo ragione. Allora, gli uomini necessariamente (naturalmente) soggetti agli affetti, mutevoli e incostanti, possono accordarsi e fidarsi l'uno dell'altro sulla base del fatto che ogni affetto può essere inibito da un affetto maggiore e contrario e che ciascuno si astiene dall'arrecare un danno a un suo simile per paura di un danno maggiore¹¹⁷. I diritti comuni permettono di realizzare questa condizione, senza la necessità di un passaggio razionale. È vero, che ciascuno rinuncia ad alcuni diritti che la *societas* rivendica a sé, Questa rinuncia non è volontaria, ma ha un che di automatico. Si tratta per lo più di un prendere atto della maggiore forza della *societas* di fronte al diritto di un singolo uomo. Questa presa d'atto è qualcosa che esiste sul serio e che non è relegato in un immaginario punto iniziale della storia; inoltre, è qualcosa che avviene continuamente, ogni qual volta un individuo si trova a scegliere fra il suo interesse e l'interesse collettivo.

L'illusione secondo cui il diritto di ciascuno è limitato da quello dei propri simili è messa in scacco dalla effettiva forza della collettività. L'estensione comune dello *jus* permette di comprendere l'inapplicabilità individuale del diritto stesso. La comunità è più forte

116 TP II, 10, in G. III, p. 280..

117 *Eth.*, IV pr. 37, schol. II, in G. II, pp. 237-239.

dell'individuo. Laddove gli uomini occupano delle terre, si dividono i compiti e dominano le forze della natura, ciascuno riconosce nella società ciò che gli permette di sopravvivere e acconsente a renderla stabile, per superare la propria costitutiva debolezza. Gli uomini sembrano così trovare - in virtù di un maggiore diritto della *societas* - la possibilità di dominare la natura e di trovarsi così, in misura minore, in balia della forza di quelle cose che non dipendono dalla nostra sola natura, vale a dire in balia della fortuna¹¹⁸.

La presenza della fortuna, nella storia degli uomini, riveste un'importanza peculiare soprattutto per ciò che concerne l'obbedienza¹¹⁹. l'incertezza e la difficoltà con cui gli individui si trovano di fronte alla natura, la cui potenza supera quella dei singoli, pone gli uomini in una condizione di dubbio e incertezza, a tal punto che essi si creano un ordine naturale a loro immagine e somiglianza per spiegarsi cose di cui altrimenti non saprebbero darsi ragione. Un uomo oppresso dal dubbio è facilmente spinto in direzioni diverse, e tende a dare ai fenomeni naturali dei significati in cui ricercare le sicurezze sul proprio futuro. Così nasce e si afferma la superstizione¹²⁰, che poggia le sue radici nella paura che ognuno ha, non tanto di fronte a ciò che non si riesce a spiegare, quanto di fronte a ciò che non si riesce a governare. Gli uomini sono superstiziosi per natura, ma questa condizione superstiziosa è incostante e mutevole come lo sono tutte le illusioni della mente. Inoltre, non è sostenuta dalla ragione, ma dagli affetti, cioè da ciò che è più efficace di ogni cosa¹²¹.

La fortuna e la superstizione descrivono, negli affetti, quella condizione di distanza che gli individui sperimentano di fronte al mondo circostante, che era stata già descritta a proposito dell'immaginazione. La superstizione è la tendenza a leggere la natura secondo una concezione sostanzialmente antropomorfa, dando ai fenomeni naturali caratteristiche umane, immaginando di poterli orientare attraverso richieste, lodi o dimostrazioni di fedeltà. Superstizione e immaginazione non sono così distanti, se si considera - allora - che entrambe si

118 *Eth.* II pr. 49, schol. “[hujus doctrinae cognitio] docet, quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est, circa res, quae ex nostra natura non sequuntur”, in G. II, p. 136.

119 Sulla *fortuna* come prima “figura” della storia umana, cfr. P.F. Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994 e Id., *Fortune et théorie de l'histoire*, in E. Curley, P.F. Moreau (ed. by), *Spinoza Issues and Directions*, Leiden, New-York, Kobenhaven, Koln, 1990, pp. 298-305.

120 Cfr. TTP, *praef.*, in G. III, pp. 5-6.

121 TTP, *praef.* “Clare sequitur omnes homines natura superstitioni esse obnoxios [...] Sequitur deinde eandem variam admodum et incostante debere esse, ut omnia mentis ludibria et furoris impetus, et denique ipsam non nisi spe, odio, ira et dolo defendi; nimirum, quia non ex ratione, sed ex solo affectu, eoque efficacissimo oritur”, in G. III, p. 6.

riferiscono per lo più alla costituzione degli individui che alla natura dei corpi e delle cause esterne. Ma il dato più significativo è che la società degli uomini è ciò che naturalmente porta gli individui ad affrontare la fortuna e a direzionarla secondo i loro scopi e le loro necessità. La superstizione e i diritti comuni sono parte integrante di questa società, per quanto instabile e incostante essa sia.

Nel percorso di Spinoza, la superstizione e gli *jura communia* non hanno lo stesso livello di efficacia. Entrambi però, danno la possibilità di tenere insieme gli individui ed entrambi descrivono la complessiva risposta alla difficoltà di governare la natura. Inoltre, a prescindere dall'efficacia, nessuno dei due elementi garantisce di per sé la stabilità della *societas*, per quanto entrambi funzionino come condizione dell'obbedienza. Si potrebbe obiettare - e sarebbe un'obiezione corretta - che gli *jura communia* descrivono una condizione condivisa e dunque meno soggetta a spinte individualistiche; al contrario, la superstizione può essere - e spesso lo è - completamente individuale e privata: ciascuno può avere le proprie convinzioni e superstizioni e per questo essere avverso ai propri simili. Questo è vero, ma non è così determinante, per due ragioni. Innanzitutto, la condizione naturale degli uomini pone gli individui nella necessità di operare secondo una organizzazione sociale che permetta loro di "attivare" il proprio diritto naturale, così dunque l'uomo ha una natura sociale perché da solo non potrebbe sopravvivere; questo però non distrugge le cause e i motivi che portano gli individui a essere discordi fra loro e a dare alle cose un ordine e un senso diverso a seconda dei propri scopi e dei propri giudizi. Dunque, nella *societas* convivono motivi sociali e motivi individualistici, non garantendo, così, stabilità e costanza alla società. Inoltre, sia gli *jura communia* che la superstizione, muovono gli individui all'obbedienza. Gli *jura communia* descrivono la superiorità di diritto che la società ha sui singoli, mentre la superstizione - soprattutto se indotta - tiene insieme gli uomini fino a sottometterli, agendo sulla loro paura e trasformandosi in *instrumentum regni*¹²². La superstizione si pone così come forza repressiva e cela la natura comune del diritto della *societas*, togliendo spazi politici, o almeno la consapevolezza di questi spazi politici, all'espressione degli affetti e dei rapporti sociali attraverso gli *jura communia*.

Con la realizzazione dell'obbedienza, però, ci si sposta a un livello diverso. La *societas* naturale pone le condizioni dell'obbedienza ma non la realizza ancora, perché fondamentalmente si

¹²² Cfr. TTP, praef., in G. III, pp. 5-6.

limita a descrivere la condizione naturale degli uomini. Una condizione condivisa, in cui ciascuno tende a formare dei gruppi più o meno organizzati con i propri simili, ma estremamente in balia di forze esterne e di tendenze egoistiche che minacciano puntualmente di smembrare quei gruppi. Se gli uomini hanno per natura diritti comuni che gli permettono di autoconservarsi proprio in virtù del loro essere comuni e condivisi, allo stesso tempo sono in preda a veri e propri miraggi che li portano ad avvertire la società come un limite al raggiungimento dei propri fini. Inoltre, ciascuno è insufficiente di fronte alle cause naturali e dunque facilmente può essere tirato in direzioni diverse fino anche a cadere sotto la potestà di qualcuno che ne tiene in pugno corpo e mente limitandone così l'autonomia.

Ma se la società pone le condizioni dell'obbedienza - e le pone nella stessa costituzione dell'essere umano - si vede come, per realizzare la stabilizzazione dei rapporti che per natura gli individui intessono con i propri simili, non ci sia bisogno di ricorrere alla ragione, ma a partire dalla stessa natura umana si crea un sistema di leggi, di valori e di "cultura" che mantiene l'obbedienza e che esprime in maniera più o meno adeguata quei diritti comuni e quell'ordine, più o meno condiviso, che si dà alla natura. Si sta però entrando in un campo che può essere definito culturale, oppure di una seconda natura, che gli individui, nella loro società naturale, tendono a costruire quasi automaticamente e senza sconvolgere l'ordine della natura. In effetti, la riflessione politica spinoziana non dà alla natura umana e alla natura degli agglomerati politici - per quanto organizzati possano essere - la possibilità di costituirsi come un *imperium in imperio*.

CAPITOLO SECONDO

“Cultura”

1. *Stato naturale e stato civile: le linee di una continuità*

La distinzione tra stato naturale e stato civile - mutuata dalle espressioni specificamente giusnaturaliste - è sicuramente problematica e comunque peculiare nella riflessione politica del filosofo olandese. Il termine “cultura” - un po’ provocatoriamente, a dir la verità – indica la genericità di ciò che si contrappone, *solo teoricamente*, alla descrizione delle prerogative naturali degli esseri umani considerate nel capitolo precedente.

Più precisamente, si indicherà tutto ciò che stabilizza e in qualche modo *codifica* i rapporti e le relazioni naturali, o più specificamente il diritto naturale. Si vedrà infatti che i rapporti fra stato naturale e stato civile sono estremamente sfumati e interdipendenti. Dunque, tutto ciò che appartiene a un universo “culturale” è profondamente legato alla natura umana, e allo stato naturale degli uomini; viceversa, lo stato naturale presenta degli elementi che permettono di pensarne una stabilità e un’organizzazione civile. La possibilità di fissare i rapporti naturali e di incrementarne gli aspetti sociali costituisce una sorta di traduzione valoriale e morale che contribuisce a creare le basi dell’obbedienza anche sulla base di costumi e consuetudini. Ma si vedrà con ordine come prende corpo, nella riflessione di Spinoza, questo ragionamento.

Il capitolo XVI del TTP, si apre con un lungo passo in cui viene illustrata una concezione tendenzialmente violenta del diritto naturale. In apertura, viene posto il problema di indagare i fondamenti della repubblica e del diritto naturale di ciascuno. Il diritto naturale, non consta di un insieme di prescrizioni, bensì in una serie di norme, o regole, che descrivono la libertà di ciascun individuo come determinata esclusivamente dalla natura stessa di quell’individuo, che lo porta a esistere e operare in un certo modo¹²³. Il diritto di ciascuno si estende dunque fin dove si estende la sua potenza particolare, e siccome è somma legge di natura che ciascuno tenda a perseverare nel suo stato finché è possibile e questo senza tenere conto di ragioni che

¹²³ TTP XVI, G, III, p. 189. “Per jus et institutum naturae nihil aliud intelligo quam regulas naturae unuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum.

non siano le sue proprie, segue che ciascuno ha diritto di esistere secondo le leggi da cui è determinato. Per questo motivo non c'è distinzione fra gli stolti e i saggi, perché qualunque cosa gli uomini facciano è determinata dalle leggi della loro natura, e dunque è fatta per sommo diritto naturale¹²⁴. Così il sapiente ha un supremo diritto su tutto ciò che la ragione gli detta, mentre l'ignorante e il violento hanno diritto solo su ciò che gli consiglia il desiderio; come dice Paolo di Tarso, non esiste peccato anteriore alla legge, cioè fintanto che gli uomini vivano sotto l'imperio della natura (*ex naturae imperio*)¹²⁵. Dunque, per natura, non esiste un criterio o una regola per ordinare le relazioni della *societas*, perché ciascuno può fare ciò che è nella sua potenza e dunque nel suo diritto. Poco dopo, però, Spinoza fa due affermazioni che sono più peculiari e più consone al percorso della sua riflessione e che gettano in una luce particolare quanto detto finora.

Tutto questo, non deve destare meraviglia, perché la natura non si limita alle leggi della ragione, ma ne abbraccia infinite che non hanno di mira l'utile e la conservazione degli uomini, i quali, non sono che una piccola parte dell'ordine naturale¹²⁶. La natura ci sembra cattiva e assurda solo perché abbiamo una conoscenza limitata e ignoriamo l'ordine e la connessione della natura universale. Inoltre, perché vorremmo che tutto fosse a vantaggio della nostra ragione, quando invece ciò che la nostra ragione definisce male, lo è solo in relazione alla natura umana e non alla natura considerata nel suo ordine universale.

Quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde venit, quo res tantum ex parte novimus totiusque naturae ordinem et coherentiam maxima ex parte ignorami, et quo omnia ex usu nostrae rationis dirigi volumus¹²⁷.

La conoscenza della natura e del mondo esterno è tendenzialmente filtrata dal nostro limitato

¹²⁴ *ivi*, G., III, pp. 189-190. "Nec hic ullam agnoscimus differentiam inter hominse et reliquia naturae individua, neque inter homines ratione praeditos et inter alios, qui veram rationem ignorant, neque inter fatuos, delirantes et sanos. Quicquid enim unaquaeque res ex legibus suae naturae agit, id summo jure agit, nimirum quia agit, prout ex natura determinata est, nec aliud potest".

¹²⁵ *ibidem*.

¹²⁶ TTP, G., III, pp. 190-191. "Natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum utile et conservatione intendum, intercluditur, sed infinitis aliis, quae totip naturae, cujus homo particula est, aeternum ordinem respiciunt, ex cujus sola necessitate omnia individua certo modo determinantur ad existendum et operandum".

¹²⁷ *ibidem*.

punto di vista. Per quanto, però, la nostra possibilità di conoscenza sia limitata, è pur vero che la natura umana occupa un posto preciso nell'ordine naturale che può essere conosciuto e che ci permetterebbe di comprendere da dove viene ciò che chiamiamo bene e ciò che chiamiamo male. Anche la conoscenza della nostra specifica natura, rientra nelle nostre possibilità e ci permette di comprendere la nostra reale posizione rispetto agli altri. Infatti - come è stato già detto - se da una parte gli individui, in quanto guidati dalle passioni, possono essere fra di loro contrari è anche vero, per la necessità naturale di conservarsi, che non potranno condurre una vita recandosi reciproco aiuto e godendo insieme del diritto che ciascuno di essi aveva per natura su ogni cosa. Il diritto di natura, come diritto condiviso e sociale, si determina ancora una volta come condizione necessaria. Ricollegando a quanto detto finora, insomma, il primato della ragione umana viene tolto, perché la stessa ragione è parte di una natura necessaria, infinitamente più potente, che determina gli uomini a non essere *necessariamente* determinati dalla ragione. Per quanto però - e valga per ora a solo titolo di specificazione - è la vita secondo ragione che rispecchia più adeguatamente la potenza dell'uomo, mettendolo al suo posto nell'ordine naturale. In secondo luogo, questo ordine naturale non è sottoposto di per sé ad alcuna regola morale, dal momento che tanto la ragione quanto le passioni e gli affetti sono allo stesso modo "legittimi", perché ugualmente necessari e naturali.

Sulla base di questo presupposto, il meccanismo contrattuale viene messo in scacco, proprio attraverso l'impossibilità di decidere unanimemente – anche se solo una volta sola – sulla base della regola razionale che prescrive di rispettare i patti. Lo stesso linguaggio, allora, che si rifà a tale dinamica risulta quasi come un guscio vuoto.

Gli uomini, dice Spinoza, senza mutuo ausilio e senza il culto della ragione, vivono miseramente, così per vivere in sicurezza, dovettero necessariamente *in unum conspirare*, rendendo collettivo il loro diritto e lasciando che sia determinato dalla potenza e dalla volontà di ciascuno¹²⁸. la natura di questo diritto collettivo è ciò che permette agli individui di

¹²⁸ TTP, capitolo XVI, G, III, 191 "Quodo si etiam consideremus homines absque mutuo auxilio miserrime et absque rationis cultu necessario vivere, ut in cap. V ostendimus, clarissime videbimus homines ad secure et optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus, quo unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberent, neque amplius ex vi et appetitu uniuscujusque, sed ex omnium simul potentia et voluntate determinaretur". Il riferimento al capitolo V è molto importante per comprendere la natura del diritto collettivo e della affermazione della necessità della vita sociale. "Societas non tantum ad secure ab hostibus vivendum, sed etiam ad multarum rerum compendium faciendum perutilis est et maxime etiam necessaria; nam nisi hominem invicem operam mutuum dare velint, ipsis et ars et tempus deficeret ad se quoad ejus fieri potest, sustentandum et

occupare le terre e “rivendicarle”, cioè affermarle come proprie attraverso il loro lavoro. Attraverso, cioè, la coltivazione ma anche la distribuzione dei prodotti di quella stessa terra, è possibile una organizzazione che renda gli individui capaci di agire attraverso una decisione comune in modo così da respingere gli attacchi esterni, di altri uomini o della natura stessa. Non siamo lontani da ciò che Spinoza - più sinteticamente e più precisamente - descrive nel *Trattato politico* come *jura communia*. Gli individui allora cospirano, si uniscono, come se naturalmente tendessero a prendere decisioni collettive, o meglio, a decidere tenendo conto - in qualche misura - degli altri e della necessità della società per la sopravvivenza. È vero, d'altronde, che gli uomini dovettero “*firmissime statuere et pacisci*” di dirigere tutto “*ex solo rationis dictamine*”¹²⁹, ma il modo per rendere stabile, sicuro e dunque valido questo patto, è da ritrovarsi nella costituzione affettiva degli individui. Nessuno infatti trascura ciò che giudica un bene se non per la speranza di un bene maggiore o per il timore di un male maggiore, cioè fra due beni ciascuno sceglierà il maggiore e fra due mali ciascuno sceglierà il minore¹³⁰. E queste due regole, fra loro correlate, agiscono su base affettiva eppure rispondono a una esigenza della ragione, seppure intesa in senso strumentale. Agire cercando di evitare il male maggiore, allora, vuol dire stabilizzare una vita che abbia un contenuto di ragionevolezza. Se da una parte si innesca una dinamica per cui in qualche modo ciascuno prende atto e *acconsente* al fatto che la società abbia una maggiore potenza dell'individuo, dall'altra questo consenso non è stabile e sempre del tutto condiviso.

Hoc est, unusquisque de duobus bonis quod ipso majus esse judicat, et de duobus malis, quod minus sibi videtur, eliget. Dico expresse, quod sibi eligendi majus aut minus videtur, non quod res necessario ita se beat, ut ipso judicat¹³¹.

Ciò che sembra il male minore o il bene maggiore non lo è necessariamente, il che non solo può portare a una incertezza nella propria decisione, ma soprattutto rischia di rendere invalido

conservandum. Non enim omnes ad omnia aequae apti sunt, nec unusquisque potis esset ad ea comparandum, quibus solus maxime indiget. Vires et tempus, inquam, unicuique deficerent, si solus deberet arare, seminare, metere, molere, coquere, texere, suere et alia per plurima ad vitam sustentandum efficere”. In G, III, p. 73.

¹²⁹ *ivi*, p. 191.

¹³⁰ *ivi*, pp. 191-192.

¹³¹ *ivi*, p. 192.

il patto. *pacta non sunt servanda*. Gli uomini non vivono secondo ragione e se non percepiscono una utilità dal patto, il patto diventa immediatamente nullo. Dunque, non è sulla base del contratto che si può rendere stabile una *societas*, ma sulla base di quella che Spinoza descrive come una coercizione. ha sommo diritto su ognuno (*summum jus habere*) chi dispone del potere (*summam potestatem habet*) di costringere tutti con la forza e di tenerli a freno con il timore della massima pena che tutti universalmente temono. Finché conserverà questa potenza (*potentiam*), disporrà di quel diritto, altrimenti dominerà in modo precario e nessuno che sia più forte di lui (cioè che disponga di potenza maggiore) sarà costretto a obbedirgli¹³². Dunque è necessario - perché la società sia stabile - che tutti abbiano timore delle stesse cose, ma la *potestas* di uno è precaria, nella misura in cui qualcun altro possa raccogliere una maggiore potenza e permettersi (e di conseguenza permettere a qualcun altro) di sciogliersi dal vincolo di paura che lo ha legato fino a quel momento. Infatti, specifica più sotto Spinoza, è possibile edificare una società, e osservare un patto in buona fede, a condizione che sia la società stessa depositaria del diritto di ciascuno, in modo che essa sola possa conservare il sommo diritto di natura, ossia avere la suprema autorità (*imperium*) cui si dovrà obbedire *vel ex libero animo, vel metu summi supplicii*¹³³. La *societas*, intesa come insieme di tutti gli individui che si trovano in una situazione determinata, e delle dinamiche affettive che questi individui ingaggiano, è depositaria di una potenza maggiore di quella dei singoli uomini che la compongono, in virtù della sua necessità naturale. Per questo, rispetto alla potestà di un singolo o di pochi, è più continua e meno soggetta alla possibilità di essere sciolta da qualcuno che raccolga una potenza maggiore, dove per potenza non si intende la forza fisica, ma la possibilità di tenere uno o più individui in proprio potere infondendogli timori o speranze che li portino verso l'obbedienza e verso uno stato di assenza di autonomia. Per natura, si alternano momenti in cui la società viene riconosciuta come depositaria della potenza e del diritto di ciascuno, e dunque momenti in cui le decisioni vengono prese collettivamente, a momenti in cui qualcuno riesce ad avere il sopravvento sugli altri, mantenendo un *imperium* precario¹³⁴.

¹³² *ivi*, G, III, p. 193.

¹³³ *Ibidem*, "Hac itaque ratione sine ulla naturalis juris repugnantia societas formari potest pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum naturae jus in omnia, hoc est summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo vel metu supplicii parere tenebitur, cui unusquisque vel ex libero animo vel metu summi supplicii parere tenebitur".

¹³⁴ Cfr. a proposito del problema del trasferimento della potenza e del rapporto fra TP e TTP, A.

Rimane, infatti, la superiorità naturale della *societas* sui singoli, nella misura in cui la società esprime quel *surplus* di potenza che ciascuno ha a disposizione grazie alle relazioni affettive che ingaggia coi suoi simili e che, seppure non stabili e non sempre positive, “cospirano” alla sopravvivenza di ciascuno. Quanto più questi rapporti saranno resi stabili e “tradotti” attraverso i concetti di bene e male, tanto più si costituirà lo spazio dell’obbedienza e della vita civile. In ogni caso il consenso che si darà alla *societas* sarà tendenzialmente più stabile perché inserito in una dimensione collettiva. *Talis vero societatis democratia vocatur*. Bisogna però che questo diritto della società sia confermato, fissato e codificato. Bisogna, in qualche modo, arrestare un flusso che rimane - per quanto potente - tendenzialmente instabile, e bisogna che qualcuno detenga un potere di decisione che obblighi effettivamente gli individui a obbedire. La *societas* rimane una relazione informe, l’*imperium* è ciò che esprime la possibilità reale di costituire una vita civile sulla base dell’obbedienza a quei decreti che garantiscono la dominazione della natura. Se l’*imperium*, allora, è un rapporto di comando/obbedienza che si costituisce sulla base della potenza della moltitudine, è anche vero che l’*imperium* delimita uno spazio di obbedienza e che ha una declinazione che potremmo considerare “valoriale”, esprime cioè una regola di vita da cui si ricava ciò che è considerato bene e ciò che è considerato male. In questo senso, allora, intendo il termine “cultura”, come quella traduzione “civile” di ciò che è dato già naturalmente e necessariamente nella ontologia umana. Il diritto naturale rimane valido nello stato civile ma viene codificato – in maniera differente a seconda dei casi, della storia di un popolo e della potenza che esprime una moltitudine – attraverso dei meccanismi di obbedienza che contribuiscono a orientare il diritto naturale degli uomini, verso la costituzione e il mantenimento della vita civile. Solo in questo modo, cioè con l’espressione della continuità fra natura e civiltà, è possibile governare gli uomini in maniera stabile: quanto più l’*imperium* esprimerà i rapporti positivi della *societas*, tanto più la moltitudine potrà esprimere senza filtri la sua potenza e accrescere il proprio carico di relazioni.

2. imperium: la speranza e la paura di un ordine sociale

Fermare il "flusso" della società, che detiene maggiore diritto rispetto al singolo uomo il cui

Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité teologico-politique au Traité politique*, in E. Curley, e P.F. Moreau (a cura di), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Brill, Leiden-Kopenaghen-New York-Koeln. 1990, pp. 258-270.

diritto naturale altro non è che una finzione, è una metafora sufficientemente rispondente per comprendere dove sia la differenza fra società e Stato, o Città¹³⁵. Anche in *Eth*, IV, 37, scolio II, Spinoza ribadisce che gli uomini, per natura contrari gli uni agli altri, possono avere fiducia reciproca e risultarsi di aiuto, rinunciando al loro diritto, sulla base della legge secondo cui nessun affetto può essere ostacolato se non da un affetto più forte e ciascuno evita di recare danno per paura di un danno maggiore.

Hac igitur lege Societas firmari poterit, si modo ipsa sibi vindicet jus, quod unusquisque habet, sese vindicandi, et de bono, et malo judicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi. Haec autem Societas, legibus et potestate sese conservandi firmata, Civitas appellatur, et, qui ipsius jure defenduntur, Cives¹³⁶.

La società, allora, diventa Stato quando viene resa forte (*firmata*), si potrebbe quasi dire *crystallizzata* dalle sue leggi. Così si afferma una sola regola comune di vita, in cui il giudizio di ciascuno su ciò che è buono o dannoso, non è rimandato all'opinione (*ingenium*) di ciascuno, ma – oltre a essere un giudizio condiviso - non permette che qualcuno consideri diversamente senza incappare nelle minacce della legge. Insomma, la regola comune di vita è ciò che afferma la società, e nel momento in cui la società è capace, ha la potestà, di prescrivere *una sola communis vivendi ratio*, questa società diventa almeno teoricamente Stato, cioè si dota di una legislazione¹³⁷.

Facendo un passo indietro, si trova - nella prefazione del TTP - una figura molto interessante perché legata al tema del rapporto fra individui e natura: il *prodigium*. Se la natura umana è instabile e pende più spesso dalla parte delle passioni che da quella della ragione, la mancata conoscenza dei fenomeni naturali, genera la meraviglia verso ciò che non ci si spiega. Così, la natura viene interpretata sulla base di questa meraviglia quasi che sragionasse insieme agli

¹³⁵ Traduciamo con Stato il termine *civitas*. menzioniamo, però, la traduzione che propone Cristofolini, il quale auspica, in alcuni casi, l'uso del termine "Città". Cfr. *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 1999. Il termine "Città", in questo caso, esprime l'importanza che nella *civitas* avrebbe lo spazio della "cittadinanza" e quindi meglio descriverebbe il rapporto dinamico fra governati e governanti.

¹³⁶ *Eth.*, IV, 37, scolio II, G, II, p. 238.

¹³⁷ Cfr. *ivi*, pp. 238-239.

uomini. in questo modo nasce e attecchisce la superstizione: come risposta a un dubbio sulla natura e l'esito degli eventi di fronte ai quali si trovano gli individui¹³⁸. Gli uomini sono per natura soggetti alla superstizione¹³⁹. L'impossibilità per gli esseri umani di governare tutte le loro cose e l'incertezza dei beni della fortuna, pongono gli uomini in una condizione che oscilla continuamente fra speranza e timore, e pone il loro animo verso l'inclinazione a credere qualunque cosa. Non solo, ma questa condizione di dubbio, li porta a organizzare la natura e gli eventi in un ordine preciso, che in qualche modo possa renderli più certi di quale sarà la loro *fortuna* e comunicare l'esito favorevole o sfavorevole degli avvenimenti¹⁴⁰. L'organizzazione di una natura antropocentrica lascia gli uomini soggetti a due forze cieche: il caso e il destino; la *fortuna*, appunto.

Non appena, in preda alla paura, gli individui vedono accadere qualcosa che ravvivi in loro il ricordo di un bene o di un male passati, credono che questo preannunci un esito felice o infelice, attraverso una illusoria associazione di idee.¹⁴¹ Il dubbio, quindi, espone gli uomini alla speranza e alla paura, e la paura è la fonte della superstizione. Sebbene nel TTP la paura sembra essere il centro del ragionamento, in *Eth.*, dove il diritto naturale e la potenza umana vengono visti in un quadro più generale, si pone l'accento più che sulla *fortuna*, sul rapporto fra potenza umana e cause esterne e più che la paura, è il suo nesso con la speranza che completa il ragionamento.

La parte III dell'*Etica*, dopo aver chiarito la distinzione fra azione e passione della mente, e aver ribadito che non c'è un rapporto di superiorità della mente sul corpo, pone il problema dell'essenza attuale nel gruppo di proposizioni che va dalla 4 alla 6. Nessuna cosa, infatti, può autodistruggersi, cioè non può avere in sé il principio della propria distruzione¹⁴². Viene ribadito, subito dopo, che le cose che sono di natura contraria non possono trovarsi entrambe nel medesimo soggetto¹⁴³, di conseguenza, ciascuna cosa si sforza di perseverare nel proprio

¹³⁸ Cfr. TTP, praef., G, III, p. 5.

¹³⁹ *ivi*, G. III, p. 6. "clare sequitur omnes homines natura superstitioni esse obnoxios".

¹⁴⁰ *ivi*, G. III, p. 5.

¹⁴¹ *ibidem*.

¹⁴² *Eth.* III, prop. 4, G., II, p. 145. "nulla res, nisi a causa externa, potest destrui. Demonstratio. Haec propositio per se patet; definitio enim cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. Q. E. D."

¹⁴³ *Eth.* III, prop. 5, G., II, p.145. "Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est, eatenus in eodem subjecto

essere con uno sforzo che dura per un tempo indefinito. questo sforzo, altro non è che l'essenza attuale di una cosa¹⁴⁴. Dunque, senza l'intervento di cause esterne ogni cosa è *libera* di durare indefinitivamente, come per un moto di inerzia che ne prolunga il movimento. Ma questa *libertà* - intesa come assenza di impedimenti - è intralciata e impedita dalle cause esterne. La parte IV dell'*Etica* si apre con un assioma:

Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior, et fortior non detur alia. Sed quacunq; data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui¹⁴⁵.

Da questo, poiché l'uomo è una parte della natura e dunque è passivo¹⁴⁶, la forza con cui persevera nell'esistenza è limitata ed è superata *infinitamente* dalle cause esterne. La condizione umana, allora, è sempre quella di essere *in qualche misura* sottoposto alle passioni, di seguire e adattarsi all'ordine comune della natura e di obbedirgli per quanto lo esige la natura delle cose¹⁴⁷.

Le passioni sono quegli affetti del corpo di cui non siamo causa adeguata e che non riusciamo né a prevedere né a governare¹⁴⁸. Ciò che l'uomo può o non può fare è il risultato del suo rapporto con le forze delle passioni, cioè con la sua passività, che è il risultato del rapporto della sua potenza con quella della causa esterna¹⁴⁹.

Ciascun uomo è sempre esposto e attraversato (*obnoxius*) dalle passioni. Questa espressione, indica, certamente, che l'uomo non è razionale per natura, ma spiega che la mancanza di questa razionalità è data dall'infinita superiore potenza della natura rispetto ai singoli individui, situazione che descrive il rapporto della potenza umana con quella individuale. L'uomo è

esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere".

¹⁴⁴*Eth.* III, prop. 6, G. II, p.146. "Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur". *Eth.* III, prop. 7, G., II, p. 146. " Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam". *Eth.*, parte III, prop. 8, G., II, p. 147. "Cnatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit".

¹⁴⁵*Eth.* IV, axioma, G., II, p.210.

¹⁴⁶*Eth.* IV, prop. 2, G., II, p. 212.

¹⁴⁷*Eth* IV, prop.4 e coroll., G., II, pp. 212-213.

¹⁴⁸*Eth.* III, def. 3, G., II, p. 139.

¹⁴⁹*Eth.* parte IV, prop. 5, G., II, p. 214. A proposito di questa proposizione è utile confrontare P. Macherey, *Introduction à l'éthique de Spinoza, la IIIème partie*, cit., p. 78 "il n'y a pas place pour la notion d'un sujet en soi, dont l'autonomie serait positivement déterminée, indépendamment des affrontements entre choses qui constituent l'ordre extérieur de la nature".

esposto agli eventi della natura, alla loro forza e alla loro imprevedibilità. È stato specificato che la misura in cui ciascun individuo è esposto alle passioni è variabile. La condizione umana di fronte alla natura è la storia di una continua difesa per la sopravvivenza, in cui si scontra la natura - e dunque la potenza - umana, con la natura delle cause esterne. La potenza delle cause esterne supera *infinitamente* quella degli individui, ma questo disequilibrio può essere modulato. Gli uomini si difendono in diversi modi, cercando di affermare la loro potenza: cercano di dare un ordine - per quanto, abbiamo visto, illusorio e immaginativo - alla natura creando riti e superstizioni; cercano di organizzare il diritto comune in maniera tale che gli permetta di intervenire *direttamente* sulla natura e dargli così la possibilità di sopravvivere; cercano di istituire un sistema di valori perché questa organizzazione possa mantenersi nella maniera più duratura e più stabile possibile. Questi elementi si combinano in maniera diversa e a seconda della loro combinazione daranno un risultato più o meno efficace¹⁵⁰.

Questa organizzazione del diritto comune - che abbiamo già considerato nel capitolo precedente - non mette in scacco le regole della natura, anzi le afferma e crea un equilibrio fra le cause esterne e la potenza umana. Infatti, gli individui rimangono esposti a quello che loro chiamano *fortuna*, e rimangono nella impossibilità di governare e di prevedere con certezza gli eventi. Questa condizione di dubbio, attiva di continuo le passioni della speranza e della paura. Sebbene ne TTP Spinoza si soffermi per lo più sulla paura come causa della superstizione, nulla porta a escludere che la speranza obbedisca alle stesse leggi. Infatti, in apertura del trattato, Spinoza ribadisce che le difficoltà in cui si trovano gli uomini, li rendono inclini alla speranza e alla paura a causa degli incerti beni della *fortuna*. Questa condizione di dubbio, li porta a credere in qualunque cosa, e a subire una continua oscillazione affettiva che li getta nell'incertezza della conoscenza delle proprie possibilità¹⁵¹. Se si confronta ancora l'*Etica*, si vede che la paura convive con la speranza in virtù della stessa natura di questi affetti¹⁵², ma anche in relazione alla superstizione. Infatti, ciò che per accidente è causa di speranza e di

¹⁵⁰ Cfr. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit.

¹⁵¹ TTP praef., G, III, p. 5. "Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, et plerumque ob incerta fortuna bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent; qui, dum in dubio est, facili momento huc atque illuc pellitur, et multo facilius, dum spe et metu agitatus haeret, praefidens alias jactabundus ac tumidus".

¹⁵² Cfr. *Eth.* III prop. 18, scolio II, G., II, p. 155.

paura, è considerato un buono o un cattivo presagio (*causae bona aut mala omina*). In quanto questi presagi sono causa di tristezza o di gioia, in tanto li amiamo o li abbiamo in odio e ci sforziamo - di conseguenza - di affermarli o di distruggerli. Da questo nascono le superstizioni, e in fondo poco importa in questo caso se la superstizione sia causa di letizia o di tristezza, dal momento che non esiste speranza senza paura, né paura senza speranza¹⁵³.

Gli uomini sono esposti ad una "allucinazione" secondo cui la natura segue un ordine finale che altro non è se non la proiezione dei nostri desideri¹⁵⁴. Questo pregiudizio deriva dalla mancanza di conoscenza delle cause delle cose, in questo modo si rimane vittima di miraggi dovuti al fatto che si considera solo ciò di cui si è consapevoli¹⁵⁵. In primo luogo, gli uomini ritengono di essere liberi perché sono consapevoli delle proprie volizioni senza conoscere le cause che li determinano a volere questo o quello; in secondo luogo, fanno tutto in vista di un fine, che è l'utile al quale aspirano, e dunque tendono a conoscere le cose secondo le cause finali, e una volta conosciute questo tipo di cause non dubitano più della loro conoscenza¹⁵⁶. Due sono allora i miraggi ai quali è esposto l'uomo ed entrambi hanno origine dalla mancata conoscenza delle cause reali delle cose. Il primo è credere che la natura abbia un ordine antropomorfo; il secondo è credersi liberi e unica causa delle proprie volizioni. Concepire la natura come ordine funzionale all'uomo, vuol dire indagarla secondo le cause finali (cause che sono solo la misura del desiderio di ciò che ci è utile) e creare così un ordine che non ci dà più motivo di essere sospesi al dubbio e che ci dà la sicurezza di ciò che è bene per noi. Questo bene, però, non solo è illusorio, e dunque mutevole perché cambia ogni qual volta cambia ciò che riteniamo esserci utile, ma è anche *individuale*. Infatti, "l'illusione finalistica" fa il paio con l'illusione della nostra libertà e della nostra *autosufficienza*, come se fossimo noi liberamente a

¹⁵³*Eth.* III prop. 50, scolio. G., II, pp. 177-178. "Res, quae per accidens Spei aut Metus sunt causae, bona, aut mala omina voacantur. Deinde quatenus haec eadem omina sunt Spei, aut Metus causa, eatenus Laetitiae, aut Tristitiae sunt causa, et consequenter eatenus eadem amamus, vel odio habemus et tanquam media ad ea, quae speramus, adhibere, vel tanquam obstacula, aut Metus causas amovere conamur".

¹⁵⁴*Eth.* I, app., G. II, p. 34. "Et quoniam, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter finem agere; imò ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo flatuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret".

¹⁵⁵ *Ibidem*

¹⁵⁶*Ibidem*. "Ex his enim sequitur, *primo*, quod homines, se liberos esse, opinetur, quandoquidem suarum volitionum, sui que appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum, et volendum, quia earum sunt ignari, nec per somnium cogitant. Sequitur *secundo*, homines omnia propter finem agere; videlicet propter utile, quod appetunt; unde fit, ut semper rerum peractarum causas finales tantum scire expetant, et, ubi ipsas adiverint, quiescant; nimirum, quia nullam habent causam ulterius dubitandi".

decidere cosa volere e cosa rifiutare. Per questo motivo ciascuno ritiene di essere nel giusto, e per questo motivo ciascuno - finché dura l'appetito di un certo utile - è sicuro della sua superstizione.

La superstizione fa parte della natura umana ed è causata dalla paura¹⁵⁷, è dunque facile, se non necessario, che gli uomini siano presi da un qualche genere di superstizione. Altrettanto difficile è, però, che gli uomini perseverino in quello stato¹⁵⁸. La superstizione pone un problema di obbedienza. Al contrario degli *jura communia*, ci si trova qui di fronte alla possibilità della disgregazione: se agli individui è necessario organizzare la propria vita secondo dei tempi stabiliti e divisi in maniera tale che sia garantita la sopravvivenza di ciascuno, è anche vero che questa organizzazione è costantemente minacciata dal rapporto che ciascuno intrattiene con la natura e dalla differenza delle *superstitiones*. La superstizione è da intendersi in senso piuttosto ampio. Per superstizione non si indica solo un sistema di riti che permetta di avere una sicurezza sul corso degli eventi, ma anche l'opinione che si ha di ciò che ci è utile e del modo migliore di orientare la natura a nostro vantaggio. La differenza delle superstizioni è il frutto del pregiudizio sulla libera volontà.

Ci si trova di fronte a una apparente contrapposizione fra la possibilità di condurre una azione secondo la determinazione data dagli *jura communia*, e la tendenza a costruire un sistema di vita secondo la determinazione del proprio utile, che spesso non coincide e si contrappone a quello degli altri. Queste due situazioni, però, non sono da pensarsi in un rapporto di esclusione, bensì di coimplicazione o - quanto meno - di coesistenza. Coesistenza, perché, laddove esista un rapporto di società, esiste sempre una tendenza a costituire una vita in comune accanto alla tendenza a rapportarsi con gli altri in maniera conflittuale. Si può dire che socialità e individualismo rimangono in qualche modo le due facce della stessa medaglia: sono gli individui che si trovano in una condizione di insufficienza e che necessitano ontologicamente della relazione sociale, e dunque la società non è altro che un composto di individui che permangono in conflitto fra di loro¹⁵⁹. Il diritto naturale è fatto di passioni e

¹⁵⁷ TTP, Praef. G., III, p. 6 "Ex hac itaque superstitionis causa clare sequitur, omnes homines natura superstitioni esse obnoxios".

¹⁵⁸ *Ibidem*, "Quam itaque facile fit, ut homines quovis superstitionis genere capiantur, tam difficile contra est efficere, ut in uno, eodemque perstant".

¹⁵⁹ In questo senso, non basta dire che la differenza fra Spinoza e Hobbes si basa sul fatto che Spinoza rifiuti l'individualismo perché accetta la determinazione dell'uomo come animale socievole. La determinazione degli individui è infatti molto più complessa nella riflessione spinoziana. Una proposta di

affezioni che si contrastano, sulla base della modalità in cui viene immaginata la realtà che ci circonda e il nostro posto in questa realtà. Vale a dire, sulla base dell'ordine naturale che gli uomini immaginano. Il rapporto che si potrebbe definire come coimplicazione, invece, merita una analisi più puntuale. Si è visto come gli *jura communia* abbiano a che fare con la possibilità per gli uomini di governare la natura in maniera più o meno organizzata. L'esistenza dei diritti e la loro dimensione comune ha a che fare - come già detto - con la costituzione ontologica dell'uomo e con la natura degli affetti. Il diritto naturale degli individui necessita di una pratica comune dei diritti. Ma il diritto naturale degli individui implica anche un rapporto con la realtà circostante e una sua interpretazione. Naturalmente, nel momento in cui certe condizioni naturali siano già in comune a un gruppo di individui è facile che in una certa misura questi individui condividano una simile visione della natura e del loro ruolo in essa e della loro possibilità di incidervi. Rimane, però, la tendenza a giudicare secondo l'illusione che la nostra volontà sia libera e individuale. La guerra di tutti contro tutti - si potrebbe dire estremizzando - rimane presente all'interno di ogni agglomerato umano, anche se organizzato. Se nel TP¹⁶⁰ Spinoza può dedurre l'obbedienza dai diritti comuni, con dei passaggi intermedi che danno, però, la sensazione di intervenire senza soluzione di continuità¹⁶¹, nel TTP c'è la necessità di pensare un passaggio più scandito, proprio perché dall'inizio l'obbedienza si pone come problema da sviscerare. Subito dopo aver affermato la natura mutevole e incostante della superstizione, e la difficoltà per il volgo di permanere in un unico genere di superstizione,

pensare l'individualità in maniera più complessa che nel suo nesso con la società e la socievolezza viene da E. Balibar, il quale adatta e utilizza il concetto di *transindividuale* coniato da Gilbert Simondon. Cfr. E. Balibar, *dall'individualità alla transindividualità*, in E. Balibar, *Spinoza Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Ghibli 2002, pp. 103-148.

¹⁶⁰ Sulla distinzione fra TP e TTP si veda E. Balibar, *jus pactum lex*, in "Studia Spinozana", I (1985) Wather & Walther Verlag, Hannover, pp. 105-142. In cui, più che altro, Balibar spiega il passaggio - all'interno del TTP - dallo stato di natura allo stato civile e analizza la figura del patto destrutturandone alcuni caratteri fondamentali. Il patto di cui parla Spinoza, non sarebbe altro che un modo di trasformare in legge positiva il contenuto del diritto naturale. Importante, però, è il ruolo della volontà che rimane sempre secondario in quanto modo immaginario di percepire la propria potenza. Per un confronto più preciso fra TTP e TP, si veda ancora A. Matheron, *Le probleme de l'evolution de Spinoza du "Traité teologico-politique" au "Traité politique"*, in E. Curley, P.F. Moreau, *Spinoza Issues and Directions, The proceeding of Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Leidene, New York, Kobenavhn, Koeln, 1999, pp.258-270. In questo testo Matheron non pone una cesura molto forte fra le tesi del TP e del TTP, per quanto affermi che nel TP il carattere automatico della coesione sia più forte in virtù dell'accento che Spinoza mette sul processo dell'imitazione degli affetti e sull'elemento del *consensus* nella stabilizzazione dell'*imperium* e dunque nel suo procedere verso una forma istituzionale. Sull'importanza dell'imitazione affettiva si veda ancora P. Macherey, *introduction à l'Ethique de Spinoza, la IIIème partie*, cit.

¹⁶¹ TP, capitolo II, 16, in G., III, pp. 281-282.

viene richiamata la forza e la pericolosità di suscitare guerre e conflitti atroci. Inoltre, citando Curzio, sottolinea come "nihil efficacius multitudinem regit quam superstitio". Per questo avviene facilmente che la moltitudine sia indotta ad adorare i propri re come se fossero dei, oppure a disprezzarli come il peggior male per il genere umano. Così, per evitare questa oscillazione pericolosa, si cerca di arricchire la religione di un apparato di culti in modo che questa sia considerata sempre più importante. L'esempio più lampante è quello dei Turchi, che considerano empia qualsiasi discussione sugli argomenti di fede, tanto da non lasciare spazio al dubbio¹⁶². Attraverso la superstizione ci si può, quindi garantire l'obbedienza facendo leva sulla paura dei sudditi. Questa obbedienza, per quanto forte, rimane però sempre labile e aperta ai conflitti religiosi.

In ogni caso, la superstizione indica un modo secondo il quale gli uomini si illudono di governare la fortuna. Colui o coloro i quali riescono a garantirsi la prerogativa di decidere su come governare la *fortuna* hanno la possibilità di direzionare l'obbedienza del volgo. Se la *societas* è data da un insieme di diritti comuni, in cui rimanga l'illusione della libera volontà individuale, i rapporti fra gli individui saranno sempre precari e minacciati da conflitti e scontri. Ma nella misura in cui ci sia la possibilità di condividere una visione comune - per quanto superstiziosa - della natura e della *fortuna* sarà possibile stabilizzare questi rapporti secondo una regola comune. La possibilità di *tenere* e stabilizzare la *societas* è il quadro che descrive lo spazio di un comando e di una obbedienza stabile e codificata, cioè descrive lo spazio dell'*imperium*. In questo spazio si esprime una azione comune che permette di identificare l'obbedienza.

La *societas* viene tenuta, o retta, da chi è capace di garantire la sicurezza. Infatti, ciò che è necessario per vivere in sicurezza si trova nelle cose esterne, che per questo vengono chiamate "doni della fortuna". In questo senso, la vigilanza di uomini prudenti è estremamente importante affinché la società possa mantenersi in maniera sicura. Nessun mezzo, dice Spinoza, è più efficace per vivere in sicurezza, che dare forma a una società che sia fondata su leggi certe, che possa occupare una precisa regione e fondere le forze di tutti quasi in un solo corpo, che è quello della società. Per fare ciò la presenza e l'opera di uomini prudenti e vigili diventa fondamentale¹⁶³. Il compito degli uomini prudenti e vigili è fare in modo che si realizzi

¹⁶² TTP, praef., in G., III, p. 6.

¹⁶³ TTP, capitolo III, G, III, p. 47. "Ad quod nullum certius medium ratio et experientia docuit, quam

e si mantenga la tendenza naturale degli uomini alla società. La garanzia dell'obbedienza, però, non è data solo da una codificazione giuridico-positiva di un diritto naturale, ma è anche un sistema di valori, cioè una regola comune per decidere cosa sia il bene, il male e il peccato.

Prima di affrontare questo discorso, bisogna ribadire che il bene e il male, nella percezione degli uomini, sono concetti assoluti, il che porta forti cause e motivi di scontro e disaccordo con altri uomini, che hanno una visione diversa di ciò che è buono e di ciò che è cattivo. Il bene e il male non sono nozioni valide di per sé, ma modi di pensare.

Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt, praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus¹⁶⁴

A seconda del confronto, allora, le cose cambiano il loro *valore*, per cui una cosa è nello stesso tempo buona o cattiva, a seconda di come entra in contatto con noi e con il nostro appetito¹⁶⁵.

Il meccanismo è ancora quello dell'immaginazione, così il bene e il male saranno sempre legati all'*ingenium* di ciascuno e difficilmente riconducibili a una regola comune. Il richiamo all'*ingenium* è importante, perché, fa parte del diritto di natura giudicare a proprio talento su ciò che è bene e ciò che è male. Questa prerogativa, considerando che gli uomini non vivono secondo ragione, è la fonte dello scontro fra gli individui¹⁶⁶. Siccome tutti hanno diritto di giudicare sul bene e sul male, la *trasgressione* esiste solo *in imperio*¹⁶⁷. Certo, come specifica Spinoza, la trasgressione è semplicemente ciò che è proibito *jure*, per diritto. In questo caso,

societatem certis legibus formare, certamque mundi plagam occupare, et omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere".

¹⁶⁴ *Eth.*, parte IV, praef. G., II, p.164.

¹⁶⁵ *ibidem*. Su questo Cfr. anche, C. Jaquet, *les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp.77-89.

¹⁶⁶ *Eth.*, parte IV, prop. 37, sc. II, G., II, p. 237."Existit unusquisque summo naturae jure, et consequenter summo naturae jure unusquisque ea agit, quae ex suae naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae jure unusquisque judicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit".

¹⁶⁷ TP, II, 19, G. III, p. 282-283. "Peccatum itaque non nisi in Imperio concipi potest, ubi scilicet quid bonum, et quid malum sit ex communis totius imperii jure decernitur, et ubi nemo jure quicquam agit, nisi quod ex communi decreto, vel consensu agit. Id enim peccatum est; quod jure fieri nequit, sive quod jure prohibetur; obsequium autem est constans voluntas, id exequendi, quod jure bonum est, et ex communi decreto fieri debet".

però, il termine *jure*, acquista un valore che effettivamente inclina verso la *legge*, perché si parla di un diritto che è sancito per una comune decisione o per un comune consenso. Il riferimento alla stabilizzazione di un diritto comune, crea l'*imperium*, che è lo spazio della decisione politica e dell'istituzione del diritto naturale definito da un sistema di valori condiviso. Questo permette di definire l'*imperium* come lo "*jus, quod multitudinis potentia definitur*"¹⁶⁸. Il diritto della moltitudine, il diritto comune, stabilisce quella comune regola di vita che la società ha la *potestas* di prescrivere¹⁶⁹. La *societas* rivendica il diritto di giudicare sul bene e sul male in maniera individuale, ma lascia che questo diritto sia comune, nella misura in cui gli uomini che compongono la società, trovandosi nella stessa situazione, si figurino una immagine della natura il più condivisa possibile.

Se il diritto comune si basa sulle relazioni fra individui, come anche sulla capacità che gli uomini hanno insieme di governare e dominare le forze della natura in modo da vivere in sicurezza¹⁷⁰, si può con qualche ragione immaginare che gli uomini tendano - quanto più vivano in una condizione condivisa - a giudicare similmente il bene e il male. Ma questo di per sé non mette al sicuro la *societas* da spinte centrifughe o individualiste. Per stabilizzare i rapporti della società c'è effettivamente bisogno che gli uomini sperino e temano le stesse cose, quanto più sia possibile. Non si tratta tanto del problema della origine del potere, ma di come stabilizzare un diritto comune che è già vigente, come diritto comune della moltitudine, che è la fonte degli *jura communia*.

L'obbedienza a un sistema di valori e alle leggi che ne conseguono funziona solo se vengono coinvolti gli affetti giusti. Spinoza ha già considerato, all'inizio del TTP, come la superstizione possa avere un ruolo forte nell'origine dell'obbedienza. La superstizione si regge sulla paura, cioè sulla difficoltà di prevedere gli eventi naturali. Ma la paura non mantiene l'obbedienza a lungo. Spinoza si pronuncia fermamente contro i *violenta imperia*. Nessuna *societas* può sopravvivere senza "*imperio et vi*" e dunque senza leggi. Ma finché gli uomini agiscono solo per paura fanno quello che non vogliono, e invece di rendersi conto dell'utilità di ciò che fanno si adoperano solo a evitare la pena capitale; inoltre, non possono non compiacersi delle disgrazie

¹⁶⁸ TP, II, 17, G., III, p. 282.

¹⁶⁹ *Eth.*, IV, prop. 37, sc. II, G., II, p. 238.

¹⁷⁰ TTP, cap. III, G., III, pp. 46-47.

di chi detiene l'*imperium*¹⁷¹. Le leggi, allora, devono essere stabilite in modo che gli uomini siano frenati dalla speranza oltre e piuttosto che dalla paura, così che ciascuno faccia con piacere il proprio dovere¹⁷².

La speranza è una letizia incostante che nasce dall'idea di una cosa futura o passata, del cui esito si dubita. Allo stesso modo, la paura, è una tristezza incostante che nasce dall'idea di una cosa passata o futura del cui esito si dubita. Tanto sono simili questi affetti, che non si può pensare alla paura senza una certa dose di speranza, né alla speranza senza una certa dose di paura¹⁷³. Insomma, dove c'è speranza c'è sempre anche paura e la difficoltà di prevedere gli eventi della *fortuna* può generare la possibilità per gli individui di temere e di sperare le stesse cose, dunque di mettere in campo una azione comune, nella quale tutti vogliano favorire o distruggere le stesse cose. Se a questa base si aggiunge un sistema di leggi e di pene che orientino le speranze di benefici e le paure di castighi nella stessa direzione, la *societas* può tenersi in maniera stabile, perché il popolo immagina di obbedire *ex proprio suo consensu*¹⁷⁴.

L'*imperium* è la stabilizzazione del diritto comune che circola nella *societas*, diritto che è già dato ed ha la sua garanzia nella stessa costituzione degli individui, piuttosto che nella istituzione di una autorità. Inoltre, il diritto che viene stabilizzato è già comune, perché comune è la situazione che condividono gli uomini che cercano di combattere gli attacchi della natura e della *fortuna*. Gli uomini sperano di governare la natura, ma allo stesso tempo la temono; così come temono i castighi, ma sperano nei benefici. Governare efficacemente, equilibrare la speranza e la paura, incrementando la prima e riducendo la seconda, è ciò che permette il funzionamento di una società. La speranza e la paura fanno sì che gli individui auspichino uno stabile ordine sociale, non importa adesso in quale forma. Spinoza, ovviamente, afferma che se tutti detengono l'*imperium* non ci sarà obbedienza, nel senso che non si agirà per costrizione ma per comune consenso¹⁷⁵, e dunque l'*imperium* sarà più stabile; ma questo non cambia la sostanza delle cose. Non c'è necessità di indicare dove nasca il

¹⁷¹ TTP, Cap. V, G., III, p. 74.

¹⁷² *ibidem*.

¹⁷³ *Eth.*, III, Def. Aff., 12, 13 e expl., G., II, 194.

¹⁷⁴ TTP, cap. V, G., III, p. 74.

¹⁷⁵ *Ibidem*, “Deinde quoniam obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis autoritate exequatur, hinc sequitur eandem in societate, cujus imperium penes omnes est et leges ex communi consensu sanciantur, nullum locum habere”.

potere, perché il potere è già inserito nel diritto della moltitudine, bisogna solo governarlo e dirigerlo.

L'organizzazione della società mediante gli *jura communia* permette di governare la natura in maniera collettiva e dunque sperare e temere le stesse cose. Così, il diritto sorge dai diritti della moltitudine, secondo un ordine che è stato condiviso: la società degli individui che occupano e coltivano le terre, è la fonte della possibilità di dare un ordine alla natura e di condividere così un sistema di valori. Questo spiega l'insistenza di Spinoza sulla forza della società rispetto ai singoli.

Per quanto ciascuno, all'interno della *societas*, possa percepirsi come individuo e possa voler imporre agli altri ciò che per lui è bene e male, è anche vero che esiste - affianco a questo - un sistema di valori condiviso o comunque condivisibile, che si basa sulla situazione reale che gli individui si trovano a dover affrontare, e sulla circolazione degli *jura communia*. Stabilizzare la forza del diritto comune e dei valori condivisi sta a chi detiene l'*imperium*, che è lo spazio dell'obbedienza che si crea all'interno della delimitazione di ciò che si può fare e di ciò che non si può fare. L'*imperium* è la regola comune di vita e lo detiene colui o coloro che hanno la forza di farla rispettare agendo sulla condizione di speranza e di paura che domina gli uomini in qualunque momento della loro esistenza. Se gli uomini sono vittime di allucinazioni che li portano a percepirsi e a condurre la propria vita come se fossero individui *liberi* e dotati di una volontà non determinata, allo stesso tempo, la loro costituzione ontologica impone di muoversi secondo delle regole che trovano riscontro nella condotta dei loro simili. La dimensione comune della vita umana non va costruita, ma mantenuta e orientata attraverso un ordine sociale che si basa sui diritti comuni e sulla forza che la società ha sui singoli.

Nell'analisi che Spinoza porta avanti rispetto alla esperienza che gli offre la storia ebraica, si vede come si caratterizza questa dimensione comune.

3. *la nascita di una nazione: l'esperienza ebraica*

È utile adesso prendere in esame il capitolo V del TTP. L'esempio del popolo ebraico può dare una visione più chiara di quanto detto finora. Certamente, questo esempio, non ricorre nel TP. È comunque importante ripercorrere il ragionamento che compie Spinoza nell'approcciare la genesi effettiva di una repubblica. Il capitolo in questione è estremamente importante perché

pone l'attenzione su tre temi: la corrispondenza fra repubblica e carattere di un popolo; la genesi e il significato di ciò che possono essere chiamate istituzioni; la necessità e la funzione della credenza nelle *historiae*. Il primo punto, non compare nel titolo del capitolo. Si prenderanno in esame i primi due aspetti, perché il terzo – che verrà solo accennato – implica il riferimento a un genere di discorso che è preferibile affrontare in seguito.

Si può considerare una gran parte di questo capitolo, come la trattazione dell'origine del diritto positivo. Infatti, se l'*imperium* è già dato in qualche modo negli *jura communia*¹⁷⁶, e deve solo essere reso stabile, il diritto positivo ha la necessità di una origine. Nella misura in cui Spinoza tratta degli ebrei, il discorso sull'origine del diritto positivo si mostra come una narrazione, appoggiata anche sulle fonti storiche; quando invece la trattazione diventerà più generale, vedremo che il diritto positivo sarà esplicitamente – e senza contraddizione – fondato nell'ontologia degli uomini.

Un esempio lampante di istituzione è quello delle cerimonie. Le cerimonie, infatti, non hanno un valore universale, perché sono fatte e pensate solo per gli ebrei. Come la elezione degli ebrei, così anche le cerimonie hanno un carattere nazionale e sono finalizzate alla pace e alla prosperità dell'*imperium*, cioè di un sistema di obbedienza a una serie di valori e di regole. Inoltre, l'esame della scrittura rivela che le cerimonie non hanno senso se praticate in solitudine, ma scandiscono il ritmo di una intera collettività.

Cum autem caerimoniae, eae saltem, quae habentur in Vetere Testamento, Hebreis tantum institutae et eorum imperio ita accomodatae fuerint, ut maxime ex parte ab universa societate, non autem ab unoquoque exerceri potuerint, certum est eas ad legem divinam non pertinere, adeoque nec etiam ad beatitudinem et virtutem aliquid facere, sed eas solam Hebraeorum electionem, hoc est (per ea, quae in tertio cap. ostendimus), solam corporis temporaneam foelicitatem et imperii tranquillitatem respicere¹⁷⁷.

Il riferimento al capitolo III del TTP, porta a permettere di delimitare il significato che assume il termine *nazione* nel linguaggio politico di Spinoza. Il capitolo III, infatti, dimostra che l'elezione

¹⁷⁶ Nel TTP non si parla esplicitamente di *jura communia*, ma la funzione di quegli elementi che nel TP sono chiamati *jura communia*, ci sembra sostanzialmente la stessa, come è stato già accennato.

¹⁷⁷ TTP, cap. V, G., III, p. 69.

da parte di Dio del popolo ebraico, non fu determinata dall'intelletto e dalla virtù degli ebrei, ma dalla loro capacità di istituire e governare un *imperium* a lungo e in maniera sicura¹⁷⁸. Dipende, dunque, dall'ordinamento e dalle leggi; è questo ciò che distingue un popolo da un altro. Più tardi, Spinoza completerà il concetto precisando che quando nella Scrittura si dice che nessuna nazione ha gli dei così vicini, quanto i Giudei hanno vicino Dio, bisogna intendere questo solo rispetto all'ordinamento statale, e a quella epoca in cui si realizzarono molti miracoli in favore degli ebrei¹⁷⁹. Il termine nazione, allora, definisce un particolare ordinamento statale, in relazione a un determinato momento storico. Ma il riferimento all'*imperium* e il fatto – come già visto – che anche nella parte III di *Eth*, c'è un riferimento alla nazione, si può con qualche ragione pensare che la *natio* non sia solo questo o quell'ordinamento legislativo, ma sia anche un sistema di valori e di giudizio sul bene e il male, condiviso da una comunità. Questo, naturalmente, non toglie il valore peculiare – per ogni popolo – delle caratteristiche della nazione. Si noti, per ora velocemente, come gli elementi che compongono uno spazio civile, siano strettamente interdipendenti: *imperium* e *societas* rimandano all'orizzonte etico degli individui e a loro volta si coimplicano; ugualmente il diritto, le leggi e le istituzioni, non nascono dal nulla ma presuppongono la società degli individui e uno spazio di obbedienza che esiste a prescindere dalle istituzioni, ma che le istituzioni stabilizzano e organizzano modificando il carattere della *societas* e dell'*imperium*.

Le istituzioni sono a misura dell'*ingenium* di una nazione¹⁸⁰. Spinoza afferma questo, nel momento in cui si preoccupa di definire quale sia il valore delle cerimonie. Non un valore conoscitivo, né che abbia a che fare con la beatitudine e la virtù razionale, ma legate alla vita di un *imperium*. Lo scopo, quindi, delle cerimonie è la felicità transeunte del corpo, e la conservazione dell'*imperium*. Gli insegnamenti morali contenuti nei riti e nelle cerimonie degli ebrei, non sono validi universalmente ma sono “*mandata ad captum et ingenium solius*

¹⁷⁸ Cfr. TTP, cap. III, G., III, p. 47. Su come poi bisogna intendere l'aiuto di Dio, si vede che anche se Spinoza non lo afferma chiaramente in questo contesto, l'aiuto di Dio, non è altro che un nome dato alla *fortuna*, figura di cui abbiamo già parlato.

¹⁷⁹ Cfr. TTP, cap. III, G., III, pp. 49-50.

¹⁸⁰ Si analizzerà più specificatamente, in seguito, cosa si intende per nazione. Esiste, ovviamente una differenza fra nazione e *societas*, dal momento che non si può dire che la nazione come la società esprima semplicemente l'insieme dei rapporti naturali che un gruppo di individui ingaggia in una data comunità. La nazione, infatti, presenta anche una serie di ulteriori determinazioni date dalla storia di un determinato popolo, dalle sue esperienze e dai livelli di condivisione di queste esperienze, come anche l'eventuale traduzione della storia in riti, cerimonie, racconti.

Hebraeae nationis maxime accomodata"¹⁸¹.

Spinoza sta provando a ricostruire la ricaduta legislativa della sua concezione della *societas*, e di come possano formarsi una coscienza e una memoria collettiva grazie anche alla funzione delle *historiae*. Questo argomento però deve essere preceduto da altre considerazioni.

La dissoluzione di un *imperium* svincola gli uomini all'osservanza della legge positiva di una repubblica. Così, gli ebrei, finché vissero tra le altre nazioni, non ebbero vincoli positivi fra di loro, se non il diritto della repubblica in cui vivevano¹⁸². Eppure, conservano qualcosa delle loro istituzioni, nel senso più vasto del termine. Non solo, infatti, istituzioni giuridiche, ma vere e proprie abitudini che esprimono i rapporti che continuano a vigere in una comunità o – per meglio dire – società. I patriarchi, per esempio, continuano a fare sacrifici a Dio, o almeno così ritiene Spinoza.

Quod autem patriarchae Deo sacrificaverunt, id fecisse puto, ut suum animum, quam a pueritia sacrificiis assuetum habebant, magis ad devotionem incitarent; omnes enim homines a tempore Enos sacrificiis plane consueverant, ita ut iis solis maxime ad devotionem incitarentur¹⁸³.

Il fatto che Spinoza *ipotizzi*, pur appoggiandosi sui testi sacri, che gli ebrei, non legati al loro diritto positivo conservino alcune tendenze e abitudini che rispecchiavano un loro modo di stare insieme e di approcciarsi al mondo, pur senza la coercizione della pena o la speranza di un premio, è molto indicativo. Si può concludere che per l'autore del *Trattato* risulti difficile pensare che esista una comunità senza consuetudini, e abitudini collettivamente condivise. Determinate abitudini, insieme al livello di condivisione che queste stesse abitudini sono capaci di mantenere fra gli individui, e le esperienze che un popolo fa, restano fortemente nell'ordinamento che quel popolo adotterà, o meglio *esprimerà*. Il carattere del popolo ebraico, che Mosè dovrà organizzare in Stato, è un risultato di consuetudini ancestrali e di esperienze recenti. Questo carattere, questo *ingenium*, implica un livello di condivisione degli ebrei di un sistema di valori e di *storie*, che darà forma alla loro repubblica nella maniera più

¹⁸¹ Cfr. TTP, cap. V, G., III, p. 69.

¹⁸² TTP, cap. V, G., III, p. 72.

¹⁸³ TTP, cap. V, G., III, pp. 72-73.

adeguata.

L'obbedienza non ha origine in qualcosa che sovverte un ordine naturale, né ha una origine giuridica. Non è la legge che determina l'obbedienza, semmai la stabilizza. Ma l'obbedienza non sussiste se non negli affetti e nelle relazioni in cui gli uomini si trovano naturalmente. Nonostante vittime di continue allucinazioni, nonostante credano di nascere liberi e autosufficienti, le condizioni, ma anche le pratiche, dell'obbedienza saranno sempre presenti e circolanti. Essere *sui juris*, vuol dire badare a se stessi e non subire l'oppressione di nessun altro. Questa condizione non esiste nello stato di natura, non rientra nelle capacità di un individuo. Mentre, nello stato di natura, si dà la condizione di essere sottoposto al potere di qualcun altro, per paura o per impotenza¹⁸⁴. La teoria della trasformazione del diritto naturale in diritto positivo, viene fondata da un'altra parte: a causa della sua debolezza, l'assunto *pacta sunt servanda* non basta a Spinoza per spiegare l'origine di una *civitas*. Questo spinge a trovare nella costituzione degli individui e nella loro etica la ragione e la possibilità del darsi di un diritto positivo¹⁸⁵. Per garantirsi l'obbedienza di un popolo, bisogna agire non tanto sulla paura (dunque, valendosi della violenza) quanto su quegli affetti che rendono l'obbedienza spontanea, o almeno percepita come tale. La coercizione c'è, ma deve essere *efficace* per mantenersi, e dunque non può essere indiscriminata.

Mosè, che agisce come un legislatore o un principe, è un uomo che eccelle per virtù divina, non per razionalità, e riesce a istituire le leggi in maniera tale che il suo popolo obbedisca spontaneamente. Condividendone i linguaggi, le percezioni e le abitudini e dotato solo della fiducia che gli altri riponevano in lui perché aveva manifestato doti profetiche, si fa portavoce di Dio presso di loro. Un Dio che non ha niente a che fare con lo spinoziano *deus sive natura*, ma che è un Dio che ha la stessa *potestas* dei re; un Dio che parla con voce umana, che si manifesta con fenomeni fisici; un Dio che spaventa e atterrisce chi non può sopportarne la visione; ma soprattutto un Dio che premia e punisce. Solo l'uomo che ha guidato un popolo attraverso una marcia estenuante, strappandolo alla schiavitù, solo l'uomo in cui tutti ripongono la massima fiducia può affrontare questo *monstrum*¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Cfr. TP, cap. II, par. 9 e 10, G., III, pp. 288-289.

¹⁸⁵ Su questo si veda M. Walther, *die transformation des Naturrechts in Rechtsphilosophie Spinozas*, in "Studia Spinozana 1 (1985), Walther & Walther Verlag, pp. 73-105.

¹⁸⁶ Cfr. TTP, cap. XVII, G., III, pp. 206-207. "Hac ergo de causa omnes aequae prima vice Deum adiuverunt, ut quae imperare vellet, audirent; sed in hac prima salutatione adeo perterriti fuerunt et

Anche in questo caso, la paura sta alla base dell'obbedienza, ma anche in questo caso la paura non basta. Bisogna obbedire in una condizione di spontaneità. Che la paura sia spontanea, non c'è dubbio, ma ciascuno deve sentirsi libero nella sua obbedienza. Gli ebrei non fanno eccezione, anzi si caratterizzano come esempio eminente. Il carattere ostinato (*ingenium contumax*) e la guerra imminente, ma anche la lunga schiavitù che li aveva resi incapaci di governarsi, pone Mosè nella necessità di istituire delle leggi che spingessero all'obbedienza attraverso la devozione. Viene così consolidato un sistema di valori molto stretto, che determina lo spazio del bene e del male, cioè del peccato e dell'obbedienza, fino a investire tutti gli ambiti della vita degli ebrei: il popolo non poteva fare nulla senza ricordarsi della legge, né arare, seminare, ma neppure mangiare o fare festa; dunque, sia la dimensione pubblica che quella privata erano soggette al comando della legge¹⁸⁷. Gli ebrei, che vivono senza un *imperium*, non solo sono provvisti di un bagaglio di abitudini e tradizioni che orientano i loro affetti in una direzione piuttosto che in un'altra. Ma le esperienze che hanno condiviso, ne hanno mutato il carattere in maniera piuttosto omogenea. Inoltre, l'istituzione di un certo tipo di cerimonie e ritualità, ne modificano ancora una volta l'*ingenium*, rendendolo più favorevole all'obbedienza. Anche qui, la speranza e la paura fanno il loro dovere, ma Spinoza non può esimersi dall'immaginare che questa condizione non sia una peculiarità ebraica, ma che si presenti – *mutatis mutandis* – in ogni società umana. Segnale di questa intenzione è proprio quella supposizione (*id fecisse puto*), che Spinoza può fare attraverso la conoscenza della natura dei rapporti umani.

Certo, il *Trattato teologico-politico* è un trattato che parla dell'interpretazione della scrittura, e di quale sia il posto adeguato alla religione in una *repubblica* ben ordinata. È normale, dunque, che Spinoza cerchi nella storia ebraica ciò che gli permette di dire quello che pensa. È anche vero, però, che un tema molto forte è quello della superstizione. Si è cercato di mostrare come

Deum loquentem adeo attoniti audiverunt, ut supremum sibi tempus adesse putaverint. Pleni igitur metu Mosem de novo sic adeunt, *ecce Deum in igne loquentem audivimus, nec causa est, cur mori velimus; hic certe ingens ignis nos vorabit; si iterum nobis vox Dei audienda est, certe moriemur. Tu igitur adi et audi omnia Dei nostra dicta, et tu (non Deus) nobis loqueris*".

¹⁸⁷ TTP, cap. V, G., III, p. 75. "Hac igitur de causa Moses virtute et jussu divino religionem in rempublicam introduxit, ut populus non tam ex metu, quam devotione suum officium faceret. [...] Denique, ut populus, qui sui juris esse non poterat, ab ore imperantis penderet, nihil hominibus, scilicet servituti assuetis, ad libitum agere concessit; nihil enim populus agere poterat, quin simul teneretur legis recordari et mandata exequi, quae a solo imperantis arbitrio pendebant; non enim ad libitum, sed secundum certum et determinatum jussum legis licebat, arare, seminare, metere, item nec aliquid comedere, induere, neque caput et barbam radere; neque laetari, nec absolute aliquid agere licebat, nisi secundum jussa et mandata in legibus praescripta".

la superstizione abbia a che fare con il rapporto che gli individui tessono con la natura, e di come se la raffigurino. Gli ebrei, posti nelle stesse condizioni materiali, sono determinati a condividere lo stesso orizzonte superstizioso. Mosè, per quanto sia eccellente in virtù divina, fa parte e assorbe quell'orizzonte. Gode della fiducia del suo popolo, è in qualche modo capace di istituire e di pensare delle leggi adeguate, perché conosce l'*ingenium* degli ebrei, ma è, egli stesso, immerso in quelle consuetudini e superstizioni.

Consuetudini e superstizione sono allora legate in maniera molto stretta. È il rapporto che gli individui si figurano e organizzano con la natura, che orienta il loro diritto naturale, in maniera tale che una o l'altra forma di *imperium* ne esprima al meglio i rapporti. Mosè non è un intervento esterno, fa parte del popolo che vuole governare e non ha una comprensione razionale dell'animo umano.

Le consuetudini e le abitudini si caratterizzano allora, come ciò che permette di pensare una azione di governo efficace, un *governo degli affetti*, che dia la misura dell'ordinamento adeguato. Si può dire, inoltre, che le consuetudini facciano parte di quegli *jura communia*, che vengono poi stabilizzati e ordinati attraverso le leggi, e che di per sé rendono possibile descrivere lo spazio dell'*imperium* prima di organizzarlo in un sistema di valori¹⁸⁸.

Sono stati accennati argomenti che varrà la pena di approfondire, quali il ruolo delle leggi in una comunità, la stabilizzazione della *civitas* e la nozione di *ingenium*. Prima, però, di avviare i problemi collegati a questi discorsi, bisogna trarre delle conclusioni da quanto detto finora.

¹⁸⁸ Gli *jura communia* hanno un valore estremamente vasto che – come si è visto – descrive la possibilità di sopravvivenza di un gruppo di individui. È dunque un concetto legato a doppio filo alla potenza della moltitudine. A questo proposito molto utile è richiamare TP, cap. II parr. 16, 17, in G., III, p. 291.

CONCLUSIONI

Il rapporto fra l'individuo e la comunità

Si è visto come il diritto di natura non abbia nessuna sussistenza, se pensato come diritto individuale, cioè determinato dalla natura di ciascuno¹⁸⁹. Eppure, dice Spinoza, nello stato di natura, ciascuno ha diritto di giudicare sul bene e sul male, dal momento che non c'è nessuna legge, e che il bene e il male si danno – come *obbligazione* – solo in un ordinamento civile. Sembra esserci una sorta di discrepanza: se da una parte il diritto degli individui non può esistere come diritto di ciascuno, dall'altra ognuno può *decidere* a suo talento (*ex suo ingenio*) l'opportunità o meno di compiere una determinata azione¹⁹⁰.

Qual è allora lo *status* di un individuo? O meglio, qual è il suo spazio di azione e il suo rapporto con la *societas*? Si deve separare il piano dell'azione reale da quello della decisione. Il problema può essere declinato come problema di “autonomia”.

Cum autem (*per art. IX hujus Cap.*) in statu naturali tamdiu unusquisque sui juris sit, quamdiu sibi cavere potest, ne ab alio opprimatur; et unus solus frustra ab omnibus sibi cavere connetur; hinc sequitur, quamdiu jus humanum naturale uniuscujusque poitentia determinatur, et uniuscujusque est, tamdiu nullum esse¹⁹¹.

L'autonomia viene definita come la possibilità *fisica*, reale, di badare a se stesso, di resistere all'oppressione di un altro e di vendicare le offese subite: vale a dire di vivere a modo proprio¹⁹². Il diritto naturale sembra contemplare la possibilità che l'individuo viva in una maniera tanto indipendente da rasentare l'isolamento. Infatti, ciascuno *summo naturae jure* fa tutto quello che segue dalla necessità della sua natura, cioè giudica cosa è buono e cattivo,

189 TP II, 15, in G. III, p. 281.

190 *Eth.* IV pr. 37, schol. II, in G. II, pp. 237-239.

191 TP II, 15, in G. III, p. 281.

192 TP II, 9, in G. III, p. 280.

provvede alla sua utilità a suo piacere – cioè senza curarsi degli altri – e si vendica¹⁹³. Cioè, stabilisce un suo proprio sistema di valori e considera gli altri individui come nemici. La conseguenza di questo diritto naturale, è la minaccia della morte. Per questo Spinoza, più tardi, dirà che il diritto naturale pensato singolarmente non esiste o è solo un ente di ragione, ovvero, si tratta *magis opinione quam re*¹⁹⁴. Eppure, questo modo di intendere il diritto naturale, ha la sua realtà: se infatti gli individui non possono sopravvivere a lungo da soli e cercano dunque l'aiuto e l'accordo (meglio dire lo *scambio*) con gli altri, possono però pensare e decidere a loro talento cosa gli sia più utile o più dannoso. Da una parte, è impossibile agire del tutto come singoli, mentre dall'altra è possibile pensarsi come individui liberi e autonomi. Sta qui la causa del fatto che gli uomini – poiché non vivono sotto la guida della ragione – tendono a essere contrari gli uni agli altri. Ma più di questo si vede come la *societas* – per quanto naturalmente superiore agli individui – non annulli le cause di scontro e di disgregazione.

Gli uomini sono sempre reciprocamente avversi e reciprocamente favorevoli. Anche nel quadro degli *jura communia*, anche se il diritto naturale è un diritto che si fonda sempre sulla relazione, nella *societas* si dà la dimensione dell'individuo. Anzi, la dimensione dei diritti comuni, il rapporto che si intesse con la natura insieme agli altri individui, nel creare un *ingenium* collettivo e una *communis omnium sententia*¹⁹⁵, porta con sé anche la possibilità di cedere all'illusione di considerarsi un individuo. L'individuo esiste in un sistema di rapporti, e questo Spinoza lo comprende, tant'è vero che ammette una superiorità di potenza della società sugli individui. È questo, a mio avviso, il senso che si deve dare al passo del capitolo XVI del TTP¹⁹⁶. Il trasferimento della potenza che ciascuno trasferisce alla società non è né ipotetico né reale, bensì è una condizione esistente che gli individui vedono e accettano: questo permette di stabilizzare una società e di conservare un patto.

Nonostante la naturale tendenza allo scambio, non si deve pensare che la *societas* sia un contesto tendenzialmente pacificato. Abbiamo visto, infatti, come permangano le cause dello scontro. Bisogna però rimarcare che disgregazione e aggregazione non si danno

193 *Eth.* IV pr. 37, schol. II, in G. II, p. 237-239.

194 TP II, 15, in G. III, p. 281.

195 *Ibidem.*

196 TTP, XVI, in G., III, p. 193.

separatamente: è in un contesto di rapporti e relazioni che gli uomini si scontrano e in un contesto di scontro che gli uomini possono unirsi. Non è allora l'accordo o – per meglio dire – la *concordia*, che permette di istituire una *civitas*. Al contrario, se gli uomini vivessero secondo ragione, non avrebbero motivi di scontro e dunque non ci sarebbe bisogno di uno Stato. È nell'ambito di un contesto di diritti comuni, che gli uomini si danno come individui e come comunità. Se si guarda all'esempio degli ebrei, si troverà un popolo dotato di un *ingenium* collettivo piuttosto forte, è anche vero, però, che questi individui, possono essere tenuti insieme non solo grazie a una serie di esperienze molto forti che li accomuna, ma grazie anche all'azione di Mosè che incoraggia quegli aspetti del carattere che sono più condivisi. Se però si vede più genericamente il diritto naturale, si troverà che esiste la possibilità che una opinione individuale ricada su una comunità e condizioni l'agire di qualcun altro. Nella peggiore delle ipotesi, l'agire di qualcuno sarà così condizionato che questi sarà sotto l'altrui potere, nella ipotesi più probabile – invece – sarà possibile orientare le opinioni e l'agire di un altro uomo. Insomma, lo scambio fra individuo-individuo e fra individuo-comunità è sempre attivo¹⁹⁷, come è sempre attiva l'illusione per gli uomini di essere liberi e indipendenti, quando invece anche il volere individuale è determinato da una serie di condizioni che si radicano nella stessa concezione del diritto naturale. La *concordia* diventa una dimensione da conquistare, non da postulare attraverso l'intervento della ragione. Il modo migliore di essere autonomi, è proprio quello di riconoscere in misura totale la superiorità della società sugli individui, o meglio la maggiore forza che gli individui in società hanno sugli individui considerati singolarmente. Il che non significa che l'*imperium* democratico – per quanto il più adeguato al diritto naturale – sia l'unico possibile. Però, qualunque forma di *imperium* è l'espressione di una *societas*, di un gruppo di individui che sono più o meno capaci di comprendere e realizzare in concordia il proprio utile e che si rapportano in maniera consequenziale a questa comprensione. Anche un *imperium* monocratico è più utile a mantenere gli individui in un regime di autonomia, rispetto all'assenza di una qualunque forma di *imperium*. Questo tipo di governo, però, poggerà su basi poco solide, perché la volontà di un solo individuo difficilmente potrà incontrarsi con quella di tutta la moltitudine, a meno che essa non sia tanto asservita da non essere più capace nemmeno di pensare.

Ma fino a che punto, la *societas* può spingersi? Se il percepirsi come individui è frutto di una

¹⁹⁷ Cfr. E. Balibar, *dall'individualità alla transindividualità*, cit.

sorta di illusione, bisogna forse schiacciare completamente i singoli in favore di una *societas* che per natura possiede più diritto? In realtà la dimensione individuale non può essere del tutto eliminata. Nessuno può cessare del tutto di essere uomo, e ciascuno possiederà un insieme di affetti e relazioni che in qualche modo gli appartengono. Gli uomini continuano a comportarsi in maniera autonoma: esistono, infatti, comunità più omogenee e comunità meno omogenee, dove le differenze individuali sono più presenti. Allora, qual è il grado di realtà del concetto di individualità? L'individuo è un'illusione che dipende dalla difficoltà degli uomini a conoscere la natura nei suoi rapporti adeguati, oppure l'individuo esiste? Innanzitutto, bisogna dire che l'illusione non sta nel percepirsi come individuo, quanto nel percepire il proprio isolamento come libertà, e dunque nel dimenticare che anche il nostro *ingenium* è frutto di relazioni e rapporti che determinano la nostra volontà e il nostro intelletto. La mancata comprensione dei rapporti naturali, crea l'illusione individualista nella misura in cui si pensa il proprio essere singolare come l'unica modalità possibile, e si pensa i propri simili, come una restrizione della nostra libertà. La nostra libertà, al contrario, non è di per sé illimitata, perché nasce già come ostacolata dalle cause naturali, la cui potenza supera infinitamente la nostra. Gli altri uomini, anzi, permettono di fronteggiare gli eventi naturali e di difendersi contro i capricci della *fortuna*. È necessario, però, cedere una parte della propria *potenza* alla *società*. Il che vuol dire, che il più delle volte sarà la *società* a decidere per noi, perché ciò che si determina attraverso una azione basata sugli *jura communia* sarà di per sé più forte e più coercitiva di ciò che si determina per nostra singola decisione. Questa cessione di potenza, se non adeguatamente intesa, viene presa come limitazione di una libertà fittizia, che vede negli uomini il limite al suo dispiegamento, dimenticando – o non comprendendo – quanto invece la nostra libertà sia delimitata e determinata da una natura che va ben al di là della faccia umana che pretendiamo di darle.

La differenza tra Spinoza e Hobbes, se la si vuole ridurre a un solo elemento, allora non è tanto da trovarsi nell'accento che Spinoza mette sulle relazioni interindividuali (o transindividuali), rispetto all'atomismo dello stato di natura hobbesiano. Questa differenza rischia di diventare riduttiva nel momento in cui si limiti il tutto a uno scontro fra *societas* e individuo. Anche per Hobbes, l'individuo è implicato nella *societas* e, viceversa, la *societas* crea gli individui. Lo stato di natura hobbesiano è una astrazione che parte dall'uomo descritto nelle sue relazioni

interindividuali¹⁹⁸, però queste relazioni sono costrette ad interrompersi nel momento in cui la vita all'interno dello stato civile è basata su regole che deviano il corso della natura. Ecco, allora, il senso della lettera 50 di Spinoza a Jelles. La differenza fra lui e Hobbes sta nel fatto che Spinoza mantiene il diritto naturale integro, e che nello Stato – di qualsiasi Stato si tratti – la *summa potestas* non ha sui sudditi un diritto maggiore dell'autorità che essa ha sui sudditi stessi¹⁹⁹. Vale a dire, che non solo il diritto naturale ha sempre valore e non viene mai destituito, ma anche che l'autorità che i governanti hanno non rimane intoccabile, in virtù del fatto di acquisire potere. La *potestas* dei governanti non è acquisita una volta per tutte, ma il loro potere è determinato da quanto permette la società naturale degli uomini.

La natura non è diversa da ciò che chiameremmo oggi “cultura”. Detto altrimenti, la *societas*, come anche l'*imperium*, i sistemi di valore a cui in qualche modo si aderisce, costituiscono una specie di “seconda natura”, tanto più fortemente percepita, quanto più consensuale e “libero” il consenso che si dà a quel tipo di sistema; cioè, quanto meno sarà l'obbedienza, tanto meno lo stato civile sarà vissuto come naturale. Dunque, la corrispondenza che si dà fra stato di natura e stato civile non è stabile: quanto più le leggi e l'*imperium* risulteranno imposti ai singoli, tanto più la *civitas* che ne verrà fuori sarà meno rispondente al diritto naturale e in qualche modo più debole; viceversa, quanto meno l'obbedienza sarà – o sarà percepita – come spontanea, tanto più la *civitas* rispecchierà e sarà aderente a un diritto naturale. Nell'esempio degli ebrei, anche solo la percezione della spontaneità nell'obbedienza crea una maggiore aderenza tra la *civitas* e le sue istituzioni e il diritto naturale di quel popolo; diritto naturale che si basa sulla teoria degli affetti, certo, ma anche su determinate esperienze e su un *ingenium* che si è andato costruendo in un certo modo, cosicché alcuni affetti diventano più preponderanti di altri (come per esempio l'ammirazione nei confronti di Mosè, ma anche la potente oscillazione fra paura e speranza che contribuisce un forte quanto instabile orizzonte superstizioso). Ogni sistema di valori e di giudizi, è dato dai rapporti fra gli individui. Sono questi rapporti che esprimono le leggi e i valori che descrivono il loro peculiare rapportarsi al mondo esterno e alla natura. In questo senso, il rapporto fra *societas* e *imperium* è un rapporto di stretta determinazione, perché i rapporti societari, che dipendono sempre da uno

¹⁹⁸ Come comprende e chiarisce Macpherson. Cfr. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, trad. it. S. Borutti, Milano, ISEDI, 1973.

¹⁹⁹ Cfr. B. Spinoza, *Epistolario* (d'ora in poi Ep.), Ep. 50, in G., IV, pp. 238-239.

scambio attuato secondo il diritto naturale – vengono stabilizzati dall'*imperium*, cioè da uno spazio delimitato da una serie di valori che assumono forma di legge e determinano l'obbedienza. Ma non esiste una vera e propria discrepanza e dicotomia fra i due elementi: l'*imperium* non interviene per correggere la *societas*, ma per “affermarla”. Il potere, le leggi, l'autorità non hanno *origine*, ma sono determinati dai rapporti della società, e allo stesso tempo agiscono su tali rapporti confermandoli e direzionandoli. Per questo, il ricorso al linguaggio contrattualista, che troviamo in *Eth.* Parte IV, proposizione 37, scolio 2, e nel capitolo XVI del TTP, non solo smonta già di per sé la teoria contrattualista, perché parla di *potentia*, piuttosto che di *jus*²⁰⁰, ma risulta per lo più una metafora²⁰¹, per chiarire che dietro la stabilizzazione dell'*imperium*, sono i rapporti societari che scandiscono la vita – già politica – degli individui.

Se la *societas* e l'*imperium* stanno fra loro in un rapporto di determinazione, rimangono pur sempre due termini distinti, nella misura in cui la possibilità di vivere *ex suo ingenio* – propria di ciascuno per diritto di natura – venga garantita o eliminata attraverso l'esercizio dell'*imperium*. Si può pertanto distinguere tra una comunità più *omogenea*, che risulta indubbiamente frutto di una serie di imposizioni che correggono in misura a volte anche forzata il diritto naturale, e una comunità – se si vuole – *plurale*, che aderisce maggiormente al diritto naturale e nella quale le singolarità e i singoli *ingenia* possono trovare un posto e avere garantiti dei margini di azione. È la democrazia la forma di *imperium* più aderente al diritto naturale o del tutto assoluto; in cui tutti (o quasi) sono tenuti a prendere decisioni e a far valere il proprio *ingenium*. Infatti, chiaramente Spinoza si esprime in questo modo quando afferma che per lasciare che le autorità più alte controllino l'*imperium* nella maniera migliore, senza cedere ai sediziosi, bisogna lasciare libertà di giudizio, in modo che gli uomini possano governarsi in modo da vivere in concordia, pur esprimendo opinioni “*diversa et contraria*”. Il dubbio che questa regola sia conveniente o meno, è tolto dal fatto che conviene “*maxime*” con la natura degli uomini. A suffragare questa teoria, Spinoza cita l'esempio dell'*imperium*

²⁰⁰ È infatti proprio la *potentia*, che permette di definire la *societas* come elemento *primo* della teoria politica di Spinoza. La *societas* è superiore agli individui da un punto di vista ontologico.

²⁰¹ Cfr. E. Balibar, *jus pactum lex. Sur la constitution du sujet dans le Traité teologico-politique*, in “*Studia Spinozana*”, I, (1985), pp. 105-142. Balibar considera il patto sociale una metafora dell'obbedienza al proprio “dio interiore”, ma più che questo, indica il momento in cui i conflitti effettivi (e la catena di questi conflitti, ovvero la società) si fissano su oggetti istituzionali ed emotivi collettivi.

democratico, che più di tutti si avvicina allo stato naturale, dove tutti pattuiscono di agire, ma non di giudicare, nello stesso modo²⁰². Insomma, il rapporto fra *societas* e *imperium* non è dato esclusivamente come rapporto di determinazione, ma può essere modulato sulla base di una maggiore o minore imposizione del secondo termine sul primo e, viceversa, una minore o maggiore determinazione del primo sul secondo. In maniera tale che non si possa dubitare che “*haec ratio imperandi optima sit, et minora patiaturs incommoda; quandoquidem cum hominum natura maxime convenit*”²⁰³. Eppure, l'imposizione di norme e di valori può essere resa *efficace* nella misura in cui non venga percepita come contraria al diritto naturale, ma serva a rafforzarlo e a rafforzarne l'affermazione dei principi più socievoli. Anche a costo che questo passi per la superstizione: anche la superstizione, infatti, così come l'egoismo, fanno parte del diritto naturale e sono elementi di cui bisogna tenere conto se si vuole ottenere un'obbedienza spontanea. Ciò che porta l'uomo a scontrarsi può anche unire. Se si conosce la natura della superstizione o di determinati affetti (o se ci si comportasse *come se* li si conoscesse) si può evitare il fanatismo religioso, così come l'egoismo. L'imposizione di Mosè, infatti, serve a rispettare il diritto naturale e a renderlo maggiormente valido in una situazione in cui rimanevano forti spinte individualiste: pertanto parlando lo stesso linguaggio, condividendo lo stesso orizzonte immaginativo e le medesime esperienze, Mosè riesce a tenere insieme un popolo di rude ingegno e a imporgli una legge senza farlo sentire schiavo, così da non contrastare i rapporti propri della *societas* ebraica.

Adesso, si tratterà di vedere come agiscono, all'interno di una comunità politica, i meccanismi di coesione e quali problemi comporti questa dinamica all'interno della riflessione politica spinoziana. Vale la pena di ripetere che, se da una parte all'interno di uno stato civile la distinzione tra “pubblico” e “privato” viene superata da Spinoza nella misura in cui l'obbedienza è sempre da ascrivere a un'azione che si fa secondo il diritto dell'*imperium* e non secondo il proprio diritto²⁰⁴, non bisogna per questo pensare che la dimensione individuale

202 TTP, XX, in G., III, p. 245. “Nec dubitare possumus, quin haec ratio imperandi optima sit, et minora patiaturs incommoda; quandoquidem cum hominum natura maxime convenit. In imperio enim democratico (quod maxime ad statum naturalem accedit) omnes pascisci ostendimus, ex communi decreto agere, at non iudicare et ratiocinare”.

203 *ibidem*

204 TTP, XVII, in G., III, p. 202. Non igitur ex eo, quod homo proprio consilio aliquid facit, illico concludendum eum id ex suo et non imperii jure agere; [...] et consequenter quicquid subditus facit, quod mandatis summae potestatis respondet, sive id amore obligatus, sive metu coercitus, sive (quod

cessi di esistere. Intanto, il richiamo alla necessità di una obbedienza spontanea è indicativo in questo senso. La necessità di vincolare i sudditi non solo per paura, ma anche per speranza di un beneficio, implica che ciascuno farà “spontaneamente” il proprio dovere. L'esempio degli ebrei è ancora indicativo di questa direzione. L'introduzione della religione nella repubblica degli ebrei è necessario affinché tutti compiano il loro dovere “*non tam metu, quam devotione*”²⁰⁵, cioè ciascuno deve pensare o deve agire secondo la propria volontà, esprimendo così consenso alla repubblica e alle leggi dell'*imperium*.

In definitiva, il problema rimane ancora aperto: sebbene la *societas* possieda una superiorità ontologica sull'individuo, e sebbene l'individuo non possa essere pensato senza la *societas*, è vero anche il rapporto inverso. Inoltre, nonostante la libertà individuale risulti fondamentalmente un'illusione, è anche vero che il singolo possiede una capacità di azione seppure in un contesto di rapporti e di diritti comuni. In qualche modo ciascuno possiede una sorta di diritto di resistenza, che può essere inteso quasi *fisicamente*, ai comandi di un *imperium* e può esercitare realmente una azione in questa direzione²⁰⁶. La possibilità di costruire un *ingenium* comune, non implica la soppressione della necessità di percepire la propria obbedienza come un atto singolarmente volontario e, che si tratti di un'illusione oppure no, questa costruzione ha delle conseguenze reali estremamente pesanti sul piano politico. Si cercherà di determinare questo tipo di declinazione nell'ambito di una riflessione sulla *pluralità*.

quidem magis frequens) ex spe et metu simul, sive ex reverentia, quae passio est ex metu et admiratione composita, sive quacumque ratione ducuts, ex jure imperii, non autem suo agit”. A questo proposito, rispetto al collegamento fra gli affetti e le modalità dell'obbedienza, nonché alla necessità di percepirsi come agenti *ex proprio ingenio* cfr. F. Piro, *Affetti e stabilizzazione dell'ordine politico dal Trattato Teologico-politico al Trattato Politico*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di) *Spinoza: individuo e moltitudine*, Cesena, il ponte vecchio, 2007, pp. 311-325.

²⁰⁵ TTP, V, in G., III, p. 75.

²⁰⁶ Cfr. C. Jaquet, *Le probleme de la difference entre les individus chez Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., pp. 215-227. Per quanto, in questo intervento, viene rimarcata una distinzione tra il piano ontologico dell'individuo e il piano politico, che rimane da verificare.

PARTE SECONDA

la comunità omogenea

CAPITOLO PRIMO

omogeneità

1. introduzione: il politico e il sacro

Se lo stato civile e lo stato naturale possono essere pensati distintamente solo da un punto di vista logico e dunque astratto, è altrettanto vero – se non addirittura consequenziale – che solo all'interno della *societas* possono pensarsi il diritto naturale e il diritto civile, e solo all'interno della *societas* e dei rapporti societari possono pensarsi nella loro distinzione. È nell'ambito della *societas*, infatti, che si pone la necessità di mantenere l'associazione, è nella *societas* che agiscono le forze degli affetti, a partire dalle quali si può tentare di correggere quelle allucinazioni volontariste e individualiste che sono ascritte alla natura umana nella misura in cui questa entra in contatto con il mondo esterno.

Se la superstizione è relativa e ha a che fare col problema dell'obbedienza, si vede subito che il problema religioso e il problema politico vanno insieme. Se gli uomini sono per natura soggetti alla superstizione, gli uomini sono portati per natura a obbedire (fino anche a sottomettersi a un potere tirannico) e a scontrarsi, nella misura in cui l'incostanza della superstizione porta motivi di scontro e di disgregazione. Prendere il problema della religione e della teologia e renderlo politico, vuol dire occuparsi dell'istituzione del sacro e del suo rapporto con la vita comune degli uomini. Spinoza fa questo, attraverso l'esegesi biblica e l'analisi della storia (o meglio delle *historiae*) ebraiche.

Intanto, è utile rimarcare come la questione religiosa e la questione politica siano indissolubilmente legate. Il panorama storico del XVI e del XVII secolo e in particolare i Paesi Bassi sono testimoni di questo legame²⁰⁷. È certo che si pone il problema del rapporto fra

207 Questo tema, decisamente complesso e articolato può essere ricostruito attraverso dei lavori che

potere ecclesiastico-religioso e potere civile. La linea che Spinoza segue, che è quella della sovrapposizione dei due poteri, viene percorsa in maniera estrema. Non si distacca dalla teoria classica che sostanzialmente maschera – nemmeno troppo – la subordinazione del potere religioso al potere civile, ma va al di là della questione meramente giuridico-istituzionale. Si delinea, attraverso il rapporto fra *jus civile* e *jus circa sacra*, una vera e propria *pratica* politica – una *praxis* – che agendo sulla realtà la modifica a sua volta aprendo gli individui alla possibilità di una associazione stabilizzata e che *può* offrire l'apertura a una pratica razionale, ovvero alla vita virtuosa. Certo, non necessariamente. Perché questa pratica razionale²⁰⁸ si realizzi è necessario considerare tutti gli aspetti della politica e trovarne le loro *leggi interne* per direzionarne il funzionamento. Questa pratica politica, che si fonda non tanto su universali nei quali “incasellare” i singoli eventi, poggia su una teoria che ha la sua base nella realtà del diritto naturale e ne considera tutti gli aspetti concreti. La teoria degli affetti e il funzionamento della *societas* – per come sono stati analizzati nel capitolo precedente – sono appunto gli aspetti della realtà, considerati nella loro specificità e nei loro collegamenti e non alla luce di principi teleologici o trascendenti.

Prima però di riprendere questa ipotesi, bisogna procedere con ordine, non tanto per vedere l'indubbia originalità della riflessione spinoziana sul problema relativo allo *jus circa sacra*, quanto per comprendere come la religione possa aprire alla possibilità di praticare una vita virtuosa e di stabilizzare dei rapporti politici; soprattutto si tratta di vedere come una collettività possa stare insieme su queste basi e quali siano le reali possibilità di azione politica. L'esempio ebraico, che permette di vedere gradualmente la costituzione di una *civitas*, mette in luce anche una serie di meccanismi di coesione estremamente interessanti.

La visione antropomorfa che gli ebrei hanno di Dio è sicuramente superstiziosa, ma – se la superstizione è tendenzialmente un fattore destabilizzante²⁰⁹ – in questo caso l'azione e il consiglio di Mosè fa in modo che questo Dio-giudice diventi effettivamente un principio di coesione e un principio di regolamentazione. Un Dio che viene percepito in maniera

sembrano particolarmente utili in tal senso: L. Mugnier-pollet, *la philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976; S. Visentin, *La libertà necessaria teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit. e C. Signorile, *Politica e ragione. Spinoza e il primato della politica*, Padova, 1970. Questi lavori permettono di ricostruire in maniera schematica ma esatta e approfondita il contesto politico del seicento olandese intorno alle dispute religiose.

208 Per ora si intenda con questa espressione la possibilità di realizzare una vita secondo ragione.

209 TTP, Praef, in G. III, p. 5.

superstiziosa, dunque fundamentalmente come dotato di volontà e intelletto. Il Dio superstizioso è un Dio depotenziato, che non ha potuto né voluto creare tutto ciò che è nel suo intelletto perché tutto ciò che avviene è frutto della sua libera volontà, il contrario vorrebbe dire affermare che Dio non ha potuto creare nulla di più di quello che c'è, il che appare come un indice di imperfezione. Per confutare questa tesi, Spinoza afferma che in Dio non c'è né intelletto, né volontà e che pensarlo come dotato di queste funzioni, vuol dire sostanzialmente pensarlo come non-onnipotente e dunque non considerare la potenza della sostanza²¹⁰. Eppure, i più pensano che Dio stabilisca le cose attraverso decreti liberi, che normalmente hanno un fine preciso, l'illusione teleologica è frutto della concezione di Dio come dotato di intelletto assoluto e volontà libera. La causa di questo errore, sta nel pensare Dio con le stesse caratteristiche umane, ma al grado massimo. Il Dio degli Ebrei corrisponde sostanzialmente a queste caratteristiche: ha una volontà completamente libera e imperscrutabile, ha insomma lo stesso potere di un sovrano assoluto... ma al massimo grado. Questo induce gli Ebrei – su consiglio di Mosè – a stipulare un patto con Dio, evitando in realtà il rischio di una sovranità teocratica assoluta. Stipulare il patto con Dio gli permette *nec diu cunctati omnes aequo uno clamore*, di evitare di trasferire il loro diritto a un qualsiasi mortale²¹¹. Gli Ebrei credevano che solo la potenza di Dio potesse salvarli, e così gli trasferirono tutta la loro potenza di conservarsi che pensavano poter possedere da soli²¹². Si può dire che la religione, o meglio, Dio, rappresenti un “fatto sociale”, cioè qualcosa che riguarda la potenza della società sui singoli. In sostanza, gli Ebrei comprendono che solo la *societas* può rendere possibile la loro

210 *Eth.* I, 17, Schol. G., II, pp.62-63 “scio equidem plures esse, qui putant, se posse demonstrare, ad Dei naturam summum intellectum, et liberam voluntatem pertinere; nihil enim perfectius cognoscere sese ajunt, quod Deo tribuere possunt, quam id, quod in nobis summa est perfectio. [...] Imo adversarii Dei omnipotentiam (liceat aperte loqui) negare videntur. Coguntur enim fateri, Deum infinita creabilia intelligere, quae tamen nunquam creare poterit. Nam alias, si scilicet omnia, quae intelligit, crearet, suam, juxta ipsos, exhauriret omnipotentiam, et se imperfectum redderet. Ut igitur Deum perfectum statuunt, eo rediguntur, ut simul statuere debeant, ipsum non posse omnia efficere, ad quae ejus potentia se extendit, quo absurdus, aut Dei omnipotentiae magis repugnans, non video quid fingi possit. [...] sed contra veritas et formalis rerum essentia ideo talis est, quia talis in Dei intellectu existit objective. Quare Dei intellectus, quatenus Dei essentiam constituere concipitur, est revera causa rerum, tam earum essentiae, quam earum existentiae; quod ab iis videtur etiam fuisse animadversum, qui Dei intellectum, voluntatem et potentiam unum et idem esse assuerunt”.

211 TTP, cap. XVII, G., III, p.295 “Igitur in hoc statu naturali constituti, ex consilio Mosis, cui omnes maxima fidem habebant, suum jus in neminem mortalium, sed tantum in Deum transferre deliberaverunt, nec diu cunctati omnes aequo uno clamore promiserunt, Deo ad omnia ejus mandata absolute obtemperare, nec aliud jus agnoscere, nisi quod ipse revelatione Prophetica ut jus statueret”.

212 TTP, XVII, G., III, 206. “Nam hoc ipso, quod se sola Dei potentia servari posse crediderunt, omen suam naturalem potentiam se conservandi, quam ex se habere antea forte putaverant”.

sopravvivenza e – applicando un principio democratico – trasferendo il diritto in Dio, sanciscono la superiorità della *societas* e decretano che l'*imperium* sia di tutta la società. Ma, stando il loro orizzonte superstizioso, non possono che chiamare la *societas* Dio. Certo, non è proprio la stessa cosa: la religione permea fortemente tutte le istituzioni dell'*imperium* ebraico, anche prima della codificazione e della costituzione mosaica. Bisogna rimarcare che Dio è trattato come una persona, o meglio come un sovrano, contro il quale non vale nessun appello e nei confronti del quale tutti gli uomini sono impotenti. Dio, come un sovrano, ordina, promulga le leggi, infligge i castighi, distribuisce i meriti, e decide della guerra nella misura in cui permette di identificare i nemici. Insomma, in questo *imperium* il diritto civile e la religione sono la stessa cosa²¹³. Si tratta di qualcosa che esiste già prima dell'istituzione mosaica vera e propria, qualcosa che sta prima e al di là della *civitas*. Dio è appunto il principio intorno al quale si esprime un sistema di valori e di vita che genera obbedienza. Solo in un secondo momento, gli Ebrei – di fronte alla paura di morire per mano dell'infinita potenza di Dio – affidano a Mosè il diritto di consultare la divinità. In questi passi, il linguaggio contrattuale è molto visibile: gli Ebrei fanno un patto con Dio, gli Ebrei trasferiscono il loro diritto a Mosè. Ciò che permette di utilizzare un linguaggio tipico del contrattualismo più schematico è proprio la concezione immaginaria di Dio. Un Dio antropomorfo è frutto dell'immaginazione, di quel tipo di conoscenza che abbiamo visto essere centrata su un determinato punto di vista, quello umano, e che porta a concepire le affezioni esterne attraverso il nostro modo di essere: così come immaginiamo che il sole disti da noi duecento piedi, allo stesso modo immaginiamo che Dio sia un uomo dotato di una volontà libera e di un progetto finale a noi imperscrutabile²¹⁴. Soprattutto, diciamo che Dio è perfetto, cioè sulla base di uno scopo che noi immaginiamo o che è del tutto umano. La perfezione è un concetto, un modo di pensare, che si basa su ciò che ci manca: non solo sul fatto che non riusciamo a dominare le cause esterne e ci poniamo gli obiettivi per controllarle; ma soprattutto sull'allucinazione della teleologia. Ciò che immaginiamo essere causa finale di qualcosa, e sulla base della quale formiamo il nostro concetto di perfezione, non è altro che il nostro appetito umano, i quanto lo si considera

213 TTP, XVII, in G. III, 206. "Imperium ergo Hebraeorum Deus solus tenuit, quodque adeo solum ex vi pacti Regnum Dei jure vocabatur, et Deus jure etiam Rex Hebraeorum: et consequenter hujus imperii hostes, hostes Dei et cives, quid id usurpare vellent, rei laesae divinae majestatis et jura denique imperii, jura et mandata Dei. Quare in hoc imperio jus civile et religio, quae, ut ostendimus, in sola obedientia erga Deum consistit, unum et idem erant".

214 Cfr. *Eth.* I, app. in G. II, pp. 77-83.

principio o causa prima di una cosa: così, quando vediamo qualcosa che risponde a quell'intenzione e in definitiva al nostro appetito, diciamo che è perfetta²¹⁵; la perfezione di Dio, allora, è costruita sulla nostra stessa schiavitù, cioè sulla nostra impotenza a dominare gli affetti e a dominare la fortuna, ovvero sulla base della nostra passività²¹⁶. Questo Dio, però, ci permette di relazionarci a lui con una modalità del tutto umana, e quindi permette di stipulare un patto, trasferendogli il nostro diritto in cambio di qualcosa. Si contratta con Dio e ci si sottomette a lui come si farebbe con un re. Il Dio persona è necessariamente un sovrano assoluto, la cui volontà è assolutamente libera²¹⁷.

Condizione perché gli Ebrei prendano consapevolezza della necessità del loro stare insieme, prendano consapevolezza della superiorità della *societas* sui singoli, e si pongano il problema di assestare la loro situazione su dei rapporti in qualche modo stabili e codificati, è proprio il Dio persona con cui parlare e contrattare. Diversamente, sarebbe stato estremamente difficile, se non impossibile, per degli individui *rudis fere ingenium*, creare un sistema di valori che riuscisse a dare luogo all'istituzione di una *civitas*. Il Dio antropomorfo e la condivisione di questa superstizione è anche la fonte dell'autorità di Mosé. Gli Ebrei si fidano di lui, certo, ma

²¹⁵ *Eth.* IV, praef., in G. II, p. 205. “Qui rem aliquam facere constituit, eamque perfecit, rem suam perfectam esse, non tantum ipse, sed etiam unusquisque, qui mentem auctoris illius operis, et scopum recte noverit”. Inoltre, *Eth.* IV, praef., in G. II, pp. 206-207 “Ostendimus enim in Primae Partis Appendice Naturam propter finem non agree; aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit. Ex qua enim naturae necessitate existit, ex eadem ipsum agree ostendimus (Prop. XVI, p. I). [...] Ut ergo nullius finis causa existit, nullius etiam finis causa agit; sed ut existendi, sic et agenda principium, vel finem habet nullum. Causa autem, quae finalis dicitur, nihil est praeter ipsum humanum appetitum, quatenus is alicujus rei veluti principium, seu causa primaria consideratur”.

²¹⁶ *Eth.*, IV, praef., in G., II, p. 205 Humanam impotentiam in moderandis, et coercendis affectibus servitutum voco; homo enim affectibus obnoxius sui juris non est, sed fortunae, in cuius potestate ita est, ut saepe coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi”. Per quanto riguarda il concetto di passività, invece, ved. *Eth.* III, def. 2, in G., II, p. 139. “Nos tum agere dico, cui aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est (*per Daefin. Paeced.*) cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distinctae intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa”. Ma anche *Eth.*, III, daef. 3, in G., II, p. 139. “Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem”. È chiaro che, di fronte agli accidenti naturali che non riusciamo a dominare e i cui effetti non seguono dalla nostra natura, ci vengono delle passioni piuttosto che degli affetti.

²¹⁷ *Eth.*, II, pr. 3, schol. “Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem, et jus in omnia, quae sunt, quaeque propterea communiter, ut contingentia, consideratur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt, et nihil redigendi. Dei porro potentiam cum potentia regum saepissime comparant”. A questo proposito si veda quanto Mugnier-Pollet dice a proposito della legge intesa come “comandamento-obbedienza”, in L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, pp. 127-133.

la sua “investitura” è data in definitiva dalla sua capacità di parlare con Dio e di riportarne i responsi. Allora, una peculiare concezione di Dio e della natura esprime un certo tipo di autorità, come quella mosaica. Di fronte alla forza fisica e corporea di un Dio che parla attraverso il fuoco e che può portare alla morte, di fronte a una natura che non si riesce a comprendere (è questo – e si vedrà a proposito dei miracoli – il senso del soprannaturale), si immagina di affidare effettivamente, di trasferire appunto, a qualcun altro il diritto di gestire la sicurezza di tutti. Attraverso una peculiare concezione di Dio, gli Ebrei possono attuare il principio democratico secondo cui il diritto è della società intera²¹⁸, però proprio a causa di quella concezione non solo l'ammissione della potenza della *societas* viene assunta in una forma di sottomissione a un essere soprannaturale, ma dà anche luogo alla costituzione di una autorità civile che non è completamente democratica²¹⁹, ma praticamente assoluta in quanto accentra nelle sue mani tutto il potere. Una autorità teocratica, che esprime una *civitas* regolata da quello che viene chiamato diritto di Dio²²⁰. Così, il meccanismo del contratto funziona all'interno di un orizzonte del tutto immaginativo, mentre la realtà è ben diversa.

Et ideo, ut etiam religio Prophetice revelata vim juris apud Hebraeos haberet, necesse fuit, ut unusquisque eorum jure suo naturali prius cederet, et omnes ex communi consensu deliberant, ex solo rationis dictamine vivere; et quamvis Hebraei suum jus praeterea in Deum transtulerint, hoc magis mente, quam opera facere potuerunt: nam re ipsa (ut supra vidimus) jus imperii absolute retinuerunt, donec ipsum in Mosen transtulerunt, qui etiam deinceps rex absolute mansit, et per eum solum Deus Hebraeos regnavit²²¹.

Dio regna sugli Ebrei tramite Mosè. La società può detenere l'*imperium* solo attraverso

218 TTP, XVII, in G., II, p. 206. “Quandoquidem Hebraei suum jus in nullum alium transtulerunt, sed omnes aequae ut in democratia suo jure cesserunt, unoque ore clamaverunt, quicquid Deus loquatur (nullo expresso mediatore) faciemus, hinc sequitur omnes ab hoc pacto aequales proisus mansisse”.

219 In parte lo sarebbe, infatti, il Dio-persona, che “rappresenta” il popolo ebraico e a cui gli ebrei cedono il potere, costituisce una sovranità in cui rimane un posto vuoto, ovvero uno spazio sovrano che non è occupato da nessuno.

220 Spinoza precisa che in sostanza la teocrazia è una monarchia più forte, in quanto il monarca è l'unico che comprende il responso e il volere divino. L'azione di Mosè, però, salva gli Ebrei da questo destino. Infatti egli designa un'autorità civile e un'autorità religiosa. Questo, però, non significa di per sé una separazione dei poteri – cosa che effettivamente avverrà nel momento della decadenza della *civitas* ebraica – ma una distinzione di *potesas* nell'ambito del quadro unitario di un diritto in cui lo *jus civile* e lo *jus circa sacra*, coincidono. Cfr TTP XVII, in G. III, pp. 207-208.

221 TTP, XIX, in G. p. 230.

l'autorità di un individuo. Se in un primo momento Dio era semplicemente la maschera (*persona*) dell'attuazione di un principio democratico – molto aderente allo *jus naturale* umano – in seguito diventa l'elemento che decreta il tradimento di questo principio e che porta gli Ebrei ad affidare la *potestas* a uno solo che si fa garante e responsabile della collettività, oppure – che è la stessa cosa – che può effettivamente caricarsi della responsabilità della vita di tutti. Mosè protegge gli Ebrei dalla terribile forza di Dio e ne attua la *volontà* istaurando un dialogo privilegiato fra Dio e il popolo, si vedrà con quali conseguenze.

Ciò che è alla base della superstizione diventa un principio politico nel momento in cui ne va della vita comune e così facendo diventa *sacro*, intoccabile e imprescindibile: in gioco c'è la sopravvivenza di tutti gli uomini coinvolti in questo tipo di scelta e di orizzonte comune. Il patto con Dio è inviolabile per diritto naturale: è come se gli Ebrei percepissero di non poter sopravvivere come individui isolati, ma – non conoscendo la natura umana e la *societas* - hanno bisogno di assicurare la loro coesione attraverso la sottomissione a una forza (o a una persona) completamente estrinseca e di natura del tutto diversa dalla loro. Gli Ebrei, usciti dall'Egitto, erano “gruppo”, dopo il patto con Dio diventano “comunità” perché agiscono insieme e insieme si assumono la responsabilità dell'obbedienza e della sottomissione. In altre parole, delimitano lo spazio dell'*imperium* e lo affidano, almeno in un primo momento a Dio, non riuscendo a scorgere dietro la maschera del Dio-persona la *societas*.

Usciti dall'Egitto, gli Ebrei non erano tenuti a rispettare il diritto di ciascuna nazione, ma potevano istituire a piacere le leggi e occupare le terre che gli sembrassero migliori²²². Eppure gli Ebrei sono Ebrei, non un informe insieme di individui. Hanno tutti fiducia in Mosè²²³, e hanno condiviso l'esperienza della schiavitù e l'esperienza dell'esodo. Sono tutti di rude ingegno e poco adatti a governare, tanto che – in sostanza – l'*imperium* dovette essere affidato a uno solo²²⁴. Non si tratta certo un *imperium* democratico²²⁵, se non fosse stato per i

222 TTP, XVII, in G. p. 205. “Diximus jam supra cap. V, quod, postquam Haebrei Aegypto exiverunt nullo alterius nationis jure amplius tenebatur, sed iis ad libitum nova jura instituere, et quas volebant, terras occupare licebat”.

223 *Ibidem*: “Igitur in hoc statu naturali constitui, ex consilio Mosis, cui omnes maximam fidem habebant, suum jus in neminem mort alium, sed tantum in Deum transferre deliberaverunt”.

224 TTP, V, in G. III, p. 75. “Attamen ad nihil minus erant apti, quam ad jura sapienter constituendum, et imperium penes sese collegialiter retinendum; rudis fere ingenii omnes erant, et misera servitute confecti. Imperium igitur penes unum tantum manere debuit”.

225 TTP, XVI, in G., III, p. 193. “Hac itaque ratione sine ulla naturalis juris repugnantia societas formari potest pactumque omne summa cum fide semper servari; si nimirum unusquisque omnem,

provvedimenti di Mosè, gli Ebrei si sarebbero trovati in una completa schiavitù.

Affidare l'*imperium* a un solo uomo, in realtà, dà proprio la cifra della incapacità politica degli Ebrei, dal momento che è il frutto della loro allucinazione antropomorfa che li atterrisce nel momento in cui si trovano al cospetto di Dio. Però, Dio – il *sacro patto* con Dio – permette a un gruppo di uomini, con il loro bagaglio di esperienze comuni e condivise, di sancire e di comprendere anche se non adeguatamente la maggiore potenza della società sugli individui e di compiere una efficace azione politica che gli permetta di prendere delle decisioni di comune accordo²²⁶. Il nesso teologia e politica ha il suo fondamento qui: una certa visione del mondo e della natura si incontra con la natura sociale degli individui e dà alle azioni politiche una particolare configurazione. Da una parte la religione e la superstizione determinano la politica, dall'altra costituiscono il “materiale” con cui bisogna fare i conti nel momento in cui si tratta di “governare” degli individui che, benché coesi, mantengono uno spazio politico preciso.

Dal fatto che gli Ebrei sono tutti in preda alla medesima paura – quella di morire per mano della infinita potenza di Dio – nasce la loro completa sottomissione al volere divino. In breve, tutto ciò che dipende dalla natura umana viene interpretato come volere di Dio, al quale tutti devono sottomettersi. La sottomissione a Dio è la versione superstiziosa della potenza della *societas*²²⁷. La necessità della società e la natura sociale degli uomini, vengono percepiti, certo, ma rielaborati alla luce delle proprie convinzioni e del proprio contesto. Così, la socialità non viene praticata come in seguito alla conoscenza adeguata della propria natura, ma viene recepita come un comandamento e un ordine al quale non ci si può sottrarre. Il patto con Dio sancisce questa sottomissione e permette agli Ebrei di non tornare indietro.

Certo, gli Ebrei hanno un carattere ribelle. Questo, però, è ascrivibile non tanto alla natura del popolo ebraico, quanto a un problema di “leggi”, quasi di amministrazione. Sono le leggi e i

quam habet, potentiam in societatem transferat, quae adeo summum naturae jus in omnia, hoc est, summum imperium sola retinebit, cui unusquisque vel ex libero animo, vel metu summi supplicii parere tenebitur. Talis vero societatis jus democratia vocatur, quae proinde definitur coetus universus hominum, qui collegialiter summum jus ad omnia, quae potest, habet”.

226 Cfr. TTP, XVII, in G., III, pp. 206-207.

227 Si vedrà in seguito la differenza fra forma del comando e contenuto: se da una parte la forma può essere del tutto immaginaria, il contenuto e il risultato di un comando può essere razionale. Cfr. a questo proposito: A. Matheron, *le christ et la salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, pp. 155-156.

costumi che fanno il carattere di un popolo, non altro²²⁸. In ogni caso, la condotta degli Ebrei è una condotta che può essere definita come collettiva. Gli Ebrei promettono infatti *uno clamore* di obbedire a Dio e prendono così una decisione comune. Ma come può questa comunità tenersi insieme? Attraverso quali azioni può mantenersi la possibilità di far agire insieme gli individui?

Il popolo ebraico, abbiamo visto, condivide una serie di esperienze, e soprattutto – in virtù di una medesima concezione del mondo – ha una idea di Dio tale, per cui è necessario sottomettersi completamente. In seguito al patto con Dio, però, questa sottomissione diventa ancora più stringente e l'omogeneità degli Ebrei viene in qualche modo confermata, dal fatto che ciò che veniva percepito come parola di Dio diventa legge, in virtù del fatto che Dio è il re degli Ebrei; ma soprattutto, chiunque fosse nemico del popolo e dello Stato ebraico era dichiarato nemico di Dio²²⁹. Spinoza non lo dice, ma si può supporre che sia vero anche il contrario, e cioè che chiunque si dichiarasse nemico di Dio era a sua volta considerato nemico dello Stato e del popolo ebraico. Quale ebreo, allora, avrebbe potuto svincolarsi da questo patto rischiando di attirarsi l'odio dei propri simili, oltre che mettendo a repentaglio la sua vita perché esposta all'ira di Dio? Svincolarsi dal patto, voleva dire essere esposti allo stesso odio che gli Ebrei erano tenuti a provare *jussu religionis* per le altre genti che non avessero partecipato al patto²³⁰.

È interessante notare che proprio dove Spinoza sembra usare un preciso linguaggio contrattuale e cerca di rintracciare la realtà del patto sociale, ne scopre il carattere del tutto fittizio, perché basato sulla allucinazione dell'antropomorfismo divino²³¹.

Gli Ebrei – seppur trovando un mezzo valido di coesione – non riescono però a stabilizzare il

228 TTP, XVII, in G., III, p. 217. “Superest jam, ut causas etiam inquiramus, quare factum sit, un Hebraei toties a lege deficerint, cur toties subacti fuerint, et cur tandem imperium omnino vastari potuerit. At forsan hic aliquis dicet, id evenisse ex gentis contumacia. Verum hoc puerile est: nam cur haec natio reliquis contumacior fuit? An natura? Haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linquae, legum et morum receptorum et ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia praesudicia”.

229 TTP, XVII, in G., III, p. 206.

230 Cfr. TTP, XVII, in G., III, p. 221.

231 Questa affermazione porta verso il superamento dell'idea che ci sia una così grande differenza fra il TTP e il TP. Idea che, per esempio, viene affermata in L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, cit., e che invece viene messa in discussione da Matheron, in A. Matheron *Individu et communauté chez Spinoza*, cit. e id., *le problème de l'évolution de Spinoza du Traité teologico-politique au Traité politique*, cit.

loro *imperium* in maniera sufficiente. L'allucinazione che gli aveva permesso omogeneità può soccorrerli fino a un certo punto; vale a dire fino a quando non odono la voce di Dio e – più in generale – fino a quando la paura non prende il sopravvento. Allora, un popolo che non è padrone di sé, deve necessariamente affidarsi a un solo uomo²³². Mosè è dunque espressione degli Ebrei, non tanto in virtù di un calcolo razionale, ma nella misura in cui ha la fiducia del popolo – certamente – ma ne condivide e soprattutto ne sa gestire l'universo immaginativo: ode e vede Dio come lo vedono gli Ebrei, ma in più è capace di parlargli. Ma Mosè comprende anche qualcosa di estremamente importante, che va nella stessa direzione dei principi della teoria spinoziana: comprende che gli uomini obbediscono con più efficacia e stabilità se lo fanno spontaneamente piuttosto che spinti dalla paura. Di fronte a Dio, gli Ebrei sarebbero scappati continuando a disperdersi, oppure avrebbero adorato falsi e sempre più diversi idoli soccombendo all'incostanza delle superstizioni²³³. Non lo comprende però perché conosce la natura umana, ma perché è capace di guardare la realtà. Attraverso l'esperienza, comprende il carattere del popolo ebraico, ne vede la incapacità e la mancanza di autosufficienza, ma allo stesso tempo l'indole ribelle. È un carattere determinato dalla prolungata schiavitù, che ha bisogno, per obbedire stabilmente, di essere spronato con benefici e attraverso leggi non troppo severe, ma allo stesso tempo di pendere dalle labbra dell'*imperans*. Per far questo, Mosè evita in tutti i modi che gli Ebrei possano *agere ad libitum*.

Deinde eos beneficiis obligavit, et divinitus multa in futurum promisit, nec leges admodum severas sancivit, quod unusquisque, qui iis studuit, facile nobis concedet, praecipue si ad circumstantias, quae ad aliquem reum damnandum requirebantur, attenderet. Denique, ut populus, qui sui juris esse non poterat, ab ore imperantis penderet, nihil hominibus scilicet servituti assuetis ad libitum agere concessit; nihil enim populus agere poterat, quin simul teneretur leges recordari, et mandata exequi, quae a solo imperantis arbitrio pendebant²³⁴.

E allora, la legge entra in tutti gli aspetti della vita degli uomini: non era permesso arare,

232 TTP, V, in G., III, p. 75. “Attamen ad nihil minus erant apti, quam ad jura sapienter constituendum, et imperium penes sese collegialiter retinendum; rudis fere ingenii omnes erant, et misera servitute confecti. Imperium igitur penes unum tantum manere debuit”.

233 Cfr. *infra*, parte prima, capitolo secondo.

234 TTP V, in G., III, p. 75.

seminare, mietere come si voleva ma solo secondo un preciso mandato; allo stesso modo non si poteva mangiare senza che la legge non venisse in qualche modo chiamata in causa, né vestirsi o tagliarsi la barba; furono, inoltre, predisposti dei particolari segni sulle porte, sulle mani e tra gli occhi, per fare in modo che tutti si ricordassero continuamente della legge²³⁵. Gli Ebrei, non sono *sui juris* perché ribelli e abituati a essere schiavi – secondo Mosè – e perché esposti alle passioni e agli eventi della fortuna – secondo Spinoza – che li determina a concepire la Natura come una forza sconosciuta e imprevedibile, ma soprattutto infinitamente più potente di loro, che altri non è che il Dio del vecchio testamento.

Gli Ebrei si presentano – all'inizio dell'istituzione della loro *civitas*, come un popolo coeso: tutti di rude *ingenium*, tutti abituati a essere schiavi, tutti esposti alle passioni, tutti in preda a una essenziale e condivisa allucinazione superstiziosa. Ma in una comunità di questo tipo, esiste l'individuo? Si potrebbe dire di no, procedendo per una valida deduzione. Se tutti sono convinti di essere in balia di forze estranee, sarà estremamente difficile credere che ciascuno possa pensarsi come autonomo. In effetti, come già visto, a Mosè il popolo ebraico non appare come insieme di individui autosufficienti. Questo non vuol dire che, però, a ciascuno sia tolta la potenza (dunque il diritto) di giudicare in maniera autonoma il proprio utile e di esternare le proprie opinioni, anche laddove la legge lo vieti. È sempre presente il pericolo che gli individui comincino ad agire indipendentemente dagli altri *come se* effettivamente potessero essere del tutto indipendenti dalla *societas*. Per questo le interdizioni, i riti e la continua educazione all'obbedienza sono necessari perché nessuno agisca *ex proprio decreto*, ma per comando altrui e perché ci si ricordi di non essere *nihil prorsus suus, sed omnino alterius juris*²³⁶. La teoria che viene fuori dall'esperienza di Mosè, allora, completa quella che Spinoza aveva esposto circa l'opportunità per il sovrano di persuadere i sudditi sulle sue origini e sulla sua natura divina²³⁷, per quanto la divinità è posta in un certo senso fuori dallo spazio della "amministrazione" dell'*imperium*, marcando una distanza importante con la monarchia di origine divina. Nel caso degli Ebrei è certo importante che Mosè eccella per virtù divina, ma

235 *Ibidem*.

236 TTP, V, in G., III, p. 76.

237 Cfr. TTP, V, in G., III, p. 74. Spinoza pone due alternative: la prima – e la migliore – è che tutta la *societas* detenga il potere; la seconda, invece, tratta del caso in cui sia uno solo o pochi a detenere l'*imperium*. "Ex his sequitur primo, quod vel tota societas, si fieri potest, collegialiter imperium tenere debet, ut sic omnes sibi, et nemo suo aequali servire teneatur, vel, si pauci, aut unus solus imperium teneat, is aliquid supra communem humanam naturam habere, vel saltem summis viribus conari debet, vulgo id persuadere".

allo stesso tempo è necessario che sia introdotto un meccanismo di comando che ricordi in ogni momento la *sacralità* del patto con Dio, e dunque l'intoccabilità della dimensione comune o – per meglio dire – della *societas*. L'effetto delle cerimonie e delle restrizioni introdotte da Mosè è – in sostanza – il continuo ricordo, con altre parole, che oltre la *societas* non può esserci nulla. Oltre il patto con Dio c'è solo la vendetta della forza più potente che sia possibile concepire: il *Deus sive Natura*. Se inizialmente la dimensione naturalmente sociale e se vogliamo politica degli individui viene *sacralizzata*, all'inverso tutti gli elementi considerati sacri hanno un valore civile e dunque politico, che rimanda alla necessità dell'obbedienza²³⁸.

Se la visione immaginaria di un Dio personale, così come il ricordo di un'esperienza comune, permette agli Ebrei di rimanere uniti non tanto sulla base di un ragionamento, ma sulla base dello stesso diritto naturale, per far sì che questa unione si confermi e possa essere organizzata bisogna continuamente mantenere le condizioni di coesione che hanno permesso agli individui di percepirsi e di agire collettivamente.

Mosè – che non conosce Dio razionalmente – comprende però le esigenze del popolo e sa come mantenere quelle stesse condizioni che hanno permesso agli Ebrei di stipulare il patto con Dio e anche di affidarsi alla guida di un solo uomo rinunciando così ad agire *ex proprio decreto*.

La comunità ebraica – dal momento della sua costituzione, al momento della sua istituzione – mantiene un fortissimo livello di coesione, nel quale le spinte individuali sono completamente ridotte e mantenute ai margini anche della stessa vita quotidiana, tramite lo strumento delle cerimonie e della ritualità. Certo, si tratta di un livello di omogeneità in qualche modo fittizio, che nasce da una finzione e che non si presenta – nel suo ordinamento – completamente monolitico, ma che permette a ciascuno di sentire la propria specificità completamente assorbita dal sistema di valori di quel particolare *imperium*. Si cercherà, posto il quadro del problema dell'omogeneità, di vedere con quali strumenti questa comunità possa tenere e su quali basi effettive si crei questa omogeneità. Si vedranno dunque come questi strumenti – se

²³⁸ Matheron parla di “sacralizzazione del politico” e di “politicizzazione del sacro”. Questa espressione, per quanto efficace sembra però rimandare alla possibilità che ciò che è sacro possa diventare politico e ciò che è politico possa diventare sacro, come se questi due aspetti fossero slegati fra di loro. Invece, stando al ragionamento che si cerca di condurre, sembra in realtà che la dimensione del *sacro* altro non sia che una versione diversa dello stesso problema politico. Tant'è vero che Spinoza non parla mai del *sacro*, ma riconduce una certa dimensione sacrale direttamente al problema dell'obbedienza, che è problema tutto politico. Cfr. A. Matheron, *Le Christ et la salut des ignorants*, cit.

si può usare questo termine – si basino su una visione del tutto immaginaria e creino una forma di coesione sicuramente forte, ma non assoluta, né tantomeno inattaccabile.

2. Unusquisque prophetae in Patria: *la politica della rivelazione*

Adamo è il primo uomo a cui Dio si sia rivelato, vietandogli di mangiare il frutto dell'albero del bene e del male. Che cosa si intende per rivelazione divina? Quand'è che un uomo si trova di fronte a Dio? Quando ne ode la voce, certo, o quando lo vede. Come è successo che Adamo abbia visto o udito Dio? E soprattutto, come è stato possibile il peccato di Adamo, se Dio non ha potuto volerlo? Quale autonomia aveva Adamo, in che misura il suo peccato è dipeso dalla sua propria volontà, o da quella di Dio? Soprattutto, perché Spinoza dovrebbe cercare di rispondere a questo tipo di domande?

Adamo ha ricevuto una rivelazione da Dio, sebbene non si possa esattamente dire che sia un profeta. Se, infatti, profezia e rivelazione sono la stessa cosa, il profeta è colui il quale interpreta le cose rivelate da Dio per coloro che non possono averne una conoscenza certa e che accolgono le verità rivelate esclusivamente per fede.²³⁹ Il profeta – *nabi* in lingua ebraica – è in prima battuta un oratore o un interprete. Ma fuor di sofismi, la realtà del primo uomo – frutto di una creazione divina simile a quella di un vasaio – non trova posto nella dottrina spinoziana. Ciò che interessa a Spinoza è mettere in luce la difficoltà – anzi, l'effettiva impossibilità di darsi di una volontà libera – e al contempo la possibilità di fare esperienza della divinità senza averne una conoscenza adeguata, indagandone le conseguenze. Adamo è una figura esemplare di questa realtà

Si può con qualche ragione trovare in queste tematiche la base del problema profetico e in seguito a questo delinearne la portata politica.

La volontà e l'intelletto sono la stessa cosa, ovvero non si dà nella mente volontà assoluta e libera, ma la mente è determinata a volere alcune cose da una causa che è determinata a sua volta da un'altra e così all'infinito. Dunque, se la mente è un modo determinato di pensare, non può essere causa libera delle proprie volizioni²⁴⁰. Perciò, per il fatto che nella mente non si

²³⁹ TTP, I, in G., III, p. 15. “Prophetia sive revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata. Propheta autem is est, qui Dei revelata iis interpretatur, qui in rerum a Deo revelatarum certa cognitione habere nequeunt, quique adeo mera fide res revelatas amplecti tantum possunt”.

²⁴⁰ *Eth.*, II, pr. 48, in G., II, p. 129. “In mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad

dà alcuna volizione oltre a quella che l'idea in quanto è idea implica²⁴¹, *voluntas et intellectus unum et idem sunt*²⁴². Eppure, la coincidenza di volontà e intelletto, sembra essere un concetto piuttosto mobile. Effettivamente, bisogna ammettere che spesso la volontà va oltre i limiti del nostro intelletto. Sembra una contraddizione, e si può supporre che Spinoza sia ritornato più volte su questa affermazione, ma questa contraddizione è data dalla natura limitata del nostro intelletto che non può comprendere tutto. Infatti, la volontà è affermare o negare che questo è buono, e la causa dell'errore si trova nel fatto che la volontà si estende più ampiamente dell'intelletto. Se si può concedere che la mente non può volere nulla contro l'ultimo dettame dell'intelletto, si deve negare che essa

quod malum est non potuisse velle, hoc est bonum judicare: id enim esset contra ipsam experientiam: multa enim, quae mala sunt, bona, et contra quae bona sunt, mala esse judicamus²⁴³.

Dunque, la misura dell'estensione della volontà oltre il nostro intelletto è data dall'esperienza di *ciò che non è*, ovvero dall'esperienza dell'errore, cioè dalla possibilità di negare o affermare qualcosa al di là della sua realtà effettiva. L'errore è prendere per *buono* ciò che è cattivo, e viceversa. Ma il senso di *buono* e *cattivo*, a questo livello generale, non è da prendere come un giudizio di valore, ma semplicemente come un giudizio sull'esistenza o meno di una cosa. Prendere per esistente ciò che non è esistente e viceversa, è la causa dell'errore. Dirà successivamente Spinoza, riprendendo e completando questi argomenti, che l'errore non è altro che la privazione dell'idea che esclude l'esistenza di ciò che la mente immagina a sé presente, nonostante sia inesistente²⁴⁴. Per questo, quando Spinoza si ritroverà a considerare ancora questo argomento in uno scambio epistolare del 1674, non troverà contraddizione fra il

hoc, vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum. Demonstratio: Mens certus et determinatus modus cogitandi est (*per Prop. 11 hujus*), adeoque (*per Coroll. 2, Prop. 17, p.1*) suarum actionum non potest esse causa libera, sive absolutam facultatem volendi, et nolendi habere non potest, sed ad hoc, vel illud volendum (*per Prop. 28, p.1*) determinari debet a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et c. Q.E.D.”

241 *Eth.*, II, pr. 49, in G., II, p. 130. “In mente nulla datur volitio, sive affirmatio, et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit”.

242 *Ivi*, cor, in G., II, p. 131.

243 Cfr. CM, in G., I, pp. 278-279.

244 Cfr. *Eth.*, II, pr. 17, schol., in G., II, pp. 105-106

dire che la volontà e l'intelletto sono la stessa cosa, e dire che la volontà si estende oltre l'intelletto perché *rischia* l'errore, o meglio perché rischia di accettarlo attraverso una passività. Certo, ripetiamo, sembra lecito pensare che la questione fosse ancora in elaborazione e che la coincidenza della volontà e dell'intelletto non implica che dal nostro punto di vista non possano essere esperite come cose effettivamente diverse. Eppure, quando prova a spiegare la sua concezione della volontà e in particolare della volontà divina a Van Blijenberg, Spinoza può basarsi esclusivamente sul suo commentario alla filosofia cartesiana, senza prendere in mano anche l'*Ethica*.

Si voluntatem nostram extra limites intellectus nostri valde limitati extendere non possemus, nos miserrimos futuros, neque in nostra potestate fore vel frustum panis comedere, vel passum progredi, vel subsistere: omnia enim incerta atque periculis sunt plena²⁴⁵.

La “maggiore” estensione della volontà rispetto all'intelletto sta nel fatto che questa – determinata in quanto cosa pensante – affermi e neghi anche ciò che non comprende, incappando così nell'errore. Ma il giudizio errato su ciò che è buono e ciò che è cattivo – ovviamente – fa conseguire una azione, o meglio una appetizione e Spinoza fa una specificazione importante, quando ammette di intendere per volontà non il desiderio, ma la *facoltà*. Ovvero, la facoltà con cui la mente nega o afferma le cose, e non la cupidità con cui le respinge o le appetisce²⁴⁶. È l'azione che estende la volontà oltre i limiti del nostro intelletto,

245 Ep. XXI, in G., IV, p. 132.

246 Cfr. *Eth.*, II, pr. 48, schol., in G., II, pp. 129-130. “Verum, antequam ulterius pergam, venit hic notandum, me per voluntatem affirmandi et negandi facultatem, non autem cupiditatem intelligere; facultatem, inquam intelligo, qua Mens, quid verum, quidve falsum sit affirmat, vel negat, et non cupiditatem, qua Mens res appetit, vel aversatur”. Ma importante è anche la dipendenza che Spinoza dà della volizione dalle idee singolari. Cfr. *Eth.*, II, pr. 49, in G., II, p. 130 “in Mente nulla datur volitio, sive affirmatio, et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit”. Gli atti di affermare e di negare, non sono esterni alle idee ma appartengono alla loro stessa essenza. Questo essere determinato della mente, abbatte la possibilità del libero arbitrio, ma non della libertà. Infatti, anche Dio è libero in quanto agisce per la necessità della sua natura e non perché è dotato di libero arbitrio. Cfr. M. Gueroult, *Spinoza II, l'ame*, cit., p. 488-490. Vale la pena spendere ancora qualche parola sul fatto che le singole idee che determinano le volizioni – e non la volontà che invece è una idea universale dunque fittizia – non sono intese da Spinoza come pitture mute ovvero passioni della mente, ma come concetti che la mente forma in quanto è cosa pensante e dunque – in un certo senso – affermazioni di realtà. Cfr. *Eth.* II, def. 3 in G., II, p.84. “Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans”. Ancora, in *Eth.*, II, pr. 48, schol. In G., II, p.130, “At postquam demonstravimus, [voluntas] notiones esse universales, quae a singularibus, ex quibus easdem formamus, non distinguuntur, inquirendum jam est, an in Mente alia affirmatio et negatio

senza per questo mettere in discussione il fatto che la nostra volontà sia determinata da quella o quell'altra idea.

Così, Adamo non ha un libero arbitrio, né ha una volontà contraria a quella di Dio, né si può dire che non sia causata da Dio. Se la perfezione e l'imperfezione sono determinate solo dalla comparazione con qualcos'altro²⁴⁷, allora la volontà di Adamo – presa in sé stessa – non può dirsi imperfetta. Così come non si può dire che la volontà di Dio essendo una sola cosa con il suo intelletto, fosse contraria al volere di Adamo. La privazione dell'atto di Adamo, dipende dalla limitatezza di Adamo stesso, esposto alle cause esterne e dunque sempre di fronte alla possibilità di risultare depotenziato²⁴⁸. Continuando a sviscerare questo problema, nella *Epistola 19* a Van Blijenbergh, Spinoza continua a fare il paragone con i profeti i quali – coerentemente con il fatto che la Scrittura parla in modo del tutto umano perché serve alla plebe – divulgano sotto forma di leggi le cose che Dio gli ha rivelato. Così, anche il divieto di Adamo, fu esclusivamente una rivelazione del danno che avrebbe avuto nel mangiare il frutto dell'albero della conoscenza, rivelazione che Adamo – data la natura del suo intelletto – percepì come un divieto. Questa percezione determinò la volizione della disubbidienza. Non c'è mancanza di perfezione in questo atto, che discende dalla stessa natura di Adamo, come le proprietà del cerchio discendono dalla natura della circonferenza²⁴⁹. Adamo riceve una rivelazione che comprende come comando. Adamo – abbiamo già detto – non è un profeta nel senso proprio del termine, ma già dalla sua vicenda può delinearsi il meccanismo della profezia.

La profezia è un elemento che porta con sé, oltre alla coesione attorno a un messaggio profetico, anche una forte possibilità di destabilizzazione. È una esperienza della divinità che lascia smarriti e attoniti quegli individui che la compiono. Ma non solo. Il profeta è un oratore e un interprete, ma il primo problema che Spinoza cerca di risolvere introducendo il discorso sulla profezia, è il rapporto fra la conoscenza naturale e la conoscenza profetica. La profezia è

detur praeter illam quam idea, quatenus idea est, involvit, qua de re vide sequentem Propositionem, ut et Definitionem 3 hujus, ne cogitatio in pictura incidat. Non enim per ideas imagines quales in fundo oculi, et, si placet, in medio cerebro formantur sed Cogitationis conceptus intelligo”.

²⁴⁷ Cfr. *Eth.* IV, praef., in G. II, p. 208. “Perfectio igitur, et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notions, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem soeciei aut generis individual ad invicem comparamus”

²⁴⁸ Cfr. Ep. 19, in G., IV, pp. 86-94.

²⁴⁹ *Ibidem.*

una conoscenza certa di una cosa rivelata da Dio agli uomini²⁵⁰. Per questo, anche la conoscenza naturale, che dipende dalla conoscenza di Dio, può essere chiamata profezia²⁵¹. Eppure, fra i cultori della filosofia naturale, nessuno può essere chiamato profeta. Al filosofo della natura manca, del profeta, l'*autorità*, ovvero – in questo caso – la capacità di convincere e persuadere chi non può contare sulla propria testimonianza interiore²⁵². Se, allora, il senso ultimo della profezia è la conoscenza naturale, bisogna comprendere che l'abisso che divide questi due tipi di *comunicazione* dei decreti della Natura sta nella modalità e in effetti nel risultato. Come dire che parlare della scienza naturale con un linguaggio diverso, se può avere lo stesso scopo, non è propriamente la stessa cosa: spiegare le leggi naturali con altre parole, significa già dire qualcos'altro e appoggiarsi su altre modalità comunicative. Udire la voce di Dio che *impone* di non mangiare il frutto dell'albero della conoscenza, è un altro modo di rivelare la nocività di quel frutto. Ma la legge, il comando, per quanto efficace e perentorio, pone sempre la possibilità della disobbedienza, tanto che il primo uomo trasgredisce il comando divino. Questo è il senso della storia di Adamo (storia che si ripete ogni volta di fronte a una qualunque rivelazione divina): la storia di un equivoco, un *qui pro quo*, in cui le parole significano qualche altra cosa e sussiste sempre la possibilità di non comprendere. Anche all'interno dell'*imperium*, dove la legge che le *summae potestates* promulgano sono difese solo sulla base della loro autorità, che è pur sempre un elemento passibile di modificazione. Ma come si costruisce l'autorità dei profeti? Innanzitutto, la certezza della rivelazione tramite la conoscenza immaginativa ha un ruolo forte nella costruzione della certezza profetica e nella possibilità di una comunicazione efficace. Ma l'autorità del profeta si costruisce – ed è questo il punto più interessante – anche su base politica. Si vedranno uno alla volta questi due elementi.

250 TTP, I, in G., III, p. 15.

251 *Ibidem*. “ex cujus jam tradita definitione sequitur cognitionem naturalem, Prophetiam vocari posse. Nam ea, quae lumine naturali cognoscimus, a sola Dei cognitione, ejusque aeternis decretis dependent”.

252 TTP, cap. I, in G., III, p. 16 “At, quamvis scientia naturalis divina sit, ejus tamen propagatores non possunt vocari Prophetae”. TTP Adn. 2, in G., III, p. 251. “Hoc est, Dei interpretes. Nam interpretes Dei is est, qui Dei decreta ipsi revelata aliis interpreta ur quibus eadem revelata non sunt, quique in iisdem amplecten dis sola prophetae autoritate et fide, quae ipsi habetur, nituntur. Quod si homines, qui prophetae audiunt, prophetae fiunt, qui philosophos audiunt, tunc propheta non esset divinorum decretorum interpres, quandoquidem ejus auditores, non ipsius prophetae testimonio, et autoritate, sed ipsa divina revelatione, et interno testimonio ut ipse, niterentur. Sic summae potestates sui imperii juris interpretes sunt, quia leges ab ipsis latae sola ipsarum summarum potestatum autoritate defenduntur et earum solo testimonio nituntur”.

Il profeta non ha dubbi su quello che gli viene rivelato. La certezza è condizione necessaria per la profezia. La natura del vero, in realtà, è la stessa anche rispetto alla conoscenza adeguata, ovvero anche la conoscenza adeguata porta la certezza, anzi la vera certezza. Ma il profeta, a differenza del filosofo naturale, non indaga. Riceve, al contrario, una conoscenza immediata: ne è certo perché riceve dei segni che confermano quella rivelazione, e soprattutto i segni e il linguaggio della rivelazione si adattano alle sue capacità di comprensione. Dunque, la comunicazione profetica è calata in una situazione reale e particolare. Così Samuele sente distintamente la voce di Dio, né può dubitarne, ma la sente simile a quella di Heli, il cui timbro sentiva spesso e poteva immaginarlo prontamente²⁵³; ancora, così, la stessa Scrittura usa linguaggi “corporei” quando dice che Dio parlò con gli Ebrei “faccia a faccia”, ovvero nello stesso modo in cui gli uomini parlano fra di loro²⁵⁴; a Noè fu rivelato che Dio avrebbe cancellato il genere umano, perché Noè credeva che il mondo fuori dalla Palestina fosse disabitato²⁵⁵; Adamo immagina che Dio si nasconda nell'Eden²⁵⁶. Molti sono gli esempi di questo tipo. Mosè, ancora, non riceve nessuna immagine di Dio, a differenza di altri profeti, perché non aveva nessuna immagine di Dio, così come non ce l'aveva il suo popolo, ma – dal momento che Mosè credeva che Dio fosse visibile – Dio giustifica questa sua “assenza”: *non poteris meam faciem videre, quoniam nemo me videbit et vivet*²⁵⁷. Questa conoscenza di Dio, dice più sulla costituzione del corpo e sulla situazione determinata dei profeti che sulla natura di ciò che viene percepito, cioè di Dio. È una conoscenza immaginaria, che si realizza tramite una esperienza corporea della divinità, che è quasi una esperienza di noi stessi.

Manca poco che Spinoza non attribuisca allo stesso profeta la creazione del messaggio divino. L'immaginazione del profeta rielabora dei segni esteriori attraverso un gioco di assenze e presenze non reali, ma che riescono a costruire un messaggio forte e confermato. La profezia è una convincente e utile – dunque autorevole ma del tutto umana – interpretazione della natura e delle cause esterne, da cui viene fuori una proposta che possa governarle. Quanto più funziona e diventa efficace, tanto più l'autorità del profeta sarà considerata divina. Per questo Cristo non è profeta perché non istituisce leggi, né interpreta la natura secondo un modello

253 Cfr. TTP, I, in G., III, p. 17.

254 Cfr. TTP, I, in G., III, p. 18.

255 Cfr. TTP, II, in G., III, p. 37

256 Cfr. TTP, II, in G., III, pp. 37-38.

257 Cfr. TTP, II, in G., III pp. 39-40

umano, ma cerca di rivolgersi agli animi al di là delle situazioni determinate in cui può avere luogo una rivelazione.

La rivelazione è certamente una forma di conoscenza. È, però, una conoscenza immaginativa, che viene divulgata con un linguaggio inadeguato, per quanto non del tutto passivo, bensì – se si vuole – compositivo. Percepire le rivelazioni di Dio attraverso l'immaginazione vuol dire percepire molte cose al di fuori dei limiti dell'intelletto perché diventa possibile *comporre* molte più idee a partire da immagini e parole, che a partire dalle nozioni e dai principi su cui si edifica la nostra conoscenza naturale²⁵⁸. Questo tipo di conoscenza, si accorda con una maniera “corporea” di divulgarla: parabole, enigmi ed espressioni corporali delle cose spirituali.

Patet deinde, cur Prophetæ omnia fere parabolice, et aenigmatice perceperint, et docuerint, et omnia spiritualia corporaliter expresserint: hæc enim omnia cum natura imaginationis magis conveniunt²⁵⁹.

Ma se la conoscenza immaginativa ha una sua efficacia, che risiede nella possibilità di comporre, appunto, immagini al di là della nostra limitata possibilità di intellesione, e se è facilmente adattabile alla nostra capacità di comprensione, rimane pur sempre vaga e incostante perché dicendo poco sulla natura della cosa esterna rischia di farci percepire in maniera errata la presenza o l'assenza di ciò che percepiamo. Come si acquista, allora, la certezza della profezia?

La profezia non è certa di per sé, ma necessita di qualcos'altro. Il raziocinio è la fonte della certezza, ma essendo i profeti individui non razionali, la loro certezza doveva basarsi su qualche segno²⁶⁰.

258 TTP, I, in G., III, p. 28. “Cum itaque Prophetæ imaginationis ope Dei revelata perceperint, non dubium est, eos multa extra intellectus limites percipere potuisse nam ex verbis, et imaginibus longe plures ideæ componi possunt, quam ex solis iis principiis et notionibus quibus tota nostra naturalis cognitio supestruitur”.

259 *Ibidem.*

260 TTP, II, in G., III, p. 30. “Cum simplex imaginatio non involvat ex sua natura certitudinem, sicuti omnis clara et distincta idea, sed imaginationi, ut de rebus quas imaginamur, certi possimus esse, aliquid necessario accedere debeat, nempe ratiocinium; hinc sequitur Prophetiam per se non posse involvere certitudinem, quia, ut jam ostendimus, a sola imaginatione pendebat; et ideo Prophetæ non certi erant de Dei revelatione per ipsam revelationem, sed per aliquod signum”.

Prophetia igitur hac in sre naturali cedit cognitioni, quae in nullo indiget signo, sed ex sua natura certitudinem involvit²⁶¹.

Il segno è ciò che rende certo il profeta, non tanto della sua fede ma della reale provenienza divina di un messaggio. Ma questa certezza non basta perché il profeta sia considerato un vero profeta. Sono tre i requisiti per la certezza profetica: la forza dell'immaginazione, come se le immagini fossero oggetti reali; i segni che rinforzano la certezza del profeta di fronte alla rivelazione; l'animo onesto e volto al bene del profeta stesso, condizione che mette al riparo dalle tentazioni che lo stesso Dio ordisce contro il popolo²⁶². Il senso di segno – in questo caso – è quello più proprio di *segnale*, qualcosa che non è frutto di una elaborazione, né rivela ulteriori verità sotto altra forma. Non si tratta di un simbolo, non è qualcosa che *parla* ulteriormente, ma è ciò che permette di non dubitare della rivelazione. È segno di certezza solo per il profeta ed è dato in tutta conformità alle sue capacità di comprensione, tanto che lo stesso segno non può convincere due profeti diversi²⁶³.

Si può dire che i profeti, che non sono individui dotti né si occupano della natura delle cose, data la loro indole disposta al bene, ai buoni costumi e alla giustizia, fanno una esperienza della realtà esterna, riuscendo a trovarvi una qualche impronta divina, e rielaborano questa *rivelazione* come un messaggio forte che risulta così adatto alle loro capacità di comprensione, al loro *milieu* culturale e personale e alla loro attitudine a una immaginazione fervida²⁶⁴. Questo messaggio ha però bisogno di una certezza che risiede in un segno, che è un'ulteriore esperienza della loro certezza morale. Questo è il senso ultimo della profezia:

Cum itaque certitudo, quae ex signis in Prophaetis oriebatur, non mathematica (hoc est, quae

261 TTP, II, in G., III, p. 30.

262 Cfr. TTP, II, in G., III, p. 31.

263 Cfr. TTP, II, in G., III, p. 32.

264 È interessante inserire questo discorso in un quadro più ampio che interessa proprio il problema della profezia. Nel lavoro di J. Assmann, *Die Msaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser Verlag, Muenchen-Wien, 2003, analizzando la struttura del monoteismo mosaico, si parte proprio da una distinzione interna alla Bibbia fra una religione sacerdotale e una religione che potremmo chiamare volgare. La prima si riferisce a un pubblico sacerdotale, appunto, è relegata all'interno del tempio, e sostanzialmente vede Dio come una sorta di rettore della natura; la seconda religione – che è quella che ci interessa – ha al centro la figura del profeta ed è esposta nei cinque libri di Mosè, in particolare nel Deuteronomio. Questa religione ha un pubblico più vasto e si adatta, dice Assmann, alla facoltà di comprensione teologica del suo uditorio. Soprattutto, però, si occupa per lo più dell'osservanza a Dio e ha l'ambizione di costruire un ordine sociale.

ex necessitate perceptionis rei percaepae, aut visae sequitur), sed tantum moralis erat²⁶⁵.

La profezia si basa su una esperienza che viene confermata attraverso un'altra esperienza e si inserisce in un quadro di possibilità di comprensione. Conoscenza? In un certo senso sì. Una forma di conoscenza pratica, morale, su ciò che si deve fare o non si deve fare perché risponde a quello che si è chiamato volere di Dio. La facilità divulgativa di questo tipo di comunicazione dipende dal fatto che per essere dimostrata (se si può parlare di dimostrazione) non necessita di lunghe spiegazioni, ma parla attraverso esperienze²⁶⁶ e attraverso una serie di immagini forti ed efficaci, veicolate fedelmente anche dalla forte convinzione del profeta sulla base dei segni chiari ricevuti.

I profeti ignorano le cose che concernono la speculazione e che non riguardano la carità e la condotta di vita²⁶⁷. Così non si può pensare che i profeti abbiano una conoscenza maggiore rispetto agli altri uomini. Ciò che bisogna riconoscere ai profeti è la loro capacità di prescrivere una regola morale volta al bene in concordanza col loro animo sensibile alla pietà. E solo questo deve essere il tipo di esempio da parte dei profeti²⁶⁸. Al contrario, non gli si può affidare la parola su ciò che concerne le certezze conoscitive, campo di chi ha una conoscenza adeguata della natura, o intuitiva di Dio. Il fine della rivelazione profetica è il bene (ciò che è bene fare) ma il mezzo con cui questo fine si dà, è inadeguato e così lo si deve prendere come una regola alla quale obbedire, come se davvero quella regola fosse il volere di un Dio col quale ci si trova quotidianamente *faccia a faccia*. La profezia ha a che fare con l'obbedienza, può fare di una comunità di individui una struttura solida, sicura e ben organizzata e allo stesso tempo può decretare la fine degli *imperia* coagulando gli individui attorno a messaggi che risultano contrari al vivere civile. Una comunicazione così forte e diffusa non può non avere un valore politico, soprattutto in un orizzonte in cui la legge e il comando è espressione del volere e del potere (*potentia-potestas*) di Dio.

La forza della profezia è tale che, nello Stato ebraico, il momento della ricezione del responso divino deve essere considerato di diritto comune (*communi esset juris*). La profezia, seppure

265 *Ibidem*.

266 Su questo Cfr. TTP V, in G., III, pp. 76-77. Si ritornerà su questo più tardi.

267 TTP, II, in G., III, p. 42. “Prophetasque res, quae solam speculationem, et quae non charitatem, et usum vitae spectant, ignorare potuisse, et revera ignoravisse, contrariasque gabuisse opiniones”

268 *Ibidem*. “Concludimus itaque nos Prophetis nihil aliud teneri credere praeter id, quod finis et substantia est revelationis”.

delegata alla tribù dei Leviti, doveva essere qualcosa che appartenesse a tutti, vale a dire che riguardasse tutti e in cui tutti si riconoscessero per ribadire la loro appartenenza a un *imperium*²⁶⁹. La tribù dei Leviti è esclusa dalle decisioni politiche, viene mantenuta da tutto il popolo e da esso tenuta in gran rispetto, ma non possiede nulla di materiale. Insomma, la profezia, in qualche modo, rimane affare di tutti, diritto comune appunto, che decide sull'obbedienza migliore al volere di Dio e dunque della suprema magistratura dell'*imperium* ebraico. La necessità di fare della profezia un "affare di Stato" dipende dalla forza comunicativa del linguaggio profetico. Così, sono i principi – ovvero le cariche dello Stato – che decidono se qualcuno che si spaccia per messaggero di Dio è o non è un vero profeta. Ma la forza della profezia può sfuggire all'autorità dell'*imperium* proprio grazie alla sua stessa efficacia, tant'è vero che solo un principe che governa rettamente ed equamente può accampare una reale – e non meramente giuridica – autorità sulla profezia.

Modo enim probatae vitae aliquis receptis quibusdam signis ostenderet se Prophetam esse, eo ipso jus summum imperandi habebat, nempe sicuti Moses Dei nomine ei soli revelati, et non tantum ut principes per pontificem consulti; et non dubium est, quin tales populum oppressum facile ad se trahere poterant, et levibus signis, quicquid vellent, persuadere; cum contra si res recte administrabantur, princeps in tempore providere poterat ut Propheta prius ejus judicio stare deberet, ut ab eo examinaretur, num probatae vitae esset, num certa et indubitata signa suae legationis haberet, et denique num id, quod nomine Dei dicere volebat com recepta doctrina, et communibus legibus patriae conveniret²⁷⁰.

269 Cfr. TTP, XVII, in G., III, p. 208. Vale la pena di citare il passo, dal momento che Spinoza non parla esplicitamente di ribadire una appartenenza a un *imperium* ma si vede come – il continuo richiamo al popolo – fa della profezia un elemento dirimente nella vita politica degli Ebrei che sfugge alla schematica logica della rappresentanza pur ribadendo una dimensione comune e unitaria. "Primo jussus est populus domum administrationem aedificare, quae quasi Dei, hoc est supremae illius imperii, Majestatis aula esset. Atque haec non sumtibus unius, sed totius populi aedificanda fuit, ut domus, ubi Deus consulendus erat, communis esset juris. Regiae hujus divinae aulici, et administratores Levitae electi sunt: horum autem supremus, et quasi a Rege Deo secundus alectus est Aharon frater Mosis, in cujus locum ejus filii legitime succedebant. Hic ergo, ut Deo proximus, summus legum divinarum interpret erat, et qui populo divini oraculi responsa dabat, et qui denique pro populo Deo supplicabat. Quod si cum his jus eadem imperandi haberet, nihil restabat, ut absolutus esse monarcha, sed eo privatus erat, et absolute tota tribus Levi communi imperio ita destituta fuit, ut ne quidem partem com reliquis tribubus habuerit, quam jure possideret, unde saltem vivere posset; sed ut a reliquo populo aleretur, instituit, at ita, ut semper maximo honore a communi plebe haberetur, ut pote sola Deo dicata".

270 TTP, XVII, in G., III, p. 213.

Il principe non giudica sul profeta esclusivamente per una superiorità di diritto giuridico, ma per quella che – con altri termini spinoziani – si potrebbe chiamare una quantità di potenza maggiore, giocata sul piano reale più che su quello normativo. Se la condotta del principe è tale che la sua decisione possa incontrare la fiducia del popolo, allora egli avrà la forza di sottoporre a giudizio il profeta. In una teocrazia, la porta della profezia non è chiusa ma rimane sempre aperta e rappresenta ora una forza, ora un pericolo per il governo dei principi e per l'*imperium* in generale²⁷¹. I falsi profeti possono ingannare il popolo ma, al contrario, se i veri profeti non trovano nei governanti l'esempio di virtù e di giustizia che gli viene indicato dalla rivelazione, il popolo seguendo alla lettera il messaggio profetico è *realmente* autorizzato a disobbedire al volere del re²⁷², o meglio è posto di fronte al *fatto* della disobbedienza. I governanti possono manipolare il messaggio profetico decidendo sulla verità della profezia, ma per fare questo non possono affidarsi a un provvedimento legislativo, ma devono acquisire il diritto reale di decidere su ciò che riguarda la volontà divina. Questo è il senso del *trasferimento*: la possibilità reale – la potenza – di decidere in vece di qualcuno su determinate questioni. Lungi da essere una garanzia logica, è il risultato di un processo che vede il governante immerso in un orizzonte di significati, costumi, storie, linguaggi che contribuiscono a dargli legittimità, lasciando che la sfera più propriamente civile e la sfera considerata religiosa non risultino slegate, cioè che il potere civile sia anche una autorità morale che permetta ai sudditi di percepire l'obbedienza come un qualcosa di intoccabile – sacro appunto – e fare esperienza di giustizia.

Per evitare discordie è sommamente necessario concedere ai ministri del culto il diritto di decidere e di trattare gli affari dell'*imperium*²⁷³. Per evitare che l'autorità dei magistrati perda valore per la plebe e che le dottrine più disparate, incostanti e incontrollate (come spesso sono le verità profetiche che si fondano sull'esperienza e sull'immaginazione e non sulla retta ragione) debbano essere seguite dai re, è necessario ricondurre ogni pietà e culto religioso alle

271 Non è un caso che proprio quando la costituzione ebraica entra in difficoltà, aumenta una forte possibilità di seguire, da parte del popolo, falsi profeti. Si delinea così un forte conflitto fra autorità civile e religiosa che sarà fatale alla repubblica ebraica. Cfr. TTP XVIII, in G., III, pp. 223-225.

272 Cfr. anche P.F. Moreau, *La legittimità della resistenza allo Stato*, in “Quaderni materialisti” 5 (2006), pp. 49-61.

273 Cfr. TTP, XVIII, in G., III, p.225.

opere, cioè all'esercizio della carità e della giustizia²⁷⁴. La religione viene imposta come prassi di comportamento civile, come costume, che si basa a sua volta sulle capacità recettive della plebe e insegna una esperienza di obbedienza di giustizia e di carità. La profezia è il mezzo più efficace – per quanto rischioso – perché l'autorità civile possa imporsi come *morale pratica*.

Cum supra dixi, eos, qui imperium tenent, jus ad omnia solos habere, et a solo eorum decreto jus omnes pendere, non tantum civile intelligere colui, sed etiam sacrum; nam hujus etiam et interpretes esse debent, et vindices²⁷⁵.

Insomma, la religione riceve la forza del diritto solo attraverso il decreto di chi detiene l'*imperium* e Dio non può avere regno sugli uomini se non per mezzo dei governanti. Dunque, il culto religioso e l'esercizio della pietà devono accordarsi con la pace e l'utile della Repubblica²⁷⁶. Senza l'autorità di Mosè, Dio non avrebbe avuto nessun diritto sugli Ebrei che si sarebbero persi nell'adorazione di falsi idoli, la cui sola importanza è quella di soddisfare l'illusione – completamente allucinata – di governare le cause esterne ovvero la *fortuna*.

Finché la religione e il volere di Dio sarà concepito come un comando, l'autorità civile dovrà avere il diritto di decidere sulle questioni religiose. Certo, Dio non è un principe né un legislatore, ma questo porta verso un orizzonte diverso, verso il sospetto che dietro la morale religiosa ci sia un fondamento di razionalità e la possibilità di fare un altro tipo di esperienza. Ma questo problema, che permea il XIX capitolo del *Trattato teologico-politico* si svilupperà più chiaramente dopo aver compreso cosa intende Spinoza per legge e, più in particolare, per legge divina. Ma per comprendere la questione bisognerebbe analizzare il modo in cui viene amministrata la vita del popolo ebraico.

274 TTP XVIII, in G., III, p. 226. “Ad haec ergo mala vitanda nihil Reipublicae tutius excogitari potest, quam pietatem et religionis cultum in solis operibus, hoc est, in solo exercitio charitatis et justitiae ponere et de reliquis liberum unicuique judicium relinquere”.

275 TTP, XIX, in G., III, p. 228.

276 TTP, XIX, in G., III, pp. 228-229. “nam prius ostendere volo, religionem vim juris accipere ex solo eorum decreto, qui jus imperandi habent; et Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos, qui imperium tenent, et praeterea quod religionis cultus, et pietatis exercitium Reipublicae pacis et utilitati accomodari, et consequenter a solis summis potestatibus determinari debet quaeque adeo ejus etiam interpretes debent esse”.

3. La vita sacra: i miracoli, le cerimonie, la legge.

Dio è costantemente presente nella vita degli Ebrei. Attraverso una serie di istituzioni sacre, certamente. Ma al di là dell'architettura costituzionale della Repubblica, la presenza di Dio si manifesta nello stesso modo di intendere la natura. È il modo peculiare di intendere il mondo circostante che permette l'efficacia di determinati mezzi comunicativi come quello profetico, e che permette di condividere nella maniera più omogenea possibile determinate esperienze e dunque di acconsentire ad una – se vogliamo – traduzione costituzionale di tali esperienze.

Nello specifico, sembra che si possano individuare due modalità in cui Dio entra nella vita degli Ebrei. La prima è quella implicata dal dubbio. L'unica conoscenza certa è quella che dipende dalla conoscenza di Dio: senza Dio nulla può essere concepito – e dunque la conoscenza di Dio è quella che lo conosce come causa di tutte le cose – e senza una conoscenza certa di Dio si può dubitare di tutto. Ma Dio non è un principio creatore, bensì un qualcosa che spiega la natura delle cose: tutte le cose che esistono in natura, infatti, implicano ed esprimono il concetto di Dio, in proporzione alla loro singola essenza e perfezione. Dunque è dalla conoscenza delle cose naturali che si conosce Dio²⁷⁷. Un popolo come quello ebraico non poteva avere alcuna cognizione reale delle cose singole. Aveva una conoscenza per lo più immaginativa, che poco dice sulla natura dei corpi esterni, e dunque non poteva conoscere Dio. La presenza di Dio nella vita di un popolo è tanto più invasiva quanto più è assente la conoscenza delle cause dei fenomeni singolari. Divino è l'attributo che si dà a ciò che non si comprende.

Sicuti scientiam illam, quae captum humanum superat, divinam, sic opus, cujus causa vulgo ignoratur, divinum sive Dei opus vocare consueverunt homines: vulgus enim tum Dei potentiam et providentiam quam clarissime constare putat, cum aliquid in natura insolitum, et contra opinionem, quam ex consuetudine de natura habet, contingere videt; praesertim si id in

²⁷⁷ TTP IV, in G. III, pp. 59-60. “Porro quoniam omnis nostra cognitio et certitudo, quae revera omne dubium tollit, a sola Dei cognitione dependet, tum quia sine Deo nihil esse, neque concipi potest, tum etiam quia de omnibus dubitare possumus, quam diu Dei nullam claram et distinctam habemus ideam, hinc sequitur, summum nostrum bonum, et perfectionem a sola Dei cognitione pendere etc. Deinde cum nihil sine Deo nec esse, nec concipi possit, certum est, omnia quae in natura sunt, Dei conceptum pro ratione suae essentiae suaeque perfectionis involvere, atque exprimere, ac proinde nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem et perfectionem Dei cognitionem acquirere”.

ejus lucrum aut commodum cesserit, et ex nulla re clarius existentiam Dei probari posse existimat, quam ex eo, quod natura, ut putant, suum ordinem non servet²⁷⁸.

Una natura che sfugge alla propria comprensione o che si volge a nostro vantaggio, innesca insomma quel meccanismo di speranza e di paura che genera l'obbedienza che, secondo le regole della superstizione, si rivolge a un Dio al quale attribuiamo una natura sovrumana (la vera faccia dell'antropomorfismo è proprio il superamento dell'uomo da parte della divinità).

Il secondo modo in cui Dio entra nella vita degli Ebrei è quello che condiziona e ordina la loro quotidianità, quello che regola la loro vita, e che si esprime nelle cerimonie. Se la profezia divulga una regola di vita e persuade che questa regola è quella voluta da Dio, le cerimonie e la legge di Dio reiterano la sottomissione a questa regola di vita. L'incoscienza della realtà delle cerimonie e della profezia – come anche dei miracoli – rende Dio una presenza costante nella vita di ciascuno. Le cerimonie – dice Spinoza – non hanno altra utilità se non per la vita civile. Quelle cerimonie che si trovano nel Vecchio Testamento non riguardano la legge divina, ma la sola *elezione* degli Ebrei, cioè la felicità temporale del corpo e la tranquillità dell'*imperium*²⁷⁹. Dunque ciò che viene comandato, non è detto come se fosse un principio volto alla beatitudine, ma come un comando volto all'obbedienza. Ciò che interessa in questo caso non è tanto capire l'evidente nesso (che emerge anche dalla lettera della Scrittura) che lega le cerimonie con la vita civile, quanto i principi politici che le rendono necessarie e utili. Mosè obbliga gli Ebrei a seguire una determinata regola di vita che risulta, fra l'altro estremamente invasiva. L'obbedienza degli Ebrei è totale. Dal momento che il loro carattere rendeva necessaria – nei fatti – l'obbedienza a un solo uomo, per far sì che questa obbedienza si mantenesse con efficacia, bisognava indurre gli individui ad obbedire spontaneamente. In questo caso, l'obbedienza spontanea risultava dall'adesione a un sistema di valori, a una visione del mondo, che trovava nell'autorità di Mosè la più adeguata espressione, ma che permetteva ai cittadini di percepire la repubblica come un qualcosa di sacro in cui riconoscersi. Il popolo non poteva far nulla senza ricordarsi della Legge. Le cerimonie, che in definitiva segnano lo spazio della sacralità della vita civile, hanno lo scopo di fare in modo che gli uomini si comportassero come soggetti al diritto di qualcun altro, e dunque obbedissero nella maniera

278 TTP VI, in G. III, p. 81.

279 TTP V, in G., III, p. 69.

più efficace e omogenea possibile²⁸⁰. Fino a che , completamente assuefatti all'obbedienza, *non amplius servitus, sed libertas videri debuit*²⁸¹.

La continua presenza di Dio rende sacra la vita naturale – che desta meraviglia e risulta continua espressione della potenza divina – e per lo stesso meccanismo della vita sociale. L'obbedienza che si dà a un Dio sconosciuto che attraverso le sue leggi permette la prosperità di una Repubblica e di una nazione, sarà pressoché totale e completamente *interiorizzata* come adesione spontanea. Vengono così riprodotte per via diversa quelle condizioni di consenso comune che Spinoza aveva poco prima enunciato nell'esposizione dei principi generali della teoria politica²⁸². Non potendo gestire il potere collettivamente – come vorrebbe una teoria politica che segue il diritto naturale – gli Ebrei non possono avere altro che la religione e la devozione a permettergli di compiere il proprio dovere con spontaneità. La legge e il comando eteronomo, allora, permette di stabilire quella condizione di obbedienza alla vita civile, esprimendo il diritto naturale proprio della natura umana a vivere in società. La religiosità e la sacralità della legge, permette di interiorizzare la vita civile *come se* fosse voluta liberamente e spontaneamente da ciascuno, dove in questo caso per volontà spontanea si considera una volontà libera nel senso comune del termine, cioè una scelta.

Mosè è un fine politico consapevole della sua opera costituzionale? La distinzione tra legge umana e legge divina, affrontata nel capitolo IV del TTP, viene messa in discussione nella Repubblica ebraica.

Cum itaque Lex nihil aliud sit, quam ratio vivendi, quam homines ob aliquem finem sibi, vel aliis praescribunt, ideo Lex distinguenda videtur in humanam et divinam; per humanam intelligo rationem vivendi quae a tutandam vitam et rempublicam tantum inservit; per divinam autem, quae solum summum bonum, hoc est Dei veram cognitionem, et amorem spectat²⁸³.

La legge umana e la legge divina sembrano irrimediabilmente scisse. Se la legge umana sembra

280 TTP V, in G. III, p. 76.

281 TTP XVII, in G. III, p. 216.

282 TTP V, in G. III, p. 74 “Deinde quoniam obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis auctoritate exequatur, hinc sequitur eandem in societate cujus imperium penes omnes est et leges ex communi consensu sanciantur, nullum locum habere, et sive in tali societate leges augeantur, vel minuantur, populum nihilominus aequè liberum manere, quia non ex auctoritate alterius, sed ex proprio suo consensu agit”.

283 TTP IV, in G. III, p. 59.

avere a che fare con la possibilità di far stare insieme gli uomini e garantire la loro obbedienza, la legge divina è quella che riguarda il sommo bene. Come se si descrivesse uno spazio interiore di libertà che permette di coltivare intimamente la somma religione. In realtà, questo schema può verificarsi raramente. La beatitudine, il sommo bene, e la legge positiva, non sono in contraddizione²⁸⁴. Mantenendo però questa distinzione, la legge umana e quella divina restano separate perché le leggi umane si dirigono ad altro fine, *nisi ex revelationem sancitae fuerint*²⁸⁵. La legge di Mosè, sebbene particolare e adattata al carattere degli Ebrei, può essere definita *Lex Dei sive Lex divina*, in quanto sancita per lume profetico²⁸⁶. Ovvero, in quanto – sotto forma di comandamento – rivelava l'amore di Dio come sommo bene. I comandamenti, furono legge solo per gli Ebrei: furono rivelati solo a loro, e soprattutto solo a loro furono dati come leggi alle quali obbedire. Gli Ebrei non conoscevano l'esistenza di Dio come verità eterna, e così percepirono la sua rivelazione come legge, diciamo, *positiva*. Tutti i profeti si sono scontrati con il limite stesso della profezia, ovvero la mancata percezione adeguata dei decreti di Dio²⁸⁷. Così, anche l'opera legislativa di Mosè non è una teoria politica che viene da una conoscenza adeguata della natura umana e della natura di Dio, ma è una rivelazione profetica che permette di *sapere* quale fosse il modo migliore per gli Ebrei di unirsi e quale fosse il territorio più adatto, oppure come si potesse efficacemente ridurre *quel* popolo all'obbedienza; ma non colse che quel modo era ottimo e che rispondeva – come verità eterna – alle leggi del diritto naturale. Per questo Mosè prescrisse i comandamenti non come verità ma come leggi e immaginò Dio come un re e un legislatore giusto e misericordioso²⁸⁸. Anche Mosè, in definitiva, seppure dotato di virtù profetica e di saggezza, è immerso nella stessa allucinazione del suo popolo. Proprio per questo, può essere considerato dagli stessi Ebrei un punto di riferimento, perché ne condivide il medesimo linguaggio.

Una immaginazione collettiva, dunque? In qualche modo sì, frutto di esperienze, pregiudizi e limiti condivisi, che permettono agli Ebrei di considerarsi eletti da Dio, come se fossero stati scelti per compiere la missione di erigere la loro *civitas*. Il carattere degli Ebrei è condiviso, e la

284 L'uomo saggio infatti rispetta le leggi comuni, cfr. *Eth.* IV, prop. 70; e inoltre il cittadino libero è colui che obbedisce perché comprende l'utilità della legge e soprattutto ne comprende la convenienza, cfr. TTP XVI, in G. III, p. 194.

285 TTP IV, in G. III, p. 61.

286 *Ibidem*.

287 TTP IV, in G. III, pp. 63-64.

288 TTP IV, in G. III, p. 64.

Legge di Dio – profeticamente rivelata – permette di edificare una nazione che sia capace di tradurre una serie di esperienze in termini istituzionali. La comunità omogenea è quella in cui ciascuno assume come proprie le leggi di uno Stato, facendo della volontà comune la propria singola volontà. Gli Ebrei interiorizzano il bene della loro Repubblica *come se fosse il loro bene*. Attraverso la devozione, la speranza e la paura, e attraverso un buon bilanciamento di questi affetti, il popolo ebraico conosce e accetta la volontà divina come se fosse la propria singola volontà.

La conoscenza rude e mutilata degli Ebrei gli permette di condividere una visione superstiziosa della natura e della divinità tanto forte che nessuno oserebbe contraddirla, tanto più senza averne gli strumenti. È questo che si trova all'origine della sacralizzazione della vita. Ma non fanno tutto da soli: la superstizione è terribilmente incostante e facilmente viene superata da un'altra superstizione che appare più “accattivante”. Il vitello d'oro è un esempio di questa incostanza. Mosè riesce a tenere uniti gli Ebrei e a frenarne gli affetti più deleteri, attorno a un'idea di Dio che gli permette di riconoscerlo non solo in tutti i fenomeni naturali – in quanto Dio unico e sommamente potente – ma anche in ogni singolo aspetto della vita politica, interiorizzando il volere divino e seguendolo anche nello spazio privato.

Bisogna ora superare questo livello meramente descrittivo e definire la natura della comunità ebraica. In particolare si cercherà di definire il tipo di obbedienza propria della nazione ebraica, e il ruolo del loro sistema di valori, cercando di trarne le dovute conseguenze.

4. *la nazione ebraica tra monoteismo e obbedienza*

Le ragioni per cui un popolo si comporta e agisce in un modo invece che in un altro, sono piuttosto complesse. Nel senso che mettono in gioco elementi che si connettono e si completano a vicenda e agiscono insieme creando quelle cose che possono andare sotto il nome di fenomeni sociali, o anche – più semplicemente – avvenimenti²⁸⁹. Così, quando ci si chiede perché gli Ebrei si ribellarono tante volte alla legge, rispondere con l'inclinazione alla contumacia vuol dire ricadere in un circolo vizioso. Come dire che gli Ebrei si ribellavano perché erano ribelli. Perché, infatti, una nazione è più ribelle di altre? Per natura? Ma che

²⁸⁹ Per un'interpretazione approfondita su questo tema e sul problema della storia in Spinoza, cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione – l'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

significa questo? Significa, secondo Spinoza, la necessità di stabilire il rapporto che c'è fra la natura e la rielaborazione dei dati naturali all'interno di una società civile o – più genericamente – di una civiltà. La natura infatti non crea nazioni, ma solo individui i quali si distinguono e si differenziano in nazioni solo per la diversità della lingua, delle leggi e dei costumi e in effetti solo da queste due ultime cose – non dalla lingua, dunque – le nazioni acquistano un particolare *ingenium*, una particolare condizione e dei particolari pregiudizi²⁹⁰. Insomma, la distinzione nazionale non sarebbe un dato di natura, oppure sì? Il carattere contumace degli Ebrei è dovuto alle leggi e ai costumi. Il punto è capire quanto sia dovuto al diritto naturale degli uomini ciò che poi prende forma in leggi e costumi. L'*ingenium* di una nazione, certo, si forma e si educa attraverso la politica, ovvero attraverso il governo degli uomini. Eppure, non si può pensare che per Spinoza non esista l'*ingenium* di un popolo²⁹¹ anche al di fuori di una struttura giuridico-istituzionale. Infatti, se è vero che sono le leggi e i costumi ricevuti che formano il carattere di una nazione, e se è vero che i costumi sono *anche* le consuetudini economiche-religiose-militari²⁹², che hanno a che fare con l'architettura istituzionale di una *civitas*, è vero al contempo che non ci si può fermare a questo per descrivere l'importanza del termine nazione e le caratteristiche del popolo ebraico in relazione alla riflessione di Spinoza. La natura crea individui, ma solo se si opera un'astrazione. È chiaro che, se si spoglia l'uomo di tutti i suoi caratteri civili e determinati sulla base delle relazioni col mondo circostante e con gli altri uomini, si ha un individuo che niente ha a che vedere col concetto di nazione. Meglio ancora, il carattere nazionale non è insito nella natura umana di un individuo. Oppure, un individuo non ha nella sua essenza la proprietà di essere Ebreo, o Egiziano o Olandese. Un carattere nazionale è un qualcosa che si costruisce, si mantiene e si modifica, ma questo non vuol dire che un individuo possa davvero esserne del tutto sprovvisto, a meno che non sia capace di mettersi al disopra delle nazioni e al disopra delle

290 TTP XVII, in G. III, p. 217. “Superest jam, ut causas etiam inquiremus, quare factum sit, ut Hebraei toties a lege defecerint, cur toties subacti fuerint, et cur tandem imperium omnino vastari potuerit. At forsan hic aliquis dicet, id evenisse ex genitis contumacia. Verum hoc puerile est; nam cur haec natio reliquis contumacior fuit? an natura? haec sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum et morum receptorum, et ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia praejudicia”

291 A questo proposito si rimanda all'utile lavoro di P. F. Moreau, *Spinoza l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

292 Si veda A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit.

differenze. Come si è già accennato a proposito della proposizione 46 della parte III dell'*Ethica*, nel diritto naturale è contemplata la possibilità che gli uomini si uniscano in gruppo e marchino delle differenze con altri gruppi. Insomma, la natura umana è portata di per sé a creare limiti e distinzioni e a comportarsi di conseguenza a questi limiti. Non c'è dubbio che gli Ebrei avessero un particolare carattere una volta usciti dall'Egitto, e dunque prima che Mosè dettasse loro la legge. Le esperienze collettive, la condivisa visione della natura – per quanto instabile e superstiziosa – li accomunava nella ricerca e nella promozione di un progetto comune. Tutti speravano nell'aiuto di Dio e tutti temevano l'ira e la vendetta di Dio. Ovvero, tutti, dunque, provavano tristezza al pensiero dell'immagine della vendetta divina e letizia al pensiero dell'immagine dell'aiuto divino²⁹³. Una letizia e una tristezza certo incostanti, ma che bastavano per costituire le basi dell'obbedienza di un popolo tendenzialmente ribelle in quanto provato da decenni di schiavitù. Se, allora, le leggi e i costumi creano la nazione, è anche vero che le leggi sono cotruite sulla base e ad espressione di un carattere e di consuetudini che si trovano già in ciò che comunemente si chiama stato naturale. L'azione di Mosè è basata sull'*ingenium* del popolo ebraico. Sono molti – e li abbiamo già considerati – i passi in cui Spinoza dice che Mosè agisce in un determinato modo sulla base della conoscenza del suo popolo²⁹⁴.

È vero che la distinzione fra nazioni è una distinzione fittizia, frutto di differenze che non rispecchiano lo statuto di uguaglianza degli individui, dato dal comune diritto naturale. Le nazioni si distinguono per la società e per le leggi sotto le quali vivono e da cui sono guidate, perciò la cosiddetta *elezione* ebraica dipende, non da una volontà divina precisa o in ragione dell'intelletto e della tranquillità d'animo con cui vivevano gli Ebrei, ma in ragione della società e della fortuna con cui poterono acquisire e costituire un *imperium* e conservarlo a lungo. Ovvero, in ragione dell'efficacia e della condivisione di un sistema di valori che garantisce una convinta obbedienza²⁹⁵.

293 Cfr. *Eth.* III DA ,12 e 13, in G. II, p. 194. “Spes est inconstans Laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus; Metus est inconstans Tristitia, orta ex idea rei futurae, vl praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus”.

294 Conviene qui citarne uno in cui ricorre anche il termine nazione. TTP III, in G. III, p. 53 “Postquam Moses novit ingenium et animum suae nationis contumacem, clare vidit, eos non sine maximis miraculis, et singulari Dei auxilio externo, res inceptas perficere posse”.

295 TTP III, in G. III, p. 47. “Per hoc igitur tantum rationes ab invicem distinguuntur, nempe societas et legum, sub quibus vivunt et dirigiuntur; adeoque Hebraea natio, non ratione intellectur, neque animi tranquillitatis a Deo prae caeteris electa fuit, sed ratione societatis et fortunae, qua imperium adepti

Il termine *natio*, allora, viene concettualizzato fra la *societas* e la *civitas*, ovvero fra i dati naturali di fenomeni relativi all'aggregazione degli individui e fra l'architettura istituzionale-costituzionale che essa prende, una architettura ovviamente mobile, che agisce sull'*ingenium* del popolo modificandolo e – se possibile – correggendolo. L'*imperium*, inoltre, ha a che fare con la *natio*, nel momento in cui si basa su una distinzione netta e delimitata fra una nazione particolare e le altre. La *societas*, presenta dei fenomeni che se obbediscono alle stesse leggi naturali, rimangono però peculiari a seconda delle contingenti esperienze storiche. Così, la *societas* degli Ebrei sarà differente da quella di un popolo che condivide esperienze diverse. Se si considerano le ricorrenze – non molto numerose – del termine nazione, si vede che esso rimanda sempre a una *distinzione* forte fra un singolo gruppo di uomini e un altro gruppo che viene percepito come amico o nemico, ma comunque come *diverso*. La forza di questa diversità, in effetti, non può essere solo stabilita dalla differenza delle leggi, a meno che non si intenda per legge, qualcosa che mette radici nell'*ingenium* di un popolo e che afferisce alle sue origini e che dunque sfugge a una mera teoria politica e di governo fondata sulla base di teoremi del tutto razionali²⁹⁶. Insomma, la nazione si posiziona fra la natura degli individui che si relazionano tra loro e si scoprono differenti ad altri individui che si sono relazionati fra loro, e l'espressione costituzionale di questa diversità si declina nelle modalità di obbedienza dell'*imperium* e nella vera e propria costruzione istituzionale della *civitas*. Ma è difficile togliere alla natura umana la possibilità di considerarsi nazione, ed è difficile per un legislatore non avere a che fare con questo tipo di declinazione di una comunità. Come dire, la nazione non è una determinazione naturale, ma è naturale che gli individui si sentano appartenenti a una nazione e rimarchino questa distinzione.

La nazione, inoltre, non è neanche una determinazione dell'intelletto. Il principio di esclusione sul quale si basa il riconoscimento di appartenere a una nazione, non trova posto nella legge della vera beatitudine. Il vero bene è ciò che si cerca non solo per se stessi, ma anche per altri.

Vera foelicitas, et beatitudo uniuscujusque is sola boni fruitione consistit, non vero in ea

est, quaque id ipsum tot annos retinuit”.

²⁹⁶ Una delle due ricorrenze del termine, contenute nel TP, afferisce proprio alla nazione come condivisione di una lingua e di un territorio. Cfr. TP II, 13, in G. III, p. 351 “Superest igitur, ut de urbibus, quae sui juris non sunt, loquamur. Hae si in ipsa imperii provincia, vel regione conditae, et earum incolae ejusdem nationis et linguae sint, debent necessario, sicuti pagi, veluti urbium vicinarum partes censerit”.

gloria, quod solus scilicet, et reliquis exclusis, bono fruatur; qui enim se propterea beatiorem aestimat quodo ipsi soli, caeteris non item bene sit, aut quod reliquis sit beator, et magis fortunatus, is veram foelicitatem, et beatitudinem ignoret, et laetitia, quam inde concipit, nisi puerilis sit, ex nulla alia re oritur, quam ex invidia et malo animo. Ex gr. vera hominis foelicitate, et beatitudo in sola sapientia, et veri cognitione consistit, at anime in eo, quod sapientior reliquis sit, vel quod reliqui vera cognitione careant; hoc enim ejus sapientiam, neque verae vitae tranquillitatem²⁹⁷.

La nazione è frutto di un'immaginazione collettiva, perché rende possibile vedere come diverso da noi ciò che non lo è. Una cosa che si accorda con la nostra natura, infatti, è necessariamente buona²⁹⁸, e gli uomini solo in quanto sono soggetti alle passioni possono *non* accordarsi (*non conveniant*) per natura²⁹⁹. Esiste, poi, la possibilità che gli uomini siano effettivamente diversi (*discrepare*), nel momento in cui sono combattuti da affetti che sono passioni, dal momento che in questo caso anche un solo uomo è incostante e mutevole³⁰⁰. Le passioni non sono meno naturali della ragione, tanto è vero che la politica deve fare i conti con la natura passionale dell'uomo e non può valere a nulla una costruzione politica basata solo sulla razionalità. Se la natura crea solo individui, questi individui si trovano sempre immersi – senza sceglierlo né volerlo – in gruppi che funzionano tramite costumi, consuetudini, storie, esperienze, che si reggono sullo stesso diritto naturale e che non possono essere ascritte a una costruzione artificiale. Ciò che distingue una nazione da un'altra, allora, parte dall'*ingenium* di un popolo e agisce a sua volta su quello stesso *ingenium*, senza poter mai sfuggire alle leggi del diritto naturale. Per questo, per esempio, gli Ebrei si sentono nazione prima delle leggi mosaiche e, dopo la costituzione della *respublica*, il loro sentirsi nazione viene cementificato dalla continua relazione al loro Dio e ai culti, che consolidano l'amor patrio e l'odio verso altri popoli.

Amor ergo Hebraeorum erga patriam non simplex amor, sed pietas erat, quae simul et odium

297 TTP III, in G. III, p. 44. Si confronti questo passo con *Eth.* IV, pr. 35, in G. II, p. 232 “Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt”.

298 Cfr, *Eth.* IV, pr. 31, in G. II, p. 230.

299 Cfr. *Eth.* IV, pr. 32, in G. II, p. 230.

300 Cfr. *Eth* IV, pr. 33, in G II, p. 231.

in reliquas nationes ita quotidiano cultu fovebantur, et alebantur, ut in naturam verti debuerint³⁰¹.

L'amore per la patria, la piet , l'odio verso altri popoli, cementificato da una serie di istituzioni, mutano la natura degli Ebrei, rendendo naturale il loro essere nazione. L'amore per la patria e l'odio per le altre nazioni – che vuol dire sentirsi nazione a propria volta – si trasformano in natura. Allora, come decidere il confine fra ci  che   naturale e ci  che non lo  ? Si pu  certo tracciare la demarcazione fra l'intelletto e l'immaginazione o fra la vita condotta da ragione e quella condotta da passione, ma tutto ci  rientra perfettamente nell'ordine della natura. La contingenza rimane espressione della natura³⁰². La natura si limita a creare individui, ma questi

301 TTP XVII, in G. III, p. 215.

302 Questo discorso apre al problema della determinazione e della libert . Come   possibile che si dia il contingente all'interno di una Natura che viene pensata come necessit ? Il problema   estremamente complesso. Come pu  la natura umana, espressa nel diritto naturale degli uomini, essere causa del loro sentirsi nazione, senza che la nazione sia un dato di per s  iscritto nella stessa natura umana? Come   possibile che il sentirsi nazione di un gruppo di individui sia naturale, ma che al contempo si possa affermare che la natura non crea nazioni, ovvero che la nazione non   un dato naturale? In *Eth.* I, pr. 33 (G. II, p. 73), Spinoza dice che “Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt”, e definisce, nello Schol. 1, il necessario, l'impossibile e il contingente. “Res aliqua necessaria dicitur, vel ratione suae essentiae, vel ratione causa. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentia, et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deindi his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia, seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata. At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cujus essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus, eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet, ideoque eandem vel contingentem, vel possibilem vocamus” (corsivo mio). In *Eth.* IV, def. 3 e def. 4 (G. II, p. 209) Spinoza distingue il contingente e il possibile allo stesso modo col quale li ha distinti nei *Cogitata Metaphisica* (d'ora in poi CM) I, III. “Res singulares voco contingens, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat, vel quod ipsam necessario secludat” (corsivo mio) nella def. IV, cos  continua il ragionamento “Easdem res singulares voco possibles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum”. Se il possibile e il contingente erano stati entrambi posti come un difetto della nostra conoscenza, nel caso in cui vengono considerati rispetto alla natura umana (in particolare alla schiavit  umana) la loro distinzione assume un carattere pi  preciso: il possibile e il contingente si distinguono sulla base del loro riferimento alla causa, il primo, e all'essenza il secondo. Rispetto all'essenza dell'uomo, l'essere parte di questa o di quella nazione risulter  contingente perch  non si trova nulla che pone o esclude l'essere Ebreo o Olandese o Egiziano di un individuo. Rispetto, invece, alla causa l'essere parte di questa o quella nazione risulta possibile se non conosciamo l'ordine delle cause che lo determinano, ovvero – come dice Spinoza – se consideriamo le cause che devono produrre un dato effetto non sappiamo se sono determinate a produrle. Se conoscessimo perfettamente le cause che determinano certi individui a sentirsi e ad essere in effetti Ebrei, l'appartenenza alla nazione ebraica si riveste di necessit , perch  determinata dall'ordine causale del diritto naturale, eppure rimane contingente rispetto alla natura umana presa nella sua generalit . La teoria politica sembra inserirsi in questo spazio: conoscendo

individui, inseriti in un contesto di relazione, non possono – a meno che non vivano *tutti* secondo ragione – non costituirsi come gruppo, e darsi delle peculiarità sulla base di una condivisione. Una volta fatto questo, non possono non scoprire che esistono altri gruppi di individui che sono diversi da loro. Ci si può liberare di questo meccanismo? Forse sì, o quantomeno lo si può correggere. È certo, però, che gli Ebrei non se ne liberano affatto, anzi, tutta la loro architettura costituzionale esagera e incoraggia questa tendenza.

Il tipo di coesione che permette agli Ebrei di stare insieme è basato proprio sulla natura della nazione. Gli Ebrei condividono una serie di esperienze, e sulla base di quelle esperienze sviluppano un carattere piuttosto omogeneo, questo carattere omogeneo, unito a una condivisa visione superstiziosa di Dio e della natura, si traduce in una particolare modalità di traduzione civile di quello stato: il patto con Dio e la legislazione mosaica, sono figure della traduzione di una condizione in cui gli Ebrei si trovano senza averla scelta. Questo modo di stare insieme – che già di per sé risulta piuttosto omogeneo – è sostanzialmente una forma di obbedienza a quel Dio che assume i caratteri della massima autorità: la sua benevolenza è massimamente sperata e la sua ira è massimamente temuta. La comunità ebraica, però, viene confermata quotidianamente: leggi che ricordano ogni giorno la loro sottomissione a Dio (insomma, chi è che comanda...), una vita che tutti scandiscono nello stesso modo, e una comunicazione continua, attraverso i profeti, che mette sempre davanti agli occhi il volere di Dio: ciò che è giusto, ciò che è sbagliato.

Il continuo riferimento a Dio contribuisce a trattenere insieme gli Ebrei. Certo, l'esame del funzionamento della repubblica Ebraica, mostra come la saggezza delle istituzioni, permetteva alla *civitas* di funzionare correttamente, bilanciando gli affetti dei sudditi e dei governanti. Ma ciò che riusciva a fare da cassa di risonanza dell'obbedienza, amplificandola fino a portarla

adeguatamente le cause si può correggere la realtà determinando degli effetti diversi, senza entrare in contraddizione con la necessità naturale. Infatti, Spinoza teorizza una differenza fra causa e effetto, non a caso in *Eth.* I pr. 17, schol. (in G. II, 63) “Nam causatum differt a sua causa praecise in eo, quod a causa habet. Ex gr. homo est causa existentiae, non vero essentiae alterius hominis; est enim haec aeterna veritas: et ideo secundum essentiam prorsus convenire possunt; in existendo autem differre habent, et propterea, si unius existentia pereat, non ideo alterius peribit; sed, si unius essentia destrui posset, et fieri falsa, destrueretur etiam alterius essentia. Quapropter res, quae et essentiae, et existentiae, alicujus effectus est causa, a tali effectu deifferre debet, tam ratione essentiae, quam ratione existentiae”. Per un approfondimento del problema sul rapporto fra causa-effetto – che implica indubbiamente anche il problema del dispiegarsi del tempo nell'esistenza, rimandiamo al lavoro di N. Israel, *Spinoza. Le temps de la vigilance*, Payot et Rivages, Paris, 2001, in particolare pp. 13-24. inoltre, sul problema della teoria politica cfr. P. Cristofolini, *esse sui juris e scienza politica*, in *Studia Spinozana* 1 (1985), pp. 53-71.

dentro agli animi, era proprio Dio. Gli Ebrei amavano la patria di un amore singolare e diffuso: dopo aver trasferito il diritto in Dio, credevano che il loro fosse il regno di Dio; che loro stessi fossero figli di Dio e le altre nazioni nemiche di Dio; e che l'odio che provavano per gli altri fosse un odio pio³⁰³. Il culto quotidiano degli Ebrei, inoltre, non solo era diverso, ma anche *contrario* al culto degli altri popoli, tanto che l'odio verso le altre nazioni ne risultava enormemente accresciuto.

Quotidianus enim cultus non tantum diversus omnino erat (quo fiebat, ut omnino singulares, et a reliquis prorsus essent separati), sed etiam absolute contrarius. Quare ex quotidiana quadam expropriatione continuum odium oriri debuit, quo nullum firmitus animis haerere potuit: utpote odium ex magna devotione seu pietate ortum, quodque pium credebatur, quo sane nullum majus nec pertinacius dari potest³⁰⁴.

L'amore verso la patria, attraverso l'amore di Dio, spinge gli Ebrei ad essere più fedeli e più attaccati alla morale pubblica. Si è già rimarcato che Mosè cerca di far obbedire il suo popolo per devozione, come se fosse spontaneo, ma esattamente cosa vuol dire? Chi ha sperimentato il *tantum varium multitudinis ingenium* ha motivo di disperazione, perché sa che la moltitudine è guidata dagli affetti più che dalla ragione; ciascuno crede di essere nel giusto e *omnia ex suo ingenio moderari vult*; stima il giusto e l'ingiusto solo sulla base del suo utile; sono sotto gli occhi di tutti le azioni scellerate che vengono consigliate agli uomini dall'ira e dal desiderio di novità. La sfida e la fatica è premunirsi contro tutte queste cose e costituire un *imperium* che non dia spazio alla frode e istituire ogni cosa in modo che tutti – *cujuscunque ingenii sint* – preferiscano il diritto pubblico ai comodi privati³⁰⁵. Uno degli scopi della teoria politica di Spinoza, dunque, è fare in modo che si agisca secondo una regola comune e che i singoli

303 TTP XVII, in G. III, p. 214 “Videndum jam, qua ratione populus retinebatur: sed hanc etiam imperii fundamenta clarissime indicant; si quis enim ad ea vel leviter attendere velit, videbit statim haec amorem adeo singularem in civium animis parere debuisse, ut nihil difficilium aliquis in mentem inducere potuerit, quam patriam prodere, vel ab ea deficere: sed contra omnes ita affecti esse debuerint, ut extrema potius, quam alienum imperium paterentur. Nam postquam suum jus in Deum transtulerunt, suumque regnum Dei regnum esse, seque solos filios Dei, reliquas autem nationes Dei hostes esse crediderunt, in quas propterea odio infensissimo affecti erant (nam et hoc pium esse credebant, vide Psal, 139, vers. 21-22)”.

304 TTP XVII, in G. III, p. 215.

305 TTP XVII, in G. III, p. 203.

ingenia vengano riassorbiti nell'ambito di uno *jus publicum*.

Bisogna notare che Spinoza separa, almeno in senso astratto, uno spazio pubblico da uno spazio privato, ma rintraccia – nell'esempio degli Ebrei, e più in generale nella sua riflessione politica – la possibilità di farli coincidere. Capisce, se è vero che la conservazione dell'*imperium* dipende dalla lealtà dei sudditi e dalla loro virtù e fermezza nell'eseguire i mandati³⁰⁶, che teorizzare la possibilità di uno *jus publicum* che non entri e non abbia a che fare con uno spazio privato rischia di corrompere l'*imperium*. Non nega certo che ciascuno agisca *ex proprio consilio*, ma da questo non si deve trarre la conclusione che agisca secondo il proprio diritto piuttosto che quello dell'*imperium*. In realtà, qualunque cosa un suddito faccia in corrispondenza ai mandati della *summa potestas* – che sia obbligato dall'amore, o trattenuto dalla paura, oppure (come avviene più di frequente) mosso da speranza, timore o reverenza, o da qualche altra ragione – *ex jure imperii, non autem suo agit*³⁰⁷.

Quod etiam hinc clarissime constat, quod obedientia non tam externam, quam animi internam actionem respiciat; adeoque ille maxime sub alterius imperio est, qui alteri integro animo ad omnia ejus mandata obtemperare deliberat³⁰⁸.

Dunque, la *summa potestas* può in qualche modo far sì che la maggior parte degli uomini, creda, ami, odi, ciò che essa vuole. Queste cose, non accadono sempre per mandato diretto delle alte cariche dello Stato, ma accadono di frequente *ex auctoritate ipsius potentiae, et ipsius directione, id est ex ipsius jure*³⁰⁹. Insomma, il diritto della *summa potestas* va al di là della legge, penetra nei singoli *ingenia* e li porta a una azione comune che si basa su un comune sentire, che rispecchia il volere del governante. Questo è ciò che una *civitas* ben diretta dovrebbe riuscire a fare. L'*ingenium* di ciascuno deve incontrare lo *jus publicum*.

³⁰⁶TTP XVII, in G III, p. 203 “Quod imperii conservatio praecipue pendeat a subditorum fide, eorumque virtute et animi constantia in exequendis mandatis, ratio et experientia quam clarissime docent”.

³⁰⁷ Cfr. TTP XVII, in G. III, p. 202. Questa riflessione ci sembra rilevante, perché smaschera il diritto pubblico e lo spazio privato come due cose che, seppure pensate separatamente, tendono a essere due facce della stessa medaglia; Spinoza – pur rientrando in questo meccanismo – comprende, anche se non lo tematizza del tutto, che non si può pensare l'uno senza pensare l'altro e che entrambi gli spazi finiscono con l'agire sulla vita politica di una comunità nello stesso modo e secondo le stesse regole: quelle del diritto naturale, che continuano a rimanere valide all'interno di una *civitas*.

³⁰⁸ *Ibidem*.

³⁰⁹ *Ibidem*.

Gli Ebrei, effettivamente, riescono – almeno per un periodo – ad agire in maniera unanime e conforme al diritto pubblico. Ma a quale prezzo? La comunità ebraica è una comunità in cui gli individui riescono ad agire insieme e a stare insieme, una comunità in cui le singole vite vengono regolate sulla base della legge, una comunità potremmo dire omogenea, ma che proprio per le basi di questa omogeneità risulta una comunità sostanzialmente chiusa³¹⁰. L'adesione, il *consensus*, che il popolo ebraico dà a Mosè e alle istituzioni della *respublica* – ovvero, in questo caso, alla legge, è più che *comune*, è *totale*. Attraverso le cerimonie e il continuo richiamo alla legge, la loro vita è un vero e proprio culto dell'obbedienza, tanto da sembrargli non servitù ma libertà. Anche il fatto di dedicarsi al riposo e alla gioia ma nei modi e nei tempi sanciti dalla legge, per gli Ebrei, è un dovere che non asseconda il loro desiderio, ma la volontà di Dio³¹¹. Il tempo della repubblica ebraica è scandito continuamente dai *mandata* di Dio, tanto che anche l'animo dei sudditi si trova alla mercé di questo potentissimo monarca. Abbiamo visto che l'obbedienza concerne l'atto interiore: è *sub alterius juris* chi ottempera a un mandato con tutto il suo animo, ovvero con *animi interna actionis*. Gli Ebrei, allora, non stanno insieme per una decisione autonoma, ma per estrema obbedienza al mandato di qualcun altro. Il popolo ebraico, allora, fa esperienza del diritto pubblico, ma lo percepisce come determinato dalla propria volontà, o meglio cede la propria possibilità di decidere e di pensare in favore di un mandato esterno che viene passivamente interiorizzato.

L'obbedienza incondizionata e collettiva che si dà a Dio è frutto di una visione superstiziosa, ma c'è un momento importante che costruisce e conferma la possibilità dell'obbedienza e allo stesso tempo l'identità nazionale del popolo ebraico. La discesa di Mosè dal monte Sinai non rappresenta solo la fonte della corruzione della repubblica degli Ebrei: se è vero, infatti, che tutti – ad eccezione dei Leviti ai quali furono concessi i privilegi di del sacro ministero – furono puniti per aver adorato il vitello d'oro, in questo momento avviene un punto di svolta se si vuole più importante. Mosè fonda la religione di Stato e la fonda come vera religione, affermando che solo il Dio della legge è il *vero* Dio e il vitello d'oro non è altro che un idolo a

³¹⁰ Non solo dal punto di vista della vita politica ed economica, come dice Matheron nel suo *Individu et communauté*, cit., ma anche chiusa verso l'altro in generale, sulla base di una pretesa di verità, come vedremo fra poco.

³¹¹ TTP XVII, in G. III, p. 216. “Absolute eorum vita continuus obedientiae cultus erat (qua de re vide Cap. V circa usum Caerimoniarum). Quare eidem omnino assuefactis ipsa non amplius servitus, sed libertas videri debuit: unde sequi etiam debuit, ut nemo negata, sed mandata cuperet; ad quod etiam non parum conduxisse videtur, quod certis anni temporibus otio et laetitiae se dare tenebatur, non ut animo, sed ut Deo ex animo obtemperarent”.

cui non si deve obbedienza e che bisogna distruggere³¹². Se il rapporto fra paganesimo e monoteismo è declinato in favore del monoteismo perché più facilmente si presta a richiamare gli uomini all'obbedienza, c'è da dire che la religione ebraica, oltre a essere monoteista è anche declinata come la vera religione. Se è vero che il Dio degli Ebrei, unico e non rappresentabile tramite immagini, riesce ad andare al di là della religione politeista o primitiva, è anche vero che il Dio che adorano gli Ebrei non è tanto meno falso del vitello d'oro, eppure viene percepito come l'unico Dio da adorare³¹³. Indubbiamente, perché viene esperito come più potente del vitello d'oro, nel momento in cui vengono presentate le tavole della legge, e sicuramente perché – meglio del vitello d'oro – il Dio di Mosè parla del passato comune degli Ebrei, poggia le radici nella storia ebraica fin dal tempo di Enos e della schiavitù ebraica³¹⁴. Così di fronte alla prova più forte dell'intervento divino nella costituzione della repubblica, cioè la legge che tutti dovranno seguire, Mosè istituisce e il popolo accetta Jahvé come unico vero Dio, distinguendosi in maniera assoluta dalle altre nazioni e accettando – di fatto – la verità della *civitas* come se fosse l'unica verità possibile. Gli Ebrei non sono capaci, dice Spinoza, di comprendere il vero significato delle espressioni *direzione di Dio, aiuto esterno e interno di Dio, e elezione di Dio*. Per *direzione di Dio* Spinoza intende l'ordine fisso e immutabile della natura, ovvero la concatenazione delle cose naturali, dal momento che le leggi universali della natura, secondo cui tutte le cose avvengono e vengono determinate, non sono altro che i decreti eterni di Dio, per cui è la stessa cosa dire che tutto avviene secondo delle regole naturali o secondo il decreto e la direzione di Dio. Inoltre, chiarisce Spinoza, tutto ciò che l'uomo – che pure è una parte della natura – si procura in aiuto della sua conservazione, o che gli sia offerto dalla natura senza che lui agisca, gli è offerto dalla potenza di Dio; tanto se agisce attraverso la natura umana, quanto attraverso le cose che sono al di fuori dell'umana natura. Tutto ciò che la natura umana si procura per conservarsi, questo è *l'aiuto interno di Dio*, invece si chiama

³¹² Cfr. A. Matheron, *le Christ et la salut des ignorants*, Paris, Aubier, 1971. Matheron dice che la religione monoteista è fondamentale per l'obbedienza declinando così il rapporto fra politeismo e monoteismo in favore del monoteismo. Ma c'è da aggiungere che la religione ebraica, oltre a essere monoteista, è anche declinata e accettata in quanto la vera religione.

³¹³ Riguardo al monoteismo mosaico e al ruolo che ha questo nel riconoscimento delle differenze nazionali è importante fare riferimento all'esame sulla cosiddetta "distinzione mosaica" che emerge dai lavori di J. Assmann. Cfr. J. Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard University Press, Cambridge, 1997, e J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser Verlag, Muenchen Wien, 2003.

³¹⁴ Cfr. TTP cap. V, in G. III, pp. 72-73.

aiuto interno di Dio tutto quello che torna in suo utile per la potenza delle cause esterne. È facile da questo ricavare la nozione di *elezione di Dio*. Infatti, poiché nessuno compie qualcosa se non per l'ordine predeterminato della natura – cioè per direzione e decreto di Dio – nessuno può davvero scegliere una regola di vita, né compiere qualcosa se non per singolare elezione di Dio, e dunque nessuno può darsi (*elegit*) una regola di vita, né compiere qualcosa, se non per singolare vocazione (*vocatione*) di Dio che sceglie (*elegit*) qualcuno, a preferenza di altri, per una data regola di vita o per una data opera. Infine, per fortuna, bisogna intendere la direzione di Dio in quanto dirige le vicende umane attraverso cause eterne e inopinate³¹⁵. La spiegazione di Spinoza – che in verità risulta essere espressa in un linguaggio non del tutto chiaro, come se arretrasse sul piano della retorica Scritturale – sta a dire, che l'*elezione di Dio*, che gli Ebrei sono convinti di aver ricevuto a preferenza di tutti gli altri popoli, non deve intendersi in nessun altro modo se non in quello della disponibilità di una situazione *naturale* dovuta a cause esterne e interne alla natura umana, che li ha messi in condizione di costituire un *imperium* efficace e capace di far vivere gli individui nell'accordo dell'obbedienza a un'unica legge e nella prosperità. Il senso dell'elezione degli Ebrei, allora, non risiede nella beatitudine, nella virtù o nel possedere la capacità di comprendere la verità, cioè le cose per le loro cause primarie. Queste prerogative, sono infatti proprie della natura umana nel suo genere, e quindi proprie di tutti gli uomini, non di un'unica nazione³¹⁶. L'elezione degli Ebrei, non è altro che la felicità temporale e i beni materiali, garantiti dalla Legge, ovvero dall'obbedienza, in cambio della quale si promette la felicità dell'*imperium* e altre cose utili a una vita agevole al contrario, in caso di rottura del patto con Dio, viene promessa la rovina dell'*imperium* e le più grandi difficoltà (*incommoda*). Tolto il bisogno di mediare la costituzione dell'*imperium* e della *societas* attraverso l'intercessione di Dio, l'elezione degli Ebrei non è diversa dall'elezione di una qualunque nazione che fondi un *imperium* che sia capace di assicurarsi con efficacia l'obbedienza degli individui. Non è forse proprio vivere con sicurezza ed agio il fine della *societas*? Ma un *imperium* non può sopravvivere senza l'istituzione di una legge a cui ciascuno

³¹⁵ TTP III, in G. III, pp. 45-46.

³¹⁶ TTP III, in G. III, pp. 46-47 “Omnia quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referentur, nempe, res per primas suas causas intelligas, passiones domare, sive virtutis habitum acquirere, et denique secure, et sano corpore vivere. Media, quae ad primum et secundum directe inserviunt, et quae tanquam causae proximae, et efficientes considerare possunt, in ipsa humana natura continentur; ita ut eorum acquisitio a sola nostra potentia, sive a solis humanae naturae legibus praecipue pendeat: et hac de causa omnino statuendum est, haec dona nulli nationi peculiariter, sed toti humano generi communia semper fuisse”.

è tenuto³¹⁷. Per il popolo ebraico questa legge è la legge di un Dio, che viene recepito e interiorizzato come *unico* e *vero*. Gli Ebrei credono che la differenza fra la loro nazione e le altre sia nell'accesso alla verità e alla beatitudine, grazie all'elezione di Dio. Non comprendono invece che le nazioni si distinguono solo *ratione societatis et legum, sub quibus vivunt et diriguntur*³¹⁸.

L'*imperium* degli Ebrei, allora, si fonda su un Dio percepito come vero, ma che vero non è. Non si può dire si fondi su una menzogna, ma sicuramente su una specie di allucinazione collettiva dovuta a una modalità immaginaria e superstiziosa con cui si interpreta il mondo di fronte al quale ci si trova; una modalità che è condivisa pressoché allo stesso modo dai governati e dal legislatore – Mosé – carico di virtù profetica, piuttosto che elaboratore di una teoria politica. Questa forma di obbedienza è però la più *adeguata*, quella che può venire espressa sulla base della complessiva condizione dell'*ingenium* e – in definitiva – della *historia*³¹⁹ del popolo ebraico. Il prezzo di questa scelta è l'odio teologico e l'obbedienza incondizionata che risulta dalla perdita della propria individualità nei confronti di un Dio schiacciante, concepito come l'unico possibile. Eppure l'*imperium* degli Ebrei rimane pur sempre un esempio positivo, almeno fino a un certo punto, ovvero fino al nascere di conflitti teologici dovuti alla scelta sbagliata di affidare il sacro ministero alla sola tribù dei Leviti. Determinare istituzionalmente quel tipo di allucinazione permette al rude *ingenium* di un popolo, di costruire un progetto di vita in comune. Gli Ebrei possono, grazie al loro Dio, fare esperienza di ciò che altrimenti non avrebbero potuto mai concepire: l'obbedienza. Gli individui della repubblica ebraica rimangono *sub alterius juris*, perché chi li governa – cioè in definitiva Dio – ha in proprio potere anche il loro animo, eppure si sentono liberi perché lo *jus publicum* ha annullato l'*ingenium*

³¹⁷ TTP III, in G. III, p. 48 “[Hebraeorum] igitur electio et vocatio in sola imperii temporanea foelicitate et commodis consistit; nec videmus, quod Deus Patriarchis aut eorum successoribus aliud praeter hoc promiserit; imo in Lege pro obedientia nihil aliud promittitur, quam imperii continua foelicitas et reliquia hujus vitae commoda, et contra pro contumacia pactique ruptione, imperii ruina, maximaque incommoda. Nec mirum, nam finis universae societatis, et imperii est (ut ex modo dicitis patet et in sequentibus fusius ostendemus) secure et commode vivere; imperium autem non nisi legibus quibus unusquisque teneatur, subsistere potest: quod si omnia unius societatis membra legibus valedicere velint, eo ipso societatem dissolvent, et imperium destruerent. Hebraeorum igitur societati nihil aliud pro constanti legum observatione promitti potuit, quam vitae securitas”.

³¹⁸ Cfr. TTP III, in G. III, p. 47 “adeoque Hebraeae natio, non ratione intellectus, neque animi tranquillitatis a Deo prae caeteris electa fuit, sed ratione societatis et fortunae, qua imperium adepta est, quaque id ipsum tot annos retinuit”.

³¹⁹ Utilizzo il termine *historia*, non perché utilizzato da Spinoza in questo contesto, ma per indicare un insieme di eventi, di *fatti*, che nominare come *storia*, darebbe luogo all'equivoco di poter pensare un *progresso*.

individuale³²⁰. L'obbedienza ai decreti dell'*imperium* e della *summa potestas* non viene raggiunta sulla base della conoscenza di ciò che è bene per gli uomini, ma sulla base di un'esperienza. Un'esperienza non meno reale perché poggia sull'immaginazione. Innanzitutto, si tratta dell'esperienza della illimitata potenza della natura sulla propria potenza singola; poi l'esperienza della *convenienza* rispetto alla natura umana della vita in società piuttosto che della vita solitaria; entrambe, però, mediate da un Dio non conosciuto, ma esperito tramite l'approccio immaginativo alla natura e la comunicazione profetica. Dio entra negli *ingenia* individuali attraverso l'esperienza del suo volere e della sua legge. E così il culto di Dio diventa il culto dell'obbedienza, cui si aderisce mediante ciò che si crede il proprio libero e singolo volere.

Spinoza, però, comprende che il Dio degli ebrei non è il vero Dio e che la *civitas* non agisce necessariamente in maniera conforme alla verità. Soprattutto, se la vera beatitudine e la conoscenza delle cause prime dei fenomeni è nelle possibilità della natura umana, e dunque raggiungibile da tutti, non è nel decreto e nel mandato della *civitas* che si deve trovare questa condizione. Per meglio dire, l'unica verità a disposizione non è quella dello *jus publicum* e dell'*imperium* e una riflessione politica che voglia andare al di là di qualcosa che ha più a che fare con una profezia che con una teoria che esamini la realtà degli uomini, non può ignorare il campo privilegiato in cui questa verità si dispiega, ovvero il diritto naturale.

Vedremo, adesso, dove risiede la possibilità dell'apertura all'universalità della natura umana da parte degli individui.

320

A proposito dell'importanza dell'*illusione* della libertà cfr. P.F. Moreau, *È legittima la resistenza allo Stato?*, cit.

CAPITOLO SECONDO

l'apertura all'universalità

1. *il dubbio e la sicurezza*

La nazione si presenta come una specie di corpo compatto, che permette agli uomini – per natura diversi – di cementare le loro relazioni naturali. È vero, però, che la nazione crea delle barriere fra gruppi di individui che si presentano come diversi e potenzialmente nemici. La nazione, inoltre, promuove una specie di generalizzazione degli affetti, dal momento che – ogni qualvolta gli individui si relazionano come *gruppi* – un individuo che viene affetto da un altro, appartenente – o che viene percepito come appartenente – a un gruppo, o a una nazione diversa da quella di chi viene affetto, allargherà l'affetto di gioia o di tristezza a tutti gli appartenenti a quel *gruppo*³²¹. In altri termini, se immaginiamo una certa cosa che ha qualcosa di simile a un oggetto che affetta la mente con tristezza o letizia, noi ameremo o odieremo questa certa cosa, sebbene l'elemento simile non sia la causa efficiente dell'affetto³²². La nazione presenta un'ulteriore fonte di equivoco: prendere come causa efficiente di un affetto ciò che causa efficiente non è e allargare un affetto in maniera arbitraria. È possibile rompere la compattezza della nazione senza ricadere nello stato di natura? Ovvero senza lasciare gli uomini in balia delle forze esterne? Solo la nazione col suo bagaglio di usanze e costumi può tenere insieme gli individui in maniera duratura e efficace? Per rispondere a queste domande sarà necessario ancora stabilire la funzione della nazione e dello stato civile e parlare di quello che politicamente significa sicurezza.

La sicurezza è la forma stabilizzata della speranza, ovvero di una gioia nata dall'idea di una cosa futura o passata da cui è stata tolta ogni ragione di dubbio³²³. In linea generale – dice Spinoza –

321 *Eth.* III, pr. 46, in G. II, p. 175.

322 *Eth.* III, pr. 16, in G. II, pp. 152-153.

323 *Eth.* III, DA 14 “*Securitas est Laetitia, orta ex idea rei futurae, vel praeteritae, de qua dubitandi causa sublata est*”; cfr. anche *Eth.* III DA 14 e 15, expl. “*Oritur itaque ex Spe Securitas, ett ex Metu Desperatio, quando de rei eventu dubitandi causa tollitur*”, in G. II, p. 194.

l'uomo è affetto dall'immagine di una cosa passata o futura con lo stesso affetto di gioia o tristezza che dall'immagine di una cosa presente, a meno che non la immagini legata all'immagine del tempo passato o futuro³²⁴. Se non leghiamo l'immagine di un tempo lontano dal nostro presente, rivivremo un ricordo o un progetto *come se* accadesse in quell'istante. Da questo si intende cosa siano la speranza, la paura, la sicurezza e la disperazione, il gaudio e il rimorso. Se la speranza e la paura sono rispettivamente una gioia e una tristezza *incostanti* nate dall'immagine di una cosa futura o passata del cui esito dubitiamo, la sicurezza e la disperazione sono la speranza e la paura a cui si toglie il dubbio. Il gaudio e il rimorso – invece – sono la gioia e la tristezza nate da una cosa passata del cui esito abbiamo dubitato³²⁵. Ci sono due maniere di provare a rapportarsi a qualcosa da cui siamo stati o saremo affetti: immaginarla senza l'immagine del passato o del futuro; oppure conoscere secondo ragione ed essere certi del passato o del futuro di cui ci preoccupiamo, imparando a dirigere la fortuna. Poi c'è una forma intermedia e più comune: provare letizia o gioia incostanti, in relazione al dubbio del passato o del futuro. Se da una parte – allora – questo dubbio ci mantiene in una condizione di difficoltà, di incertezza e di debolezza, dall'altra l'immagine del tempo ci permette di dare un ordine ai nostri affetti e alle nostre esperienze³²⁶. Così, invece di essere sicuri o disperati, nutriamo sempre una speranza e una paura che diventa una tensione verso il recupero di una memoria – anche collettiva, quando la speranza è condivisa – e di un progetto – anche comune, quando la paura è diffusa e comune a un gruppo di individui – da portare avanti. Diversamente, quando gli uomini conoscono secondo ragione, abbandonano ogni forma di sicurezza, disperazione, gaudio oppure di rimorso.

Huc accedit, quod hi affectus [Spes et Metus] cognitionis defectum, et Mentis impotentiam indicant; et hac de causa etiam Securitas, Desperatio, Gaudium, et Coscientiae morsus animi impotentis sunt signa. Nam, quamvis Securitas, et Gaudium affectus sint Laetitiae, Tristitiam tamen eosdem praecessisse supponunt, nempe Spem, et Metum. Quo itaque magis ex ductu rationis vivere conamur, eo magis Spe minus pendere et Metu nosmet liberare, et fortunae,

324 *Eth.* III, pr. 18, in G.II, p. 154.

325 *Eth.* III pr. 18, schol. II, in G. II, p. 155.

326 Citiamo l'espressione di N. Israel che definisce il tempo come “ausiliare dell'immaginazione”.
Cfr. N. Israel, *Spinoza le temps de la vigilance*, cit.

quantum possumus, imperare conamur, nostrasque actiones certo rationis consilio dirigere³²⁷.

Conquistare margini di azione rispetto alle cause esterne è il tentativo degli uomini di vincere la natura e – come abbiamo visto – la comune società aiuta in questo senso. Ma non basta. Gli uomini – infatti – restano sempre in balia dell'ignoto sia rispetto al passato, sia rispetto al futuro. Se, allora, l'ordine temporale permette di ordinare le esperienze impedendoci di vivere come presenti cose che presenti non sono, è anche vero che un ordine temporale non permette di evitare mai di sentirsi incerti di fronte all'esito o all'origine delle cose, lasciandoci in balia delle esperienze più disparate che faranno fluttuare la nostra immaginazione e il nostro animo³²⁸. Eliminare questo stato di incertezza senza ricadere nel meccanismo della peggiore immaginazione – ovvero nell'errore di immaginare come presenti cose che non lo sono – è possibile solo attraverso la ragione e la conoscenza delle cose sotto l'aspetto dell'eternità. Solo in quanto la mente percepisce le cose secondo il dettame della ragione, viene affetta allo stesso modo sia che l'idea si riferisca a una cosa futura o passata, sia che si riferisca a una cosa presente³²⁹

Si nos de rerum duratione adaequatam cognitionem habere, earumque existendi tempora ratione determinare possemus, eodem affectu res futuras, ac praesentes contempleremur, et bonum, quod Mens ut futurum conciperet, perinde, ac praesens, appeteret, et consequenter bonum praesens minus pro majori bono futuro necessario negligeret, et quod in praesenti bonum esset, sed causa futuri alicujus mali, minime appeteret, ut mox demonstrabimus³³⁰.

Così – sparendo la distinzione temporale, come un ordine immaginario che si dà agli eventi – la differenza fra bene futuro e presente non smette di esistere, ma smette di affettare l'animo umano. Tra un bene presente minore e un bene futuro maggiore, non è più la distanza temporale a decidere, ma la “grandezza” del bene in questione. Non si tratta più di affermare o di negare l'esistenza della cosa, ma si tratta di conoscere la necessità del futuro e la necessità del presente, e attuare il bene maggiore. La conoscenza adeguata che si ha di una cosa futura

327 *Eth.* IV pr. 47, schol., in G. II, p. 246.

328 Cfr. *Eth.* II pr. 44, schol.

329 *Eth.* IV, pr. 62.

330 *Eth.* IV pr. 62, schol., in G. II, p. 257.

ci fa provare lo stesso affetto che se la cosa fosse presente. Ma questo, naturalmente, è cosa ben diversa dall'affermare la presenza di qualcosa che presente non è. La durata, il tempo di esistenza delle cose, non è escluso da questo ragionamento: se abbiamo visto come l'immaginazione ci fa vivere come presente il passato e il futuro, si vede anche che l'intensità di questa *attualizzazione* si modifica sulla base dell'affermazione delle cause di esistenza di qualcosa che non è presente³³¹. Per questo, se conoscessimo la durata delle cose, cioè fino a quando durerà un bene minore e quando esattamente potrà lasciare spazio a un bene maggiore, noi non avremmo più ragione di negare – solo per la posizione nel tempo – l'esistenza dell'immagine di una cosa futura. Ma questa volta non sulla base di un sovrappiombamento di immagini confuse tutte indistintamente presenti, bensì attraverso la cognizione della loro durata, data dalla conoscenza adeguata delle cose esistenti. Insomma, sotto la guida della ragione si preferirà sempre un bene futuro maggiore a un bene presente minore, e un male minore presente rispetto a un male maggiore futuro, proprio perché se la mente avesse conoscenza adeguata delle cose proverebbe lo stesso affetto per la cosa futura come per la cosa presente³³². Ci troviamo di fronte a tre modalità di percezione del tempo: la prima è la percezione delle cose passate e future come presenti, ma a causa della nostra impotenza: questa situazione si presenta raramente, però, perché difficilmente il bagaglio di esperienze di un individuo è così ridotto da non presentare motivi di dubbio³³³; l'esperienza – infatti – genera il dubbio sul futuro e sul passato, a meno che l'individuo non diventi certo dell'esito della cosa o per mancanza di esperienza o per conoscenza adeguata. Come il

331 Cfr. *Eth.* IV, pr. 9 in G. II, pp. 216-217. In questa proposizione – a differenza di quanto detto in *Eth.* III, pr. 18, dice che considerare una cosa con lo stesso affetto di tristezza o di gioia rispetto al presente o al passato e al futuro, è vero solo nella misura in cui si considera l'immagine della cosa, ma questa immagine è resa più forte o più debole quando si considerano altre cose a noi presenti che escludono l'esistenza attuale della cosa. “Cum supra in Propositione 18 partis III dixerim, nos ex rei futurae, vel praeteritae imagine eodem affectu affici, ac si res, quam imaginamur, praesens esset, expresse monui id verum esse, quatenus ad solam ipsius rei imaginem attendimus; est enim ejusdem naturae, sive res ut praesentes imaginati simus, sive non simus; sed non negavi eandem debiliorem reddi, quando alias res nobis praesentes contemplamur, quae rei futurae praesentem existentia secludunt”, *Eth.* IV pr. 9, schol., in G. II, p. 216. Allora, l'immaginazione del presente è organizzata sulla base della ricezione della presenza dell'immagine della cosa.

332 *Eth.* IV, pr. 66 dem.

333 *Eth.* III pr. 18, schol. I, in G. II, pp. 154-155. “Verumenimvero, quia plerumque fit, ut ii, qui plura sunt experti, fluctuent, quumdiu rem, ut futuram, vel praeteritam contemplantur, deque rei eventu ut plurimum dubitent (vid. *Schol. Prop. XLIV p. II*), hinc fit, ut affectuus, qui ex similibus rerum imaginibus oriuntur, non sint adeo constantes, sed ut plerumque aliarum rerum imaginibus perturbentur, donec homines de rei eventu certiores fiant”.

fanciullo che dubita su chi vedrà di sera – se l'*evento* Pietro o l'*evento* Simeone – dal momento che l'ordine degli eventi viene *disturbato* dall'alternanza della presenza dei due eventi³³⁴, così gli uomini colpiti dalle diverse esperienze non saranno in grado di essere certi sulla presenza della cosa passata o della cosa futura. Questa *fluctuatio animi* è la condizione più diffusa. La percezione della nostra insufficienza rispetto alla memoria o al progetto, rispetto alla conoscenza del passato o del futuro, è condizione ontologica dell'essere umano e ci lascia sempre in balia della speranza e della paura senza essere capaci di provvedere da soli alla nostra sicurezza. La terza condizione è la conoscenza adeguata dell'ordine delle cause naturali che solo ci dà la conoscenza della durata delle cose. La durata – infatti – è contingente e non dipende dall'essenza della cosa singola. Non possiamo conoscere adeguatamente la durata del nostro corpo, che è determinato a esistere e a operare da cause tali, che anch'esse sono determinate da altre cause e così all'infinito. La durata del nostro corpo – allora – dipende dal comune ordine della natura e dalla costituzione delle cose. Solo Dio può avere conoscenza della durata del nostro corpo in quanto ha le idee di tutte le cose e non solo quella del corpo umano; “*quare cognitio durationis nostri Corporis est in Deo admodum inadeguata, quatenus tantum naturam Mentis humanae constituere consideratur, hoc est, haec cognitio in nostra Mente admodum inadeguata*”³³⁵ Allo stesso modo non possiamo avere conoscenza adeguata della durata delle cose singole che sono fuori di noi³³⁶. Dunque, tutte le cose particolari sono contingenti e corruttibili, cosicché non possiamo avere alcuna conoscenza adeguata della loro durata³³⁷. A meno che, e questo è il caso della conoscenza razionale, non abbiamo la cognizione di tutte le cause che concorrono all'esistenza di una cosa singola. Solo allora saremo capaci di avere la *sicurezza* di quale sia il male minore e il bene maggiore. Se non si dà questo caso, gli individui si troveranno in uno stato di incertezza che deve essere compensato

334 Cfr. *Eth.* II pr. 44, schol.

335 *Eth.* II pr. 30, dem., in G. II, pp. 114-115. “*Nostri corporis duratio ab ejus essentia non dependet (per ax. I hujus) nec etiam ab absoluta Dei natura (per Prop. XXI p. I) se (per Prop. XXVIII p. I) ad existendum et operandum determinatur a talibus causis, quae etiam ab aliis determinatae sunt ad existendum et operandum certa, ac determinata ratione, et hae iterum ab aliis, et sic in infinitum. Nostri igitur Corporis duratio a communi naturae ordine, et rerum constitutione pendet. Qua autem ratione constitutae sint, ejus rei adaequata cognitio datur in Deo, quatenus earum omnium ideas, et non quatenus tantum humani Corporis ideam habet (per Coroll. Prop. IX hujus), quare cognitio durationis nostri Corporis est in Deo admodum inadeguata, quatenus tantum naturam Mentis humanae constituere consideratur, hoc est (per Coroll. Prop. XI hujus), haec cognitio est in nostra Mente admodum inadeguata*”.

336 *Eth.* II, pr. 31 dem., in G. II, p. 115.

337 *Eth.* II pr. 31, cor., in G. II, pp. 115-116.

in qualche altro modo. In tal caso non si tratta della possibilità di predire il futuro, quanto – più propriamente – della facoltà di orientare a nostro favore quello che comunemente chiamiamo *fortuna*. La possibilità di comandare alle cause esterne, però, è propria solo di chi vive completamente sotto la guida sicura della ragione, tanto da mettere in discussione la stessa sicurezza che – nonostante sia un sentimento di gioia – è sempre frutto di una qualche tristezza, perché preceduto dalla speranza e, di conseguenza, dalla paura. Ma questa possibilità è puramente teorica e più che come possibilità reale è per lo più una consapevolezza maggiore, che può spingere a dominare le cause esterne³³⁸.

Gli individui, però, non vivono tutti completamente sotto la guida della ragione e così, non solo non possono superare la dipendenza dalla sicurezza, ma non riescono nemmeno a trovarle nelle cose esterne, a meno di non avere un bagaglio di esperienze così irrisorio da non potere altro se non alternare una sicurezza fittizia a una disperazione paralizzante. Così, gli individui oscilleranno sempre fra la speranza e la paura cercando i mezzi per vivere in sicurezza.

Tutte le cose che desideriamo onestamente – dice Spinoza – possono essere ridotte a tre : comprendere le cose per le loro cause prime; domare le passioni, ossia acquisire l'abito della virtù; vivere sicuramente e in salute. I mezzi per perseguire il primo e il secondo fine sono riposti nella natura umana e la loro acquisizione dipende dalla sola nostra potenza, ossia dalle leggi della natura umana; per quanto riguarda il terzo – al contrario – sono riposti nelle cose esterne e sono chiamati *dona fortunae*³³⁹. Dunque se ogni uomo può – almeno in teoria –

338 *Eth.* IV, pr. 47 schol., in G. II, p. 276. Spinoza specifica in fatti che “quo itaque magis ex ductu rationis vivere *conamur*, eo magis Spe minus pendere, et Metu nosmet liberare” (corsivo nostro). Dunque è la spinta a cercare il mezzo migliore per vivere al sicuro che fa la differenza fra l'uomo guidato dalla ragione e l'uomo passionale. A proposito, invece, della commistione di speranza e paura si veda *Eth.* III, DA 13 expl., in G. II, p. 194: “ex his definitionibus sequitur, non dari Spem sine Metu, neque Metu sine Spe. Qui enim Spe pendet, et de rei eventu dubitat, is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari (*per Prop. XIX, hujus*), et consequenter, dum Spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in Metu est, hoc est, de rei, quam odit, eventu dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod ejusdem rei existentiam secludit; atque adeo (*per Prop. XX hujus*) laetatur, et consequenter eatenus Spem habet, ne eveniat”

339 TTP III, in G. III, pp. 46-47 “Omnia, quae honeste cupimus, ad haec tria potissimum referentur, nempe, res per primas suas causas intelligere, passiones domare, sive virtutis habitum habitum acquirere, et denique secure, et sano corpore vivere. Media, quae ad primum et secundum directe inserviunt, et quae tanquam causae proximae, et efficientes considerari possunt, in ipsa humana natura continentur; ita ut eorum acquisitio a sola nostra potentia, sive a solis humanae naturae legibus praecipue pendeat: et hac de causa omnino statuendum est, haec dona nulli nationi peculiariora, sed toti humano generi communia semper fuisse; nisi somnare velimus naturam olim diversa hominum genera procreavisse. At media, quae ad secure vivendum, et corpus conservandum inserviunt, in rebus externis praecipue sita sunt; atque ideo dona fortunae vocantur, quia nimirum maxime a directione causarum externarum, quam ignoramus, pendent”.

intraprendere un percorso di emendazione del proprio intelletto e giungere a conoscere le cause prime delle cose e a dominare le proprie passioni, non può da solo vivere domando e dirigendo completamente a proprio favore le cause esterne. L'individuo è sempre insufficiente di fronte alla *fortuna* e questa insufficienza è propria sia dello stolto che dell'uomo saggio e prudente. È vero – come Spinoza afferma in *Eth.* IV, pr. 47 schol. - che colui il quale vive sotto la guida della ragione è spinto a dipendere meno dalla speranza e dalla paura ed è spinto a comandare alla fortuna, ma questo non significa che *materialmente* sia possibile farlo da soli. Anche l'individuo razionale ha bisogno della *societas* e così la società comune si configura ancora una volta come il mezzo più efficace per vivere in sicurezza.

Ita ut hac in re stultus fere aequae foelix et infoelix, ac prudentes sit. Attamen ad secure vivendum, et injurias aliorum hominum, et etiam brutorum, evitandum, humana directio et vigilantia multum juvare potest. Ad quod nullum certius medium ratio et experientia docuit, quam societatem certis legibus formare, certamque mundi plagam occupare, et omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis redigere³⁴⁰.

Che il fine della *civitas* e in generale della *societas* sia la sicurezza, Spinoza lo ribadisce e ne ribadisce anche la dimensione collettiva. È chiaro, infatti, che ciascuno vive male e in pericolo fra i litigi e l'ira e gli inganni degli altri uomini e cerca di evitarli, così come è chiaro che, da solo, nessuno può vivere nell'agio e coltivando la ragione. Per questo gli uomini dovettero unirsi *ad secure et optime vivendum* e fare in modo così che il diritto che aveva ciascuno, divenisse di tutti³⁴¹. Il fine della *civitas* è la sicurezza. Non governare con la paura, né rendere gli uomini schiavi di qualcuno ma, al contrario, liberarli dalla paura affinché ognuno viva con sicurezza e conservi il più possibile il proprio diritto naturale. Non bisogna trasformare degli individui dotati di ragione in bestie o in automi, ma bisogna permettere alle menti e ai corpi di questi uomini di adempiere tutte le loro funzioni, affinché gli individui si liberino dall'inganno

340 TTP III, in G. III, p. 47.

341 TTP XVI, in G. III, p.191 “nam nullus est, qui inter inimicitias, odia iram, et dolos non anxie vivat, qua eque adeo, quantum in se est, non conetur vitare. Quod si etiam consideremus nomine absque mutuo auxilio miserime et absque rationis cultu necessario vivere, ut in Caput V ostendimus, carissime videbimus nomine ad secure et optime vivendum necessario in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat collective haberent”.

dall'odio e dall'ira. *Finis ergo Reipublicae revera libertas est*³⁴². Sicurezza come libertà? In termini almeno generali, sì. Libertà dal dolo, dall'ira e dall'odio, passioni e atteggiamenti che muovono gli animi incerti e in preda alla paura o più genericamente all'angoscia della ripetizione del passato o dell'anticipazione del futuro, dunque alla fluttuazione dell'animo dovuta alla mancanza di controllo delle cause esterne e della *fortuna*.

Gli uomini non nascono civili, ma lo diventano, nel senso che solo all'interno dell'*imperium* è possibile liberarsi dalle sedizioni e dalle guerre. Ma questo dipende dall'architettura dell'*imeprum* e da quanto riesca a raggiungere la sua condizione ottimale, in cui viene realizzata la pace e la sicurezza della vita.

Qualis autem optimum cujuscunque imperii sit status, facile ex fine status civilis cognoscitur: qui scilicet nullus alius est, quam pax, vataeque securitas. Ac proinde illud imperium optimum est, ubi nomine concorditer vitam transigunt, et cujus jura inviolate servantur. Nam certum est, quod seditio, bella legumque contemptio, sive violation non tam subditorum malitiae, quam pravo imperii statui imputanda sunt. Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt³⁴³.

Per fondare una *societas* che riesca a conservarsi, sono richieste indole e vigilanza non comuni; per questo è più sicura e meno esposta alla fortuna quella che è fondata e diretta da uomini più prudenti e vigilantissimi; al contrario quella che è formata di uomini dall'indole rude dipende in misura estrema dalla fortuna. Quest'ultima troverà il motivo della sua debolezza nell'altrui direzione, non nella sua intrinseca natura. Se le sue vicende avranno esito propizio – dunque – non potrà non ammirare e adorare la stessa *direzione di Dio*³⁴⁴. Poco prima, Spinoza aveva

342 TTP XX, in G. III pp. 240- 241 “Ex fundamentis Reipublicae [...] finem ejus ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere, et alterius juris facere, sed contra unumquemque metu liberare, ut secure, quoad ejus fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale ad existendum, et operandum absque suo, et alterius damno optime retineat. Non, inquam, finis Reipublicae est nomine ex rationalibus bestias, vel automata facere, sed contra ut eorum mens, et corpus tuto suis functionibus fungantur, et ipsi libera ratione utantur, et ne odio, ira, vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicae revera libertas est”

343 TP V, II, in G. III, p. 295.

344 TTP III, in G. III, p. 47 “Verum enimvero ad societatem formandam et conservandam ingenium et vigilantia non mediocri requiritur; et idcirco illa societas securior erit, et magis constans, minusque fortunae obnoxia, quae maxime ab hominibus prudentibus et vigilantibus fundatur, et dirigitur; et contra, quae ex hominibus rudiis ingenii constat, maxima ex parte a fortuna pendet, et minus est constans. Quod si tamen diu permanserit, id alterius directioni, non suae debetur; imo si magna pericula exsuperavit, et res ipsi prospere successerint, non poterint ipsa Dei directionem (nempe

connesso la definizione di *fortuna* con quella di *Dei directio*:

Denique per fortunam nihil aliud intelligo, quam Dei directionem, quatenus per causas externas et inopinatas res humanas dirigit³⁴⁵.

Per questo la nazione ebraica si riteneva eletta, perché attribuiva alla direzione di Dio le fortune della repubblica³⁴⁶. Questo è il livello di sicurezza che la repubblica ebraica riesce a esprimere. La sicurezza la trova nella ammirazione di Dio, e nell'ammirazione di Dio supera la *fluctuatio animi* della paura e della speranza. Ovviamente, anche la sicurezza non è un affetto positivo, e anche la sicurezza si presenta con una certa dose di speranza e di paura³⁴⁷. Se infatti la sicurezza e la disperazione sono le forme stabili e certe della speranza e della paura, è anche vero che la paura e la speranza presentano per lo più dei *gradi* di certezza a seconda della forza con cui si possa affermare o escludere l'idea della causa dell'esistenza di ciò che provoca tristezza. Non si può dire – infatti – che tutte le forme di *imperium* presentino la stessa quantità di sicurezza, altrimenti non avrebbe ragione di esistere la stessa differenza tra le *civitates*.

La repubblica ebraica riesce a garantire una certa sicurezza, ma mai al di fuori di un rapporto di dipendenza dalla direzione di Dio. Gli ebrei – anche all'interno della repubblica – non sono mai del tutto capaci di non sperare nell'aiuto di Dio e di non temere la sua ira; ovvero, di non temere e sperare sull'esito incerto delle cause esterne. Così, gli ebrei, nonostante la repubblica, si trovano sempre dinanzi a loro la presenza della natura come potenza oscura, e in qualche modo si trovano sempre di fronte alla possibilità della ripetizione dello stato naturale. La direzione di Dio viene controllata attraverso le cerimonie e il richiamo alla legge, ma non basta. La speranza e la paura – nonostante il grado di sicurezza che la repubblica ebraica è in grado di fornire attraverso la legge – è prepotentemente presente nella vita degli ebrei. Ma se la sicurezza è il fine dell'*imperium* e la *civitas* attua questo fine attraverso la costruzione

quatenus Deus per causas latentes externas, at non quatenus per humanam naturam, et mentem agit), quandoquidem ipsi nihil nisi admodum iexpectatum, et praeter contigit; quod revera etiam pro miraculo haberi potest". A proposito della *fortuna* come figura della storia cfr. P. F. Moreau, *Spinoza l'expérience et l'éternité*, cit.

345 TTP III, in G. III, p. 47

346 *Ibidem*.

347 *Eth.* IV, pr. 47 dem e schol.

giuridica, la speranza e la paura hanno una forte importanza nel reggersi del meccanismo dell'obbedienza. Così come la *civitas* non elimina il diritto naturale, allo stesso modo non toglie le cause di speranza e di paura. Così, la sicurezza che un *imperium* dà agli individui che vivono al suo interno non sarà mai totale, per il semplice motivo che non dipenderà dai singoli sudditi o cittadini. L'*imperium*, stabilizzando i rapporti della *societas*, dà un certo grado di sicurezza, variabile certamente, ma sempre maggiore di quello che i singoli individui sono capaci di darsi, e la *civitas* dà la certezza – attraverso le *suammae potestates* – della durata e dell'efficacia della sicurezza.

Il rapporto che gli individui hanno con la temporalità è disordinato. Non pensano né al passato né al futuro a meno che – per un qualche motivo – non siano portati a rappresentarselo come vicino, e quindi ad affermarne l'esistenza oppure – o allo stesso tempo – vivono come presente le paure e le speranze passate e future, acquisendo una fittizia sicurezza e disperazione che condizionano il comportamento degli individui. Vivendo in preda a queste passioni – inoltre – possono esponenzialmente aumentare i motivi di disaccordo³⁴⁸. La *civitas*, in definitiva, deve eliminare il più possibile i motivi di disperazione e dare quel *surplus* di sicurezza che gli individui non riescono a conseguire. Questa funzione – che può sembrare meramente educativa – non è distante dal diritto naturale comune e dalle esperienze del popolo. La *civitas* ha il compito di governare i rapporti con la temporalità dei propri sudditi, ma non può non tenere conto né del diritto naturale (cioè della natura umana), né della singola esperienza storica, aprendo la possibilità di rompere l'omogeneità della nazione, pur rafforzando l'obbedienza a un *imperium*.

Si vede un esempio di questo processo nella argomentazione relativa alla fede nei racconti storici. La legge divina e naturale non esige la fede nei racconti storici, né la fede nei racconti storici ci può dare la cognizione e l'amore di Dio, che consegue solo dalla conoscenza di Dio. Quest'ultima, però, deve derivare da nozioni comuni di per sé certe e note. Nonostante questo, però, la lettura delle *historiae* è assai giovevole alla vita civile, perché ci permette di conoscere meglio i costumi e la condizione (*mores et conditionem*) degli uomini e, perciò, di vivere fra di loro con più cautela (*cautius*) e adattare la nostra vita al loro carattere (*ingenio*)³⁴⁹. Attraverso la conoscenza delle *historiae* è possibile allora avere a disposizione una sorta di

348 Cfr. *Eth.* IV, pr. 34.

349 TTP IV, in G. III, pp. 61-62.

casistica che ci permette di regolarci, sulla base di una serie di *exempla*, rispetto al nostro comportamento nei confronti degli altri. I racconti storici ci mettono a disposizione delle esperienze passate, che condizionano il nostro atteggiamento futuro. Non ci danno però sicurezza. L'aumento della disponibilità delle esperienze – di per sé – produce dubbio, e dunque nei racconti storici troviamo molte ragioni per essere in preda alla speranza e alla paura. Non sono infatti utili alla conoscenza di Dio. Eppure, nella vita civile, il dubbio dato dalla varietà delle esperienze permette di trovare motivi di sicurezza, quando una esperienza si ripete nello stesso identico modo e si lascia riconoscere, ma soprattutto il rapporto che ingaggiamo con il passato e con il futuro – per quanto sia fluttuante – ci permette di immaginare con una più giusta distanza – e dunque di affermare con una approssimazione migliore – la presenza delle idee delle cause di esistenza di quello che immaginiamo con gioia o con tristezza³⁵⁰. Strappandoci all'incondizionata attualizzazione del presente in cui l'immaginazione ci porta a percepire l'esistenza di tutto ciò che non può essere presente³⁵¹. Dunque l'esperienza, se ci pone di fronte al dubbio (quando non è sostenuta da nozioni comuni di per sé certe e note) e ci lascia in preda ad affetti che sono passioni, comunque permette di mettere in discussione la forza passiva dell'immaginazione. Inoltre il ricorso ai racconti storici permette comunque di ordinare le esperienze secondo una linearità anche solo narrativa, che direziona le nostre speranze e le nostre paure. Per questo le *historiae* hanno un ruolo importante nella vita civile; permettono infatti di regolarci con più sicurezza – o meno incertezza – rispetto all'*ingenium* degli altri individui e, più in generale, abitano a non considerare radicalmente altro, ciò che ci è più vicino di quanto non immaginiamo. È fondamentale, allora, che la lettura dei racconti storici non venga lasciata al caso.

Il discorso viene ripreso nel capitolo V del TTP, quasi con gli stessi termini ma con maggiore approfondimento. Se qualcuno vuole convincere un altro, della sua tesi, può farlo *experientia vel ratione*, ossia o attraverso cose sperimentate già con i sensi, oppure attraverso assiomi intellettuali noti di per sé³⁵². Spinoza, però, specifica che l'esperienza – soprattutto se non intesa con chiarezza e distinzione – non convincerà gli uomini a tal punto da dissipare le nebbie dell'intelletto, come gli assiomi intellettuali. Il vantaggio dell'esperienza è, però, quello di

350 *Eth.* IV pr. 9 e pr. 10 e schol.

351 *Eth.* III, pr. 18 e schol I.

352 TTP V, in G. III, p. 76.

colpire in maniera più omogenea gli individui che in un modo o in un altro si riconoscono in quella concatenazione di esperienze. La nazione ebraica cerca di costruire questa omogeneità: diffonde una serie di verità su Dio con le esperienze, ossia con i racconti storici, senza fornire definizioni e adattando le proprie parole alle possibilità di comprensione della *plebs*. E per quanto l'esperienza non possa dare certezza delle cose, tuttavia ammaestra e illumina gli uomini alla devozione e all'obbedienza³⁵³. Insomma, la Scrittura e i suoi racconti possono spingere all'obbedienza in maniera tale da permettere di raggiungere una vita pia anche a chi non ha la possibilità di raggiungere una conoscenza razionale. Il volgo, però, non può educarsi da solo all'obbedienza, perché viene attratto per lo più da racconti singolari e inattesi, soffermandosi su particolari che lo distraggono dallo scopo effettivo della Scrittura. Per questo ha bisogno di maestri di chiesa e di pastori che guidino il suo ingegno³⁵⁴.

Le *historiae* hanno a che fare con l'obbedienza, ma con l'obbedienza vissuta e rivissuta come una propria esperienza attraverso i racconti del passato. Il passato delle *historiae* ha una sua *attualità* e condiziona il nostro atteggiamento futuro. Ma più di questo, la mole di esperienze che ci vengono presentate ci riportano a una condizione di speranza e di paura e – in generale – di incertezza. Almeno fino a che l'autorità dei ministri e dei pastori (anche loro una *summa potestas*) non riescano a ordinare le storie della scrittura in un ordine preciso, che presenti l'obbedienza come la via d'uscita dallo stato di dubbio presentatoci dalla mole di esperienze a cui assistiamo. Dal momento che non tutti gli uomini sono guidati dalla ragione, devono essere la *civitas* e l'*imperium* a rendere certa la sicurezza. La ricerca della sicurezza non può essere affidata all'autonomia di ciascun individuo, bensì deve essere la comunità e in definitiva l'*imperium* che offre il modello di sicurezza dal quale sentirsi protetti. Per questo anche il continuo essere esposti al dubbio è fondamentale per trovare nella comunità la fonte della propria salvezza materiale, ma a questo punto anche spirituale e mentale. La speranza e la paura, allora, hanno a che fare con l'obbedienza perché ci ricordano e rendono presente la nostra insufficienza. Nella comunità ebraica questo funziona all'ennesima potenza, non solo attraverso l'importanza della fiducia nelle *historiae*. Le cerimonie, il rapporto alla natura come

353 TTP V, in G. p. 77. “Atque haec Scriptura sola experientia comprova, nempe iis, quas narrat, historiis, nec ullas harum rerum definitiones tradit, sed omnia verba, et rationes docere, quid Deus sit, et qua ratione res omnes sustentent, et dirigat, hominumque curam habeat, potest tamen homines tantum docere, et illuminare, quantum ad obedientiam, et devotionem eorum animis imprimendum sufficit”.

354 Cfr. TTP V, in G. III, pp. 78-79.

un continuo miracolo e la sacralità che viene data alla vita che si fa in comune, ricordano agli ebrei che solo nell'*imperium* e nella *respublica* si può superare la paura del ritorno allo stato di natura e si può effettivamente sperare la salvezza. Le *historiae* ricordano e rendono presente la volontà di Dio, la sua ira e la sua misericordia, come la sua potenza, mettendo il volgo sempre di fronte alla forza delle cause esterne in modo tale che nella repubblica, la sua vita possa costruirsi una regola volta all'obbedienza e alla pietà. Un surrogato della vita razionale, che non compete con la certezza e con la pietà dell'uomo saggio e che rimane all'interno di un contesto nazionale, ma che allo stesso tempo porta delle conseguenze che possono rompere con l'omogeneità della nazione. La varietà delle esperienze infatti ci dà accesso alla conoscenza di una natura umana che si dispiega diversamente dalla nostra e mossa da altre cause che variano a seconda dello spazio e a seconda del tempo in cui si svolge il racconto storico. Quindi se da una parte si rendono presenti dei pericoli o dei benefici riuscendo così a dare l'esempio su dove e come cercare sicurezza, dall'altra parte l'esperienza di cause differenti che possono ripetersi nello stesso ordine e che danno anche la possibilità di prevedere le conseguenze di alcuni comportamenti, permettono di esperire la varietà e allo stesso tempo la costanza della natura umana. Questa esperienza non si darebbe altrimenti per uomini di rude ingegno o non guidati da ragione. Le *historiae*, dunque, non solo conducono verso l'obbedienza tramite la possibilità di prevedere il contesto in cui trovare la propria sicurezza, ma aprono anche verso la diversità, al di fuori delle barriere poste dalla nazione, permettendoci di vivere a nostro agio in mezzo agli uomini, grazie a esempi che provengono da altri luoghi e da altri tempi. Così, nella vita civile è possibile una esperienza razionale, che anche se non dà luogo a una conoscenza certa e vera – e quindi non eleva una comunità a un ulteriore livello di conoscenza – permette di costruire una vita in comune elevando gli individui a una pratica di vita ragionevole, direttamente dipendente dalla possibilità – più o meno realizzata – di governare le cause esterne, dunque di dominare la natura.

2. *Servitù e obbedienza: la crisi della teocrazia*

La comunità ebraica è una comunità che si potrebbe definire "chiusa", nella misura in cui non prevede contatti produttivi con l'esterno. Se – però – attraverso le *historiae* si intravede, seppur filtrata dalla *potestas* dei ministri, la possibilità di considerare la natura umana nelle

sue sfaccettature e indirizzare la propria condotta alla luce di questa “scoperta”, è pur vero che l'intervento dell'*imperium* per ristabilire la sicurezza che viene messa in discussione attraverso la vivacità del passato, riporta gli individui a una disciplina di obbedienza che non mette in discussione la struttura della repubblica. In generale, comunque, l'esperienza dell'obbedienza permette agli ebrei di condurre una vita ragionevole, per quanto glielo permetta la loro storia e il loro carattere (*ingenium*). Ma non si può comprendere del tutto in che modo l'esperienza dell'obbedienza offra la possibilità di vivere in maniera ragionevole, se non si chiarisce il valore e il significato dell'obbedienza all'interno della riflessione politica spinoziana.

L'obbedienza è obbedienza a una legge, ma la legge è concetto decisamente polisemico: Spinoza distingue non solo fra legge civile e legge naturale, ma considera anche la legge divina. Soprattutto, considera la morale come qualcosa di non necessariamente uguale all'obbedienza ai mandati della *civitas*, che non considerano l'intenzione con cui si obbedisce. La prima distinzione da prendere in considerazione è proprio quella di legge di natura e legge civile, che nel IV capitolo del TTP si presentano distinte.

Legis nomen absolute sumptum significat id, secundum quod unumquodque individuum, vel omnia, vel aliquot ejusdem speciei, una eademque certa ac determinata ratione agunt; ea vero vel a necessitate naturae vel ab hominum placito dependet³⁵⁵.

La legge naturale è quella che dipende dalla necessità della natura e segue dalla natura di una cosa singola o dalla sua definizione; la legge che dipende dalla deliberazione degli uomini e che è detta diritto (*jus*) è quella che gli uomini prescrivono a sé e agli altri per vivere con sicurezza e comodità³⁵⁶. Infatti, se è legge di natura il fatto che ogni corpo, urtandone un altro, perda una parte del suo movimento in maniera proporzionale a quanto ne comunica ad altri (legge universale di tutti i corpi che segue dalla necessità della loro natura), allo stesso modo – per quanto riguarda l'uomo – è una legge che segue dalla natura umana il fatto che un individuo ricordi qualcosa di simile o di percepito contestualmente a qualcosa che ricorda o che percepisce. Al contrario, il fatto che gli uomini cedano, o siano costretti a cedere (*cedant vel cedere cogantur*), quel diritto che ciascuno possiede per natura, e che si assoggettino a una

355 TTP IV, in G. III p. 57.

356 *Ibidem*.

certa regola di vita (*certae rationi vivendi sese adstringant*), dipende dalla scelta umana³⁵⁷. Ma quanto sono separate la legge di natura e la legge umana? O meglio, quanto è ampio il margine di scelta dell'uomo rispetto al suo diritto naturale? Da quanto detto in altri luoghi sembra quasi che la cessione del proprio diritto nei confronti della *societas*, sia un passaggio sostanzialmente necessario³⁵⁸. Eppure, quando si tratta di affrontare il problema della legge, la prima distinzione che Spinoza pensa di fare è proprio quella fra legge di natura – nella quale rientra anche il diritto naturale degli uomini – e legge umana, e per di più gli ambiti di queste due accezioni si distinguono sulla base dello spazio lasciato alla deliberazione. Ma subito dopo viene una precisazione tanto importante quanto netta. Spinoza afferma che, pur concedendo che in assoluto tutte le cose operano secondo una certa e determinata ragione perché determinate dalle leggi universali della natura, ciò non toglie che queste leggi (cioè quelle umane) dipendano da una scelta dell'uomo³⁵⁹. Si cerca una compenetrazione fra la necessità naturale e la deliberazione umana che risulta – almeno parzialmente – libera. Per quanto condizionata, la scelta non può non dirsi libera, né – e forse è questa la determinazione più importante – propriamente umana. La legge secondo la quale si decide e si attua la rinuncia alle proprie prerogative nella misura in cui lo richieda l'adesione del singolo alla società, si può dire propriamente umana e propriamente libera perché l'uomo è una parte della natura, in quanto costituisce una parte della potenza di tutta la natura e – così come per la legge naturale considerata nel suo complesso – tutto ciò che segue dalla necessità della natura umana segue in modo necessario dalla potenza umana, per cui si può dire che l'emanazione di queste leggi dipenda dalla deliberazione umana perché dipende dalla potenza della mente umana, in quanto la mente umana può concepirsi chiaramente anche priva di quelle leggi, ma non priva della legge universale naturale. Inoltre, la legge umana dipende dalla deliberazione degli uomini perché, nel definire e spiegare le cose secondo le loro cause prossime, non ci serve, per formare e ordinare le nostre idee circa le cose singole, la considerazione universale sul fato e sulla concatenazione delle cause³⁶⁰. Insomma, questione di punti di vista: per le cose

357 TTP IV, in G. pp. 57-58.

358 Cfr. ad esempio, TP II, 15.

359 TTP IV “Et quamvis absolute concedam omnia ex legibus universalibus naturae determinari ad existendum et operandum certa ac determinata ratione, dico tamen has leges ex placito hominum pendere”, in G. III, p. 58.

360 TTP IV, “I. Quia homo, quatenus pars est naturae, eatenus partem potentiae naturae constituit; quae igitur ex necessitate naturae humanae sequuntur, hoc est, ex natura ipsa, quatenus eam per

singole non si può considerare solo la legge di natura nella sua necessità, perché bisogna ripiegare sul punto di vista parziale – proprio degli uomini – che non riesce a costruire l'indeterminata concatenazione causale che determina gli eventi, per cui risulta più opportuno, anzi necessario, considerare le cose come possibili. Inoltre, a proposito del primo punto, la mente umana può concepire l'uomo al di fuori della società (cioè privo delle leggi emanate all'interno dello stato civile), anche se non può concepire chiaramente l'uomo privo della legge naturale secondo cui diventa impossibile sopravvivere e esercitare il proprio diritto naturale in maniera del tutto isolata. Dunque, se la legge umana e la legge naturale vengono ricomposte, non si può ignorare quella che potremmo chiamare la ragione strumentale della legge umana, ovvero l'obbedienza. Vale a dire, il fine e lo strumento più adeguato per raggiungere un determinato fine. Sotto questo aspetto, la legge è regola di vita che gli uomini prescrivono a se stessi e agli altri in vista di un fine da raggiungere, e il mezzo con cui si raggiunge questo fine è un mandato che gli uomini possono osservare oppure ignorare come qualcosa che fissi un limite alla potenza umana, limite oltre il quale – tuttavia – la potenza umana potrebbe spingersi.

Verum enimvero quoniam legis per traslationem ad res naturales applicatum videtur, et communiter per legem nihil aliud intelligitur quam mandatum, quod homines et perficere et negligere possunt, utpote quia potentiam humanam sub certis limitibus, ultra quos se extendit, constringit nec aliquid supra vires imperat, ideo lex particularius definienda videtur, nempe quod sit ratio vivendi, quam homo sibi vel aliis ob aliquem finem praescribit³⁶¹.

naturam humanam determinatam concipimus, ea, etiamsi necessario, sequuntur tamen ab humana potentia, quare sanctionem istarum legum ex hominum placito pendere optime dici potest, quia praecipue a potentia humanae mentis ita pendet, ut nihilominus humana mens, quatenus res sub ratione veri et falsi percipit, sine hisce legibus clarissime concipi possit, at non sine lege necessaria, ut modo ipsam definivimus. II. Has leges ex placito hominum pendere etiam dixi, quia res per proximas suas causas definire et explicare debemus, et illa universalil consideratio de fato et concatenatione causarum minime nobis inservire potest ad nostras cogitationes circa res particulares formandas atque ordinandas. Adde quod nos ipsam rerum coordinationem et concatenationem, hoc est, quomodo res revera ordinatae et concatenatae sunt, plane ignoremus, adeoque ad usum vitae melius, imo necesse est res ut possibles considerare”, in G. III, p. 58. Si affaccia qui il problema della politica pensata sulla base della categoria di potenza, problema che si cercherà di affrontare in seguito. Per ora – come definizione di potenza – basti ciò che viene detto in *Eth.* I, pr. 26 dem. “Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est”, in G. II, p. 68.

361 TTP IV, in G. III, p. 58.

Siccome però il vero fine delle leggi è ignorato dalla maggior parte degli uomini, ovvero solo pochi comprendono adeguatamente la necessità della *societas* e dell'*imperium*, c'è bisogno di un sistema istituzionale e di una architettura legislativa che costringa e induca tutti gli uomini a ubbidire. Così i legislatori attribuirono alle leggi una finalità diversa, facendo dipendere dal rispetto di esse ciò che il volgo amasse più di ogni altra cosa, e dalla trasgressione ciò che il volgo più di ogni cosa temesse. Il fine delle leggi diventava così il premio oppure il castigo, lasciando che esse descrivessero una regola di vita imposta agli uomini per imposizione di qualcun altro (*ab aliorum imperio*)³⁶². Questa concezione di legge ricalca in effetti quella esposta nel noto scolio II della proposizione 37 di *Eth.*, IV, dove però il discorso viene completato con il riferimento agli affetti. Infatti, per supremo diritto di natura ciascuno può giudicare del bene e del male, e dunque a distruggere ciò che odia e a conservare ciò che ama, quindi a provvedere al proprio utile *ex suo ingenio*. Ma se gli uomini fossero completamente guidati dalla ragione, sarebbe possibile fruire di questo diritto naturale senza che questo rechi danno ad altri. Ovvero, gli uomini sarebbero capaci di autogovernarsi e di auto regolamentarsi. Poiché però sono guidati in massima parte dagli affetti, si oppongono l'un l'altro. Dunque, perché gli uomini possano essere di mutuo aiuto è necessario che cedano parte del loro diritto naturale e si rendano sicuri che nessuno faccia danno ad altri. Questo può avvenire sulla base della regola secondo cui nessun affetto può essere inibito se non da un affetto più forte e contrario e dal fatto che ciascuno si astiene da un danno per timore di un danno maggiore. Innanzitutto, allora, la *societas* può essere resa più sicura e “confermata” (*firmari*) rivendicando il diritto di giudicare del bene e del male.

Quaeque adeo potestatem habet, communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi easque non ratione, quae affectus coercere nequit (*per Schol prop XVII, hujus*), sed minis firmandi³⁶³.

362 TTP IV “Attamen, quoniam verus finis legum paucis tantum patere solet, et per plurimum homines ad eum percipiendum fere inepti sunt et nihil minus quam ex ratione vivunt, ideo legislatores, ut omnes aequae constringerent, alium finem, longe diversum ab eo, qui ex legum natura necessario sequitur, sapienter statuerunt, nempe legum propugnatoribus promittendo id, quod maxime timet; sicque conati sunt vulgum, tanquam equum fraeno, quod ejus fieri potest, cohibere; unde factum est, ut pro lege maxime haberetur ratio vivendi, quae hominibus ex aliorum imperio praescribitur”, in G. III, p. 58.

363 *Eth.* IV pr. 37, schol. II, in G. II, p. 238. Matheron rivela in questo scolio la terminologia propria del diritto naturale, cfr. A. Matheron, *individu et communauté chez Spinoza*; diversamente, invece,

E ancora, la regola di vita comune, di fronte alla quale il singolo *cede*, porta con sé e rafforza anche un sistema di valori che decide *socialmente* e non più *individualmente* sul bene e sul male inserendo la pratica del peccato e dell'espiazione³⁶⁴. Prima di affrontare la questione del peccato, però, è utile abbandonare quanto Spinoza dice sulla legge considerata nella sua generalità e volgersi verso il problema dell'intervento divino all'interno delle organizzazioni politiche umane.

È ragionevole pensare – considerato quanto detto fino ad ora sullo Stato ebraico, che come si verifica una sacralizzazione della politica e della vita in generale, allo stesso modo si opera una sacralizzazione della legge, attribuendo ai mandati dell'autorità politica una santità che di per sé non avrebbero. E in effetti, il continuo riferimento alla *legge* che era continuamente imposto a qualunque azione gli ebrei compissero va in questa direzione, oltre che – naturalmente – verso il rafforzamento della comunità, dando un senso sociale anche a quelle azioni che normalmente potrebbero venire considerate come appartenenti a una sfera “privata”. La presenza di Dio, dunque, nella comunità ebraica è forte e costante. Si può definire la repubblica ebraica il regno di Dio? E cosa si intende, precisamente, per regno di Dio, avendo visto che Dio è un re solo per gli animi superstiziosi e di ingegno rude? La Scrittura è fonte di memoria storica e fonte di diritto, è nella Scrittura, infatti, che è contenuta la parola di Dio ed è con i continui riferimenti alla Scrittura che la legge mosaica passa nel cuore degli ebrei. Bisogna però considerare cosa insegna la Scrittura e soprattutto quanto la Scrittura possa – da sola – muovere all'obbedienza.

Balibar, si concentra sull'immanenza dell'obbedienza e dell'organizzazione politica degli individui cfr. E. Balibar, *Spinoza e la politica*, Roma, Manifestolibri, 1996. In generale, però, vogliamo notare come sembrerebbe che la *civitas* e in generale le leggi correggano la natura, o meglio la completino con un artificio portando così gli individui oltre la loro natura conflittuale. Non è così. Infatti, in primo luogo i motivi di conflitto non vengono eliminati all'interno dello stato civile, come abbiamo già accennato e come dimostra anche la storia degli ebrei; in secondo luogo la legge – in questo caso – verrebbe a rafforzare determinati aspetti del diritto naturale degli individui, e anzi a realizzare la natura umana nel suo aspetto più razionale e dunque più adeguato a favorire l'aumento della potenza umana e a permettere che gli individui permangano il più possibile nel loro essere favorendo il proprio *conatus*. Ancora una volta si affaccia il rapporto complesso con Hobbes, e ancora una volta si intravede una insanabile differenza fra i due autori. Da rintracciarsi in definitiva proprio nel riferimento, in Spinoza, a leggi naturali più adeguate alla natura umana, e quindi la realizzazione di quella che potrebbe essere considerata come la vera realizzazione del *conatus* all'esistenza. Si veda anche, E. Giancotti Boscherini, *la teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit. pp. 181-210.

364 Cfr. TP II, 18.

Il fine ultimo della Scrittura consiste soltanto nell'insegnare l'obbedienza³⁶⁵. Che il fine ultimo della Scrittura – e in definitiva della fede – sia l'obbedienza lo dimostra ampiamente Mosè, il quale non cercò di convincere gli israeliti con la ragione, ma di vincolarli a un patto attraverso giuramenti e benefici e in seguito impose loro di obbedire alle leggi sotto la minaccia del castigo o la promessa di premi.

Deinde quidnam unusquisque exequi debeat, ut Deo obsequantur, ipsa etiam Scriptura plurimis in locis quam clarissime docet, nempe totam legem in hoc solo consistere, in amore scilicet erga proximum³⁶⁶.

Fatta questa considerazione preliminare sulla legge divina e sull'obbedienza a Dio, si può rilevare come Spinoza riprenda questo discorso a proposito del rapporto fra diritto civile e diritto sacro, che devono entrambi essere prerogativa di coloro che *imperium tenent*³⁶⁷, e afferma chiaramente che la religione acquista forza di diritto solo per decisione di coloro che *jus imperandi habent*³⁶⁸. Pertanto:

[ostendere volo] Deum nullum singulare regnum in homines habere nisi per eos, qui imperium tenent, et praeterea quod religionis cultus et pietatis exercitum reipublicae paci et utilitati accomodari, et consequenter a solis summis potestatibus determinari debet, quaeque adeo ejus etiam interpretes debent esse³⁶⁹.

Allora, la Scrittura non insegna se non l'obbedienza a Dio, e questa obbedienza non può essere veramente realizzata se non attraverso le leggi dell'*imperium*; a meno che, ovviamente, non si abbia una reale conoscenza di Dio, ma questo è un discorso che esula dalla azione politica attraverso la quale si realizza il regno di Dio³⁷⁰. Il regno di Dio è quello *in quo justitia et*

365 TTP XIV “intentum Scripturae esse tantum obedientiam docere”, in G. III, p. 174.

366 TTP XIV, in G. III, p. 174.

367 TTP XIX “cum supram dixi eos, qui imperium tenent, jus ad omnia solos habere et solo eorum decreto jus omne pendere, non tantum civile intelligere volui, sed etiam sacrum”, in G. III, p. 228.

368 TTP XIX “nam prius ostendere volo religionem vim juris accipere ex solo eorum decreto, qui jus imperandi habent” in G. III, p. 228.

369 TTP XIX, in G. III, pp. 228-229.

370 TTP XIX “loquor expresse de pietatis exercitio et externo religionis cultu, non autem de ipsa

*charitas vim juris et mandati habent*³⁷¹. Dunque, fondamentalmente, si realizza il regno di Dio laddove la legge riesce a garantire l'equità e la carità; in definitiva, così facendo, si mette in pratica il comandamento divino che impone di amare il prossimo e di obbedire a Dio³⁷². Considerando la natura umana, e il tipo di conoscenza che mediamente gli individui hanno di Dio e della Natura, lo stato civile, in cui i *mandata* hanno la forza del comando, è l'unico contesto in cui il fine della legge divina possa realizzarsi pienamente e diffusamente. In definitiva, il comando della Scrittura non è poi diverso da quello della legge naturale, secondo la quale la costituzione della *societas* e il mantenimento dell'*imperium* sono necessari e utili all'uomo per la sua sopravvivenza. In questo contesto, appunto, sarà ininfluente se la necessità della prescrizione di Dio venga insegnata per lume naturale o per rivelazione. Dato quindi il senso eminentemente politico del regno di Dio, il passaggio verso la dimostrazione della prerogativa delle somme potestà al diritto sacro e al diritto civile è consequenziale. Non solo le alte cariche dello Stato hanno la prerogativa di dare forza di diritto alla religione, ma solo tramite chi detiene l'*imperium* sarà possibile affermare il regno di Dio sugli uomini³⁷³. Senza Mosè, Dio sarebbe rimasto una superstizione che a lungo andare avrebbe portato il popolo ebraico alla rovina; grazie al carisma, all'opera legislativa e alla virtù profetica di Mosè, invece, Dio è diventato garante della vita civile, è diventato re ed è diventato istituzione.

Il conflitto fra il diritto sacro e il diritto civile è la causa della crisi della teocrazia ebraica; ma la fonte prima di questo fenomeno sta nella punizione che Dio infligge agli ebrei, escludendo il popolo dal ministero sacerdotale, delegandolo alla tribù dei Leviti, gli unici a non essersi macchiati del peccato di idolatria. Detto in altri termini, l'insufficienza del popolo ebraico non gli permetteva di sostenere la responsabilità del sacro ministero e proprio questa insufficienza portò alla decisione, presa da Mosè per rivelazione divina, di affidarlo alla tribù che sembrasse

pietate et Dei interno cultu sive mediis, quibus mens interne disponitur ad Deum integritate animi colentum; internus enim Dei cultus ei ipsa pietas uniuscujusque juris est (ut fine cap VII ostendimus), quod in alium transferri non potest", in G. III, p. 229.

371 TTP XIX, in G. III, p. 229.

372 TTP XII "nam ex ipsa Scriptura absque ulla difficultate et ambiguitate percipimus ejus summam esse, Deum supra omnia amare et proximum tanquam se ipsum", in G. III, p. 164. Per rintracciare i passi che vanno in questo senso, compresi tra il nuovo e il vecchio Testamento, cfr B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis 2007, p. 637.

373 TTP XIX "si igitur jam ostendam justitiam et charitatem vim juris et mandati non posse accipere nisi ex jure imperii, facile inde concludam (quandoquidem jus imperii penes summas potestates tantum est) religionem vim juris accipere ex solo eorum decreto, qui jus imperandi habent, et Deum nullum singulare regnum in homines habere nisi per eos, qui imperium tenent", in G. III, p. 229.

più pura e più responsabile. Per quanto questa decisione fosse bilanciata escludendo i Leviti da ogni proprietà, la divisione della tribù sacra dal resto del popolo sarà a lungo andare la causa adeguata del deteriorarsi del sistema teocratico su cui si reggeva lo stato ebraico. Così, la collettività – fonte dell'autorità civile – non era la fonte dell'autorità sacra. Nel caso della teocrazia ebraica, il diritto religioso – sebbene affidato a ministri e autorità particolari, non essendoci un unico sovrano – era separato ma subordinato rispetto all'autorità civile. La crisi dello Stato ebraico si consuma proprio nel momento in cui esplose il conflitto fra potere religioso e potere civile. A dispetto dell'armonia iniziale fra le cariche religiose e le cariche civili che – per quanto distinte – avevano in Dio il garante della loro unità e dunque, in sostanza, entrambe le autorità curavano il bene collettivo. Quando la finzione dell'autorità divina entra in crisi sulla base della delegittimazione dei Leviti da parte del popolo³⁷⁴, si dà la possibilità di aprire un conflitto fra le diverse autorità trasformando queste autorità in *imperia* (in questo caso si può dire *poteri*) differenti che si contendono la cura dello Stato (*imperium*), ovvero di un sistema che induca gli individui all'obbedienza. Infatti, quando al sovrano immortale viene sostituito un re mortale, questa nuova istituzione si trova limitata nel proprio diritto dai sacerdoti da cui dipendeva il potere legislativo, che esercitavano attraverso il ministero della consultazione di Dio. Il conflitto che si apre fra i poteri porta i re ad affidarsi alla volontà di quegli uomini che sono ritenuti profeti, e per questo si trovano ad essere e a subire a loro volta un *imperium in imperio* e a regnare precariamente³⁷⁵. I re permettono di dedicare altri templi agli dèi in modo da delegittimare il potere dei Leviti, e cercavano altri uomini ai quali dare il nome di profeti; i profeti, a loro volta, cercavano di approfittare di una situazione che gli permetteva di proporre nuovi sovrani sulla base dell'ostilità di questi ultimi ai re e della loro

374 L'insofferenza del popolo nei confronti dei Leviti segue gli schemi dell'invidia che si può provare di fronte a chi riceve dei benefici in maniera inspiegabile. Così, nonostante l'esclusione dei Leviti dalla proprietà e dal lavoro produttivo, l'obbligo di mantenerli e sostentarli imposto alle altre tribù è fondamentalmente fonte di insofferenza nei confronti non solo degli individui, ma anche del loro ufficio dando in sostanza l'avvio a un processo di degenerazione della forma di *imperium*, che ne mette in discussione ciò che nel TP saranno gli *jura fundamentalia*. Cfr TTP XVII, in G. III, pp. 218-219.

375 TTP XVII “quare et imperium in imperio habebant, et precari regnabant”, in G. III, p. 220. Il senso di questa espressione è che i re, non solo erano un potere circoscritto e circondato da un altro sistema di potere; ma, al tempo stesso, aveva un altro sistema di potere nei confronti del quale c'era un regime di reciproca dipendenza non regolamentato, che dunque agiva al di là e oltre le leggi dello Stato. In sostanza si crea un cortocircuito nel quale il potere religioso, quello civile e quello profetico si dividono e si relazionano al di fuori della regolamentazione della loro legittimità. Questo è il senso dell'espressione *imperium in imperio* che descrive una situazione in cui il potere – e i poteri – perdono il confine e i limiti della loro legittimità.

supposta virtù divina. L'unico risultato fu la continua sostituzione di un tiranno vecchio con uno nuovo, al prezzo del sangue dei cittadini³⁷⁶. Soprattutto, nota Spinoza, cambia la natura della legge, mettendone in discussione l'unità. La discordia in cui cade lo Stato ebraico dipende proprio dal fatto che l'*imperium* ha messo in discussione i suoi propri fondamenti (in realtà già attribuendo ai Leviti, invece che ai primogeniti di ogni tribù, un ruolo particolare), lasciando così cadere uno dei principi fondamentali dell'obbedienza, ovvero l'unità dell'*imperium* simboleggiata dalla maestà divina di Dio. Il conflitto tra poteri in seno alla teocrazia porta con sé due conseguenze fortemente negative: la prima è di stabilire leggi in materia di opinioni, limitando il diritto che ciascuno ha di pensare liberamente, o – il che è peggio – controllando e manovrando l'umore e le azioni della moltitudine per disegni che non hanno di mira la pubblica utilità³⁷⁷. Così i farisei, per privare delle cariche i cittadini più ricchi, agitavano questioni religiose contro i sadducei; così gli individui più abietti e ipocriti – seguendo questo esempio – cominciarono a perseguire uomini insigni e retti maledicendone le opinioni e accendendo l'ira della moltitudine³⁷⁸. Inoltre, lo scontro fra i poteri e la divisione dell'*imperium* fa in modo che si permetta a privati cittadini (come per esempio i profeti) di entrare nel merito di ciò che è lecito e illecito e di strappare questa prerogativa alle somme potestà, ovvero – in definitiva - all'autorità dell'*imperium* e di chi lo detiene, quindi alla *società*³⁷⁹, decretando la dissoluzione progressiva della repubblica.

La discordia e la disobbedienza rompono, non solo la omogeneità della comunità ebraica, ma la stessa unità della legge, permettendo a ciascuno di scegliere secondo la propria natura e le proprie inclinazioni, di seguire la regola e la legge che più fa comodo, mettendo in discussione l'unità di quella regola di vita che permetteva agli ebrei di vivere in comunità. Così che ciascuno comincia a vivere secondo il proprio talento – o secondo quello di un altro, ma in discordia con gli altri cittadini – facendo emergere tutta la discordanza e il contrasto fra i

376 Cfr. TTP XVII, in G. III, p. 220.

377 TTP XVIII, “[clarissime videmus] quam periculosum sit ad jus divinum referre res mere speculativas legesque de opinionibus condere, de quibus homines disputare solent vel possunt; ibi enim violentissime regnatur, ubi opiniones, quae uniuscujusque juris sunt, quo nemo cedere potest, pro crimine habentur” in G. III, p. 225.

378 TTP XVIII, in G. III, p. 225.

379 Tt XVIII “Videmus quam necesse sit tam reipublicae quam religioni, summis potestatibus jus de eo, quod fas nefasque sit, discernendi concedere. Nam si hoc jus de factis discernendi ipsis divini prophetis concedi non potuit nisi cum magno reipublicae et religioni damno, multo minus iis concedendum erit, qui nec futura praedicere sciunt nec miracula possunt facere”, in G. III, p. 226.

singoli *ingenia*.

L'*imperium* entra in crisi e si divide in diversi *imperia* in contrasto fra di loro. Gli ebrei retrocedono alla condizione dello stato di natura, l'*imperium* ebraico – la regola di vita – perde la sua unicità e i cittadini si sentono meno vincolati a essa, e al contrario autorizzati a vivere *ex proprio ingenio*³⁸⁰. Il popolo ebraico retrocede così alla discordia propria dello stato naturale: incalzato da differenti morali e differenti regole di vita; stretto fra un conflitto fra re e clero, fra potere civile e potere religioso, perde il senso della comunità e ritorna a percepirsi individualmente, ciascuno così entra in discordia col proprio vicino oppure diventa servo di qualcuno che riesce a persuaderlo con la forza fisica o con la forza delle parole. La vita in comune diventa precaria, come nello stato naturale e gli uomini perdono spazi di attività, restando esposti per lo più alle cause esterne o a chi è più forte di loro e ne indirizza e influenza le azioni. È questa un'altra specie di illusione individualistica: credersi libero quando le proprie azioni sono eterodirette da qualcuno che ha di mira la discordia e che determina l'ulteriore degenerazione della comunità.

Quanto più gli uomini perdono spazi di attività, tanto più aumenta la discordia, tant'è vero che solo nella misura in cui esposti alle passioni si può dire che gli uomini non si accordino per natura³⁸¹. Soprattutto, gli ebrei sono presi dai propri affetti in maniera tale da ritrovarsi ad essere mutevoli e incostanti, seguendo il loro *ingenium* e non una regola di vita comune che gli permetta di essere disciplinati in maniera costante e stabile. È un aspetto del diritto naturale che Spinoza ha analizzato e che riguarda proprio la forza degli affetti e la debolezza umana. Infatti, gli uomini sono differenti per natura in quanto combattuti da affetti che sono passioni e pertanto si trovano ad essere mutevoli e incostanti³⁸². Gli ebrei si trasformano in un volgo che passa da una disputa all'altra e che non è più libero di vivere in concordia con i propri simili, esposto ad affetti che sono passioni. L'*ingenium* degli ebrei, fondamentalmente rude e esposto alle passioni e alla superstizione, perde quel riferimento unitario che riusciva a trovare nell'*imperium* e che permetteva ai singoli individui di *convenire* come se si fosse trattato di

380 Sul rapporto fra divisione dell'*imperium* e emergere degli *ingenia* individuali cfr. TP III, 3.

381 *Eth.* IV, pr. 32 “Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt dici, quod natura conveniunt”, in G. II, p.230.

382 *Eth.* IV, pr. 33 “Homines natura discrepare possunt, quatenus affectibus, qui passionibus sunt, conflictantur, et eatenus etiam unus, idemque homo varius est, et inconstans”, in G. III, p. 231.

individui razionali³⁸³. La regola di vita che l'*imeprum* impone agli ebrei, gli permette di vivere *come se* fossero guidati dalla ragione. Non si tratta proprio della stessa cosa, però. La comune regola di vita permette infatti agli individui di agire guidati dagli affetti e di impedire che questi affetti diventino passivi ma restino – per quanto è possibile – attivi, ovvero che permettano di aumentare la nostra potenza³⁸⁴. Gli ebrei fanno pratica di obbedienza, a non comprendono adeguatamente la necessità del vivere comune e della società stabile. Gli ebrei *conveniunt*, è vero, ma solo per tenere a bada il volere di un Dio che non conoscono e non capiscono, come se fosse un individuo che ha la potestà di decidere sulla vita e sulla morte di ciascuno; non comprendono che l'imprevedibilità di Dio non è altro che la potenza delle cause esterne, ovvero della natura, e non comprendono con l'adeguatezza che dà la conoscenza razionale, che la *societas* è il modo migliore di governare la natura; lo avvertono, ma confusamente, sulla base dell'esperienza e del modo in cui concepiscono Dio, sulla base del loro *ingenium*; tanto è vero che solo l'azione di Mosè gli permette di *convenire*. La vita sociale permette agli ebrei non tanto di vivere secondo ragione, ma quantomeno in maniera ragionevole, cioè attraverso un calcolo che gli permette di impegnarsi per evitare un danno più grande attraverso un male minore³⁸⁵. Quando la teocrazia si scontra con la sua crisi, dovuta certamente a un vizio di fondo dell'organizzazione dell'*imperium*, cioè quello di attribuire ai Leviti i sacri uffici, invece che ai primogeniti di ogni tribù, gli ebrei tornano in preda alle loro superstizioni e ne diventano schiavi. La schiavitù degli ebrei, però, è un problema che va posto indipendentemente, perché – se il popolo ebraico si era trovato nella possibilità di condurre una vita ragionevole – non bisogna dimenticare quale fosse la natura dell'obbedienza che gli ebrei praticavano nei confronti del loro Dio e quanto si trovassero sempre in bilico fra libertà e schiavitù, fra agire

383 *Eth.* IV, pr. 35 “Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario *conveniunt*”, in G. III, p. 232.

384 Oppure, che è lo stesso, di essere cause adeguate delle nostre *azioni*. Cfr. *Eth.* III, def. 3 “Per affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, et simul harum affectionum ideas. Si itaque alicujus causa, tum per Affectum actionem intelligo, alias passionem”, in G. II, p. 139.

385 Alquié distingue la razionalità dalla ragionevolezza nella misura in cui quest'ultima permette, anzi “consiglia” di accettare una società nel quale venga prescritta una regola comune di vita, dunque – in sostanza – ad accettare quella che può sembrare una limitazione della libertà come un male minore e di conseguenza confermare l'adesione alla società. Cfr. F. Alquié, *il razionalismo di Spinoza*, trad. it. M. Ravera, Milano, Mursia, 1987, pp. 179-191. a questo proposito è importante anche il lavoro di André Tosel: A. Tosel, *Spinoza ou le crepuscule de la servitude*, Paris, Aubier, 1984. In particolare fra le pagine 187-189 Tosel esplicita come lo Stato non sia una costruzione razionale di per sé, come del resto non lo è la natura umana, ma sia espressione di una “quasi-ragione” implicita alla pratica della costituzione politica.

comune e miraggio individualistico.

Accanto alla legge naturale e alla legge umana esiste una legge divina. In realtà la legge divina non è in contrasto né con la legge umana, né con la legge naturale. In effetti queste tre accezioni di legge non sono altro che la stessa legge descritta relativamente ad ambiti diversi che ne mutano in qualche modo la funzione. Per quanto concerne la legge divina, il ragionamento di Spinoza è stringente: la parte migliore degli uomini è l'intelletto e dunque per perseguire il nostro utile dobbiamo impegnarci a perfezionarlo quanto più è possibile³⁸⁶; ogni nostra conoscenza e ogni nostra certezza dipendono solo dalla conoscenza di Dio, dunque il nostro sommo bene e la nostra perfezione dipendono dalla conoscenza di Dio; ma nulla può essere né essere concepito senza Dio e quindi è certo che tutto quello che è in natura implica ed esprime il concetto di Dio, al punto che quanto più conosciamo le cose naturali, tanto più conosciamo Dio³⁸⁷; dunque, infine, tutta la nostra conoscenza e il nostro sommo bene non dipende altro che dalla conoscenza di Dio, cosa che dipende dal fatto che l'uomo è tanto più perfetto quanto più perfetto è l'oggetto che ama. È sommamente perfetto e partecipa della somma beatitudine chi ama sopra ogni cosa la conoscenza di Dio.

Media, igitur, quae hic finis omnium humanarum actionum, nempe ipse Deus, quatenus ejus idea in nobis est, exigit, jussa Dei vocari possunt³⁸⁸.

Sono comandi di Dio tutti i mezzi attraverso cui raggiungiamo la conoscenza di e l'amore di Dio. A questo punto, è chiaro che per rispettare la legge divina non c'è altro modo che amare Dio per Dio stesso, non per il timore di un castigo o per amore di altro.

Legis igitur divinae summa ejusque summum praeceptum est Deum ut summum bonum

386 TTP IV “Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum quantum fieri potest perficiamus, in ejus enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet”, in G. III, p. 59.

387 TTP IV “Porro quoniam omnis nostra cognitio et certitudo, quae revera omne dubium tollit, a sola Dei cognitione dependet, tum quia sine Deo nihil esse neque concipi potest, tum etiam quia de omnibus dubitare possumus, quam diu Dei nullam claram et distinctam habemus ideam, hinc sequitur summum nostrum bonum et perfectionem a sola Dei cognitione pendere etc. Deinde cuim nihil sine Deo nec esse nec concipi possit, certum est omnia, quae in natura sunt, Dei conceptum pro ratione suae essentiae suaeque perfectionis involvere atque exprimere, ac proinde nos, quo magis res naturales cognoscimus, eo majorem et perfectiorem Dei cognitionem acquirere”. in G. III, pp. 59-60.

388 Cfr. TTP IV, in G. III, p. 59.

amare³⁸⁹.

Cosa ha a che fare questa legge divina con lo stato ebraico? Come può la legge mosaica essere legge divina? La legge di Mosè non ha nulla di universale, anzi – come abbiamo visto – chiude l'orizzonte di un popolo nello schema nazionale, e per di più è una legge espressa per essere compresa da un popolo dotato di un'indole specifica e, in questo caso, rude. In senso stretto, comunque, la legge mosaica può essere definita legge divina in quanto rivelata per lume profetico³⁹⁰. Certo, la legge di Mosè impone di amare Dio e, attraverso questo amore di Dio, di amare il prossimo, ma lo fa sotto minacce di castighi o promesse di beni; eppure, allo stesso tempo, la legge di Mosè è così pervasiva che entra nei cuori degli ebrei vincolandoli in maniera ancora più forte all'obbedienza. Mosè non convince gli ebrei ma li vincola attraverso premi e castighi, non giovando alla loro conoscenza, ma solo alla semplice fede, ovvero all'obbedienza di Dio³⁹¹, perseguendo lo stesso fine della Scrittura. Gli ebrei sono vincolati a un Dio persona che li tiene in pugno e li ingabbia in un sistema che funziona fino a che non entra in una situazione di conflitto che non permette più di tenere ferma l'obbedienza attorno a una regola di vita. Gli ebrei non si indignano, non partecipano al conflitto interno alla repubblica, ma subiscono il progressivo sfaldarsi dell'unità dell'*imperium*. La causa storica della degenerazione della teocrazia ebraica, abbiamo visto, sta nella delega del sacro ufficio ai soli Leviti e alla condizione privilegiata di cui di fatto godono; ma ciò che rende la degenerazione irrimediabile sta nel fondamento dell'obbedienza ebraica. Gli ebrei obbediscono per paura e per speranza e attendono dall'*imperium* la sicurezza del castigo e la certezza del premio. Questo meccanismo, che è comune alle altre forme di *imperium* è qui presente in una “gradazione” tanto più forte, quanto più debole è la comprensione della necessità della vita sociale e dello Stato. Gli ebrei fanno esperienza della *civitas* e dell'*imperium*, ma l'esperienza non ci dà lo stesso senso di necessità. Come dire: gli ebrei considerano l'*imperium* necessario perché si percepiscono incapaci di governare da soli la volontà di Dio, non perché comprendono in che misura la

389 Cfr. TTP IV, in G. III, pp. 60-61.

390 TTP IV “hoc sensu lex Mosis, quamvis non universalis, sed maxime ad ingenium et singularem conservationem unius populi accommodata fuerit, vocari tamen potest lex Dei sive lex divina, quandoquidem credimus eam lumine prophetico sancitam fuisse”, in G. III, p. 61.

391 TTP XIV “Moses non studuit Israelites ratione convincere, sed pacto juramentis et beneficiis obligare, deinde populo legibus obtemperare sub poena interminatus est et premiis eundem ad id hortatur; quae omnia media non ad scientias, sed ad solam obedientiam sunt”, in G. III, p. 174.

natura umana sia insufficiente nel governare le cause naturali e come possa, invece, piegare la natura alle sue esigenze. Detto in termini più spinoziani, e riferendosi più specificamente alle leggi, gli ebrei obbediscono per una costrizione data dalla paura del patibolo, agendo dunque sotto il potere di qualcun altro e non perché comprendono la vera funzione e la necessità delle leggi.

Et revera qui unicuique suum tributum, quia patibulum timet, is ex alterius imperio et malo coacto agit nec justus vocari potest; at si, qui unicuique suum tricuit, ex eo quod veram legum rationem et earum necessitatem novit, is animo constanti agit et ex proprio, non vero alieno decreto, adeoque justus merito vocatur³⁹².

Si ha sempre l'impressione che il rispetto della legge sia una forma di schiavitù, tant'è vero che una delle espressioni più comuni, utilizzata per descrivere questo tipo di situazione è proprio *sub lege vivere*. In realtà ci sono due predisposizioni diverse nel seguire la legge: obbedirvi per timore o per speranza, e cioè per forme di affetti che sono passioni, ma che controllati possono volgersi in una direzione che aumenti la capacità di agire di un intero popolo, nonostante ciascuno rimanga tendenzialmente servo perché non arriva a comprendere, da solo, la necessità naturale e il fine ultimo della legge. La legge mosaica non deve prescrivere leggi che mirano alla comprensione della natura divina. Per quanto la legge venga dagli ebrei, per così dire, interiorizzata, questo tipo di interiorizzazione riguarda una pratica di obbedienza che riguarda le *historiae*, le cerimonie e tutto ciò che meglio si adatta alla comprensione di un particolare *ingenium*, cose che – lo ripeteremo – non hanno a che fare con la legge divina universale³⁹³. Il solo intento della legge mosaica è l'obbedienza; è chiaro che questo implica una particolare concezione di Dio, ma nella legge non è prescritta esplicitamente alcuna verità eterna circa la natura di Dio. D'altra parte la Scrittura non insegna nulla intorno alle scienze, né esige dagli uomini che essi diventino sapienti, bensì – semplicemente – che obbediscano a Dio³⁹⁴. La Scrittura è una delle fonti e delle espressioni del tipo di obbedienza che veniva richiesta agli ebrei ed è la testimonianza più compiuta del loro diritto e della loro storia e

392 TTP IV, in G. III, p. 59.

393 Cfr. TTP IV, in G. III, pp. 61-62.

394 TTP XIII, p. 168.

questo documento non richiede la conoscenza intellettuale di Dio, proprio perché non è un dono comune a tutti i fedeli come invece è l'obbedienza. È alla condotta di vita che si rivolge la Scrittura e la legge mosaica, limitandosi a insegnare l'amore di Dio, la giustizia e la carità. Non sono le opinioni intorno alla natura divina che fanno la fede, ma le opere.

Adeoque minime credendum opiniones absolute consideratas, absque respectu ad opera, aliquid pietatis aut impietatis habere, sed ea tantum de causa hominem aliquid pie aut impie credere dicendum, quatenus ad obedientiam movetur, vel ex iisdem licetiam ad peccandum aut rebellandum sumit, ita ut, si quis vera credendo fiat contumax, is revera impiam, et si contra falsa credendo obediens, piam habet fidem³⁹⁵.

Finché l'intento della Scrittura viene rispettato nella repubblica ebraica, questo popolo riesce a vivere in pace e a dotarsi di un sistema istituzionale che funzioni e che gli permetta di controllare le alterne vicende della fortuna. Nel momento in cui, però, il conflitto fra religione e legge civile inserisce nel diritto dell'*imperium* leggi in materia di opinione, si avvia un processo irreversibile. Gli ebrei, sebbene praticassero correttamente i precetti relativi alla fede riuscendo a disciplinarsi in una ragionevole pratica di obbedienza, non hanno una conoscenza adeguata di Dio, e questa debolezza li rende impermeabili alle più diverse teorie sulla natura divina e dunque controllabili a uso e consumo delle autorità in lotta fra di loro. Ma la facoltà di comandare sugli animi e sulle menti è sempre labile, per quanto i sudditi – o la maggior parte di essi – possa pendere dalle labbra dei governanti. Un *imperium* che si esercita sugli animi, è dunque considerato estremamente violento; la stessa cosa si dice di una *summa majestas* che cerchi di prescrivere ai sudditi il vero e il falso ne usurpa un diritto al quale nessuno rinuncia facilmente o meglio, a cui nessuno può effettivamente rinunciare³⁹⁶. Così, per quanto il giudizio possa essere influenzato a tal punto che si possa dire che qualcuno sia completamente soggiogato all'altrui diritto, non si può arrivare al punto da dire che gli uomini non siano più in grado di verificare con l'esperienza che *unumquemque suo sensu abundare, totque capitum*

395 TTP XIII, p. 172.

396 TTP XX, "Hinc ergo fit, ut illud imperium violentum habeatur, quod in animos est, et ut summa majestas injuriam subditis facere eorumque jus usurpare videatur, quando unicuique praescribere vult, quid tanquam verum amplecti et tanquam falsum rejicere et quibus porro opinionibus uniuscujusque animus erga Deum devotione moveri debeat; haec enim uniuscujusque juris sunt, quo nemo, etsi velit, cedere potest". in G. III, p. 239.

*quam palatorum esse discrimina*³⁹⁷. La crisi della repubblica degli ebrei mette in luce proprio il superamento di questo confine. Gli ebrei scoprono la diversità delle opinioni e degli *ingenia* tornando ad essere individui che decidono per il loro personale utile che non si incontra più con quello dei propri vicini: gli impotenti d'animo adulano il tiranno di turno e ne sposano la causa per il proprio tornaconto, o perché in preda a una qualche allucinazione; i saggi, che comprendono la necessità dello Stato, oppure i veri fedeli che praticano la giustizia e la carità, non sopportano le imposizioni delle *potestates* e non si sentono più parte di un *imperium* che opera una vera e propria discriminazione nei loro confronti. Il risultato è che ciascuno vive *ex proprio ingenio* e l'*imperium* si trova completamente sfaldato non solo da uno scontro tra *imperia*, ma dall'effettivo ritiro del consenso da parte dei sudditi. Infatti, se chi comprende la necessità della legge obbedisce ai decreti dell'*imperium*, costui con tanta più fermezza comprende il confine oltre il quale l'autorità non può andare e resiste naturalmente all'imposizione che restringe la libertà di giudizio³⁹⁸.

Quello che si ricava dalla crisi dello Stato ebraico, va al di là dell'elenco che Spinoza compila nel XVIII capitolo del TTP. La crisi della teocrazia mostra come una comunità omogenea, ma fondamentalmente chiusa, non riesca fino in fondo a sostenere il diritto dei sudditi ad esercitare la loro libertà di giudizio e non riesce a eliminare del tutto l'illusione individualistica. Gli ebrei tornano individui nel momento in cui il loro Stato va in crisi e nel momento in cui non si sentono più parte di esso. In sostanza, il vizio di fondo della architettura istituzionale messa in piedi da Mosè non permette di assorbire il diritto naturale delle masse, facendo facilmente riemergere le passioni anti-sociali proprie della natura umana. Una volta innescato questo processo, l'*imperium* entra in una guerra intestina in cui non è più il bene pubblico a essere perseguito, bensì l'interesse individuale che passa per il consenso del popolo ridotto a una massa di adulatori. Ma andando ancora oltre, ciò che la storia degli ebrei rende manifesto è tutta la forza del conflitto di cui si compone la politica. La politica è infatti pensata da Spinoza come un campo di forze dinamico in continua tensione fra loro: se Mosè era partecipe insieme al popolo ebraico di un contesto, di una esperienza, di un linguaggio e di una percezione di Dio e della natura, e dunque se l'*imperium* era una espressione pressoché consequenziale dell'*ingenium* ebraico, le cose cambiano quando questo rapporto fra Mosè e il suo popolo si

397 TTP XX, in G. III, p. 239.

398 Cfr. TTP XX, in G. III, pp. 243-244.

codifica e si cristallizza. Con la creazione dell'*imperium* e con la sua istituzionalizzazione, il campo di forze fra popolo e governanti si polarizza e i due elementi si distanziano. I governanti, allora, si trovano di fronte al popolo e devono reggerne gli urti e assorbirne determinate tendenze. Lo Stato ebraico è meno capace di fare questo. Se, da un lato, una comunità omogenea e chiusa come quella teocratica, riesce a far condurre a un popolo di rude ingegno, una vita quantomeno ragionevole ed entro certi limiti può controllare le diversità fra gli individui, prescrivendo una regola di vita che ha di mira soltanto l'obbedienza, e insegnando storie in cui la diversità di altri popoli può essere resa familiare; dall'altro, non regge all'invidia che la moltitudine prova nei confronti dei Leviti e la naturale resistenza che ciascuno ha di essere comandato. Ma questo conflitto emerge nella maniera più distruttiva, proprio se si considera la natura del popolo ebraico, incapace di mettere fine a una lotta fra *potestates* e di ricercare l'unità dell'*imperium* invece di quello che viene erroneamente considerato da ciascuno, isolatamente, il proprio utile. La *verità* della teocrazia è la verità della politica, ovvero il continuo e latente conflitto che esiste fra la forza del popolo-moltitudine, i governanti e, in ultima istanza, gli stessi individui³⁹⁹.

La predicazione di Cristo – lo vedremo – rappresenta un tentativo di risolvere questo conflitto, superando la politica stessa; ma si scontrerà, ancora una volta, con la natura umana e con il suo esprimersi necessariamente politico che sembra in definitiva un quadro irriducibile.

3. *Dai comandamenti di Mosè agli insegnamenti di Cristo: la fine della politica?*

Mosè è un profeta, ma è anche un legislatore. Ha certamente la forza di convincere e ammonire, tramite la rivelazione divina; ma allo stesso tempo ha il compito di edificare una architettura istituzionale e legislativa e di fissare i rapporti della *societas* in un quadro di valori e di costumi, conformi e validi in modo tale da portare nel *suo* popolo la pratica dell'obbedienza. Il popolo ebraico è il popolo di Mosè ed è un popolo ben delimitato che vive in un orizzonte nazionale preciso e decisamente chiuso. Tutto della legge mosaica, come abbiamo visto, si riferisce alla nazione ebraica. Tanto che Dio, con l'appellativo di Dio di Israele,

³⁹⁹ A proposito della possibilità di pensare la politica come un conflitto – latente o meno che sia – fra le forze dei governanti e dei governati, cfr. E. Balibar, *la crainte des masses*, in E. Giaccotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del convegno di Urbino 4-8 ottobre 1982*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 293-320.

estende su un determinato territorio la sua autorità⁴⁰⁰.

I profeti raccomandano, consigliano, spingono gli uomini verso una pratica di vita. Hanno una autorità, ma il loro ruolo è sintetizzabile nel *commendare*⁴⁰¹. Mosè, come i profeti, eccelle per virtù divina, ma ha un potere in più, o meglio, è rivestito della autorità necessaria per promulgare le leggi di Dio e per applicarle. Questa *potestas* gli viene dalle contingenze storiche in cui si trovano gli ebrei, certo, ma è dovuta, in sostanza, al fatto che Mosè sia l'unico che può affrontare Dio *facie ad faciem*⁴⁰². Mosè diventa più di un profeta perché acquista la possibilità di *jubere* e diventa così *Legis lator*, non cerca la di dare agli ebrei la libertà d'animo, ma di renderli, il più efficacemente e continuamente possibile, costretti a vivere rettamente dall'*imperium* della legge⁴⁰³. Mosè ha in comune con i profeti la percezione vivida ma inadeguata di Dio: percepì le leggi relative all'obbedienza come precetti piuttosto che come verità eterne e le prescrisse come leggi divine; inoltre immaginava Dio come *rector, legislator, rex*, atteggiamento che può riferirsi *de solis prophetis*⁴⁰⁴. La legge di Mosè è divina in virtù della sua natura profetica, ma la natura della legge divina è differente nel suo contenuto. O meglio, Mosè percepisce la legge divina come una norma e un comandamento e la veicola come legge il cui scopo sia di onorare e amare Dio attraverso l'obbedienza. Ma la legge divina non richiede di amare Dio per timore del castigo o per amore di altri beni, ma in quanto sommo bene, e considerare Dio e il suo amore come fine delle nostre azioni⁴⁰⁵. Dal momento, invece, che Mosè costruisce l'amore di Dio attraverso l'obbedienza – e dunque cercando di tenere insieme il volgo per timore di mali maggiori e per speranza di beni futuri – la sua legge prevede di adattarsi all'*ingenium* di un popolo preciso, e dunque è una legge nazionale; prescrive di avere fede nei racconti storici, appoggiandosi così a una memoria collettiva e muovere l'animo all'obbedienza; esige il rispetto di determinate cerimonie; e, infine, prevede dei premi o dei castighi precisi che muovano all'obbedienza. Tutto questo non è assolutamente presente nel contenuto universale della legge divina, non esige la fede nelle *historiae* né il rispetto delle

400 Cfr. TTP II, in G. III p. 39.

401 Cfr. *Eth.* IV pr. 54, schol, in G. III, p.250.

402 TTP I, in G. III, p. 21.

403 TTP II “Nec sane credendum est, quod homines superstitionibus Aegyptorum, assueti, rudes et miserrima sevitute confecti, aliquid sani de Deo intellexerint, aut quod Moses eos aliquid docuerit, quam modum vivendi, non quidem tanquam Philosophus, ut tandem ex animi libertate, sed tanquam Legis lator, ut ex imperio Legis coacti essent bene vivere”, in G. III, pp. 40-41.

404 TTP IV, in G. III, p. 64.

405 TTP IV, in G. III, pp. 60-61.

cerimonie, e non prevede altro premio se non il rispetto della legge stessa⁴⁰⁶. Attraverso la pratica dell'obbedienza Mosè riesce a modificare l'*ingenium* ebraico per muoverlo alla devozione, facendo in modo che il popolo interiorizzi la volontà divina, ma senza che questo venga colto consapevolmente e in autonomia. Gli ebrei obbediscono efficacemente, ma obbediscono a un comando che viene da qualcun altro⁴⁰⁷. La devozione e l'interiorizzazione della legge non rendono gli ebrei meno schiavi, se per schiavitù si intende l'essere *ex alterius imperio*⁴⁰⁸. La legge ebraica è sempre un comando eterodiretto. Allora la legge ebraica rappresenta una delle soluzioni (ma non l'unica) al problema dell'obbedienza degli individui che tendono per natura al disaccordo. Questa soluzione funziona a patto che conservi una natura profondamente nazionale e che riesca a resistere – come è stato già illustrato – ai “colpi” del diritto naturale della moltitudine. Spinoza fa spesso ricorso a un confronto fra Cristo e Mosè e fra Cristo e i profeti. Per quale motivo? Si tratta di figure estremamente differenti, in particolare Cristo e Mosè sembrano quasi speculari.

Ciò che Spinoza considera di Cristo è la sua sapienza, il quale non ha bisogno di parole o visioni per intendere i voleri di Dio, ma riesce a comprenderli immediatamente. Spinoza afferma chiaramente che non ha intenzione di esaminare i dogmi che *quaedam Ecclesiae* stabiliscono intorno alla figura di Cristo⁴⁰⁹, ciò che lo colpisce è il tipo di comunicazione che questi stabilisce con Dio. Mosè parlava con Dio *facie ad faciem*; Cristo parla con Dio *mente ad mentem*⁴¹⁰.

Mosè è un profeta nella misura in cui conosce – o meglio percepisce, esperisce, Dio secondo una modalità immaginativa. Dio, per Mosè vive nelle immagini o nei suoni, per Mosè Dio è fuoco, oppure è geloso, ma anche misericordioso: Mosè non esce fuori dall'orizzonte antropomorfo o naturalistico di Dio, né – come è stato già visto – dalla modalità inadeguata della rivelazione. Ma riesce ad essere legislatore nel momento in cui vincola ai suoi ammonimenti tramite la pena; questo meccanismo è tanto più efficace quanto più si adatta all'indole di un popolo determinato e dunque quanto più si appoggia a un contesto nazionale.

406 Cfr. TTP IV, in G. III, p. 62.

407 TTP V “Denique, ut populus, qui sui juris esse non poterat, ab ore imperantis penderet, nihil hominibus, scilicet servituti assuetis, ad libitum agere concessit; nihil enim populus agere poterat, quin simul teneretur legis recordari et mandata exequi quae a solo imperantis arbitrio pendebant”, in G. III, p. 75.

408 Cfr. TTP IV, p. 59.

409 TTP I, in G. III, p. 21.

410 *Ibidem*.

Lo scopo ultimo di Mosè – consapevole o meno che sia – è lo scopo della legge civile presa nella sua singolare specificità senza legame con il concetto di legge in generale: non l'insegnamento morale, dunque, né la beatitudine o la tranquillità dell'anima, ma solo l'interesse della repubblica. Dimostrazione di questo è che Mosè condanna solo l'azione esterna e non il consenso dell'animo, cosa che – invece – farà Cristo. Mosè, allora, più che insegnare ai Giudei a non uccidere e a non rubare come *doctor* o *Propheta*, ordina (*jubet*) queste cose come *legislator et princeps*⁴¹¹. Cristo, invece, percepisce le cose non attraverso l'immaginazione, ma *vere et adaequate*.

Cristo non fu tanto profeta, ma *os Dei*, percependo le cose come verità eterne, ovvero intendendole senza bisogno di parole né di immagini⁴¹². Non prescrisse gli insegnamenti come leggi, se non quando costretto dall'ignoranza e dall'ostinazione del popolo. Se i profeti ricevevano una rivelazione adattata da Dio al loro *ingenium* e alla loro facoltà e possibilità di percepire le leggi divine, Cristo – che comprende Dio – compie autonomamente questa operazione adattando l'*intelligenza* di Dio al suo uditorio che cambia di volta in volta, per questo è costretto a utilizzare anche parole che sembrano oscure, oppure ad appoggiarsi a parabole⁴¹³. Il messaggio cristiano è universale, e lo è grazie all'operato di Cristo stesso.

Cristo, Mosè e i profeti, in generale, hanno a che fare con l'obbedienza, pur nelle loro differenze. In accordo con lo scopo ultimo della Scrittura, cercano di far rispettare il culto e l'amore di Dio; se Mosè è profeta in quanto riceve la rivelazione divina, ma è in ultima analisi un legislatore perché cerca di stabilire e assicurare l'obbedienza per lo più esteriore a una comune regola di vita; i profeti sono in qualche modo strumento di questa operazione. Questi ultimi infatti si inseriscono in un quadro nazionale e cercano di portare avanti quello che potrebbe chiamarsi una moralizzazione della legge civile, rafforzando e introducendo – dove serve – il culto morale di Dio, cioè il consenso esteriore ai precetti di giustizia e carità. Tanto è vero che, salvo in casi di conflitto interno, non fanno nulla senza il mandato della autorità

411 TTP V, “Moses non tanquam doctor aut Propheta Judaeos docet, ne occidant neque furentur, sed haec tanquam legislator et princeps jubet; non enim documenta ratione comprobant, sed jussibus poenam addit, quae pro ingenio uniuscujusque nationis variare potest et debet, ut experientia satis docuit. Sic etiam jussum de non committendo adulterio, solius rei publicae et imperii utilitatem respicit; nam si documentum morale docere voluisset, quod non solam reipublicae utilitatem, se animi tranquillitatem, et veram uniuscujusque beatitudinem respiceret, tum non tantum actionem externam, sed et ipsum animi consensum damnaret, ut Christi fecit”, in G. III, p. 70.

412 TTP IV, in G. III, pp. 64-65.

413 TTP IV, in G. III, p. 64.

civile⁴¹⁴. Cristo, invece, non ha a che fare con la legge civile: Cristo non viene mandato a conservare l'*imperium* o a istituire nuove leggi, ma soltanto ad insegnare la legge universale⁴¹⁵. Quando Cristo prescrive di porgere l'altra guancia, non distrugge la legge mosaica, proprio – e solo – perché non la impone come legge: Cristo parla come un dottore che impartisce insegnamenti perché cerca di correggere non le azioni esteriori ma l'animo. *Non tanquam legislator leges instituebat, sed ut doctor documenta docebat, qua (ut supra ostendimus) non tam actiones externas, quam animum corrigere*⁴¹⁶. La verità che percepisce Cristo è una verità intellettuale, pura, senza il filtro delle immagini e delle parole; così, anche il messaggio – per quanto adattato ai singoli *ingenia* – ha una portata universale. Cristo rompe il quadro nazionale. La legge di Cristo si rivolge a tutti gli uomini indistintamente e non ha bisogno di appoggiarsi a una *storia* particolare, né deve giustificare determinate istituzioni⁴¹⁷. Se Cristo adatta il suo messaggio all'indole dei popoli, lo fa liberamente, ovvero consapevole del valore relativo delle sue parabole. Le *historiae* della Scrittura, lette dai ministri del culto e predette o raccontate dai profeti, sono tutt'uno col loro contenuto: ovvero vengono raccontate come vere e sono da ritenere un insegnamento nella loro complessità, alla lettera. Così, lo scopo è obbedirvi nella misura in cui vengono rappresentate come immagini vive nella mente di chi ascolta. Le parabole di Cristo, al contrario, sono da intendere – non da rendere presenti – nel loro contenuto più che nella loro forma che serve solo a veicolare in maniera più chiara un messaggio che sarebbe altrimenti difficile da intendere nella sua forma razionale. La parabola è metaforica e svela il suo contenuto. Le *historiae*, invece, sono letterali e vanno prese come

414 TTP XI “[Prophetae] non vocati sunt ut omnibus nationibus praedicarent et prophetarent, sed quibusdam tantum peculiaribus, et propterea expressum et singulare mandatum ad unamquamque requirebant”. In G. III, p. 154.

415 TTP V “nam Christus, ut dixi, non ad imperium conservandum, et leges instituendum, sed ad solam legem universalem docendum missus fuit; et hinc facile intelligimus, Christum legem Mosis minime abrogavisse, quandoquidem Christus nullas novas leges in rempublicam introducere voluerit, nec aliquid magis curaverit, quam documenta moralia docere, eaque a legibus Reipublicae distinguere, idque maxime propter Pharisaeorum ignorantiam, qui putabant, illum beate vivere, qui jura Reipublicae sive legem Mosis defendebat; cum tamen ipsa, uti diximus, nullam nisi Reipublicae rationem habuerit, nec tam ad Hebraeos docendum, quam cogendum inserviverit”, in G. III, pp. 70-71.

416 TTP V, in G. III, p. 71.

417 A. Matheron, parla a questo proposito di una interiorizzazione di responsabilità, per cui il messaggio di Cristo tenderebbe a rendere interiore e in qualche modo individuale una responsabilità che, secondo la legge mosaica, era da affidare all'autorità civile e alla collettività. Cfr. A. Matheron, *Le Christ et la salut des ignorants*, cit. in particolare, p. 76. Si segnalano altri lavori utili a delineare la figura di Cristo nella riflessione spinoziana: A. Tosel *Spinoza ou le crepuscule de la servitude*, cit. in particolare il cap. VIII, *le problème de la spécificité chrétienne*, pp. 233-268.

exempla, nella loro correlazione con i principi dell'autorità civile. Le storie vanno credute nella lettera, ed è importante credere che siano accadute esattamente in quel modo: se così non fosse, perderebbero il loro senso, perché o non muoverebbero più all'obbedienza, oppure potrebbero essere superate e sostituite con la conoscenza della legge divina; le parabole, invece, rivendicando una forma metaforica adattabile a tutti i popoli, permettono anche a chi le crede letteralmente di recepirle come un messaggio che sveli la natura del culto di Dio e che muova gli animi a riprodurre quello che viene raccontato nelle parabole, non tanto nella ripetizione dell'evento quanto nella riproposizione e nell'interiorizzazione del contenuto.

Gli insegnamenti di Cristo, seppure adattati alle singole situazioni, rimangono universali e, rivolgendosi all'animo, non possono rimanere costretti in un contesto nazionale come quello ebraico. Se, dunque, il messaggio cristiano si riferisce a un contesto non politico, la politica e – più precisamente – la legge civile, non può ignorare degli insegnamenti che mettono in discussione proprio l'utilità della *civitas*. Nonostante Cristo predichi di dare a Cesare e a Dio ciò che gli spetta e dunque di dividere i compiti verso l'autorità civile da quelli verso la divinità, il messaggio cristiano rischia di superare la politica stessa. Se tutti i cuori si fossero aperti a Dio, come Cristo insegnava, e avessero interiorizzato nel profondo del loro animo la legge divina, non ci sarebbe stato più bisogno di un comando esterno che regolasse le azioni degli uomini. Cristo non predica una regola di vita, ma insegna la vera natura di Dio. La insegna a tutti i popoli, tramite parabole, e ai suoi discepoli tramite ragionamenti; dimostrazione è che proprio gli apostoli diffondevano la vita e gli insegnamenti di Cristo in quanto dottori.

Gli apostoli ragionano, non profetizzano, ma discutono. Non si tratta, come per i profeti, di dogmi decretati da Dio, ma di ragionamenti⁴¹⁸. Gli apostoli, in accordo con il messaggio di Cristo, predicano a tutte le nazioni senza distinzione, sapendo – in virtù della loro vera e propria preparazione intellettuale – cosa dire, confrontando il messaggio di Cristo con la situazione e l'*ingenium* specifico del popolo al quale si rivolgono⁴¹⁹. Al punto che il messaggio apostolico rientra in un contesto nazionale, nonostante il contenuto universale. Gli insegnamenti cristiani, in questo caso, diventano particolari solo nel metodo di divulgazione. Se la legge mosaica rafforzava, anche nel contenuto, nazionale, e attraverso il riferimento all'identità nazionale passava il rafforzamento della coesione degli individui, la predicazione

418 TTP XI, in G. III, p. 152.

419 TTP XI, in G. III, p. 154.

apostolica si ripiega su un livello nazionale e specifico, nel metodo di divulgazione. Un avanzamento, se si vuole, ma non senza conseguenze: la conseguenza è lo scacco del cristianesimo. Più della crocifissione di Cristo è la predicazione apostolica a riportare il messaggio cristiano in un contesto equivoco come equivoca era la legge civile. Se i profeti parlavano per rivelazione divina ma controllati dalla pubblica autorità, i discepoli, *virii privati*, predicavano la religione in virtù del diritto *adversus spiritus impurus*⁴²⁰. Questa apparente “libertà” non gli permette di uscire dalla necessità di assecondare una autorità civile. Dovendo, infatti, adattarsi all'*ingenium* di chi ascolta, gli apostoli devono tenere conto di costumi, istituzioni, leggi, tradizioni... insomma dell'*ingenium* dei popoli ai quali si rivolgono. Cristo parla adattandosi all'ostinazione e alle difficoltà di comprensione proprie dei singoli; gli apostoli, invece, parlano adattandosi ai popoli e dunque scontrandosi con il problema dell'adeguamento della legge di Dio alle capacità di comprensione delle nazioni e dunque – in qualche modo, alla legge civile. Paolo di Tarso, ad esempio, parla apertamente, ma alla maniera umana, attribuendo giustizia, grazia e misericordia a Dio⁴²¹. Insomma, gli apostoli decidono di predicare secondo quello che gli sembra meglio, si scontrano – come anche Cristo – con i differenti *ingenia* ma, più di Cristo, si scontrano con la sostanza del problema politico: la concordia degli individui. Allora, se il cristianesimo riesce a rompere la percezione della necessità dell'orizzonte nazionale, non riesce ad accordare tutti gli uomini, proprio per la sua necessità di divulgarsi. Vi è una contraddizione insanabile: per parlare a tutti – e dunque compiersi come messaggio universale, come *vangelo* – deve adattarsi alle singole opinioni. Anche gli apostoli, che erano d'accordo sulla stessa religione, non ne dividevano tutti i fondamenti. Ne è dimostrazione la differenza della predicazione di Paolo e Giacomo sulla salvezza. Il primo insegna la dottrina della predestinazione, secondo cui è la fede – e non le opere – a salvare; il secondo, al contrario attribuisce alle sole opere la possibilità della salvezza.

Denique non dubium est, quin ex hoc, quod scilicet Apostoli diversis fundamentis religionem supraedificaverint, ortae sint multae contentiones et schismata, quibus ecclesia jam inde ab Apostolorum temporibus indesinenter vexata fuit, et profecto in aeternum vexabitur, donec tandem aliquando religio a speculationibus philosophicis separetur et ad paucissima et

420 TTP XIX, in G. III, p. 233.

421 TTP IV, in G. III, p. 65.

simplicissima dogmata, quae Christus suos docuit, redigatur⁴²².

La religione cristiana ritorna così a ripresentare il problema da cui parte la riflessione teologico-politica di Spinoza: la commistione pericolosa fra teologia e filosofia, la deleteria necessità – consequenziale – per l'autorità civile di occuparsi di materia religiosa e di adattare i propri provvedimenti alle esigenze delle autorità sacre. Il cristianesimo, nonostante l'universalità del messaggio originario, non riesce a rompere con i problemi della politica: la differenza degli *ingenia*, i contrasti fra i popoli e lo scontro fra autorità civile e autorità religiosa. Così, anche la sapienza degli apostoli e la conoscenza adeguata della predicazione del loro maestro, non gli permette di convincere i popoli mediante lunghi ragionamenti e dimostrazioni matematiche, né di andare aldilà del loro stesso *ingenium* e delle loro scelte in materia di divulgazione.

Così, la politica, i suoi problemi, e l'eterodirezione del comando, non vengono risolti dal cristianesimo. Non semplicemente perché si tratta di una religione che viene divulgata arretrando anche sul terreno delle superstizioni, ma perché non risolve i problemi in relazione all'associazione politica degli individui. Insomma il cristianesimo torna alla politica e ripropone tutte le sue cause di conflitto.

Se si vuole determinare cosa insegna la figura di Cristo, attraverso la riflessione spinoziana, bisogna pensare – a mio avviso – alla irriducibilità della politica e dei conflitti. Se neppure Cristo, che comprende Dio da mente a mente, riesce a scolpire nei cuori la conoscenza e il culto divini, riesce a eliminare le cause di discordia, bisogna rivolgersi verso qualche altra cosa. È chiaro, quell'esperienza rimane un punto di riferimento per chiunque – come Spinoza – abbia a cuore il problema della vera concordia tra gli individui, ma la soluzione a questo è da trovare all'interno della politica e dunque in ciò che la fonda: ancora una volta, il diritto naturale. Nel *Trattato politico* questo tentativo prenderà una forma più completa e più compiuta, ma non si tratta di una rifondazione. Si tratta, invece, di far esplodere le categorie applicate nel primo trattato e di esplicitarle con un linguaggio universale, che esca fuori dalla specificità dell'esempio ebraico⁴²³. Riportare, allora, la politica ai suoi principi e riportarla alla sua universalità, dopo averne esplicitato l'irriducibilità. Ciascun individuo si muove in un contesto

422 TTP XI, in G. III, pp. 157-158.

423 A proposito della differenza di linguaggio che segnerebbe il passaggio fra il TTP e il TP si veda anche l'analisi che fa Visentin in S. Visentin, *La libertà necessaria teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa, 2001.

politico, e attraverso la conoscenza adeguata dei suoi principi è possibile costruire la concordia, attraverso l'*imperium* e la realizzazione del suo vero fine, la sicurezza come libertà.

CONCLUSIONI

L'esperienza dell'obbedienza

Si chiude l'esame di ciò che concerne quella che è stata definita come “comunità omogenea” e di cui la repubblica ebraica ha costituito un esempio calzante e esauriente. La comunità ebraica, in effetti, si caratterizza come una *civitas* in cui l'accordo fra individui viene raggiunto sulla base del fatto che ciascuno fa propria la *ratio vivendi* dell'*imperium*, in modo tale che questa *ratio vivendi* diventi *communis*, ma in virtù del suo provenire da un comando, cioè in virtù della sua eteronomia.

È stato mostrato il ruolo e la funzione che hanno elementi come le consuetudini – ma in generale mi riferisco alle esperienze storiche che costituiscono il bagaglio sulla base del quale si forma l'*ingenium* di un popolo – e come la comunicazione profetica, le cerimonie, i miracoli, nella costruzione di una obbedienza comune. Nella condizione in cui vengono a trovarsi gli ebrei, non sembra difficile costruire la possibilità di far convenire i singoli individui: sulla base dell'esperienza comune e attraverso l'incoraggiamento della continua *sacralizzazione* della realtà, è possibile costruire una comunità che diventi *intersoggettiva*, contribuendo a superare la percezione che gli individui hanno della loro indipendenza. La repubblica ebraica, di fatto, non comanda agli animi, nel senso letterale dell'espressione e nel senso deleterio che Spinoza dà a questo tentativo: vale a dire che nella teocrazia degli ebrei non esiste una legislazione sulle opinioni (se non nel momento in cui l'*imperium* va in crisi), ma si cerca di portare una pratica di obbedienza, come ripetizione di un atto di sottomissione, nel senso che l'individuo non si potrà percepire se non in una continua relazione con Dio, relazione che è comune a tutti e che quindi fonda la coesione all'interno dell'*imperium*. Gli ebrei, usciti dall'Egitto, erano già coesi sulla base della loro esperienza comune, si tratta, adesso, di stabilizzare e stabilire (anche costituzionalmente) quei rapporti comuni all'interno dell'*imperium*, attraverso il consenso a una *communis vivendi ratio*. La *ratio vivendi*, più che una ragione, è una regola. La vita degli ebrei, dunque, appare regolata dall'esterno in tutti i suoi momenti, attraverso un comando che viene da fuori: da Dio, o da Mosè. L'*imperium* ebraico risolve il problema della differenza degli *ingenia* assecondando e amplificando gli elementi in comune che hanno gli uomini dei quali

bisogna assicurarsi l'obbedienza. Questo non è in contraddizione con quanto dice Spinoza nell'*Ethica*, e lo si può considerare una regola fondamentale della sua riflessione politica; ma nel TTP assume una connotazione particolare. Infatti, come si è cercato di dimostrare, l'accordo fra individui viene quasi imposto, o istituzionalizzato, attraverso il ricorso a Dio come garante dell'unità ebraica. Questo, sostanzialmente è il fine dell'organizzazione legale dell'*imperium* ebraico. Ma questo metodo per realizzare la concordia (che per ora preferisco chiamare accordo o convenienza) non è senza conseguenze.

Nell'*Ethica*, Spinoza si pone il problema dell'accordo e del disaccordo fra individui, e pone il discrimine proprio nelle passioni: in quanto gli uomini sono *passionibus obnoxii* non *conveniunt* per natura; al contrario, convengono necessariamente quando vivono sotto la guida della ragione⁴²⁴. I due estremi dimostrano che gli uomini possono accordarsi, o possono essere contrari reciprocamente. L'accordo necessario è dato solo dalla ragione, ovvero; solo gli individui razionali possono sempre, non tanto trovarsi d'accordo, quanto mettersi d'accordo. Solo gli uomini razionali possono avviare un percorso che necessariamente li porterà a trovare il modo di essere concordi, o meglio di convenire. Al contrario, quando sono esposti alle passioni, gli uomini non hanno nulla che possa portarli a convenire: si può dire, in questo caso, che gli individui si accordino perché sono impotenti d'animo (dunque non potenti), oppure nel fatto che non si accordano in nulla, oppure in altre *negazioni*; il fatto di essere esposti alle passioni, in generale, è già di per sé una negazione, in quanto denota la natura limitata della mente⁴²⁵, e così ciò che si accorda solo nella negazione, in realtà non si accorda in nulla⁴²⁶.

Ostendere facile possumus reliquas odii causas ab hoc solo pendere, quod homines natura discrepant, et non ab eo, in quo conveniunt⁴²⁷

Allora, come si dà l'accordo se non si ha a che fare con uomini dotati di ragione? In questo frangente si inserisce la riflessione politica.

424 Cfr. *Eth.* IV, pr. 32 e pr. 35, in G. II, p. 230 e p. 232.

425 *Eth.* III, pr. 3 schol. "Videmus itaque passiones ad Mentem non referri, nisi quatenus aliquid habet, quod negationem involvit, sive quatenus consideratur naturae pars, quae per se absque aliis non potest clare, et distincte percipi", in G. II, p. 145.

426 *Eth.* IV, pr. 32 schol., in G. II, p. 231.

427 *Eth.* IV, pr. 34 schol., in G. II, p. 232.

Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant; sed cum iis ita comparatum est, ut plerumque invidi, atque invicem molesti sint. At nihilominus vitam solitariam vix transigere queunt, ita ut plerisque definitio, quod homo sit animal sociale, valde arriserit; et revera res irase habet, ut ex hominum communi societate multo plura commoda oriantur quam damna⁴²⁸.

Uomini esposti alle passioni, che dunque non convengono per natura e *possono* essere contrari reciprocamente, si percepiscono come nemici, come diversi e in definitiva come spinti da scopi e fini spesso opposti. Questa percezione, però, non è sempre confermata dalla stessa natura umana. Nessuna cosa, infatti, può essere cattiva per quello che ha in comune con la nostra natura, ma solo per ciò che ha di contrario ad essa⁴²⁹. In termini più espliciti, una cosa è necessariamente buona, in quanto si accorda con la nostra natura⁴³⁰. Ciascun individuo ha qualcosa di contrario e qualcosa di comune a un altro individuo. Gli stessi individui, dunque, possono accordarsi o essere discordi a seconda del fatto che emerga un elemento comune, oppure un elemento contrario. Paolo e Pietro amano la stessa cosa e Paolo odia Pietro perché immagina che questi possieda ciò che Paolo stesso ama: si odiano non in quanto amanti la stessa cosa, ma in quanto esposti ad affetti contrari. L'uno ha l'idea di qualcosa che ama e che ha perduto, e dunque è affetto da tristezza; l'altro ha l'idea di ciò che ama e possiede attualmente, dunque è affetto da letizia⁴³¹. Si può immaginare, in questo caso, di rendere possibile una situazione in cui Pietro e Paolo, piuttosto che far emergere l'elemento che li rende discordi, riescano a considerare con più forza il fatto di amare la stessa cosa e dunque di alimentare l'amore dell'uno e dell'altro. Per fare questo autonomamente, dovrebbero essere guidati dalla ragione, ma l'intervento di una situazione esterna che li porti – senza la necessità della comprensione razionale – a considerare non tanto la loro differenza quanto la loro uguaglianza, permetterebbe di farli accordare, non necessariamente, ma in maniera sufficientemente efficace⁴³². Mosè, quando istituisce una *communis vivendi ratio*, incoraggia

428 *Eth.* IV, pr. 35 schol., in G. II, p. 234.

429 *Eth.* IV, pr. 30, in G. II, p. 229.

430 *Eth.* IV, pr. 31, in G. II, pp. 229-230.

431 *Eth.* IV, pr. 34 schol., in G. II, p. 232.

432 Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza, la IVème partie*, cit. pp. 197-198. In

e stabilizza gli elementi comuni tra gli individui: lavora sui loro costumi, sulla loro esperienza condivisa, sulla loro visione comune di Dio e della natura e sul loro comune amore di Dio. Non importa quale sia il grado di consapevolezza che Mosè mette in questo tipo di lavoro. È chiaro, infatti, che se Mosè è capace per virtù divina ad assumersi il compito del legislatore, questo non significa che Mosè stesso non condivida una serie di superstizioni o che sia un individuo razionale. Ma questo lavoro, che nasce all'interno di un quadro decisamente immaginario se non addirittura allucinato, non è senza conseguenze. La mancanza di consapevolezza dei meccanismi che incoraggiano la costituzione di una *communis vivendi ratio* e di una vita in comune, porta gli individui a non poter accordarsi se non in virtù di una forza esterna, che dagli ebrei è chiaramente rappresentata dalla volontà di Dio e che dunque si caratterizza come comando esterno. Non che l'individuo razionale sia più potente rispetto alle cause esterne, ma – comprendendo che le cause esterne sono la potenza della natura – riesce a capire la necessità della associazione e della *societas* per assumere la potenza necessaria (quasi come se si trattasse di una operazione di calcolo) per ridurre al minimo i rischi nel confronto/lotta che si ingaggia con la natura. Si può parlare quasi di una conquista di spazi di controllo della natura da parte dell'uomo, e la consapevolezza di questa situazione permetterebbe di architettare una tecnica di governo delle cause esterne: organizzare il territorio, difenderlo, dividersi il lavoro, e scandire i tempi della vita in comune, dunque regolarla. Gli ebrei, certo, fanno tutto questo dotandosi anche loro di una regola comune di vita, eppure la loro regola è meno efficace, anche se più adatta all'*ingenium* ebraico. È meno efficace perché gli imprevisti della fortuna non vengono considerati nella necessità delle cause esterne che si producono e che ci sovrastano, ma vengono attribuiti a una *libera* volontà. Libera nel senso peggiore; cioè, arbitraria, frutto, cioè, di una concezione parziale che vede la volontà separata dall'intelletto. Così, una parte della architettura ebraica viene riservata a incanalare la superstizione. Se questo ha una certa utilità perché permette di vivere secondo una superstizione comune e condivisa, invece che arbitraria e sregolata; se questo permette di creare coesione laddove difficilmente ci sarebbe potuta essere; se questo permette, a un popolo il cui destino sembra essere un destino condannato alla perenne schiavitù, di costituire una repubblica che riesca a funzionare; non permette, d'altro canto, di assumere consapevolmente quella regola di vita

particolare, Macherey rivela la corrispondenza di questo meccanismo con la proposizione 31 della parte III dell'*Ethica*, rivelando come la causa dell'accordo come del disaccordo sia da ricercarsi nel diritto naturale.

per la sua vera necessità, che sarebbe la necessità della stabile *societas*, per garantire la sopravvivenza degli individui. A causa della mancanza di questa consapevolezza, allora, l'equilibrio che tiene insieme gli individui mostra tutta la sua instabilità dovuta alla mancata comprensione dei principi dell'*imperium* ebraico e in generale della necessità della creazione e del mantenimento della associazione politica: nel momento in cui l'*imperium* ebraico va in crisi, il popolo non comprende la necessità di ricostituire o difendere la repubblica sulla base di determinati principi, ma si smembra e accelera la degenerazione dell'*imperium*, porgendo il fianco alla tirannide. Si può provare a sintetizzare l'esperienza ebraica con la ripresa di una metafora classica, che mette in luce la situazione generale sulla quale si basa la tecnica di governo mosaica. È come, infatti, se Mosè, in quanto fondatore dello Stato ebraico si un nocchiero di una nave il cui equipaggio sia costituito dal popolo ebraico; poniamo che questa nave si trovi ad affrontare una fortissima tempesta e Mosè debba condurre la nave in acque tranquille. Mosè ha una grossa esperienza di timoniere, ma non ha né conoscenze fisiche né, soprattutto, nozioni di navigazione se non quelle che ha acquisito nel corso della sua vita e che percepisce per acutezza di *ingenium*. A prescindere dal fatto che Mosè e gli ebrei riescano a uscire dalla tempesta, il risultato di questa impresa è affidato in buona parte al caso, alla fortuna o alla direzione di Dio; allo stesso tempo non si può dire che Mosè sia un cattivo timoniere, per quanto basterebbe una sua piccola svista, o un'ionda più forte delle altre, a far rovesciare la nave. In qualche modo, l'*imperium* ebraico non riesce a superare questo equilibrio precario di fronte alle forze della natura – sia quella esterna, sia la natura umana – e soccombe non appena la situazione sfugge di mano, per dei motivi determinati, che non vengono percepiti chiaramente né dai governanti né dal popolo ebraico.

L'obbedienza del popolo ebraico è una obbedienza passiva, è solo l'esperienza di una vita ragionevole e regolata, senza la comprensione della necessità della regola comune di vita e della *societas*. Ma cosa vuol dire che gli ebrei si limitano a fare un'esperienza di obbedienza, senza comprenderne la necessità e le cause adeguate che sono riposte nel diritto naturale? Si deve provare a definire l'esperienza. L'esperienza è una modalità della conoscenza, ma si presenta con una natura ambigua. Nella maggior parte delle ricorrenze del termine che si trovano nel *corpus* spinoziano, l'esperienza può aiutare la conoscenza nella misura in cui conferma ciò che la ragione può suggerirci e rafforza i ragionamenti. Ma l'esperienza, per sua natura, non funziona come conoscenza nel momento in cui viene considerata

indipendentemente. Come dire che, se può confermare e rafforzare i ragionamenti, soprattutto nella misura in cui si tratta di convincere, non può – da sola – dissipare le nebbie dell'intelletto, a meno che i dati percepiti attraverso l'esperienza non vengano percepiti in maniera chiara e distinta, cioè allo stesso modo di quando una cosa è dedotta dagli assiomi intellettuali⁴³³. Il problema che sorge, però, è che – come è stato già considerato – se si vuole insegnare una dottrina a una intera nazione se non a tutto il genere umano, bisogna ricorrere alla sola esperienza e accomodare le definizioni alle capacità di comprensione del volgo⁴³⁴. Si produce, così, una conoscenza che seppure comune rimane profondamente inadeguata. Gli ebrei, che si limitano ad avere una esperienza dell'obbedienza, non comprendono adeguatamente il rapporto di forze che sta alla base della politica e quando, con la crisi della repubblica, si trovano di fronte al fatto che la moltitudine ha di fatto un ruolo attivo nella conservazione e costituzione dell'*imperium*, non sono capaci di gestire la loro potenza se non in maniera distruttiva. Comunque, di fatto, Spinoza non cambia idea sull'esperienza, ma ne riconosce sempre la natura ambigua pur concentrandosi su diverse sfumature che emergono di volta in volta.

Nel *Tractatus de intellectus emendatione*, Spinoza afferma che attraverso l'esperienza vaga possiamo estendere e generalizzare determinate sensazioni che vengono confermate dai sensi: è possibile, infatti, sapere che moriremo, sapere che l'olio alimenta il fuoco, insomma avere delle certezze empiriche⁴³⁵. Eppure, l'esperienza non è di per sé fonte di certezza, perché incostante, vale a dire perché – non essendo confermata dall'intelletto – si presenta a caso, cioè non segue una logica necessità, ponendo così il rischio che basti un'altra esperienza a contrastare quello che per noi costituiva una certezza⁴³⁶. L'esperienza non ha la possibilità di darci la chiarezza e la distinzione, ma ha la possibilità di metterci di fronte all'evidenza e l'evidenza può essere percepita come certezza, a meno che non si appoggi a nozioni intellettuali che la rafforzino o la contraddicano. Così l'esperienza, senza la giusta connessione dovuta all'intervento dell'intelletto, rimane esperienza vaga. L'esperienza, dice Spinoza in un

433 TTP V, in G. III, p. 77.

434 *Ibidem*.

435 TIE, in G. I, p. 11.

436 TIE “Est perceptio, quam habemus ab experientia, quae non determinatur ab intellectu, sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, et nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, et ideo tanquam inconsussum apud nos manet”, in G. I, p. 10.

altro luogo, ha un suo campo d'azione, e non può essere utilizzata per conoscere quelle cose la cui essenza implica anche l'esistenza.

Nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut, ex gr. Existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur, ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos edocere poterit: nam experientia nullas rerum essentias docet; sed summum, quod efficere potest, est mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet⁴³⁷.

Possiamo avere bisogno dell'esperienza solo nella misura in cui applichiamo questo tipo di conoscenza su ciò la cui essenza non implica l'esistenza; vale a dire che l'esperienza può esserci d'aiuto nell'ambito di ciò che non è necessario e che percepiamo come possibile o contingente⁴³⁸. Ma Spinoza, nel distinguere il possibile e il contingente dal necessario e dall'impossibile, afferma chiaramente che l'affermazione della contingenza di qualcosa è data solo da un difetto della nostra conoscenza⁴³⁹. L'esperienza si applica a un campo in cui viene contemplata la possibilità e la contingenza, in cui la conoscenza è di per sé mutilata e in cui non si ha a che fare con la chiarezza e la distinzione. Ma questo non fa dell'esperienza qualcosa di inutile o di necessariamente fuorviante. Come è stato detto nell'Ep. X, infatti, l'esperienza può farci riflettere intorno alla essenza di cose certe, cioè, di nuovo, laddove si abbia una certezza, l'esperienza può essere utile per rafforzarla o per diffonderla in virtù dell'evidenza. Nel momento in cui l'esperienza ci presenta chiaramente qualcosa dobbiamo conoscere cosa sia quello che ci viene presentato, senza questa nozione si può concludere che quel qualcosa che l'esperienza ci mostra esiste effettivamente, ma non sappiamo determinare cosa sia⁴⁴⁰. In definitiva, se non abbiamo certezza di qualcosa l'esperienza ci può aiutare a riflettere e

437 Ep X, in G. IV, p. 47.

438 Cfr. *Eth.* I, pr. 33 schol. I, in G. II, p. 74.

439 *Ibidem.* “At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, cujus essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus, eandem nullam contradictionem involvere, et tamen de ipsius existentia nihil certo affirmare possumus, propterea quod ordo causarum nos latet, ea nunquam, nec ut necessaria, nec ut impossibilis videri nobis potest, ideoque eandem vel contingentem vel possibilem vocamus”.

440 Cfr. Ep. LII, in G. IV, pp. 243-244.

rafforzare determinate ipotesi con l'aiuto di nozioni intellettuali. In questo caso, però, l'esperienza può portarci fuori strada perché o non si accompagna a nozioni intellettuali, oppure la sua evidenza può portarci verso false certezze. In un altro caso – ed è anche il caso di Spinoza – il ricorso all'evidenza dell'esperienza serve per dimostrare e rendere più divulgativi dei ragionamenti. Ma anche in questo caso l'esperienza può essere fuorviante perché esiste l'eventualità che chi parla – e non è il caso di Spinoza – non ha certezze dovute da nozioni intellettuali di per sé certe e note.

L'esperienza che gli ebrei fanno dell'obbedienza, l'esperienza che Mosè ha della divinità è un'esperienza vaga. Ma è un fortissimo elemento comune e porta verso la costituzione di una comune regola di vita e verso la conduzione di una vita ragionevole, sulla base della ripetizione degli elementi comuni. Mosè ha un'esperienza della divinità evidente, ma non supportata dal ragionamento, per questo lui percepisce come gli ebrei possano vivere in sicurezza, ma non lo comprende adeguatamente e lo impone al suo popolo come la volontà divina. Gli ebrei, di conseguenza ricevono l'imposizione esterna all'obbedienza che, per quanto riescano a interiorizzare, non possono comprendere nella sua necessità; o meglio, percepiscono che una necessità ci sia, ma non comprendono di cosa si tratti, ovvero non comprendono il diritto naturale. Per questo, non possono partecipare al comando con la propria volontà individuale, ma possono solo assorbirsi nell'elemento comune del comando di Dio e dell'obbedienza a tale comando e interiorizzarlo *come se fosse* la loro singola volontà. Vale a dire, tutti adottano la stessa regola di vita, senza – però – che *ciascuno* sia consapevole della necessità di questa regola; adottare una *communis vivendi ratio*, in questo caso, mette di fronte all'evidenza dell'obbedienza, facendone dunque un'esperienza vaga, ma efficace.

Tutto nella vita degli ebrei si svolge rispetto alla comunità, e la pluralità degli individui non è riassorbibile nella repubblica ebraica. La singolarità è qualcosa che sfugge al carattere comune della *ratio vivendi* che adottano gli ebrei e rischia di rompere l'*imperium*. Per questo la forma dell'*imperium* teocratico deve essere superata; la sua insufficienza, certo, è confermata dall'esperienza della crisi della repubblica ebraica, ma questa esperienza può dare luogo a una certezza solo se si appoggia su assiomi intellettuali. Dunque, Spinoza, può appoggiarsi a questa esperienza per trarre i principi della sua teoria politica. Quello che adesso è necessario fare, invece, è trovare la reale forma politica in cui questi principi possano venire fuori e esprimersi e svelarsi nella loro chiarezza e distinzione. Per fare questo bisogna uscire dalle insufficienze

della *respublica* ebraica e cercare in altre forme la realizzazione dei principi naturali della scienza politica. Uscire dunque dall'*esperienza* ebraica per cercare i principi delle forme di governo nella loro generalità. Così, si vedrà, cambierà anche il linguaggio di Spinoza tagliato su problemi e su un metodo espositivo universale, o quantomeno più generale.

PARTE TERZA

La comunità plurale

CAPITOLO PRIMO

Pluralità

1. Potenza e diritto

Ciò che il *Trattato teologico-politico* fa emergere è il rapporto fra potenze che sottende e sostiene la politica in generale. Ma cosa si intenda precisamente per potenza è discorso complesso, che mette in discussione l'intera riflessione spinoziana. Certo, però, che la potenza ha una forte connotazione politica. L'infinito e la necessità della natura non esclude la contingenza. I modi della sostanza sono una parte di essa e, in quanto parte, è compresa come contingenza nella necessità naturale. Il modo, appunto. Così, l'ontologia spinoziana si apre alla contingenza e alla progettualità, alla prassi, che diventa politica. La potenza umana, che si definisce come *conatus*, sforzo, e quindi come progetto, perché la natura umana è parziale rispetto a quella divina, è lo spazio della politica. All'interno della potenza, ovvero dell'essenza attuale dell'uomo, essenza "parziale", si esprime la politica, ovvero la natura degli uomini per come sono e non per come devono essere⁴⁴¹.

Una prima determinazione della potenza è *posse existere*⁴⁴² e Dio, che esiste necessariamente, è dotato di infinita potenza; ovvero, dal momento che quanta più realtà spetta alla natura della cosa, tanto più essa ha forza di esistere; e Dio, che è l'essere assolutamente infinito, possiede una potenza infinita⁴⁴³. La potenza è dunque forza di esistere, ma non si definisce

⁴⁴¹ Cfr. A. Negri, *l'anomalia selvaggia*, cit., pp. 204-216. a proposito del nesso fra politica e ontologia e in particolare della necessità e della contingenza, cfr. anche E. Giancotti-Boscherini, *Sui concetti di potere e potenza in Spinoza*, in "Filosofia Politica", IV, 1990, pp. 103-118.

⁴⁴² *Eth.* I, pr. 11 dem. "Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est", in G. II, p. 53.

⁴⁴³ *Eth.* I, pr. 11 schol. "Nam, cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium a se habere, ut existat; adeoque ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit.", in G. II, p. 54.

come caratteristica estrinseca, bensì è la stessa essenza di Dio⁴⁴⁴. Allora, non si tratta tanto di una possibilità, ma di una effettiva *misura* della essenza di un ente. Quando si passa a considerare la potenza dell'uomo, però, può nascere l'equivoco di perdere di vista il nesso con l'essenza e di considerarla semplicemente come l'effettivo campo della possibilità di agire, senza comprendere il nesso che sussiste fra queste due determinazioni. Per sciogliere questo equivoco bisogna cercare di determinare con più esattezza la potenza umana. Questa è determinata dall'essenza stessa dell'uomo, ma non proprio nello stesso senso che potremmo considerare rispetto a Dio. La forza di esistere diventa – per i modi della sostanza – *sforzo*, cioè *conatus*, nella misura in cui ciascuna cosa finita deve misurarsi con la sua insufficienza di fronte agli altri sforzi, ovvero alle altre potenze, o meglio alla potenza della natura stessa⁴⁴⁵. Come già visto, l'essenza dell'uomo si determina come appetito e cupidità⁴⁴⁶ e l'essenza umana determina la potenza che l'uomo ha di conservare il proprio essere, ovvero di ricercare il proprio utile. Allora, l'essenza umana – a differenza di quella divina – non è la stessa potenza, ovvero la forza di esistere, ma deve essere misurata sulla base del rapporto con le cause esterne.

Nemo igitur, nisi a causis externis, et suae naturae contrariis victus, suum utile appetere, sive suum esse conservare negligit⁴⁴⁷

Dunque, la potenza dell'uomo può aumentare o diminuire a seconda di quanto riesca a conservare il proprio essere. Ciò che Spinoza chiama virtù – ovvero la stessa potenza umana – non è l'essenza dell'uomo, ma è *determinata* dall'essenza umana. Ovvero la potenza aumenta e diminuisce sulla base dello sforzo che ciascuno fa di conservarsi, e sulla base del risultato di

444 *Eth.* I, pr. 34 “Dei potentia est ipsa ipsius essentia”, in G. II, p. 76. Cfr. anche CM p. II, cap. III “Dei potentia non distinguitur ab ejus essentia. [...] Si enim aliud quid [potentia] esset, vel esset creatura vel aliquid divinae essentiae accidentale, sine quo concipi posset: quod utrumque absurdum est. Si enim creatura esset, indigeret Dei potentia, ut conservaretur, et sic daretur progressus in infinitum, Si vero accidentale quid non esset Deus ens simplicissimum, contra id, quod supra demonstravimus”, in G. I, p. 255.

445 *Eth.* III, pr. 7 “Conatus, quo unaqueque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actuale essentiam”, in G. II, p. 146.

446 Cfr. *Eth.* III, pr. 9.

447 *Eth.* IV, pr. 20 schol., in G. II, p. 224.

questo sforzo⁴⁴⁸. Rispetto all'uomo la potenza si misura sulla base di un rapporto. Rapporto col proprio *conatus*, rapporto con le proprie azioni, rapporto con il risultato del proprio agire, ma soprattutto rapporto con la natura e con gli altri, (ovvero con ciò che possiamo genericamente definire come cause esterne) perché la potenza umana sottende la potenza di Dio, sulla base del fatto che l'uomo è una parte della natura.

Fieri non potest, ut homo non sit Naturae pars, et ut nullas possit pati mutationes, nisi quae per solam suam naturam possint intelligi, quarumque adaequata sit causa⁴⁴⁹.

La dimostrazione di questa proposizione dipende del tutto dal concetto di potenza. La potenza attraverso cui le cose singole e dunque l'uomo conservano il proprio essere è *ipsa Dei sive Naturae potentia*. Ma questo non dipende dal fatto che la potenza delle cose singole è infinita, bensì dal fatto che questa potenza si spiega mediante una essenza umana attuale. Vale a dire: la potenza dell'uomo – in quanto si spiega attraverso la sua essenza attuale – è una parte della potenza infinita di Dio, ovvero dell'essenza di Dio, ovvero della natura. È dunque dimostrato, secondo il ragionamento di Spinoza, che l'uomo è una parte della natura. Adesso resta da rispondere alla domanda se l'uomo possa subire mutamenti diversi da quelli che si possono conoscere mediante la sola natura dell'uomo e cioè da quelli di cui l'uomo è causa adeguata. Se così fosse, l'uomo non potrebbe morire ma esisterebbe sempre necessariamente. Spinoza, dunque, procede per assurdo e ipotizza due cause da cui potrebbe seguire che l'uomo subisca solo quei mutamenti che dipendono dalla sua natura. Una causa di potenza finita e una causa di potenza infinita; ovvero, o dalla potenza dell'uomo il quale sarebbe allora capace di rimuovere tutti quei mutamenti che potrebbero provenire da cause esterne, oppure dalla potenza infinita della natura, dalla quale tutte le cose sarebbero dirette e disposte affinché l'uomo non possa subire altri mutamenti se non quelli che operano per la sua conservazione. La prima ipotesi è assurda perché – come detto nella proposizione 3 della parte IV dell'*Etica* –

448 *Eth.* IV, pr. 20 “Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur, et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens. Demonstratio: Virtus est ipsa humana potentia definitur (*per daefin. VIII, hujus*), hoc est, (*per prop. VII, p. III*), quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur. Quo ergo unusquisque magis praeditus est, et consequenter (*per prop. IV et VI, p. III*), quatenus aliquis suum esse conservare negligit, eatenus est impotens.

449 *Eth.* IV, pr. 4, in G., II, p. 212.

la forza per cui l'uomo (e ogni altra cosa singola) persevera nell'esistenza è limitata e superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne. Esclusa la prima ipotesi, rimane la seconda e cioè che l'uomo debba il fatto di non subire altri mutamenti, se non quelli di cui è causa adeguata, mediante la potenza infinita di Dio. Di conseguenza dalla necessità della natura divina, in quanto Dio è considerato affetto dall'idea dell'uomo, si dovrebbe dedurre l'ordine della natura, in quanto concepita sotto gli attributi dell'estensione e del pensiero, quindi seguirebbe che l'uomo sarebbe infinito il che è assurdo, come si è visto dalla prima parte di questa dimostrazione⁴⁵⁰.

Sulla base della definizione della potenza, allora, ritorna uno dei problemi costitutivi dell'essenza umana e della situazione in cui si trovano gli uomini nei confronti della natura esterna: la passività, ovvero la forza delle passioni, cioè quella schiavitù umana di cui si occupa specificamente la parte IV dell'*Etica*. Le passioni, la loro durata e la loro forza, non sono definiti dalla nostra potenza, ovvero dalla potenza del nostro *conatus*, ma dalla potenza della causa esterna confrontata con la nostra⁴⁵¹. Il continuo ostacolo che si pone di fronte alla nostra potenza non fa altro che lasciarci in una dimensione di conflitto in qualche modo costitutivo,

⁴⁵⁰ *Eth.* IV, pr. 4 dem., in G. II, p. 213. Per quanto riguarda il fatto che dalla natura concepita sotto gli attributi dell'estensione e del pensiero seguirebbe l'infinità dell'uomo, Spinoza rimanda a *Eth.* I, pr. 21 “*Omnia, quae ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper, et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna, et infinita sunt*”. La dimostrazione di questa proposizione procede per assurdo e chiede di pensare, in un attributo di Dio, un modo finito e con esistenza e durata determinata, che però segua dalla natura assoluta di questo attributo. L'esempio in questione è l'idea di Dio nel pensiero, che viene – per assurdo – supposta come finita e determinata. Il pensiero, in quanto attributo di Dio è infinito, ma da ipotesi assurda, in quanto ha l'idea di Dio è finito e determinato. Ma cosa limita questo pensiero? Il pensiero stesso come da *Eth.* I, def. 2 (“*Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Ex gr. Corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio alia cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore*”). Ma a limitarlo non sarà il pensiero in quanto costituisce l'idea di Dio, perché così considerato il pensiero è supposto finito. Dunque, questo pensiero sarà limitato dal pensiero in quanto non costituisce l'idea di Dio; questa idea di Dio, però, deve esistere necessariamente (come da *Eth.* I, pr. 11). Esiste, allora, un pensiero dalla cui natura non segue necessariamente l'idea di Dio, il che è contro l'ipotesi. Dunque ciò che segue necessariamente dalla necessità della natura di un attributo deve essere infinita (la dimostrazione presenta una seconda parte che procede in maniera analoga relativamente all'eternità, che omettiamo per brevità). Per quanto riguarda *Eth.* IV, pr. 4, allora, per assurdo, l'uomo sarebbe qualcosa che segue necessariamente dalla potenza infinita di Dio e dunque non si potrebbero pensare gli attributi dell'estensione e del pensiero senza l'uomo, rendendo l'uomo infinito. L'uomo sarebbe così un modo infinito e starebbe agli attributi estensione e pensiero come l'idea di Dio sta all'attributo pensiero, dunque infinito, il che è assurdo in quanto è stato dimostrato che l'uomo è una parte della natura. Cfr., a proposito dei modi infiniti e di *Eth.* I, pr. 21 dem. M. Gueroult, *Spinoza I. l'ame*, cit. pp. 309-311.

⁴⁵¹ *Eth.* IV, pr. 5 “*Vis, et incrementum cujuscunque passionis, ejusque in existendo perseverantia non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparate*”, in G. II, p. 214.

con la natura e gli altri individui, nella misura in cui non riusciamo a trovarci di fronte alla possibilità di costruire la concordia con i nostri simili e porci con più forza, o meglio con più potenza, di fronte alla natura.

Prima di ragionare su quella che sarà la dimensione collettiva della potenza, è necessario mantenersi ancora sulla potenza umana nella sua determinazione generale. La distinzione da fare, (distinzione che verrà comunque presto abbandonata) non è tanto quella fra potenza collettiva e potenza individuale, sappiamo infatti che la potenza di un solo individuo è sostanzialmente nulla. Sembra più funzionale, al contrario, considerare la potenza nella sua dimensione collettiva e interindividuale⁴⁵² e nella sua dimensione generale, ovvero nel suo essere semplicemente potenza e sforzarsi di comprendere cosa possa intendere Spinoza con questo concetto. Dunque, una volta compiuta la definizione della potenza, sarà possibile analizzarla nella sua manifestazione collettiva. La potenza, che è fondamentalmente una misura, e dunque una determinazione quantitativa determina direttamente e senza mediazioni il diritto inteso come facoltà – se si vuole possibilità reale – di fare qualcosa. La forza di questo concetto si spinge fino a esplodere nel contesto politico, proprio nella misura in cui riguarda le possibilità di azione degli individui, proprio perché mette in discussione la loro stessa essenza. Il diritto naturale degli uomini si estende fin dove si estende la *cupiditas* e la *potentia* di ciascuno⁴⁵³, il che significa che qualunque cosa un uomo faccia secondo le regole della sua natura, la fa per sommo diritto di natura⁴⁵⁴. La potenza per cui le cose naturali esistono è la stessa potenza di Dio e, poiché Dio ha diritto su tutte le cose, il diritto di Dio non è nient'altro che la sua potenza, che è assolutamente libera: da questo segue che ciascuna cosa naturale ha dalla natura tanto diritto quanta potenza ha di vivere e di agire, perché la potenza di ciascuna

452 Utilizzando l'interpretazione di Balibar, in questo caso si potrebbe usare propriamente il termine transindividuale al posto di interindividuale. Infatti il termine interindividuale rimanda semplicemente alla condivisione – e alla comunicazione – fra singoli individui. Ovvero, l'interindividualità descrive la condivisione comune di determinate situazione e condizioni, dunque anche la possibilità di sviluppare una potenza collettiva. Il termine trans individuale, però, completa la condizione interindividuale inserendo lo scambio fra individui che condividono una determinata situazione e una determinata potenza. Così facendo, dinamizza il concetto di comune esponendolo agli scambi di potenza tra le individualità.

453 TTP Praef, “ad haec autem demonstrandum a jure naturali uniuscujusque incipio; quod scilicet eo usque se extendit, quo uniuscujusque cupiditas et potentia se extendit”, in G. III, p. 11

454 Cfr. TP II, 4 “Per jus itaque naturae intelligo ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam; atque adeo totius naturae, et consequenter uniuscujusque individui naturale jus eo usque se extendit, quo ejus potentia; et consequenter quicquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae jure agit, tantumque in naturam habet juris quantum potentia valet”, in G. III, p. 277.

cosa non è altro che la stessa potenza di Dio in quanto libera. Come dire che, dal momento che il diritto di natura è l'insieme delle leggi di natura, ovvero delle regole secondo cui accadono le cose, cioè è la stessa potenza della natura, il diritto naturale di ciascun individuo è la sua stessa potenza, perché – esplicando la sua potenza – ciascuno segue le regole della sua natura: *tantum juris quantum potentia*⁴⁵⁵. Allora, se la potenza della natura è l'insieme delle regole secondo cui le cose accadono, allora anche per l'uomo – attraverso un processo di analogia – la sua propria potenza si esplica attraverso le sue azioni; bensì, la potenza della natura, cioè l'insieme delle leggi secondo cui accadono le cose *contiene*, dunque implica, determina e *esprime*, le leggi della natura umana da cui procedono le cose⁴⁵⁶. La potenza dell'uomo dunque

455 TP II, 3 “Hinc igitur, quod scilicet rerum naturalium potentia, qua existunt, et operantur, ipsissima Dei sit potentia, facile intelligimus, quid Jus naturae sit. Nam quoniam Deus jus ad omnia habet, et jus Dei nihil aliud est, quam ipsa Dei potentia quatenus haec absolute libera consideratur, hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum: quandoquidem uniuscujusque rei naturalis potentia, qua existit, et operatur, nulla alia est, quam ipsa Dei potentia, quae absolute libera est”, in G. III, pp. 276-277.

456 Il ragionamento che si trova nel TTP forse è più esplicito, nonostante ricorra a un linguaggio più semplice. TTP XVI “per jus et institutum naturae nihil aliud intelligo quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. [...] Nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet; sed quia universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit. Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur preservare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est (ut dixi), ad existendum et operandum prout naturaliter determinatum est”, in G. III, p. 189.

Il rapporto fra la sostanza e i modi, che sottende questo discorso è argomento estremamente complesso ma che bisogna ricostruire almeno nelle sue linee generali se si vuole comprendere il rapporto fra la potenza della natura e quella degli uomini. Sappiamo che l'essenza delle cose prodotte da Dio non implica l'esistenza, perché i modi non esistono per la necessità della loro natura, ma sono concepiti in altro (cfr. *Eth.* I, pr. 24). *Eth.* I, pr. 24 cor. “Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive (ut terminum Scholastico utar) Deum esse causam essendi rerum. Nam, sive res existant, sive non existant, quotiescunque ad earum essentiam attendimus, eandem nec existentiam, nec durationem involvere comperimus; adeoque earum essentia neque suae existentiae, neque suae durationis potest esse causa, sed tantum Deus, ad cujus solam naturam pertinet existere”, in G. II, p. 67. Questa teoria, fra l'altro, sembra essere una modificazione della teoria cartesiana della creazione continua, che Spinoza aveva già illustrato nei CM, come afferma Rousset: cfr. B. Rousset, *Lesi implications de l'identité spinoziste de l'être et de la puissance*, in M. Revaut D'Allonnes et H. Rizk, *Spinoza: puissance et ontologie*, Kimé, Paris, 1994. Una sorta di dimostrazione contraria, che procede cioè dal particolare dei modi singolari, la troviamo ancora una volta in *Eth.* IV, pr. 4 dem. “Potentia, qua res singulares, et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei, sive Naturae potentia (*per Coroll. Prop. XXIV, p. I*), non quatenus infinita est, sed *quatenus per humanam actualem essentiam explicari potest* [corsivo mio] (*per Prop. VII, p. III*). Potentia itaque hominis, quatenus per ipsius actualem essentia explicatur, pars est infinita Dei, seu Naturae potentiae, hoc est (*per Prop XXXIV, p. I*) essentiae”. D'altra parte l'affermazione di *Eth.* III,

sarebbe la stessa potenza di Dio non in quanto infinita – cioè l'uomo non ha in sé a disposizione l'infinita potenza di Dio – ma solo quella potenza che *potest explicari*, ovvero in quanto può essere “spiegata”, o meglio, espressa o anche delimitata dall'essenza attuale umana: ovvero la parte di potenza naturale che fa parte dell'essenza umana attuale, cioè dello sforzo con cui ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere. In breve, ciò che l'uomo può fare, e il limite *naturale* della potenza che ciascuno ha di perseverare nel suo essere, è dato dalle stesse leggi di tutta la natura che si restringono attorno alla costituzione degli esseri umani descrivendo quella che si chiama natura umana⁴⁵⁷.

La natura umana implica, dunque, tutto ciò che fa parte della potenza dell'uomo, al punto che non solo non esiste differenza fra gli individui dotati di ragione e quelli ignoranti, ma gli stessi desideri e appetiti che derivano dalla ragione non hanno maggiore *dignità naturale* di quelli che derivano da altre cause, proprio perché *hominum naturalis potentia, sive jus, non ratione, sed quocunque appetitu, quo ad agendum determinatur, quoque se conservare conatur, definiri debet*⁴⁵⁸. Se sono il desiderio e la potenza di ciascuno a delimitare il diritto naturale, si vede subito come questo diritto naturale sia dato da una particolare relazione che si instaura a questo livello di esplicazione della potenza e che viene descritta precisamente nel TTP.

Quicquid itaque unusquisque, qui sub solo naturae imperio consideratur, sibi utile vel ductu sanae rationis vel ex affectuum impetu judicat, id summo naturae jure appetere et quaecumque ratione, sive vi sive dolo sive precibus sive quocunque demum modo facilius poterit, ipsi cepere licet, et consequenter pro hoste habere eum, qui impedire vult, quominus animum expleat suum⁴⁵⁹.

pr. 7, dem. secondo cui “nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur”, in G. II, p. 146, indica proprio qualcosa che *segue* da una particolare (*earum*) natura, che è particolare – ovvero delle cose singole – in quanto determinata, delimitata da qualcos'altro e cioè dalla potenza di Dio o della natura.

457 Cfr. *Eth.* III, pr. 7, dem. “nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata earum natura necessario sequitur”, in G. II, p. 146. Questa espressione indica qualcosa che *segue* da una particolare (*earum*) natura, che è particolare – ovvero delle cose singole – in quanto determinata, delimitata da qualcos'altro e cioè dalla potenza di Dio o della natura.

458 TP II, 5, in G. III, p. 277. Ved. anche TTP XVI, in G. III, pp. 189-190. A proposito dello stretto rapporto che sussiste fra ontologia e antropologia e il nesso fra *jus-potentia* e potenza di Dio e potenza dei modi fra il TTP e il TP, e come da questo dipenda la naturalità della *cupiditas* cfr. S. Visentin, *la libertà necessaria*, cit. pp. 275-289.

459 TTP XVI, in G. III, p. 190.

Il problema non è tanto il rapporto fra lo stato di natura e lo stato civile, quanto la necessità del rapporto fra potenza e diritto all'interno dello stato civile e come la potenza, intesa quantitativamente, cioè come misura del diritto, sia una forza costante che permette di interpretare tutta la politica spinoziana, o che comunque – all'interno della riflessione politica del filosofo olandese – non smette mai di *circolare* (o quanto meno di essere presente). Per adesso la potenza può essere definita come potenza collettiva, nonostante questo termine abbia un contenuto estremamente generico. In ogni caso, per potenza collettiva, intendo la somma delle potenze di tutti i soggetti messi in gioco in un *fatto* politico, dove per *fatto* politico intendo tutto ciò che ha a che fare con le categorie spinoziane; dalla costituzione dell'*imperium*, alla definizione della sua forma, alla applicazione e al rispetto del diritto e della legge, alla rivendicazione del proprio diritto naturale, alla *circolazione* degli *jura communia*, alla crisi dell'*imperium*; per nominare solo i fatti politici più importanti o comunque più *potenti* (almeno fra quelli che sono stati considerati fino a ora). Insomma, la potenza collettiva prende forma e trova una sua polarizzazione nell'*imperium* definito come potenza della moltitudine e in chi lo detiene in quanto governante⁴⁶⁰. Il fatto che l'*imperium* sia definito dal diritto della moltitudine – dunque dalla sua potenza – fa sì che chi lo detenga sia costretto a prendersi cura della repubblica attraverso il comune consenso, cioè l'acconsentire – tacito e in qualche modo determinato da cause naturali – al mantenimento di un certo rapporto di potenza che permetta a chi ha cura della repubblica di mantenere quel tipo di polarizzazione fra governante e governati che si traduce nella forma di *imperium* monarchica, aristocratica e democratica⁴⁶¹.

Tornando al diritto naturale, sappiamo anche che il diritto proprio del genere umano, non può essere determinato se non laddove gli individui abbiano *jura communia*. Espressione che, fra l'altro, denota lo spostamento semantico tra il TTP e il TP. Nel secondo trattato, infatti, il contratto sociale non sarebbe centrale nella formazione della *civitas* e dello Stato in generale, al punto da rendere superfluo anche il ricorso al linguaggio contrattualistico come invece si vede nel TTP⁴⁶².

460 TP II, 17 “Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet. Atque hoc is absolute tenet, qui curam Reipublicae ex communi consensu habet”, in G. III, p. 282.

461 Per quanto riguarda la cura della Repubblica cfr. S. Visentin, *la libertà necessaria*, cit. pp. 319-320.

462 Anche su questo cfr. S. Visentin, *la libertà necessaria* cit. Per quanto riguarda invece i rapporti

Sullo sfondo si trova la perpetua lotta per la sopravvivenza contro ciò che supera la potenza umana. Gli *jura communia*, da questo punto di vista, possono essere collegati all'interesse; cioè all'interesse che ciascuno ha di provvedere ai propri bisogni e di vivere in un contesto in cui ognuno possa vivere in modo che tutti in un certo modo concorrano alla sopravvivenza di ciascuno. È questo, in qualche modo, uno dei sensi che si può dare all'espressione secondo cui ciascuno vorrebbe che gli altri vivano secondo il suo proprio modo di intendere le cose (*ingenium*). Nel momento in cui questo diritto naturale viene organizzato in una società civile resa stabile, allora si può innescare un meccanismo di responsabilità reciproca che codifica dei diritti comuni.

Jura communia, allora, come tutto ciò che interessa e concerne alla salute comune (*communis salutis interest*). Gli *jura communia*, che, come è stato visto, si attivano nel momento in cui gli individui insieme instaurano un rapporto produttivo con il territorio, diventano interessi di salvezza comune nel momento in cui quel rapporto deve essere mantenuto nella sua produttività⁴⁶³. Da questo nasce il diritto della *civitas*, o meglio le leggi, che costituiscono il *contractus seu leges* (che sembra assumere nella terminologia del *trattato politico* quasi il carattere di codice legislativo). Le leggi hanno il compito di rendere efficace la cura della repubblica che ci si aspetta dai governanti, e di stabilire e rispettare la salute pubblica⁴⁶⁴. La possibilità di decidere sulla salute pubblica, però, è data a chi governa e non al cittadino in

fra TTP e TP sulla base della teoria della potenza cfr. A. Matheron, *Le probleme de l'évolution de Spinoza du Traité theologico-politique au Traité politique*, in E. Curley, P.F. Moreau (a cura di), *Spinoza Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Brill, Leiden, Kopenaghen, New York, Koeln, 1990, pp. 258-270 e D. Den Uyl, *Passion, State and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association*, in "Journal of History of Philosophy", XXV, 1987, pp. 369-395.

⁴⁶³ Il termine interesse ha una particolare storia nello sviluppo della filosofia moderna. Cfr. A. O. Hirschmann, *le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, trad. it. S. Gorresio, Milano, Feltrinelli, 1979. Da termine generico, come si trova anche in Machiavelli, che starebbe a indicare la disposizione del carattere degli individui e quindi che avrebbe a che fare con quella che genericamente si può chiamare la teoria delle passioni, ad argomento che si va a delimitare all'interesse particolare di qualcuno e cioè a ciò che gli è favorevole, fino ad arrivare all'interesse economico della nascente borghesia europea. Non sarebbe troppo peregrino pensare che Spinoza possa avere una sua posizione all'interno di questo movimento. Cfr. anche F. Piro, *Vincoli. Esiste una teoria spinoziana della razionalità politica?*, in "Quaderni materialisti" (5), 2006, pp. 85-104.

⁴⁶⁴ TP IV, 6 "Contractus seu leges, quibus multitudi jus suum in unum Concilium, vel hominem transferunt, non dubium est, quin violari debeant, quando communis salutis interest easdem violare", in G. III, p. 294.

quanto uomo privato singolo⁴⁶⁵. Se da una parte questo limita certamente l'azione dei singoli cittadini rispetto a quello che è l'interesse della comunità, bisogna rivelare due particolari limitazioni che contribuiscono a definire la natura e la dinamica del governo: innanzitutto il governante ha sempre di fronte a sé l'interesse pubblico e, inoltre, almeno teoricamente il *contractus seu leges* è mobile, ovvero passibile di verifica di fronte all'interesse della salute pubblica. Questa mobilità non è solo teorica perché dipende da un effettivo rapporto di potenza che si instaura fra chi governa, chi è governato e in generale fra la salute pubblica e la forza della *civitas*. Se è vero, da un lato, che la legge limita la potenza individuale, dove per potenza individuale si intende quella potenza che viene determinata da una particolare relazione secondo cui gli individui si riconoscono come nemici quando qualcuno viene considerato come ostacolo al raggiungimento del proprio (presunto) utile⁴⁶⁶, è anche vero che la debolezza della *civitas*, nella misura in cui questa non riesce a rispondere ai bisogni e alla sicurezza dei propri cittadini, rende attiva l'*indignatio*; vale a dire quel fenomeno secondo il quale il timore reverenziale dei cittadini nei confronti dell'autorità si trasforma in quella forza che, di fronte alla debolezza dello Stato, attiva la potenza della moltitudine contro gli stessi governanti⁴⁶⁷. Per cui, ogni *civitas* e qualunque governante, o gruppo di governanti, si trova investito di una certa potenza, che deve in qualche modo mantenere. Se così non fosse la *civitas* si troverebbe indebolita perché il rapporto di potenza fra governati e governanti risulterebbe sbilanciato in favore della moltitudine. Il diritto della *civitas*, dunque, ha a che fare con la *potestas* delle cariche istituzionali e con la *potentia multitudinis*. Ma il rapporto fra potenza e potere è sempre mobile, perché determinato sulla base del dinamismo della *potentia multitudinis* di cui i governanti devono continuamente tenere conto; questa mancanza lascerebbe che lo Stato risulti depotenziato e sbilanciato, fino a che la *civitas* non diventi nemica di se stessa. È questa l'unica causa che vincola i governanti alle loro stesse leggi. Chi detiene il potere è tenuto a osservare il *contractus* per nessun'altra causa se non per quella

465 TP IV, 6 “Ad iudicium de hac re, an scilicet communis salutis intersit, easdem violare, an secus nemo privatus, sed is tantum qui imperium tenet, jure ferre potest; ergo jure civili is solus, qui imperium tenet, earum legum interpret manet. Ad quod accedit, quod nullus privatus easdem jure vindicare possit, atque adeo eum, qui imperium tenet, revera non abligant”, in G. III, p. 194.

466 Cfr. TTP IV, in G. III, p. 58.

467 TP IV, 6 “Quod si tamen ejus naturae sint, ut violari nequeant, nisi simul Civitatis robur debilitetur, hoc est, nisi simul plerorumque civium communis metus in indignationem vertatur, eo ipso Civitatis dissolvitur et contractus cessat, qui propterea non jure civili, sed jure belli vindicatur”, in G. III, p. 194.

per cui l'uomo nello stato di natura è tenuto a non essere nemico di sé stesso, e cioè è tenuto a fare in modo di non suicidarsi⁴⁶⁸. La *civitas*, allora, non può essere nemica di sé stessa, cioè di ciò che la sostiene, ovvero della *potentia multitudinis*: deve, cioè, essere capace di mantenerla. Questo è quello che non è successo ai governanti ebraici: la vicenda della crisi dello Stato ebraico, allora, presenta un mutamento dei rapporti di potenza fra i governanti e i governati, mutamento in cui la potenza del popolo ebraico viene fuori in tutta la sua distruttività perché l'*ingenium* superstizioso e rude del volgo spazza via ogni tentativo di ricostituire una repubblica governata saggiamente. Nel TP, fuori dalla determinazione storica (almeno dall'esplicitazione di una dimensione storiografico-interpretativa che faceva parte del nascente metodo esegetico riguardo alla Scrittura), queste categorie vengono riportate nella loro nudità e diviene molto più chiara e universale la descrizione della condizione degli individui nella loro determinazione politica. I cittadini si trovano certamente determinati dall'esterno attraverso dei mandati eterodiretti, ma allo stesso tempo possono mantenere il loro diritto proprio all'interno della *civitas*; se è vero che questi non si trovano in un contesto di completa indipendenza, possono comunque costruire la loro autonomia attraverso il diritto della *civitas* scampando così alla completa schiavitù. L'indipendenza, infatti, non è data per natura perché ciascuno non può bastare a sé stesso, ma l'autonomia è nello spettro delle possibilità aperte dal dispiegarsi della potenza propria dell'essere umano.

Una *civitas* è “fatta” anche di decreti, mandati, leggi, ovvero di *jura*, che non possono essere lasciati all'interpretazione libera di ogni cittadino, interpretazione individuale che sarebbe estremamente dannosa nei confronti del mantenimento del diritto comune e del diritto della *civitas*. Non è pensabile che si dia la possibilità a ciascuno di interpretare (ovvero di farli valere secondo il proprio giudizio e comportarsi così secondo il proprio talento) i *civitatis decreta, seu jura*. Se così fosse, la *communis vivendi ratio* sarebbe una regola individuale perché ciascuno potrebbe rivestire le proprie azioni di una forma di diritto e dunque vivere a modo proprio⁴⁶⁹.

468 TP IV, 6 “Atque adeo is, qui imperium tenet, nulla etiam alia de causa hujus contractus conditiones sequare tenetur, quam homo in statu naturali, ne sibi hostis sit, tenetur cavere, ne se ipsum interficiat”, in G. III, p. 194.

469 TP III, 4 “Praeterea concipere etiam non possumus, quod unicuique civi liceat Civitatis decreta, seu jura interpretari. Nam si hoc unicuique liceret, eo ipso sui judex esset; quandoquidem unusquisque facta sua specie juris nullo negotio excusare, seu adornare posset, et consequenter ex suo ingenio vitam institueret, quod (*per Art. praeced.*) est absurdum”, in G. III, pp. 285-286. La stessa cosa viene affermata nel TTP anche se in un contesto relativo allo *jus circa sacra*. Cfr. TTP XVI, in G. III, p. 199.

Da questo è consequenziale che ciascuno cittadino è non *sui sed civitatis juris*: ovvero, è tenuto a eseguire qualunque cosa sia disposto dalla città, senza diritto di decidere cosa sia giusto o ingiusto, pio o empio; al contrario, la volontà della città deve essere considerata come la propria volontà, anzi la volontà di tutti, il che significa che tutto quello che la città decreta essere buono e giusto sia decreto di ciascuno, per questo anche se i mandati della *civitas* vengono considerati ingiusti ognuno è tenuto a eseguirli⁴⁷⁰. Prima di considerare le effettive conseguenze di questo discorso, è importante richiamare la distinzione che fa Spinoza fra *sui juris esse* e *alterius juris esse*.

Unumquemque tamdiu alterius juris, quamdiu sub alterius potestate est, et eatenus sui juris, quatenus vim omnem repellere, damnumque sibi illatum ex sui animi sententia vindicare, et absolute, quatenus ex suo ingenio vivere⁴⁷¹.

L'essere sotto il proprio diritto, vuol dire – in senso generale – essere indipendente, ovvero poter respingere le aggressioni, vendicare a propria discrezione un danno e avere la possibilità di condurre una vita secondo una personale inclinazione. Perché qualcuno sia sotto il potere di qualcun altro e dunque sotto l'altrui diritto, deve essere legato, oppure privato delle armi e di ogni possibilità di difendersi, oppure deve essere così impaurito o vincolato a qualcuno tramite un beneficio da comportarsi in maniera conforme a chi lo vincola piuttosto che a se stesso. Nei primi due casi si ha sotto il diritto di qualcun altro solo il corpo; nel terzo – che mette in causa gli affetti – anche la mente, e in quest'ultimo caso il vincolo dura finché dura la speranza e la paura⁴⁷². I cittadini sono sotto il proprio diritto? No, dal momento che non possono giudicare liberamente del bene e del male o di ciò che è pio oppure empio, tanto è vero che – come già

470 TP III, 5 “Videmus itaque, unumquemque civem non sui, sed Civitatis juris esse, cujus omnia mandata tenentur exequi, nec ullum habere jus decernendi, quid aequum, quid iniquum, quid pium, quidve impium sit; sed contra, quia imperii corpus una veluti mente duci debet, et consequenter Civitatis voluntas pro omnium voluntate habenda est, id quod Civitas justum, et bonum esse decernit, tanquam ab unoquoque decretum esse, censendum est; atque adeo, quamvis subditos Civitatis decreta iniqua esse censeat, tenentur nihilominus eandem exequi”, in G. III, p. 286.

471 TP II, 9 in G. III, p. 280.

472 TP II, 10, “Is alterum sub potestate habet, quem ligatum tenet, vel cui arma, at media sese defendendi, aut evadendi ademit, vel cui metum injecit, vel quem sibi beneficio ita devinxit, ut ei potius quam sibi morem gerere, et potius ex ipius, quam ex sui animi sententia vivere velit. Qui primo, vel secundo modo alterum in potestate habet, ejus tantum Corpus, non Mentem tenet; tertio autem, vel quarto tam ipsius Mentem, quam Corpus sui juris fecit; sed non nisi durante metu, vel spe; hac vero, aut illo adempto manet alter sui juris” in G. III, p. 280

visto – i cittadini *civitatis juris sunt*. La *civitas* tiene i cittadini sotto il proprio diritto e sotto il proprio potere, perché li vincola con benefici e con minacce, ovvero attraverso la speranza e la paura. Eppure non si può propriamente dire che il cittadino vive sotto l'altrui potestà, perché sottomesso al diritto della città. O, quantomeno, essere sottomesso al diritto della *civitas* non vuol dire necessariamente vivere sotto l'altrui diritto; si tratta infatti di una forma di limitazione della potenza dell'individuo tramite le leggi, i comandi e i decreti, che però non annulla l'autonomia. Prima di considerare quale sia l'effettivo spazio di autonomia degli individui bisogna ricordare che *ille homo maxime potens, maximeque sui juris est, qui ratione ducitur*⁴⁷³ e dunque che *homo [...] affectibus obnoxius sui juris non est sed fortunae juris*⁴⁷⁴. Allora non è semplicemente l'assenza di legge che costituisce la dimensione di autonomia dell'individuo, o meglio, la legge, che delimita la potenza di ciascuno, non rende necessariamente l'individuo sotto il diritto di qualcun altro. Ciascuno è sotto l'altrui diritto, o corre pericolosamente il rischio di diventarlo, ogni qualvolta è esposto alle passioni, oppure si trova di fronte a quelle cause naturali che ne diminuiscono la potenza di agire. Sappiamo, dall'analisi della superstizione, che proprio l'impotenza degli individui di fronte alle cause naturali crea un meccanismo di obbedienza che spinto all'estremo determina la schiavitù. In definitiva è difficile, a meno che un uomo non viva completamente guidato dalla ragione, che gli uomini possano vivere completamente sotto il proprio diritto. D'altra parte, bisogna notare, che per quanto un individuo possa essere razionale, la sua potenza verrebbe comunque diminuita se fosse l'unico essere razionale o se si trovasse in un contesto nel quale la stragrande maggioranza dei suoi simili fosse esposta alle passioni. Insomma, a dispetto del senso letterale dell'espressione, *sui juris esse*, la condizione di autonomia è sempre relativa a un contesto sociale, cioè sempre misurata sulla base dell'autonomia degli altri individui. Gli uomini si trovano, come è stato detto, sotto il diritto della città e – se da un lato, come è stato già illustrato – non possono avere voce in capitolo sui decreti della *summa potestas* e in generale su ciò che è pio, empio, giusto e ingiusto, è anche vero che non si può dire che la *civitas* e il suo *jus* tengano in pugno gli individui a tal punto da tenerli in una condizione equivalente all'essere sotto il diritto di qualcun altro. Questa scala di agibilità e di possibilità di espressione della *potentia multitudinis* è determinata dal tipo di regime politico. In ogni caso,

473 TP III, 7 in G. III, p. 287.

474 *Eth.* IV, praef., in G. II, p. 205.

tutte quelle azioni, dice Spinoza, cui qualcuno non può essere indotto tramite minacce o promesse esulano dal diritto della città: nessuno può essere indotto a rinunciare del tutto alla facoltà di giudicare; oppure ad amare chi si odia o a odiare chi si ama; o anche ordinare di fare ciò che ripugna alla natura di ciascuno, e cioè autoaccusarsi o torturarsi, o evitare di fuggire la morte; insomma tutto quello che contraddice le regole più elementari dello *jus naturae humanae*⁴⁷⁵. Ma se questo ragionamento può sembrare ancora astratto, immediatamente dopo Spinoza chiarisce un altro ambito che rimane fuori dallo *jus civitatis*: non rientra nel diritto della città tutto ciò che muove l'indignazione generale. Gli uomini si coalizzano (*in unum conspirare*) per natura sia in quanto condotti da un comune motivo di timore (*communem metum*), sia per il desiderio di vendicare un danno comunemente subito; di conseguenza, siccome *jus civitatis communi multitudinis potentia definitur*, è certo che il diritto e la potenza della città sono tanto minori, quanto maggiori sono i motivi che si danno ai più per coalizzarsi⁴⁷⁶. In realtà il reale "limite" – purché lo si intenda come limite interno, perché interno è il principio politico – del diritto della città è la potenza della moltitudine e dunque lo stesso diritto della moltitudine delimita il diritto della città. Ma il diritto che si definisce sulla base della potenza della moltitudine è l'*imperium* e lo detiene chi ha la cura della repubblica per comune consenso; costui interpreta e abroga la leggi, decide delle fortificazioni, delle città (*urbes*) e della guerra e della pace⁴⁷⁷. La potenza e il diritto della *civitas* – e dunque la misura in cui ciascuno può essere sotto il diritto della città – è definito dalla potenza della moltitudine, ovvero dell'*imperium* che determina lo *jus civitatis*.

Patet imperii, seu summarum potestatum jus , quod potentia, non quidem uniuscujusque, sed multitudinis, quae una veluti mens ducitur, determinatur, hoc est, quod sicuti unuquisque in statu naturali, sic etiam totius imperii corpus, et mens tantum juris habet, quantum potentia valet; atque adeo unusquisque civis, seu subditus tanto minus juris habet, quanto ipsa Civitas ipso potentior est, et consequenter unusquisque civis nihil jure agit, nec habet praeter id, quod

475 TP III, 8, in G. III, pp. 287-288.

476 TP III, 9, in G. III, p. 288.

477 TP II, 17 “Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet. Atque hoc is absolute tenet, qui curam Rei publicae ex communi consensu habet, nempe jura statuendi, interpretandi, et abolendi, urbes muniendi, de bello, et de pace decernendi etc.”, in G. III, p. 282.

communi Civitatis decreto defendere potest⁴⁷⁸.

La *potentia multitudinis* più che una somma di diritti individuali è un rapporto fra singoli che determina il diritto della *civitas* e, in seguito, il diritto dell'individuo. La potenza della moltitudine è data dal diritto che ciascuno ha nello stato naturale, ma che non può esercitare se non socialmente, come moltitudine; ovvero, se non come diritti comuni che si *attivano* negli scambi relazionali propri della *societas*. La potenza della moltitudine, insomma, è qualcosa in più dell'insieme della potenza degli individui, perché dipende dalla qualità e dal tipo di relazioni che questi individui instaurano e sono in grado di mantenere. Lo *jus civitatis*, in seguito, regola il diritto di ciascuno dando agli individui il loro spazio di azione nel poter possedere e difendere ciò che risulta dal *communis civitatis decretum*. Solo nella *civitas*, cioè in una determinata relazione mediata dal diritto della città, gli uomini possono realmente esistere in quanto individui, non solo come *potentia multitudinis* e come *societas*, ma in un rapporto con la città, con lo Stato, le istituzioni e col diritto comune.

Già si è visto come "l'allucinazione individualistica" per cui, nello stato di natura, ciascun uomo vede nell'altro un nemico e si considera sostanzialmente indipendente, venga messa in scacco dalla *societas* e dalla potenza che la società ha sull'individuo, ovvero dalle dinamiche affettive presenti che costituiscono la stessa natura umana. È stato anche considerato come la relazione degli uomini determini l'insorgenza di *jura communia*, che delimitano uno spazio di obbedienza descrivendo e stabilizzando la *potentia multitudinis* che può dare origine a ciò che *imperium appellari solet*, versione stabilizzata e dai contorni più netti di quello stesso spazio di obbedienza. I *mandata*, o più propriamente lo *jus civitatis*, non sono tanto una stabilizzazione di rapporti sociali, ma un altro tipo di rapporto che sulla base della potenza della moltitudine e sulla base del diritto comune dell'*imperium*, esprime il più adeguato rapporto potenza, polarizzato fra governanti e governati. Così, se la potenza della moltitudine è l'unico contesto nel quale gli uomini possono sopravvivere ed esistere effettivamente, lo *jus civitatis* è ciò che determina in seconda battuta l'individuo proprio sulla base del suo essere espressione della *potentia multitudinis* ovvero dell'*imperium*. Ma quello che chiamiamo individuo è individuo solo sulla base di una relazione politica che, già contenuta nella potenza della moltitudine, si delimita e si definisce all'interno del diritto della città; come dire che fuori dalla *civitas* non

478 TP III, 2, in G. III, pp. 284-285.

esiste l'individuo, o almeno non esiste l'unica reale accezione di individuo che è quello che opera e agisce all'interno della *civitas*, in quanto suddito, cittadino, servo o governante.

Si può definire il diritto della *civitas* come “collettivamente limitato”, ovvero che il diritto dell'individuo è determinato dal fatto che ciascuno trova il suo diritto limitato dalla collettività, ma allo stesso tempo è sulla base del diritto comune che il diritto di ciascuno risulta valido. All'interno della città, si innesca più che un “altro” meccanismo di socializzazione, una socializzazione “ulteriore”, che porta a compimento, e non una volta per tutte, quella naturale. Se lo *jus civitatis* è definito sulla base della comune potenza della moltitudine, tanto che è *commune civitatis jus*, è sulla base della socializzazione (qui intesa come relazione) che ciascun cittadino ingaggia con gli altri cittadini, che si rende stabile e si definisce il diritto di ciascuno come il diritto della *civitas* e che si mantiene (o si modifica, se la *civitas* è troppo debole o se è aperta ai cambiamenti) il rapporto di potenza fra governanti e governati. Attraverso la “circolazione della potenza” tramite il diritto della città, si mantiene sempre una relazione e una socializzazione tra gli individui, che solo così possono agire e esistere in quanto soggetti politici; ovvero, solo nella collettività del diritto, cioè nel diritto della città, possono agire politicamente attraverso i loro naturali spazi di autonomia⁴⁷⁹. Se la *civitas* è unica e se, come vedremo, l'*imperium* non deve essere diviso, questo non significa che tutti gli individui – meglio dire ciascun cittadino⁴⁸⁰ – siano inseriti e uniti da un artificio che fa dello Stato una *persona*. Non è tanto il meccanismo della rappresentanza che porta i cittadini a essere *soggetti di diritto*, cioè a subire il diritto della città, perché chi lo esercita rappresenta la molteplicità

479 Stando all'interpretazione che fa Alessandro Biral del meccanismo hobbesiano, si nota qui una importante differenza: il fatto che per Hobbes il primo interesse sia per tutti quella che Biral chiama l'indipendenza astratta, fa apparire l'assetto della *societas* come un “completo disperante disordine”. Il patto hobbesiano nasce dalla necessità di chiudere con questo disordine e imporre una socializzazione differente. La *societas* disordinata non può, allora, esprimere alcun ordinamento politico; al contrario l'ordinamento politico deve chiudere col disordine della società; bisogna impedire la dinamica di socializzazione degli individui per costituire una organizzazione che restituisca a ciascuno la libertà naturale. Cfr. A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1993, pp. 51-108. Non così in Spinoza dove non solo, come visto, la *societas* esprime un *imperium* che ha un suo ordine proprio nella socializzazione degli individui e nella capacità costruttiva del diritto naturale, ma la *civitas* tende a conservare e direzionare quel diritto naturale, quanto più riesce a mantenere intatta e a sostenere la *potentia multitudinis* e a mantenerla attiva nel suo rapporto di identificazione del diritto.

480 Fino a ora ho utilizzato il termine individuo nella sua accezione più usuale e comune, ma si sa che nel contesto spinoziano il termine non è così facilmente applicabile e sembra più corretto parlare di ciascun cittadino, ricalcando il latino *unusquisque*, che utilizza Spinoza nel TP. Si vedrà nel capitolo successivo se e in che senso sia possibile parlare di individuo in relazione alla riflessione politica spinoziana.

della moltitudine in una unità giuridica. Il cittadino, invece, è *soggetto di diritto* nel senso che viene certamente delimitato dallo *jus civitatis*, attraverso le *summae potestates* che esercitano quel diritto; eppure, quel diritto è sempre un diritto comune, che viene attivato dalla potenza della moltitudine, che si polarizza stabilendo dei ruoli sociali, come già detto, ma senza sclerotizzarli. La *potentia* circola all'interno della *civitas* lasciando ai cittadini la possibilità di rivendicare la propria facoltà di giudicare o di essere affetti, ma anche di mantenere una *potentia*, che deve essere materialmente sostenuta dai governanti (si pensi al rapporto nell'*imperium* monarchico per cui il re sarebbe capace di sostenere la potenza della moltitudine solo con una serie di limitazioni alla sua *potestas*). Chi governa e chi viene governato, in virtù del fatto di possedere una potenza, si trova sempre l'uno di fronte all'altro in un rapporto dinamico. In questo senso la potenza *circola*, è a *disposizione*. Si trova accentrata – meglio sostenuta – dai governanti, nel senso che questi dispongono della potenza della moltitudine, che però può – più che rivendicarla – avocarla a sé non perdendone mai completamente la disponibilità.

Sintetizzando: la potenza non può essere determinata singolarmente, ma collettivamente o socialmente, sulla base delle relazioni e dei rapporti fra uomini, fra ciascun uomo e la natura, intesa come insieme delle cause esterne, e a sua volta fra una collettività di individui e la natura. Allora, se la potenza è un rapporto, non può non presentare una dimensione *conflittuale*, ovvero *dinamica*. Questa dimensione dinamica è presente nella *civitas*, nella misura in cui le dinamiche affettive non possono venire esplicitamente regolate sulla base del comando delle *potestates*. Il problema del diritto naturale assume in Spinoza un peso politico immediato, nella misura in cui descrive non tanto la condizione dei singoli uomini al di fuori dello stato civile, quanto il materiale (si può dire il *potenziale*) che la stessa collettività deve gestire e che descrive il rapporto uomo-natura, piuttosto che semplicemente la natura umana, rapporto che rimane presente nello stato civile. Bisogna, però, rendere ragione del modo in cui Spinoza si relazioni alle tematiche legate alla costruzione della sovranità. Gli individui spariscono di fronte all'interesse comune della *civitas*?, e soprattutto cosa vuol dire interesse comune? È davvero possibile che ciascuno interpreti “liberamente” i decreti della *civitas*? Non lo fa mai da solo, nemmeno nella astrazione della assenza di diritto civile. Il rapporto fra *cives* e *civitas* è continuamente conflittuale. Un cittadino e un gruppo di cittadini possono davvero mettere in discussione i decreti e i mandati della *civitas*, provando indignazione revocando

l'affetto di *metus et reverentia* nei confronti di chi li governa, ma anche semplicemente discutendo, e giudicando; costituendo, così, la possibilità del conflitto e della partecipazione politica, proprio sulla base del fatto che lo *jus civitatis*, espressione dell'*imperium*, dia la possibilità ai *cives* di continuare a mantenere la loro *societas* e le forme di relazione determinate dal diritto naturale, fino a decidere, non tanto della dissoluzione della *civitas*, ma del suo mutamento o della sua conservazione.

2. *l'ingenium e il problema della determinazione dell'individuo*

Determinare l'individuo è piuttosto complesso, rispetto alla riflessione politica spinoziana, dal momento che per individuo non si intende il singolo uomo preso al di fuori dei suoi obblighi sociali, o nella sua possibilità di rivendicare o detenere dei diritti. Al di là della questione semantica, comunque, si vedrà come anche la determinazione dell'uomo preso nella sua unicità si pone come problema centrale e del tutto complesso.

Spinoza offre diverse volte la definizione di ciò che lui intende per individuo, e si capisce che l'accezione di individuo è più larga rispetto a quella di uomo. Per individuo si intende ciascuna cosa che agisce secondo determinate regole naturali, non importa quali⁴⁸¹. Nel trattato sui corpi, contenuto nella parte seconda dell'*Ethica*, Spinoza traccia una differenza fra i *corpora simplicissima* e i *corpora composita*. I corpi semplicissimi sono corpi che si distinguono fra loro solo per il moto e la quiete, la lentezza e la velocità; i *corpora composita* sono invece corpi composti da più corpi di diversa o uguale grandezza; aderiscono più o meno l'uno all'altro; si comunicano i loro movimenti secondo un determinato rapporto di quiete e moto; e, attraverso la loro unità, compongono *omnia simul unum corpus, sive Individuum*, che si distingue dai rimanenti individui per quella unione di corpi⁴⁸². Un individuo allora è un corpo, ma un corpo composto da altri corpi, che riceve la propria identità dal rapporto di composizione e in virtù di

481 TTP XVI “Per jus et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum”, in G. III, p. 189.

482 *Eth.* II prop. 13 ax. II, def. “Cum corpora aliquot ejusdem, aut diversae magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incubant, vel si eodem, aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corpora invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus, sive Individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur”, in G. II, pp. 99-100.

questo rapporto si distingue dagli altri individui⁴⁸³. Ogni individuo ha, allora, una sua forma e una sua natura. Forma e natura sono date dal rapporto che c'è fra i corpi che compongono un individuo⁴⁸⁴; così anche se le parti dell'individuo cambiano rispetto alla grandezza, ma in una proporzione tale da conservare lo stesso rapporto reciproco di moto e di quiete, l'individuo conserverà *suam naturam, ut antea, absque ulla formae mutatione*⁴⁸⁵. Ciscuno individuo ha dunque una sua natura e di conseguenza segue determinate regole che costituiscono il suo diritto, il suo *jus naturale*, e dunque ha una sua potenza. Il diritto di ciascun individuo si estende fin dove si estende la sua potenza e, dato che è *lex summa naturae* che ciascuna cosa si sforzi di perseverare nel suo stato, *quantum in se est*, solamente in ragione di se stessa e non in ragione di un'altra cosa – ovvero ha nella sua forma, la sua stessa potenza e diritto di perseverare nel suo stato, cioè di conservare quella forma – segue che *unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est ad existendum et operandum prout naturaliter determinatum est*. In questo gli uomini, come tutti gli altri individui della natura, sono uguali⁴⁸⁶. L'uomo dunque, o meglio il corpo umano e le idee di questo corpo, come Spinoza specifica nel trattato di fisica contenuto nell'*Ethica*, è un particolare individuo di un grado molto complesso, ovvero estremamente composito⁴⁸⁷; ma questa estrema complessità, sebbene dia al corpo umano la facoltà di disporre e muovere in moltissimi modi i corpi esterni, lo rende anche passibile di essere affetto in molti modi dai corpi esterni⁴⁸⁸; il corpo umano, insomma, è per sua natura attivo e passivo, e intesse molteplici e diverse relazioni con i corpi esterni. Ma soprattutto, ha bisogno di queste relazioni dal momento che, ancora in virtù della sua complessità, ha bisogno, per conservare la sua natura, di plurimi altri corpi dai quali è

483 Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata, 1998; e anche A. Matheron, *L'anthropologie spinoziste?*, in A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, pp. 17-28.

484 *Eth.* II pr. 13, lem IV dem. “ Si corporis, sive Individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur, et simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit Indiividuum suam naturam, uti antea, absque ulla ejus formae mutatione. Demonstratio. Corpora enim (per Lem. I) ratione substantiae non distinguuntur; id autem, quod formam Individui constituit, in corporum unione (per Defin. Praeced.) consistit; atqui haec (per Hypotesin), tametsi corporum continua fiat mutatio, retinetur: retinebit ergo Individuum, tam ratione substantiae, quam modi, suam naturam, uti ante. Q. E. D.”, in G. II, p. 100.

485 *Eth.* II pr. 13, lem. V, in G. II, pp. 100-101.

486 TTP XVI, in G. III, p. 189.

487 *Eth.* II pr. 13, post. I “Corpus humanum componitur ex plurimis (diversae naturae) individuis, quorum unumquodque valde compositum est”, in G. II, p. 102.

488 Cfr. *Eth.* II pr. 13, post. III e post. VI

continuamente rigenerato⁴⁸⁹. L'equilibrio del corpo umano è un equilibrio che può definirsi *metastabile*, che si trova in una situazione di continuo scambio, o commercio, con altri corpi. Questo commercio prevede momenti positivi e momenti negativi, momenti di perdita e momenti di guadagno; nel rapporto con i corpi esterni, perde continuamente molteplici degli individui – o dei corpi – che lo compongono, e ne guadagna altri che ristabiliscono quel rapporto che permette al corpo di conservarsi⁴⁹⁰. Ma gli individui che permettono al corpo umano di conservarsi non possono essere individui qualsiasi, bensì individui che si accordano con la sua natura, ovvero che concorrono a mantenere quel tipo di rapporto unitario tra gli individui che compongono il corpo umano. Fuor di metafora, ciascun uomo ha bisogno di oggetti che lo riparino dal freddo e dalle malattie; di una terra e di bestie che gli diano sostegno alimentare; ha bisogno di animali che lo proteggano e tramite i quali possa difendersi dai pericoli; ma soprattutto – per fare tutto ciò – ha bisogno di altri uomini, ma anche qui non di uomini qualsiasi, bensì di uomini che si accordino con la sua natura, ovvero con i quali è possibile costruire rapporti, vincoli e amicizia perché condividono una lingua, dei riti, una etnia, una religione, anche una cultura, oppure semplicemente perché condividono delle esperienze che superano insieme.

Prima di procedere, però, è opportuno continuare a definire l'uomo. L'uomo è costituito di mente e corpo e ha l'autocoscienza del proprio corpo, in quanto l'oggetto dell'idea costituente la mente umana è il corpo, ovvero l'idea del corpo costituisce la mente umana⁴⁹¹. Tutti gli

489 *Eth.* II pr. 13, post. IV, in G. II, p. 102.

490 Si tratta di una sintesi del concetto di *transindividuale* che Balibar mutua da Simondon e lo adatta all'interpretazione spinoziana. Balibar interpreta il *conatus* che ogni corpo possiede alla conservazione, come compatibile con una “continua rigenerazione delle parti costituenti l'individuo, cioè con un flusso verso l'interno e verso l'esterno, o con uno scambio materiale con altri individui”. Questo scambio fa sì che, secondo Balibar, Spinoza concepisca i corpi come equilibri dinamici che scambiano continuamente parti dell'individuo con parti di altri individui e che il corpo si conservi fino a che questo scambio permetta di lasciare l'essenza invariata. Cfr. E. Balibar, *dall'individualità alla transindividualità*, in E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002, pp. 103-148. Le occorrenze di rapporti compositivi che permettono al corpo di conservarsi oppure lo pongono di fronte all'eventualità della perdita di alcuni corpi di cui si compone, descrivono le affezioni di un corpo e i suoi mutamenti di stato. Cfr la differenza fra *affectio* e *affectus* in G. Deleuze, *Spinoza filosofia pratica*, trad. it. a cura di M. Senaldi Milano, Guerini, 1991, pp. 59-62.

491 *Eth.* II, pr. 13 e schol. e cor. La mente, poi, è una parte dell'intelletto infinito di Dio: *Eth.* II pr. 11, cor. “Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit, hanc, vel illam habet ideam”, in G. II, pp. 94-95.

individui che rispondono a queste caratteristiche sono simili per natura; e gli uomini, fra di loro, avendo un corpo molto simile e che ha la possibilità di muovere e disporre i corpi esterni in molteplici modi, sono simili per natura. I molteplici modi in cui gli uomini possono gestire i corpi esterni, sono determinati dal rapporto che sussiste tra gli individui che compongono il corpo umano. Esiste, dunque, almeno teoricamente, la possibilità di conoscere le regole principali secondo le quali – determinati dalla costituzione del proprio corpo – gli uomini dispongono dei corpi esterni. Inoltre, del corpo umano in generale e delle azioni che questo corpo può compiere, gli uomini hanno una idea che è uguale in tutti nella misura in cui riflette proprietà comuni che possono trovarsi in ogni corpo. Le regole con le quali i corpi umani dispongono e muovono le cose esterne e l'idea di questo corpo umano con tutte le sue possibilità e dunque con la sua potenza, costituiscono il diritto naturale degli uomini, il rapporto fra l'uomo e le cose e la misura della loro convenienza. Insomma, i corpi umani, nonostante il loro forte grado di complessità hanno degli elementi comuni, degli individui e dei corpi comuni; allo stesso modo le idee di questi elementi comuni sono uguali in tutti i corpi; ci sono dunque delle cose che tutti i corpi umani possono fare; esiste un diritto e una potenza propria di tutti gli esseri umani. Il grado di complessità degli “individui uomini” è tale da dargli una potenza estremamente ampia rispetto ad altri individui e da permettergli di instaurare con le cose una relazione che permette di poter subire più mutamenti senza alterare in maniera distruttiva il rapporto fra le loro parti. Gli uomini sono estremamente mutevoli, ma difficilmente possono essere distrutti⁴⁹². Eppure, proprio in virtù di questa mutevolezza indefinita e che risulta imprevedibile a meno che non si conosca adeguatamente la natura umana, gli uomini sono allo stesso tempo estremamente diversi⁴⁹³. Se in generale si può comprendere cosa si accorda con la natura umana, nel particolare questo discorso diventa più difficile. Innanzitutto, bisogna specificare che l'accordo fra individui si manifesta attraverso un aumento della potenza. È impossibile che l'uomo non sia una parte della natura e non ne segua

492 Cfr. *Eth.* III, pr. 51 e dem. “Diversi homines ab uno, eodemque objecto diversimode affici possunt, et unus, idemque homo ab uno, eodemque objecto potest diversis temporibus diversimode affici. Demonstratio: Corpus humanum (*per Postul. III, p. II*) a corporibus externis plurimus modi afficitur. Possunt igitur eodem tempore duo homines diversimode esse affecti; atque adeo (*per axiom. I quod est post Lemma III, quod vide post Prop. XIII, p. II*) ab uno, eodemque objecto possunt diversimode affici. Deinde (*per idem Postul.*) Corpus humanum potest jam hoc, jam alio modo esse affectum; et consequenter (*per idem Axiom.*) ab uno, eodemque objecto diversis temporibus diversimode affici. Q.E.D.”, in G. II, p. 178.

493 Cfr. *Eth.* III, pr. 51 schol.

l'ordine; ma se vive tra individui che si accordano con la sua natura, allora la sua potenza di agire ne risulterà incrementata⁴⁹⁴. Allora, nulla può accordarsi maggiormente con la natura di una cosa se non gli individui della stessa specie; dunque nulla è più utile all'uomo per la conservazione del suo essere se non l'uomo guidato dalla ragione⁴⁹⁵. Non è automatico che la conservazione del proprio essere coincida con l'aumento della potenza, però è automatico che l'aumento della potenza di ciascuno gli permetta di avere maggiore possibilità (potenza) di conservare il proprio essere. La specificazione della razionalità non è casuale; infatti, sebbene gli uomini siano individui che presentano forti elementi in comune e di concordanza, non sempre si accordano per natura. Infatti se è vero che una cosa può esserci indifferente, cioè non assecondare oppure ostacolare la nostra potenza di agire, a meno che non abbia una natura completamente diversa dalla nostra⁴⁹⁶, è vero che gli uomini – proprio in virtù delle loro similitudini – possono avere una natura discorde, per quanto non interamente diversa: è il caso, per esempio, della ambizione, per cui – per il fatto che gli uomini sono e si percepiscono come simili – ciascuno cerca di fare in modo che gli altri amino e odino ciò che lui stesso ama e odia, a tal punto che ci si ostacola l'un l'altro⁴⁹⁷. Questo tipo di cose avvengono quando gli esseri umani sono esposti alle passioni, ovvero quando tra individui di natura simile possono emergere quegli elementi che sono discordi⁴⁹⁸. Nel commercio delle relazioni fra individui può succedere, e tanto più facilmente succede quanto più gli individui sono capaci di tessere relazioni, ma soprattutto di tessere relazioni senza prevederne le conseguenze rischiando di trovarsi in una situazione di discordia a causa della potenza di quegli affetti che sono passioni⁴⁹⁹. Per questo, se agli uomini è innanzitutto utile stringere *consuetudines* e *vincula* con che servano a formare un'unità e in generale gli è utile consolidare le amicizie⁵⁰⁰, è vero anche che c'è bisogno di *ars et vigilantia* per non trovarsi in preda a quelle passioni che portano alla

494 *Eth.* IV app., cap. 7 “Nec fieri potest, ut homo non sit naturae pars, et communem ejus ordinem non sequatur; sed si inter talia individua versetur, qua cum ipsius hominis natura conveniunt, eo ipso hominis agendi potentia juvabitur, et fovebitur. At si contra inter talia sit, quae cum ipsius natura minime conveniunt, vix absque magna ipsius mutatione iisdem sese accommodare poterit”, in G. II, p. 268.

495 Cfr. *Eth.* IV app., cap. 10 e *Eth.*, IV pr. 35, chor. I.

496 *Eth.* IV, pr. 29.

497 *Eth.* III pr. 31, schol.

498 *Eth.* IV, pr. 32, 33,34 e app, cap. 10.

499 Cfr. *Infra* parte I cap. 1, par. 2 e parte I cap. 2, par. 2.

500 *Eth.* IV app., cap. 12.

mutevolezza e dunque alla discordia; è necessaria, allora, una singolare potenza d'animo (sarebbe questa l'*ars* e la *vigilantia*) per sopportare i diversi *ingenia* e trattenersi da imitare affetti e comportamenti dannosi.

Sed ad haec ars, et vigilantia requiritur. Sunt enim homines varri (nam rari sunt, qui ex rationis praescripto vivunt), et tamen plerumque invidi, et magis ad vindictam, quam ad misericordiam proclives. Unumquemque igitur ex ipsius ingenio ferre, et sese continere, ne eorum affectus imitetur, singularis animi potentiae opus est⁵⁰¹.

Le passioni e le diversità degli *ingenia* mettono in risalto gli elementi non comuni degli uomini, ma il fatto di non concordare sempre e necessariamente per natura se non guidati dalla ragione, fa parte del diritto naturale umano e di ciascun individuo tant'è vero che la natura umana prevede tanto gli uomini razionali quanto quelli esposti alle passioni. In generale, però, le relazioni e i vincoli di amicizia sono utili all'uomo perché rispondono a due necessità: disporre il corpo umano in modo da poter essere affetto in più modi e a modificare il più possibile i corpi esterni e a far sì che il rapporto di quiete e di moto fra le parti del corpo umano si conservi⁵⁰². Bisogna costruire fra gli uomini i rapporti e i vincoli giusti, cioè quelli che gli sono più utili, ovvero che dispongano il corpo umano ad agire il più possibile – e di conseguenza la mente ad avere più idee possibili di cose esterne; idee che sono adeguate nella misura in cui il corpo umano è attivo e dunque causa adeguata degli effetti che provengono dalla sua natura – e in generale a permettere, attraverso l'aumento della potenza, una maggiore possibilità di conservarsi. Definire la natura necessariamente plurale, a questo punto, di queste relazioni, dà una idea più completa dell'*imperium* e in generale della complessità dei rapporti fra individui. Gli uomini non devono semplicemente costruire un rapporto con una autorità – o meglio costruire una autorità e poi relazionarsi in maniera verticale – ma si trovano costituiti da una serie di relazioni che devono governare dotandosi, in relazione a questo governo, di leggi, costumi, linguaggi, di un carattere collettivo e condiviso che – come nel caso degli ebrei – li rende nazione⁵⁰³. Se l'individuo esiste in natura, si vedrà però come il singolo cittadino possa

501 *Eth.* IV app., cap. 13, in G. II, p. 269.

502 *Eth.* IV, pr. 38 e pr. 39.

503 Cfr. TTP XVII, p. 217. al di là del riferimento alla nazione, è estremamente congruente a questo ragionamento il fatto che la natura crei individui, che però si definiscono in un contesto di relazioni e

definirsi solo all'interno dell'*imperium* e della *civitas*.

Gli uomini non possono vivere senza *societas* e non sono effettivamente sotto il proprio diritto, nel senso che non sono indipendenti. Ciò non toglie, però, la determinazione singola di ciascun individuo e cioè il fatto che ciascuno sia – o possa essere – diverso da un suo simile, pur avendo degli elementi in comune con gli altri uomini. Questa diversità, che si esprime attraverso le passioni e gli affetti differenti, determina differenze nella percezione di determinate cose; divergenze di idee – date da affezioni che cambiano a seconda degli individui, degli oggetti, dei momenti – fra gli individui; e infine diversi modi di percepire la realtà. I singoli uomini differiscono per *ingenium*, per indole, o più propriamente per un modo diverso e non sempre condiviso di percepire la realtà esterna che li porta ad avere volontà diverse. Quando è stato detto che la legge costringe (*constringit*) l'umana potenza entro certi limiti⁵⁰⁴ è stato anche detto che questa necessità dipende proprio da quella condizione nella quale gli uomini si trovano ad essere contrari l'uno all'altro. Si può dire ora, alla luce delle ultime specificazioni, che la legge umana – intesa in una sua accezione generale – mira ad appianare quelle differenze di potenza, dunque di diritto, che si traducono in una differenza di *ingenium*, tra uomini che si trovano a vivere insieme in una serie di relazioni; per questo costringe la potenza umana, perché mira a indirizzare il naturale dispiegarsi della potenza, verso la conferma di relazioni e vincoli *buoni*, ovvero che mirino a conservare il rapporto di quiete e di moto⁵⁰⁵ fra le parti del corpo umano, e dunque renderlo “potente” abbastanza da disporre le cose esterne con meno rischio di dover mutare natura, ovvero di modificare quel rapporto (cosa che succede per esempio con una malattia, o in via estrema con la morte). Gli individui hanno delle parti in comune, e non è a causa di ciò che hanno in comune che sono discordi, così la costituzione e la possibilità di vivere secondo ciò che gli individui hanno in comune, può generare un meccanismo di convenienza, infatti in quanto una cosa *cum nostra natura convenit*, in tanto è necessariamente buona⁵⁰⁶. Attraverso una comune regola di vita; ma già attraverso l'*imperium*, ovvero una conferma di certe relazioni descrivendo uno spazio di obbedienza, le differenze fra individui sembrano cedere alla possibilità di mantenere una vita in

costumi.

504 TTP IV, in G. III, p. 58.

505 *Eth.* IV, pr. 38 e pr. 39.

506 *Eth.* IV, pr. 31 in G. II, p. 229. Cfr. anche *Eth.* IV, pr. 30 “Res nulla per id, quod cum nostra natura commuq habet, potest esse mala; sed quatenus nobis mala est eatenus est nobis contraria”, in G. II, p. 229.

comune. Abbiamo considerato come questo avvenga relativamente al popolo ebraico; in questo caso, infatti, una comune situazione ed esperienza permettono la costituzione di un *ingenium* collettivo, in definitiva determinato storicamente. Ma cosa può succedere quando si perde una *copertura* storica che tenda ad omogeneizzare i rapporti sociali? Ovvero, cosa succede quando l'*ingenium* degli uomini non è più così immediatamente costituito da un'esperienza così forte come nel caso degli ebrei? vale a dire, quando non si dà la possibilità immediata di avere a disposizione un *ingenium* costituito omogeneamente? Gli ebrei rappresentano una sorta di caso limite per due motivi: innanzitutto sono uomini di ingegno rude e si trovano in una situazione paragonabile – senza astrazioni intellettuali – al cosiddetto stato di natura; inoltre, e se vogliamo in maniera opposta, si trovano accomunati da una forte coscienza collettiva datagli dalla condivisione di una determinata natura (rude e superstiziosa) che diventa *ingenium* collettivo alla luce di esperienze storiche forti e condivise, e li dota così di una serie di rapporti (*consuetudines*) e di costumi, che a dispetto della loro difficoltà di costituire una vita in comune, sono rigidi e stabili. Ma se gli ebrei offrono un esempio storicamente reale che conferma alcuni aspetti della riflessione politica di Spinoza, la realtà è fatta di una serie di sfumature che non sono meno reali, seppure non completamente confermate dal punto di vista storico.

Al di là dell'esempio ebraico, Spinoza parla spesso dell'*ingenium* di un popolo⁵⁰⁷ ed è chiaro che questa determinazione dell'*ingenium* pone radici in una serie di costumi e usanze, come anche relazioni con gli altri, con Dio, con la natura, acquisite storicamente e che fanno parte di un bagaglio politico che gli individui dispiegano attraverso il loro agire e il loro stare insieme. Non credo si possa prescindere da questo discorso; per quanto non è possibile pensare che la comunità storicamente determinata – per quanto forte e pervasiva sia – possa annullare del tutto le differenze fra i singoli cittadini.

Non si può negare che per natura ciascuno tenda a ricercare e a realizzare quelle condizioni secondo cui gli altri uomini vivano secondo la sua propria indole⁵⁰⁸; se è vero, però, che il diritto naturale cioè ciò che l'uomo fa secondo le regole della sua natura, rimane valido all'interno dello stato civile⁵⁰⁹, non si può negare che la *civitas* e l'*imperium* debbano fare i conti

507 Accezione che si trova per lo più nel TTP, come già visto, e della cui importanza è esempio lampante la predicazione degli apostoli. Cfr. *infra* parte II, cap. 2, par. 3.

508 Cfr. *Eth.* III, pr. 31, cor.

509 Cfr Ep. L. “Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me, et Hobbesium, de quo interrogas,

con la tendenza che ciascuno ha di affermarsi, ovvero di soddisfare la propria *ambitio*. È possibile far convivere la permanenza del diritto naturale di *ciascuno* con l'unità dell'*imperium*? Spinoza non si pronuncia direttamente su questo, ma specifica che la divisione dell'*imperium* porta la *civitas* a dissolversi.

Si Civitas alicui concedat Jus, et consequenter potestatem [...] vivendi ex suo ingenio, eo ipso suo jure cedit, et in eum transfert, cui talem potestatem dedit. Si autem duobus, aut pluribus hanc potestatem dedit, ut scilicet unusquisque ex suo ingenio vivat, eo ipso imperium divisit, et si denique unicuique civium hanc eandem potestatem dedit, eo ipso sese destruxit, nec manet amplius Civitas; sed redeunt omnia ad statum naturalem [...]; atque adeo sequitur, nulla ratione posse concipi, quod unicuique civi ex Civitatis instituto liceat ex suo ingenio vivere, et consequenter hoc Jus naturale, quod scilicet unusquisque sui judex est, in statu civili necessario cessat. Dico expresse *ex Civitatis instituto*; nam Jus naturae uniuscujusque (si recte rem perpendamus) in statu civili non cessat⁵¹⁰.

Si recte rem perpendamus, allora, nello stato civile come nello stato naturale l'uomo agisce sulla base del proprio diritto naturale. E, *si recte rem perpendamus*, è vero che l'*imperium* non può permettere a ciascuno di vivere secondo la propria natura, ma non può annullare il diritto naturale e dunque – in definitiva – non può obbligare fino in fondo i suoi cittadini a non considerare la loro singola natura e indole. Qualsiasi sia la cosa che si fa, bisogna tenere conto non solo della potenza dell'agente, ma anche della disposizione del paziente; così se si dice che gli uomini sono sotto la giurisdizione della comunità politica e non sotto la propria, non bisogna concludere che i cittadini si spogliano della loro natura umana⁵¹¹. Per quanto ciascuno sia tenuto a seguire i decreti della *civitas* rispetto a ciò che è empio e giusto, non è possibile impedire che ciascun cittadino odi, ami, spera e tema determinate cose che si accordano o meno con la sua natura⁵¹². Allora, il diritto dei cittadini è compreso nel diritto della comunità e allo stesso tempo le sfugge. Il punto è, però, che l'*imperium* deve rimanere unico, infatti è su di esso – che a sua

in hoc consistit, quod ego natural Jus semper sartum tectum conserve, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statup, quod in statu Naturali semper locum habet”, in G. IV, pp.238-239.

510 TP III, 3, in G. III, p. 285.

511 Cfr. TP IV, 4, in G. III, pp. 292-293.

512 Cfr TP III, 5, 6, 8 e 9.

volta si basa sul diritto e la potenza della moltitudine – che si basa lo *jus civitatis*. La *civitas* non può dividere l'*imperium*, ovvero non può dare a più cittadini la possibilità di istituire delle regole alternative a quelle della città. Lo spazio di obbedienza che indica un sistema di valori e che è racchiuso tra gli *jura communia* di una moltitudine, deve essere uno solo, altrimenti, *eo ipso*, la moltitudine non sarà più una, ma tenderà a raggrupparsi in modo tale da dividere l'*imperium*, e potrà darsi regole contrastanti con quelle della *civitas* instaurando con gli altri cittadini relazioni che metteranno a repentaglio la pace comune.

L'*imperium* è un unico sistema di obbedienza, basato su una comune regola di vita. Gli uomini che si trovano “coperti” dall'*imperium* e dallo *jus civitatis* ingaggiano relazioni con i loro simili che sono regolamentate dalla *communis vivendi ratio* e dai *mandata* della *summa potestas*. Gli ebrei sono un esempio di questo movimento; esempio esaustivo ma anche semplificato; semplificato non perché ridotto a schema da Spinoza, ma perché contestualizzato in una situazione specifica ed estremamente determinato dalla *historia*. La regola comune di vita più che regolare la vita di ciascuno in virtù di una morale collettiva estremamente ordinata che entra in ogni momento della quotidianità dei sudditi è – nella sua determinazione più consona – un sistema di valori, certo, ma che regola le relazioni in maniera tale che queste siano costruttive e permettano ai cittadini di aumentare la loro potenza. Ma questo spazio di obbedienza, definito dall'*imperium*, non è un qualcosa di imposto e esterno, ma ha strettamente a che fare con la *potentia* e quindi il diritto della moltitudine. In questo senso, allora, nella *societas* si trova la costituzione di un potere e di un governo degli affetti che fissato in *jura communia* conferma la società. L'*imperium*, allora, è costituzione e costituzione della stessa potenza della moltitudine⁵¹³. Questa potenza costituente diventa costituita nel momento in cui prende forma quando c'è qualcuno – o più di qualcuno – che può detenerlo, ovvero sopportare la potenza di cui l'*imperium* è costituzione. La *civitas*, dunque, ha il compito di garantire gli *jura communia* per rendere certa la *communis vivendi ratio*. Se la base dell'*imperium* è comune, la base delle relazioni è individuale, nel senso che le relazioni – sia secondo il diritto naturale che secondo il diritto della città – sono sempre relazioni fra individui. Ma se nella *societas* queste relazioni sono tanto mobili da risultare imprevedibili, almeno teoricamente (si è visto, infatti, quanto sia difficile stabilire con precisione dei momenti che

⁵¹³ A questo proposito cfr. anche A. Negri, *L'anomalia selvaggia* in A. Negri, *Spinoza*, Roma Deriveapprodi, 1998, pp. 253-260.

possano scandire la costituzione della vita civile), lo *jus civitatis* definisce il singolo cittadino nei suoi ruoli, nelle sue relazioni, nelle sue possibilità e nella sua potenza. Allora, si comprende perché, nel IV capitolo del TTP, Spinoza affermi che la legge *potentiam humanam sub certibus limitibus, ultra quos se extendit constringit*⁵¹⁴: la legge, infatti, limita e delimita la potenza di ciascuno perché, trovandosi ogni cittadino in una relazione perenne con la *civitas* e dunque con gli altri, la socializza continuamente permettendone la circolazione; dunque, senza paura del paradosso, si può dire che questa costrizione è sempre dinamica perché modulata sulla base dell'*imperium* e della potenza della moltitudine. I governanti allora possono sostenere e quindi gestire la *potentia multitudinis* perché la potenza degli individui viene modulata reciprocamente fra cittadini e *civitas*; quanto più funziona questo scambio, tanto più lo *jus civitatis* sarà forte e assoluto. Da un altro punto di vista, però, la determinazione reale dell'individuo è possibile solo nella regolamentazione del diritto della città. La possibilità di azione che ciascuno ha viene attivata proprio dalla *civitas* e così ciascun cittadino si trova a essere *soggetto politico* perché determinato dal diritto della città, che però, basandosi sulla potenza della moltitudine, deve tenere presente il diritto comune e porsi continuamente il problema del bene pubblico. Ciascun cittadino viene continuamente "spogliato" di una parte della propria potenza, ma questa potenza resta disponibile nel diritto della comunità politica. Questa disponibilità determinerà la partecipazione che ha ciascun cittadino alla vita politica nella misura in cui lo *jus civitatis* tradurrà fedelmente in diritto positivo gli *jura communia*. Così quella *civitas*, in cui i legislatori riescono a compiere questa traduzione fedele, riuscirà a prevedere, nel senso che potrà rispondere, all'esercizio dei diritti di ciascuno e alla possibilità che quel cittadino si confronti con gli altri e con i governanti. Per questo, in effetti, la vita politica corrisponde a un aumento della potenza. Le somme potestà, allora, se sono nel diritto di pretendere obbedienza anche quando danno ordini assurdi⁵¹⁵ non possono, tuttavia, comandare ciò che vogliono se non vogliono perdere lo *jus imperandi*⁵¹⁶. Così solo in *republica et imperio*, dove il bene di tutto il popolo e non solo dei governanti è *summa lex*, chi obbedisce

514 TTP IV, in G. III, p. 58

515 TTP XVI, "nisi hostes imperii esse velimus, et contra rationem, imperium summis viribus defendere suadentem, agere, omnia absolute summae potestatis mandata exequi tenemur, tametsi absurdissima imperet", in G. III, p. 194.

516 TTP XVI "summum potestatis hoc jus, quicquid velint, imprandi tamdiu tantum competit, quamdiu revera summam habet potestatem; quod si eandem amiserint, simul etiam jus omnia imperandi amittunt, et in eum vel eos cedit, qui ipsum acquisiverunt et retinere possunt", in G. III, p. 194.

in tutto alla somma potestà è suddito e non schiavo⁵¹⁷. Laddove invece non è il bene pubblico a essere legge, ovvero dove lo *jus civitatis* si basa su una moltitudine che risulta depotenziata rispetto all'intervento adeguato che l'uomo secondo il suo diritto può avere sulla natura, l'*imperium* si divide, perché la moltitudine stessa risulta in preda a affetti e passioni discordanti; così, la comunità politica resta impotente e dunque incapace di rispondere ai diritti individuali, che costituiranno una dinamica relazionale che sfugge all'*imperium* stesso.

In qualche modo, allora, l'unità dell'*imperium* si realizza solo nell'esercizio delle differenze di tutti i cittadini e nella possibilità di portare queste differenze verso la concordia mettendo in circolazione la potenza collettiva.

Ad Civitatis Jus ea minus pertinere, quae plurimi indignantur. Nam certum est, homines naturae ductu in unum conspirare, vel propter communem metum, vel desiderio damnum aliquod commune ulciscendi; et, quia Jus Civitatis communi multitudinis potentia definitur, certum est, potentiam Civitatis, et Jus eatenus minui, quatenus ipsa causas praebet, ut plures in unum conspirent⁵¹⁸.

La moltitudine ha sempre possibilità e potenza di agire politicamente e le sue effettive possibilità di azione sono definite nella stessa misura in cui il diritto di ciascuno è stabilito dalla *civitas*: quanto più i governanti riescono a governare nel modo migliore, ovvero ad avere *cura reipublicae* e a basare la loro azione di governo sugli *jura communia* e dunque sulla potenza della moltitudine, a ciascuno sarà possibile determinare il proprio *ingenium* sulla base dell'*ingenium* della *civitas*, o meglio a vivere secondo una comune regola di vita, anzi secondo quella regola di vita che i diritti comuni descrivono (o prescrivono). Il rapporto di scambio che si modula fra *ingenium* individuale e *ingenium* collettivo, permette di abbandonare questo tipo di distinzione, non perché l'*ingenium* di ciascuno venga assorbito nell'*ingenium* collettivo, ma perché l'*ingenium* collettivo non è più pensabile se non come *jus civitatis* che tiene e soprattutto mantiene le differenze individuali, che non rompono la socializzazione naturale ma anzi la affermano. Solo nella relazione fra individui e nelle dinamiche affettive si dà l'individualità – come è fisicamente visibile nel trattato sui corpi – e si può superare

517 TTP XVI, in G. III, pp. 194-195.

518 TP III, 9, in G. III, p. 288.

l'allucinazione individualistica. Gli *jura communia* non sono una regola morale che tutti devono seguire, ma sono il dispiegarsi delle relazioni e degli scambi transindividuali che avvengono nella *societas* e che permettono di intervenire e governare le cause esterne. Il diritto della città non si determina sulla base della volontà del governante, ma sulla base delle diversità dei cittadini e della possibilità e della potenza di affermare tali diversità. Quanto più una moltitudine è capace di costituire un *imperium* non solo sulla base di costumi e consuetudini⁵¹⁹, ma anche sulla base delle differenze interindividuali, tanto più la *civitas* potrà prevedere e riflettere la pluralità, dando voce in capitolo a differenze che altrimenti verrebbero represses, lasciando che la moltitudine risulti depotenziata. Una comunità completamente omogenea, infatti, è meno potente, nella misura in cui risulta più orientabile: quel quadro morale (o superstizioso, come nel caso degli ebrei), quelle regole così pervasive e omologanti rendono la moltitudine orientabile e influenzabile. Quella comunità politica che si compone solo sulla base di superstizioni e passioni comuni è meno potente di una comunità politica in cui ciascuno mette il proprio *ingenium* al servizio della collettività cercando di comporre quei rapporti concordi che cospirano verso l'aumento della potenza. Nessun individuo è indifferente a un altro perché tutti gli individui hanno qualcosa in comune e la possibilità di fare esperienza di ciò che hanno in comune li porta a fare esperienza anche delle loro differenze. Quanto più si dà una esperienza equilibrata fra concordanze e discordanze, tanto più una moltitudine sarà necessariamente costretta a esprimersi politicamente dandosi la possibilità della pluralità e dell'affermazione di diritti individuali. Ma, ripeto, i diritti individuali non sono possibili se non nella relazione. Nessuno è proprietario, solipsisticamente, di determinati diritti, ma li attiva solo nella relazione con gli altri. Il rapporto di ciascuno con il diritto naturale non è di proprietà, ma di potenza, ovvero determinato sulla base della attività e della passività.

5. Unius hominis potentia longe impar tantae moli sustinendae: *la pluralità nella civitas*

Si può, allora, parlare di individui nella *civitas*. I singoli cittadini *compongono* la loro individualità attraverso la regola di vita, ovvero la regolazione dei rapporti fra singoli individui; rapporti che vengono mediati dal diritto, cioè dallo *jus civitatis*. Spoliticizzazione degli

519 Consuetudini e costumi che definiscono l'*ingenium* di una *natio*, cfr. TTP XVII, in G. III, p. 217.

individui? Completa eterodirezione di ciascuno da parte del diritto? Se nella costituzione della *civitas* abbiamo visto agire la potenza della moltitudine, e se abbiamo dato all'*imperium* la qualifica di *costituito* e dunque – nella sua forma fissata e ri-sistematizzata nel diritto della *civitas* – di *costituzione*⁵²⁰, rimane la necessità di considerare il diritto degli individui, questa volta determinati come cittadini. Ciascun uomo agisce (e patisce) solo nei rapporti della *societas*, ovvero nei rapporti regolati dal diritto naturale di ciascuno che è necessariamente diritto naturale di tutti. Nel diventare diritto di tutti lascia emergere gli *jura communia* che determinano un sistema di obbedienza determinato dall'*imperium*, cioè dalla potenza della moltitudine. Ma gli *jura communia* continuano ad agire nella *civitas* e a essere chiamati in causa attraverso due movimenti: lo *jus civitatis* – sistemato sulla base dell'*imperium*, il cui detentore è chiamato in qualche modo a rispettare e a far valere, tenendo presente la sua *origine* – e la *potentia multitudinis* che riafferma continuamente gli *jura communia*. È sempre fortemente presente il problema dell'origine del potere. Non si può analizzare e pensare il funzionamento della politica se non avendo continuamente a che fare con l'origine del potere, non tanto come momento originario, quanto come soggetto originario: la moltitudine, appunto. La moltitudine che occupa il suo spazio originario, ovvero la società. Ma origine è termine non esatto, in questo caso. Il potere non ha la base in un momento primo. Esiste, certo, un soggetto e uno spazio su cui si basa il potere, ma non una volta per tutte. Il tempo dell'*imperium*, in questo senso, è un tempo continuo. Le condizioni che danno luogo all'*imperium* si ripetono continuamente e la *civitas* è chiamata a mantenere la forma dell'*imperium* attraverso l'azione di governo.

Se l'individuo, nella sua accezione naturale, mantiene una determinazione generica, si può parlare di individuo nella *civitas* in un senso più preciso e diverso anche se in sintonia con quanto visto finora. Ciascun individuo è cittadino nella misura in cui intrattiene rapporti con altri cittadini e compone la sua potenza attraverso le relazioni e attraverso la potenza dei suoi concittadini e in generale con il funzionamento della vita in comune. Il diritto della *civitas*, allora, che tiene insieme gli uomini, permette l'azione dei cittadini in quanto individui e di conseguenza la loro interazione. La *civitas* fa in modo che la forma dell'*imperium* venga conservata, ovvero che gli individui continuino a stare insieme sulla base di comuni speranze e

520 Devo a Stefano Visentin l'idea di tradurre alcune accezioni di *imperium* con questo termine.

comuni timori⁵²¹. È dunque conservando la forma dell'*imperium* che si conserva la detenzione dell'*imperium*. Ovvero, mantenere l'*imperium*, vuol dire mantenerne la forma o mutarla in maniera equilibrata, e fare in modo che il corpo della moltitudine non si disgreghi⁵²². Il problema dell'individuo, allora, emerge di nuovo come falso problema, mentre assume sostanzialità all'interno del problema – questo vero e fondato – delle relazioni e della forma di governo, che queste relazioni permette e definisce confermando e permettendo al meccanismo naturale dell'individualità (o della transindividualità) di funzionare in una direzione attiva per la natura umana.

Solo in un contesto condiviso è possibile costruire un'arte di governo che permetta agli individui, nonostante la loro natura, di comportarsi secondo ragione, ovvero secondo quello che è il bene comune; ma quest'arte non è da affidarsi alla buona fede di qualcuno⁵²³, ma alla possibilità di conservare l'*imperium* secondo quello che di fatto è un equilibrio fra le *potestates*, i ruoli e in definitiva tutti i cittadini della *civitas*; ma soprattutto un equilibrio fra i governanti e i governati, in modo che la potenza sia distribuita senza che qualcuno si debba far carico di ciò che non può sostenere, descrivendo così un equilibrio di *potentia* fra tutti i cittadini. Il trasferimento della *potestas* a uno solo giova alla causa della schiavitù piuttosto che a quella della pace, pace che non consiste nella mancanza di guerra quanto *in animorum unione, sive concordia*⁵²⁴. Per concettualizzare e definire ciò che Spinoza chiama *concordia*, bisogna passare attraverso il problema dell'unità e della pluralità dell'*imperium* e della *civitas*. Dove per pluralità si intende proprio il passaggio – attraverso la costituzione dell'*imperium* e la necessità di equilibrare le *potestates* – alla concordia nelle relazioni tra cittadini.

Nel TP, Spinoza si occupa di ricercare il diritto delle tre classiche forme di governo; ne ricerca il diritto, comprendendone la natura e spiegandone le molteplici articolazioni, in modo da definire l'azione che deve reggere, ovvero mantenere, quelle forme di *imperia*. I principi su cui

521 TP VI, 1 “Sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire, et una veluti mente duci velle, nempe (ut Art. IX, Cap. III, diximus) vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi”, in G. III, p. 297.

522 TP VI, 2, in G. III, p. 297. La necessità di scongiurare un mutamento significativo dell'*imperium* non è in contraddizione con la natura mobile e dinamica dell'*imperium* stesso, che – si vedrà – è aperto alla possibilità del conflitto, purché questo non emerga in termini distruttivi rispetto ai principi su cui è edificato l'*imperium* stesso, facendo piombare lo Stato nella guerra civile. Cfr. quanto Spinoza dice sull'istituto della dittatura in TP, X, 1

523 TP VI, 3, in G. III, pp. 297-298.

524 TP VI, 4, in G. III, p. 298.

poggiano la monarchia, l'aristocrazia e la democrazia, sono chiari: la monarchia è quella forma di *imperium* affidata a un solo uomo; l'aristocrazia quella affidata a più individui scelti a seconda del loro stato sociale; la democrazia è quella forma in cui l'*imperium* è detenuto per legge da tutta la moltitudine. Nell'esaminare le architetture istituzionali presenti nel TP, bisogna sempre tenere conto dei rapporti fra potenze e in particolare fra governanti e governati. La monarchia è un esempio estremamente utile da questo punto di vista, proprio perché vive nella contraddizione di avere una base dell'*imperium* decisamente squilibrata rispetto al detentore del potere che è una sola persona. Se l'obbiettivo dell'*imperium* è – indubbiamente – la sicurezza, ma quella sicurezza che passa per la *animorum unio*, ovvero *concordia*, non si può pensare che la tirannia di un solo uomo, che - quando funziona – non fa altro che scambiare la pace col deserto e la schiavitù, sia una soluzione politica soddisfacente, perché non permette di concorrere all'aumento della potenza collettiva e così facendo non elimina le cause della discordia. La tirannia è da scongiurare allo stesso modo per cui è da scongiurare la diminuzione della potenza della moltitudine e di ciascuno. La tirannia esprime rapporti politici depotenziati, ovvero inadeguati rispetto alla natura relazionale del diritto naturale proprio degli uomini e della società. Un re, dunque, tanto meno è autonomo (*sui juris*) e di conseguenza tanto più la condizione dei sudditi è misera, quanto più il *civitatis jus* gli è trasferito in maniera assoluta⁵²⁵. Un solo uomo non può tenere da solo il *summum civitatis jus*: il diritto si determina unicamente dalla potenza e la potenza di un uomo solo non è in grado di sostenere un così grande peso. Così avviene che un re va a cercare appoggio in comandanti, amici, consiglieri, che vengono ricoperti della responsabilità di pensare alla salvezza comune, creando l'equivoco di prendere per un *imperium absolute monarchicum*, quello che è un *imperium in praxi aristocraticum non manifestum, sed latens*⁵²⁶. Per far funzionare un *imperium* monarchico è necessario che il re sia, certo, il depositario dello *jus civitatis*, ovvero che gli competa l'ultima decisione sul governo e sull'elezione delle cariche, ma non può comandare da solo e secondo la sua volontà. Insomma, se *omne jus sit regis explicata voluntas*, non si può dire che *omnis regis voluntas jus sit*⁵²⁷.

Si pone la necessità di organizzare l'*imperium*, non soltanto di dargli unità: Il re nella

525 TP VI, 8 “Ex quibus omnibus sequitur, Regem eo minus sui Juris, et subditorum miseros esse, quo magis absolute Civitatis Jus in eundem transferunt”, in G. III, p. 299.

526 TP VI, 5, in G. III, p. 298.

527 TP VII, 1, in G. III, p. 308.

monarchia, come il consiglio nell'aristocrazia, non possono pensare di governare senza un certo equilibrio che permetta alla potenza di articolarsi tra gli organi di governo e i cittadini. Per governare, dice Spinoza, non basta la legge, nel senso che un governo che abbia di mira la pubblica sicurezza e l'utile comune, non può funzionare solo sul diritto cosiddetto positivo. Le fondamenta dell'*imperium*, allora, sono da ricercarsi in ciò che permette di rendere le *summae potestates* stabili, senza che queste temano la moltitudine, che si arma per indignazione⁵²⁸. Non basta la legge, ma bisogna *noscere*⁵²⁹.

Quod officium ejus, qui imperium tent, sit Imperii statum, et conditionem sempre noscere, et communi omnium salutem vigilare, et id omne, quod majori subditorum parti utile est, efficere, apud omnes in confesso est⁵³⁰.

Per questo un solo uomo non può avere quella prontezza mentale per essere costantemente vigile, né può trovarsi nella condizione di poter sapere tutto. È necessario che il monarca si serva dei consiglieri⁵³¹. Il compito dei consiglieri è quello, in sintesi, di ascoltare le lamentele e gli umori della cittadinanza, esprimere un certo numero di pareri e lasciare che sia il re a decidere fra i pareri che avranno avuto più voti nel consiglio. Al consiglio monarchico si affianca quello dei giurisperiti. Il problema dell'*imperium* monarchico è quello di stabilizzare i rapporti fra diritto della *civitas* e re e re e cittadini, cioè coloro che sono soggetti al e del diritto della città.

Piuttosto, dunque, che considerare le varie caratteristiche delle architetture istituzionali che immagina Spinoza per le costituzioni monarchiche e aristocratiche⁵³², ci si limiterà a stabilire cosa si intenda per cittadinanza e quale sia la definizione del cittadino, sulla base di un confronto fra *imperium monarchicum* e *imperium aristocraticum*. Il problema, in entrambi i casi, è quello di pensare le articolazioni dell'*imperium* mantenendo, d'altro canto, la sua

528 Cfr. TP VII, 2, in G. III, p. 308.

529 Da notare che i cittadini che siedono nel consiglio, devono essere parte attiva nella vita della *civitas*, ovvero un parte qualificata da una buona condotta e dalla conoscenza del proprio mestiere, delle proprie attività e del proprio ruolo. Spinoza dice questo a proposito del consiglio monarchico, cfr. TP VII, 4.

530 TP VII, 3, in G. III, p. 308.

531 TP VII, 3, in G. III, pp. 308-309.

532 Cfr G. Saccaro Del Buffa Battisti, *Sistemi politici del passato e del futuro nell'opera di Spinoza*, in "Giornale critico della filosofia italiana, LVI, 1977, pp. 506-549.

stabilità: descrivere dunque un rapporto di collaborazione fra istituzioni, ma anche uno stretto rapporto fra cittadini e governanti, rapporto in cui la potenza e il modo in cui la potenza passa attraverso gli affetti, ha l'ultima parola. Pensare attraverso la potenza vuol dire pensare le costituzioni secondo il principio della stabilizzazione dei rapporti umani, in modo tale da far venire fuori la ragionevolezza attraverso la pratica politica, per questo è necessario indagare il ruolo che ha la cittadinanza nella riflessione spinoziana.

Nella costituzione monarchica la *cittadinanza* è ammessa completamente nelle funzioni dell'*imperium*, solo nella misura in cui milita nell'esercito, in cui sono ammessi tutti i cittadini. Per il resto è il re che – fra il novero dei cittadini – sceglie i componenti del consiglio, sulla base dell'organizzazione della popolazione tramite *familiae* che esprimono dei possibili candidati e un giurista. Da questo punto di vista, il ruolo dei cittadini, organizzati in famiglie, perde peso politico nella misura in cui esprime qualcuno che rappresenti una unità territoriale di cui ciascuno fa parte. Ciascun cittadino conserva, come diritto politico, solo la possibilità di difendere la *civitas* in caso di guerra.

Prima di proseguire è necessario specificare che il *civis* è il governato in quanto gode – per diritto civile – di tutti i vantaggi della cittadinanza; il governato, invece, che viene preso sotto l'aspetto dell'obbedienza è il *subditus*. Allora gli uomini sono sia cittadini, in quanto esercitano diritti politici e ne assumono i vantaggi, ovvero vivono in sicurezza e in pace grazie al diritto della città, mentre sono sudditi nel momento in cui obbediscono. L'uomo non può essere suddito senza essere cittadino e non può essere cittadino senza essere suddito. Ma questo non vuol dire che l'esercizio di diritti politici si esplica solo sulla base dell'obbedienza allo *jus civitatis*. È vero che il cittadino che esercita il suo diritto di prestare servizio militare gode di una serie di vantaggi e così facendo esercita e soprattutto può esercitare – senza che questo gli arrechi danno – il suo dovere a difendere la *civitas*. Ma, fatta questa specificazione, si vede che la *civitas* descrive delle relazioni di obbedienza che permettono di esercitare determinati diritti, e viceversa permette l'esercizio di determinati diritti che rafforzano l'obbedienza. La relazione di obbedienza a determinati mandati, da parte del cittadino, non può non essere (se vuole funzionare) garante del diritto a descrivere uno spazio di partecipazione alla vita politica di ciascuno. Si obbedisca solo se venga garantita dalla *civitas* la permanenza del diritto naturale di tutti, ovvero della *societas*; allo stesso tempo, la possibilità di partecipare politicamente alla vita civile, rafforza l'obbedienza di ciascuno perché la propria individualità viene affermata nella

città, così facendo, il cittadino obbedisce anche a se stesso in quanto la sua potenza è affermata come parte dell'*imperium*. La somma potestà di un *imperium* è retta da questo intreccio fra diritti e obbedienza che se ben equilibrato permette alla potestà di sostenere la potenza della moltitudine, e alla moltitudine di mantenere la propria potenza in maniera tale che questa non vada a ledere l'autorità della *summa potestas*.

È la moltitudine che elegge il re⁵³³, ma questa elezione è resa possibile solo dall'insufficienza degli uomini, per cui, nonostante ciascuno preferisca dirigere piuttosto che essere diretto, nessuno concederebbe volentieri l'*imperium* a pochi altri o a uno solo se potesse autonomamente convenire con gli altri. La moltitudine, allora, attribuisce a un monarca solo quello che non è in proprio potere risolvere: *controversarium direptio et in decernendo expeditio*⁵³⁴. Il re decide, e decide tanto più quanto più è difficile per la moltitudine convenire; dunque la *potestas* del monarca si amplierà sempre più quanto più la moltitudine si percepirà come un soggetto in disaccordo, o meglio incapace di costruire la concordia; dunque quanto più percepirà la necessità di qualcuno che potrà governarne le passioni e le opinioni. Prima di tornare sul problema della convenienza e della possibilità dell'unità della moltitudine, continuiamo a seguirne le possibilità più evidenti. La più grande limitazione alla monarchia, infatti, viene proprio dalla moltitudine. Il re non è signore e proprietario dell'*imperium*. L'*imperium* appartiene alla moltitudine nella misura in cui dal suo diritto è determinato. Il re non è la *persona* della moltitudine e non la rappresenta, ovvero non può trasferire il diritto a chi vuole, né scegliere il successore. I successori del re sono determinati dallo *jus civitatis*, ovvero sulla base di regole di obbedienza determinate attraverso l'*imperium* e quindi – in una certa misura – anche circostanziate, non riducibili all'artificio teorico secondo cui il re *in persona*, depositario dello *jus*, possa decidere cosa fare dell'*imperium* e come determinarne il futuro. La volontà del re è diritto solo fin tanto che questi *civitatis gladium tenet*. Il diritto dell'*imperium* infatti è definito dalla sola potenza: la potenza della moltitudine, che si esprime

533 TP VI, 5, in G. III, p. 298.

534 TP VII, 5 “Praeterea certum est, unumquemque malle regere, quam regi. Nemo enim volens imperium alteri concedit, ut habet Salustius in prima ad Cesare oratione. Ac proinde patet, quod multitudo integra nunquam jus summum in paucos, aut unum transferet, si inter ipsam convenire possit, nec ex controversiis, quae plerumque in magnis Conciliis excitantur, in seditiones ire; atque adeo multitudo id libere tantummodo in Regem transfert, quod absolute in potestate ipsa habere nequit, hoc est, controversiarum diremptionem, et in decernendo expeditionem”, in G. III, p. 309.

attraverso il consenso della sua totalità o *pars ejus validior*⁵³⁵. Esiste allora la possibilità che ci sia una parte della moltitudine che conti di più? Evidentemente sì e, in questo contesto, è facile pensare che sia quella parte della moltitudine che meglio e più esercita il proprio diritto, quindi anche che più di altre sia determinata dal diritto della *civitas* e dunque più partecipe dei meccanismi e degli equilibri della vita civile. La *pars multitudinis validior* è quella più influente e quella che più riesce a diffondere il *consensus* nei confronti degli atti del sovrano. Non solo quella che presta servizio militare, ma anche quella che lo fa in maniera adeguata e utile; non solo quella che elegge i candidati nei consigli, ma quella che permette effettivamente che i candidati vengano accettati dalla *familia* in questione, oppure che propone effettivamente il candidato più valido. In ogni caso, mantenendoci – come fa Spinoza – nel generico è quella parte della moltitudine che più delle altre o dell'altra parte riesce a muovere il consenso e a operare in una maniera tale da promuovere la concordia e la stabilizzazione dei rapporti affettivi.

La moltitudine è un insieme di individui, compresi fra un massimo di attività, consapevolezza e partecipazione e un minimo di eteronomia e schiavitù. Non un soggetto che nasce come soggetto unitario, dunque, ma in qualche modo lo diventa, sulla base di una equilibrata partecipazione alla vita pubblica.

Anche nella costituzione aristocratica l'obiettivo delle *summae potestates* è quello di tenere unita la potenza della moltitudine che può invece disfarsi e portare la *civitas* a dividersi in parti che vanno in direzioni contrastanti⁵³⁶. Il principio del potere aristocratico è che i governanti siano *non unus, sed quidam ex multitudine selecti*⁵³⁷. Ma il numero di questi *eletti*, che verranno chiamati patrizi, deve essere tale da sostenere il numero e la potenza della moltitudine. Se i patrizi fossero soltanto due, o tre, o quattro o cinque, l'uno cercherebbe di prevalere sull'altro e facilmente l'*imperium* si dividerebbe in due, tre, quattro o cinque parti (e così via). La soluzione è che il numero *minimo* di patrizi deve essere fissato sulla base della

535 TP VII, 25 “Nam regis voluntas tam diu vim juris habetm quamdiu Civitatis gladium tenet; imperii namque jus sola potentia definitur. Rex igitur regno cedere quidem potest; sed non imperium alteri tradere, nisi connivente multitudine, vel parte ejus validiore”, in G. III, p. 318.

536 Per quanto riguarda, però, il ruolo della moltitudine nella costituzione aristocratica, cfr. S. Visentin, *La parzialità dell'universale. La moltitudine nell'imperium aristocraticum*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., pp. 373-390. Interessante è la definizione della parzialità non come faziosità – cosa che Spinoza considera in maniera del tutto negativa nel corso del TP – ma come vera e propria forza costituente

537 TP VIII, 1, in G. III, p. 323.

*magnitudo imperii*⁵³⁸. La moltitudine oscilla fra il ruolo attivo che ha in quanto base del potere, e il ruolo passivo in quanto passibile, appunto, di essere trascinata da figure potenti – come i governanti – che la utilizzano per dividere l'*imperium* e per perseguire l'utile non comune, ma di parte. L'*imperium* aristocratico, si avvicina a una forma di potere assoluto, nel senso che l'*imperium* non torna mai alla moltitudine⁵³⁹: non contempla consultazioni popolari ma ha per diritto ogni volontà del consiglio, deve essere considerato assoluto, e dunque la difesa dei principi dell'*imperium* deve riporsi solo nella volontà del consiglio⁵⁴⁰. L'*imperium* monarchico esprime il diritto dalla volontà del re, ma non ogni volontà del re è diritto. Nella costituzione aristocratica, ogni volontà del consiglio è diritto, perché questa volontà non ha i limiti di una singola volontà e nasce dal rapporto, dalla discussione e dalla deliberazione comune dei patrizi. Allora, la moltitudine *delega* la sua potenza al patriziato. L'*imperium* monarchico rischia facilmente di ritornare alla moltitudine (probabilmente Spinoza ha come modello la successione monarchica come causa di guerra, realtà che – fra l'altro – aveva davanti agli occhi); l'*imperium* aristocratico evita questa difficoltà attraverso un adeguato numero di patrizi che riesca a sorreggere la potenza della moltitudine. L'elemento aristocratico, che nella costituzione monarchica salda era palese è espresso dalla funzione stabilizzante del consiglio, esprime tutta la sua adeguatezza nella aristocrazia, dove il consiglio – aumentato in numero, in potenza e in diritto – non ha più bisogno della duplicazione di un capo o del sovrano⁵⁴¹. Dunque, un *imperium* affidato a un consiglio piuttosto numeroso è assoluto, ovvero *ad absolutum maxime accedere*. Si avvicina perché, *si quod absolutum imperium datur*, sarà quello retto da tutta la moltitudine⁵⁴². C'è solo una ragione per cui l'*imperium* aristocratico non può essere assoluto: non perché le deliberazioni della *summa potestas* non costituiscano diritto, ma perché la moltitudine fa paura, è *formidolosa* e quindi conserva una certa forma di

538 TP VIII, 1 “At si [patricii] duo tantummodo fuerint, alter altero potior esse conabitur, et imperium facile, ob nimiam uniuscujusque potentiam, in duas partes dividetur, et in tres, aut quatuor, aut quinque, si tres, aut quatuor, aut quinque id tenuerint: sed partes eo debiliores erunt, quo in plures ipsum imperium delatum fuerit; ex quo sequitur, in imperio Aristocratico, ut stabile sit, ad minimum Patriciorum numerum determinandum, necessario habendam esse rationem magnitudinis ipsius imperii”, in G. III, p. 324.

539 TP VIII, 3 “Deinde Reges mortales sunt, Concilia contra eterna: atque adeo imperii potentia, quae semel in Concilium satis magnum translata est, nunquam ad multitudinem redit, quod in imperio Monarchico locum non habet”, in G. III, p. 325.

540 *Ibidem*.

541 *Ibidem*.

542 *Ibidem*.

libertà che anche se non espressa direttamente dalle leggi dello *jus civitatis* è rivendicata e salvaguardata; rimane, così, fra gli *jura* della moltitudine una certa forma di libertà⁵⁴³ che, anche se risulta parziale, costituisce comunque un *imperium* che funziona sulla base del fatto di tenere conto della potenza della moltitudine, per quanto spaventosa possa essere. L'*imperium* aristocratico, allora, deve essere istituito in maniera tale da avvicinarsi il più possibile all'*imperium* assoluto, cioè da temere il meno possibile la moltitudine, in modo tale che questa non ottenga altra libertà se non quella che le viene concessa *ex ipsius imperii constitutione*⁵⁴⁴. L'*imperium* deve essere nelle mani dei patrizi e di nessun altro e ciò che è istituito per diritto deve determinare gli individui il più possibile, facendo in modo che questi non rivendichino altra libertà se non quella che gli viene concessa per diritto. Ma se la volontà del consiglio costituisce il diritto, la volontà del consiglio non è detto che sia quella della moltitudine. A meno che non si riesca davvero a costruire questo tipo di assimilazione, non tanto come imposizione o annichilimento delle volontà presenti nel corpo della moltitudine (cioè col deserto), quanto con la continua affermazione dell'*imperium* come potenza e diritto della moltitudine stessa, attraverso le deliberazioni del consiglio e delle *summae potestates*, ovvero attraverso quel governo che conosca e persegua ciò che è il bene comune. Nella costituzione aristocratica, allora, la moltitudine mantiene il suo spazio di esercizio politico nell'essere temuta e nell'essere considerata in qualunque deliberazione, anche e soprattutto perché, la sua esclusione dalla detenzione dell'*imperium* è sempre provvisoria. Ciascuno e ciascuna famiglia è messa nelle condizioni di poter prima o poi rispondere ai requisiti necessari per entrare nel consiglio aristocratico che non può – se non con gravi conseguenze – sclerotizzarsi e chiudersi⁵⁴⁵.

Anche nella costituzione monarchica il *praesidium multitudinis* è ciò che conserva la potenza del re. Questo avviene solo nel momento in cui la potenza del re venga determinata dalla potenza della moltitudine, cioè nel momento in cui la moltitudine conservi una libertà piuttosto ampia⁵⁴⁶. Come nella monarchia, attraverso il consiglio, il re poteva conoscere la

543 TP VIII, 4 “Causa igitur, cur in praxi imperium absolutum non sit, nulla alia esse potest, quam quia multitudo imperantibus formidolosa est, quae propterea aliquam sibi libertatem obtinet, quam, si non expressa lege, tacite tamen sibi vendicat, obtineque”, in G. III, p. 325. cfr anche E. Balibar, *la paura delle masse* cit.

544 TP VIII, 5, in G. III, p. 326.

545 Cfr. TP VIII, 14.

546 TP VII, 31, in G. III, p. 323.

volontà e lo stato della moltitudine e così decidere e affermare il diritto secondo questo tipo di conoscenza, così, la costituzione aristocratica, sebbene possa contare su una *potestas* più ampia di quella di un solo sovrano, non può prescindere dalla moltitudine che viene espressa nel consiglio supremo. La moltitudine è esclusa dalla *potestas*, ma non dall'*imperium*: la moltitudine è temuta; quello che si teme è che questa rivendichi una libertà più ampia di quella che le viene riconosciuta per diritto. Per evitare che questo avvenga si può muovere il consenso della moltitudine nei confronti della *summa potestas* in due modi: certo, facendo in modo che la moltitudine veda nella *civitas* il mezzo migliore per perseguire la sicurezza e superare la comune paura e che la *civitas* possa muovere quegli affetti che inducono la moltitudine all'accordo⁵⁴⁷; in secondo luogo facendo in modo che il diritto della *civitas* rispecchi la necessità e la consapevolezza della libertà che ha la moltitudine, senza – naturalmente – che questo porti alla dissoluzione della *civitas*. Gli individui esprimono il loro diritto nel loro essere moltitudine, nelle loro consuetudini, costumi, affetti; questo diritto che è tanto quanta è la potenza della moltitudine, viene gestito dalle *summae potestates* che detengono l'*imperium*, e determinano le azioni dei cittadini durante tutta l'azione di governo. Se una moltitudine ha una concezione superstiziosa di Dio, questa concezione (che in parte sarà sempre condivisa dai suoi governanti) non può non trapassare nella istituzione dell'*imperium*; se una moltitudine è di *ingenium* rude e contumace l'*imperium* deve mitigare e gestire questo tipo di indole. Per quanto, si sa, ed è importante ribadirlo, il carattere di una moltitudine è ri-definito, anche se in seconda battuta dal momento che il rapporto governo-moltitudine parte sempre dal basso – dalla qualità della azione di governo⁵⁴⁸. Anche nella forma di *imperium* del tutto assoluta – sempre se si può dare una forma di *imperium* del tutto assoluta – cioè la forma democratica, si vede che la moltitudine ha per legge e non per elezione o per scelta la detenzione dell'*imperium*. Tutti coloro i quali siano cittadini – cioè soggetti di diritto, nel senso ambivalente – hanno lo *jus suffragii* nel supremo consiglio, e hanno accesso alle cariche della *civitas*⁵⁴⁹. Esistono vari generi di *imperium* democratico, più o meno restrittive⁵⁵⁰, ma l'obbiettivo di Spinoza è quello di trattare quello in cui *omnes absolute, qui solis legibus patrii tenentur, et praetera sui juris sunt, honestesque vivunt*, hanno il diritto di

547 Cfr. TP, VI, 1

548 Cfr TTP XVII, p. 217.

549 TP XI, 1, in G. III, p. 358.

550 TP XI, 3, in G. III, p. 359.

voto nel consiglio e l'accesso alle cariche⁵⁵¹. Nella democrazia è la moltitudine che governa, nella misura in cui il diritto di ciascuno coincide con il diritto della *civitas*, ma è facile pensare che si confronti sempre con sé stessa, con le sue opinioni, col suo consenso, con la sua necessità di libertà e con gli affetti e le opinioni degli individui che la compongono. Ma il fatto che Spinoza specifichi che hanno il diritto di voto i cittadini autonomi, ha anche un altro significato. Specificare che gli individui che hanno accesso al consiglio o al diritto di voto nel consiglio devono essere soggetti al proprio diritto oltre che alle leggi dell'*imperium*, vuol dire escludere le donne che sono *in potestate virorum*; i servi che sono *in potestate dominorum*; e i figli che sono *in potestate parentum*. Ovvero tutti quelli che non giudicano e non decidono della propria vita secondo la loro potenza e il loro diritto, ma secondo la potenza e il diritto di qualcun altro, e che dunque non devono esprimere parere nel consiglio perché rafforzerebbero quello del loro marito o del loro padrone, facendo unicamente l'interesse di chi esercita su questi soggetti deboli il proprio *jus*⁵⁵². La democrazia che Spinoza intende considerare, allora, è la costituzione più vicina alla natura umana⁵⁵³, perché in questo *imperium* si vede come il diritto di ciascuno costituisca il diritto comune e lo *jus civitatis*, e si manifesta come questo avvenga continuamente, in ogni singola deliberazione.

La moltitudine è un soggetto composito e complesso che passa continuamente dalla possibilità di autogovernarsi alla possibilità dell'eterodirezione. Partecipa del potere, però, nel senso che è parte dell'*imperium*, non tanto come un organo che collabora con le *summae potestates* o che ha dei suoi rappresentanti (per quanto questo in qualche caso possa succedere), quanto come forza che agisce all'interno della *civitas* e che esprime la sua potenza. La potenza della moltitudine, però, è data dalla potenza degli individui; è la potenza di tutti che si esprime mediante le dinamiche affettive che fanno parte del diritto naturale e che vengono in qualche modo filtrate dall'organizzazione civile, continuando, così, ad agire. In breve, la moltitudine è composta di individui, ma di individui che sono costituiti dalle loro stesse relazioni, sulla base dei contesti che li circondano. In breve, gli individui sono determinati dalla misura della loro potenza, e questa misura si dà solo nello scambio sociale fra singoli e fra uomini e condizioni naturali. La moltitudine può essere più o meno omogenea, più o meno unita; i singoli uomini

551 *Ibidem*.

552 A proposito della composizione della moltitudine cfr. R. Caporali, *la moltitudine e gli esclusi*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza Individuo e moltitudine*, cit. pp. 93-104.

553 Cfr TTP XVI.

possono essere concordi o discordi, ragionevoli o rudi e bestiali, e possono odiarsi oppure amarsi.

La possibilità, per gli individui, di stare insieme e di mantenere un legame più duraturo e più produttivo è data dalla azione di governo espressa da rapporti sociali *potenziati*, ovvero in cui lo scambio relazionale favorisca l'incremento della potenza dei singoli.

L'azione di governo, la vita civile, può esprimersi attraverso obblighi e incitamenti, attraverso speranze e timori comuni. Oppure, o perché no nello stesso tempo, può lasciare agli individui la possibilità di partecipare in maniera più diretta per acquisire un maggiore livello di autonomia e comprendere in un contesto comune quale sia l'effettiva utilità pubblica il più possibile condivisa dal più grande numero di individui. La moltitudine è un soggetto mobile, sfuggente, inclusa ed esclusa dal governo a seconda degli ordinamenti e delle contingenze, ma sempre estendibile, sempre posta di fronte alla possibilità di allargare la sua base e di includersi nel novero del governo. Anche nella costituzione aristocratica, la base dei patrizi deve essere il più possibile estendibile, bisogna costruire l'ordinamento giuridico pensando che nuovi patrizi, nuove famiglie, nuovi individui possano far parte del novero dei governanti e acquisire diritti politici⁵⁵⁴. Non fare questo vorrebbe dire scontrarsi con un lento declino, inarrestabile nella misura in cui segue la necessità della stessa natura e delle regole del diritto naturale umano.

È stato già detto che solo in un consiglio abbastanza ampio i cui membri vengano scelti (*electi*) o vi accedano per legge, la volontà e il diritto coincidono. Nel caso dell'*imperium* affidato a un solo uomo, invece, la volontà – riferendosi a un solo uomo – riprende il suo legame con l'intelletto perdendo così la sua affidabilità. Per questo se il diritto è espressione della volontà del re, non è vero che la volontà del re esprime completamente il diritto e ne sia l'unica fonte. Attraverso il consiglio monarchico la volontà deve essere “corretta” attraverso la conoscenza dello stato del regno, delle esigenze e delle opinioni dei cittadini; e soprattutto “corretta” attraverso le deliberazioni del consiglio che sceglie e decide quali pareri trasmettere al re. In tutte e tre le forme di governo, insomma, quella *voluntas* che diventa *jus* è un risultato dell'esprimersi della potenza della moltitudine attraverso gli *jura communia* e della conoscenza e del confronto del monarca con ciò che costituisce l'*imperium*. La volontà di un solo uomo è mutevole e incostante, per questo *omne quidem jus est regis explicata voluntas, at non omnis regis voluntas jus esse debet*. Questo non si può dire di un consiglio, come quello aristocratico,

554 Cfr. TP VIII, 11 e 12, in G. III, pp. 328-329.

abbastanza numeroso da sostenere l'*imperium* e la potenza della moltitudine⁵⁵⁵. Un consiglio del genere, infatti, non ha bisogno di consiglieri, perché concentra nelle sue *potestates* sia la funzione più propriamente decisionale sia quella deliberativa. Il momento della decisione ha una funzione unificatrice di tutto un processo che porta alla deliberazione sulle leggi da adottare e che passa attraverso la differenza e la pluralità dei pareri, delle opinioni e degli interessi. Eppure, attraverso la più ampia collegialità della decisione ciascuno si scontrerà col problema del bene comune, vero e proprio vincolo all'azione di governo in tutte le forme di *imperia* prese in considerazione. L'interesse privato, le private aspirazioni, devono incrociarsi con l'interesse e il bene comune. L'*imperium* è uno, ma la sua unità non passa per una costruzione rappresentativa in cui la volontà delle *summae potestates* è di per sé diritto. L'unità dell'*imperium* si realizza nella maniera più sicura attraverso una azione di governo che si definisce sulla base delle deliberazioni, creando e costruendo così il diritto che meglio si adegua alle determinazioni degli individui e meglio li inserisce e determina nello *jus civitatis*. I governanti non rappresentano gli individui ma vengono sempre in un certo qual modo scelti e devono rispondere ogni volta di questa *electio*. Ma soprattutto la potenza della moltitudine agisce attraverso l'*imperium*, perché sempre presente nelle deliberazioni dei governanti, e quindi sempre attiva nella costituzione dello *jus*.

La moltitudine *attiva* è una moltitudine plurale, che discute, delibera e costituisce il diritto dal momento in cui l'*imperium* prende forma; se mantiene, allora, la sua funzione costituente riesce ad affermare il suo diritto attraverso la variegata composizione che costituisce la sua natura plurale. Non si tratta, allora, di una somma di individui, ma di ciò che gli sta attorno. Gli individui sono le relazioni che questi individui hanno, e quanto più le relazioni e i diritti comuni potranno esprimersi, tanto più ciascuno avrà margini per affermare il proprio *ingenium*, la propria indole, senza che questo sia una minaccia per l'*imperium*, perché sarà possibile che ciascuno contribuisca più o meno direttamente alla salute collettiva.

È necessario operare una sintesi di quanto detto finora. Ferma restando la natura "relata" degli individui, questa relazione, che sta nel diritto naturale, è garantita dalla *civitas* e dalla forma che assume la costituzione, ovvero l'*imperium*. Di fatto, non siamo lontani dal dire, in altri termini, che le relazioni della moltitudine definiscono l'*imperium*, attraverso la potenza della moltitudine che riesce a fissare gli *jura communia* che emergono nella *societas*. Ma, quello che

555 Cfr. TP VIII, 3, in G. III, p. 325.

bisogna riprendere è l'analisi di ciò che intenda Spinoza quando afferma la necessità dell'unità dell'*imperium*. Intanto, l'unità della costituzione è minacciata solo da un gruppo di individui, non da un individuo singolo. Inoltre, ripeto, la natura delle relazioni fra individui è tale che gli elementi comuni, non sono responsabili solo della concordia e convenienza, ma anche del conflitto. In termini politici questa affermazione è estremamente utile se si considera che la forma della costituzione è mobile. Il pericolo di ogni forma di *imperium* è quello di mutare forma. Per evitare questo pericolo, è necessario che la *civitas* si moduli sulla moltitudine, ovvero sulla base stessa dell'*imperium*, non per spogiarla di diritti politici, ma per assumersi le differenze tra gli individui che la compongono. Ciascuno, allora, può affermare nella comunità la propria singolarità e la propria differenza, senza che questo debba rappresentare un pericolo per l'*imperium*. L'individualità implica la relazione e il conflitto, ma questo conflitto deve essere portato avanti politicamente in modo da creare consenso e concordia. L'*imperium* è un elemento plastico, ma per mantenersi deve in qualche modo resistere al conflitto e alla diversità, assumendolo piuttosto che risolvendolo e lasciando spazi di decisione ai suoi cittadini, riferendosi sempre a essi, come se la costituzione dovesse essere continuamente riaffermata.

4. *la moltitudine fra consenso e concordia: la creazione continua dell' imperium*

lo Stato ebraico può essere chiamato teocrazia dal momento che lo *jus civile* e la *religio* sono *unum et idem*⁵⁵⁶. La repubblica ebraica è una repubblica che Spinoza considera, nel complesso, piuttosto equilibrata. Si è già parlato delle cause della dissoluzione della *civitas* ebraica e dei suoi limiti. Si riprenderà in parte quel discorso.

I cittadini della repubblica ebraica non erano vincolati a nessuna legge che non fosse rivelata da Dio. In verità, però, questo era più nelle opinioni che nella realtà, poiché gli ebrei mantennero completamente lo *jus imperii*. Come nella democrazia, infatti, non trasferirono a nessuno il loro diritto e tutti, ugualmente, potevano ricevere il diritto di Dio e interpretarlo. Solo in un secondo momento trasferirono questo diritto a Mosè⁵⁵⁷. Il capitolo XVII del TTP si apre con una questione estremamente importante, che nell'ambito della teocrazia ebraica porta a

556 TTP XVII, in G. III, p. 206.

557 TTP XVII, in G. III, pp. 206-207.

conseguenze molto interessanti. Fino a che punto un cittadino può dirsi sotto il proprio o l'altrui diritto? È stato detto che in realtà un cittadino è sotto il proprio diritto, cioè autonomo, nella misura in cui si trova sotto il diritto della *civitas*. Ma fino a dove può estendersi il diritto della *civitas*? E soprattutto: è davvero possibile assorbire tutto il problema dell'autonomia dei cittadini nell'ambito dello *jus civitatis*? Il confine fra il diritto dello Stato e quello del cittadino è molto labile e sfumato, ma rimane il fatto che si possa parlare di *jus civitatis* solo nella misura in cui questo diritto possa descrivere degli spazi di autonomia. Lo *jus* e la *potestas imperii*, consistono nella possibilità di costringere gli uomini non solo con la paura, ma con qualunque altro mezzo in loro possesso: il suddito è suddito non per il modo in cui obbedisce, ma per il fatto che obbedisce⁵⁵⁸. Se un cittadino obbedisce, qualunque sia il motivo e qualunque sia la passione che lo spinga ad obbedire, agisce per sua deliberazione e allo stesso tempo secondo l'*imperium* della *summa potestas*. Ancora una volta, e in maniera più precisa, si vede come il diritto dello Stato determini ma non annulli il diritto del cittadino, perché in qualche misura il diritto e la potenza dei cittadini determinano il diritto dello Stato. Ciascuno è *portato* all'obbedienza, da una azione di governo che possa controllare la possibilità di conflitto attraverso il governo sugli affetti. Esiste però una gradazione, all'estremo della quale c'è la possibilità, per i sudditi, di essere completamente sottomessi al diritto della somma potestà, nella misura in cui la *summa potestas* governa sugli animi dei sudditi⁵⁵⁹. Quanto più saranno governate le passioni, quanto più i sudditi siano mossi da speranze e timori e provino *metus et reverentia* nei confronti dei governanti, tanto più essi saranno sotto il diritto di qualcun altro che regna non solo sulle azioni, ma sull'animo dei sudditi⁵⁶⁰. Quanto descritto ora, però, non è una condizione, ma una tendenza, che non può realizzarsi mai del tutto⁵⁶¹: gli animi sono sotto il potere dei governanti, perché questi possono fare in modo che ciascuno creda, ami, odi e spera, ciò che vuole la somma potestà; e non per un ordine esplicito, ma proprio *ex autoritate ipsius potentiae, et ipsius directione*. Posto che ogni governo è in qualche modo un governo

558 TTP XVII “Attamen ut recte intelligatur, quosque imperii jus et potestas se extendat, notandum imperii potestatem non in eo praecise contineri, quod homines metu cogere potest, sed absolute in omnibus, quibus efficere potest, ut homines, ejus mandatis obsequantur; non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit”, in G. III, pp. 201-202.

559 TTP XVII, in G. III, p. 202.

560 *Ibidem*.

561 Neanche attraverso la tirannia più spietata: attraverso un rovesciamento, infatti, Spinoza afferma che in quel caso sarebbero i sudditi a governare sull'animo del tiranno, il quale li temerebbe in massimo grado. Cfr. *Ibidem*.

sugli affetti, è possibile pensare questa tendenza nel suo massimo grado possibile, attraverso la concezione di uomini che per il solo *jus imperii* credono, amano e sperano. Uomini così determinati dallo *jus imperii* possono dare spazio a governanti con una potestà effettiva molto ampia, ma mai sarà possibile che i governanti possano fare ciò che vogliono⁵⁶². Gli ebrei, nonostante il loro Stato fosse ordinato secondo un buon equilibrio e fosse capace di ordinare le alterne vicende della fortuna e in generale di dominare in una maniera abbastanza efficace l'ordine naturale, possono essere considerati come individui al massimo grado determinati dallo *jus imperii* e dall'autorità delle *summae potestates*. Amano, sperano, credono e temono ciò che lo *jus imperii* ha deciso per loro. Questo avviene in due sensi: innanzitutto il diritto dell'*imperium* ebraico nasce da una superstizione estremamente potente e condivisa, il che dà confini molto netti e definiti all'*imperium*, cioè allo spazio dell'obbedienza; le *summae potestates* che vengono espresse da un *imperium* così caratterizzato, hanno naturalmente un *surplus* di autorità e incutono un forte timore e un forte rispetto, anche e soprattutto in virtù della loro vicinanza ai decreti divini, di cui – pur restandone sottomessi come tutti – si ergono a interpreti e a divulgatori. Così, ripeto, la cittadinanza ebraica assume come propria la regola di vita: da una parte è espressione dei sentimenti e degli affetti del popolo ebraico, dall'altra è una sistematizzazione che entra nel diritto di ciascuno e viene assunta in maniera omogenea da tutti.

Ciascuno cede una parte del proprio diritto alla regola comune di vita, o meglio smette di vivere secondo il proprio talento, per vivere secondo una specie di *ingenium* comune ordinato dalla *communis vivendi ratio*. La *societas* può essere *firmata* grazie alla legge secondo la quale nessun affetto può essere ostacolato se non da un affetto maggiore e ciascuno si astiene dal recar danno per paura di un danno maggiore. Ma stabilizzare la *societas* sulla base di questa legge vuol dire darle la possibilità di rivendicare il diritto che ciascuno ha di vendicarsi e di giudicare sul bene e sul male, ovvero la possibilità di rivendicare la *potestas* di prescrivere una *communis vivendi ratio*. La differenza di questa *societas*, che si chiama *civitas*, con lo stato di natura, è che nello stato di natura non si dà il buono e il cattivo *ex omnium consensu*. Nello stato naturale, ciascuno provvede alla vendetta e al giudizio sul bene e sul male; perciò non c'è il peccato, che esiste nella *civitas* perché nella *civitas* si dà la disobbedienza, che col peccato

562 TTP XVII, in G. III, p. 203.

coincide perché è l'insubordinazione su ciò che è deciso essere il bene e il male⁵⁶³. Detto altrimenti, è il diritto della città – attraverso l'*imperium* – a decretare sul bene e sul male, non in base a una decisione, ma in base alla natura della costituzione del potere, ovvero della moltitudine. La comune regola di vita funziona attraverso il consenso di tutti; intanto perché prende forma all'interno dei limiti dell'*imperium* che sul diritto comune della moltitudine si fonda; e inoltre, perché tutti rinunciano alla possibilità di affermare la propria regola di vita a discapito di quella comune. Questa ricostruzione è piuttosto schematica, ma si è visto come venga messa in “movimento” – se si vuole dire così – nei due trattati di Spinoza. In ogni caso, si vede come il comune consenso, per quanto sia condiviso, implica la rinuncia a vivere completamente secondo il proprio *ingenium*. Il consenso che si dà a questa regola, però, avviene secondo delle gradazioni. Condizione necessaria alla formazione della *civitas* e alla conferma della *societas* è la delega al corpo sociale (non al sovrano), o meglio la decisione necessariamente collettiva, sociale, di decidere cosa vendicare e cosa ammettere. La *civitas*, poi, attraverso l'azione delle *summae potestates* non deve far altro che far valere questo sistema comune. Ma proprio la *modulazione* della *civitas* sulla potenza della moltitudine e la caratterizzazione dell'*imperium* sono decisivi per stabilire il grado di consenso che ogni forma di governo riceve.

La teocrazia ebraica implica da parte dei cittadini un consenso non solo condiviso e omogeneo, ma anche estremamente ampio, tanto da permettere alla *communis vivendi ratio* e alla sua applicazione di entrare in tutti gli aspetti della vita di ciascuno, e di considerare come nemici tutti i nemici della *civitas* sulla base della condivisione religiosa, ovvero sulla base della sottomissione alla volontà di Dio. Certo, l'ordinamento della repubblica è costruito in maniera tale che la vita pubblica sia bene equilibrata e che sia scongiurato il pericolo di tirannia (per quanto, la tirannia implica una interazione fra tiranno e sudditi, in cui alla fine non si capisce chi effettivamente è il tiranno e chi il servo, perché ogni tiranno ha tanta paura della moltitudine che finisce per assecondarla in tutto, anche in ciò che è dannoso per la vita pubblica); inoltre, nonostante si tratti di una *civitas* piuttosto isolata, si è visto anche che i rapporti fra gli individui sono regolati secondo la pubblica utilità; ma il popolo ebraico non è un popolo che discute il suo consenso. O almeno crede di non farlo. La diversità, la differenza, rimane diritto politico,

563 *Eth.* IV 37, schol. II, in G. II, pp. 237-239; a proposito del fatto che la *civitas* non possa peccare se non contro se stessa, cfr anche TP IV, 4, in G. III, pp. 292-293.

ma non viene pensato e previsto dalla repubblica. Eppure non smette di agire, lo dimostra la potenza della moltitudine ebraica – come già detto – che esplose all'improvviso contro i Leviti, la tribù privilegiata, e si può ipotizzare che al livello latente la *potentia multitudinis* agisca nella repubblica ebraica semplicemente attraverso affetti, passioni, giudizi per quanto limitati e omogenei questi possano essere. Però, apertamente, nonostante gli spazi che la moltitudine ha attraverso la militanza nell'esercito e il contatto eventuale con i capi tribù, non sono previsti momenti in cui la moltitudine agisca attraverso discorsi, consigli e voce in capitolo nei provvedimenti legislativi. Ciò che la teocrazia ebraica fa rispetto alla cittadinanza è semplicemente educarla attraverso l'incoraggiamento e l'abitudine al fervore religioso: attraverso i profeti, la scrittura e il continuo ricorso alla volontà di Dio.

Queste considerazioni non devono lasciar credere che la teocrazia ebraica sia una forma peggiore di governo, rispetto a quelle descritte nel *Trattato politico* (non sarebbe né un problema interessante né del tutto corretto, considerata la forte determinazione storica – e in qualche modo l'irripetibilità – che ha questa forma di *imperium* e considerato che Spinoza espressamente afferma di non voler scendere nei particolari); il fatto è che le forme di *imperia* classiche mettono in discussione un meccanismo più articolato del consenso e si cercherà di spiegare il perché.

Il comune consenso indica il fatto che un gruppo di individui assume una serie di norme e valori definite in senso sociale e non individuale. Questa specie di “coperta” di cui i gruppi sociali si dotano – ricavandola dalle loro relazioni – e che è frutto della modulazione collettiva degli *ingenia* individuali (attraverso tutti quei meccanismi affettivi di cui si è parlato a proposito del diritto naturale), è una forza che agisce attraverso la moltitudine. Non una alienazione attraverso la autorizzazione ma, ancora una volta, l'evidenza che solo nella potenza della società si attiva quella di ciascun uomo; la concreta evidenza della relazione (ecco come potrebbe essere ancora definita la regola comune di vita) che si afferma attraverso il comune consenso. La necessità di richiamarsi al comune consenso, come base della costituzione politica è ribadita, proprio in relazione agli *jura communia*, nel senso che laddove compaiono dei diritti comuni – cioè proprio dove la società umana comincia a essere percepita come comune e comincia a prendere forma – e laddove gli uomini sono come guidati da una sola mente, il diritto di ciascuno di loro è tanto minore quanto tutti gli altri lo superano in potenza; il che è un modo diverso per dire che nessuno ha alcun diritto all'infuori di quello che gli concede

la *potentia multitudinis*, e di conseguenza è tenuto a eseguire tutto quello che per comune consenso gli viene comandato⁵⁶⁴. Il comune consenso è ciò che permette ai diritti comuni di valere come legge in virtù della azione di governo; ovvero, è la misura dell'adesione a un sistema di diritti comuni, che solo tutto ciò che determina la potenza della moltitudine può stabilire. Il consenso si appoggia a qualcosa di più vasto. È vero, infatti, che chi detiene l'*imperium* è chi ha la *cura reipublicae* per comune consenso, cioè chi per comune consenso svolge funzioni legislative; ma è anche vero che l'*imperium* altro non è che il diritto definito sulla base della potenza della moltitudine, ovvero la misura del rapporto fra gli uomini, la natura e gli altri uomini. In definitiva, l'organizzazione che si dà una moltitudine di fronte alle difficoltà che gli presenta la natura esterna e l'ordine che dà al caos della *fortuna*, determina quello spazio di diritti comuni che definisce e a sua volta è definito dalla potenza della moltitudine. Quanto più questo sistema sarà efficace, tanto più ciascuno darà il suo consenso a ciò che sta per diventare *imperium*. La *civitas* si scontra col comune consenso, nella misura in cui deve rispettare l'efficacia *teconologica* che la potenza della moltitudine ha raggiunto nella determinazione del rapporto fra gli uomini e la natura.

Lo *jus* è sia diritto pubblico positivo sia potenza della moltitudine, non tanto a seconda dei punti di vista, quanto perché attraverso il comune consenso si opera quella traduzione della *potentia multitudinis*, che definisce lo *jus* dell'*imperium*, in *jus civitatis commune* che definisce l'obbligazione giuridica sulla base della conservazione di una determinata misura di potenza. A prescindere da chi abbia la cura della repubblica, il diritto dell'*imperium* è sempre comune, e il diritto a compiere qualche atto si richiama sempre a una base di comune consenso⁵⁶⁵. Ciò che è proibito per diritto è sempre in qualche modo frutto di una comune decisione, non perché ciascuno delibera singolarmente, ma perché la deliberazione di ciascuno è assunta all'interno di un sistema di relazioni sociali che stabilisce la decisione comune. Non c'è bisogno di un momento in cui viene assunta una decisione parziale (magari di maggioranza, ma pur sempre parziale); il decreto comune, attraverso il comune consenso, viene costruito e condiviso e

564 Cfr TP II, 16, in G. III, pp. 281-282.

565 TP II, 19 “Peccatum itaque non nisi in Imperio concipi potest, ubi scilicet quid bonum, et quid malum sit, ex communi totius imperii jure decernitur, et ubi nemo (*per Art. 16 hujus Cap.*) jure quicquam agit, nisi quod ex communi decreto, vel consensu agit. Id enim (*ut in praec. Art. diximus*) peccatum est; quod jure fieri nequit, sive quod jure prohibetur; obsequium autem est constans voluntas, id exequendi, quod jure bonum est, et ex communi decreto fieri debet”, in G. III, pp. 282-283. sul problema del consenso cfr. A. Negri, *Spinoza Baruch: Tractatus politicus*, in F. Chatelet (a cura di) *Dictionnaire des ouvres politiques*, Paris PUF, 1986, pp. 765-776.

stabilizza e mantiene l'*imperium*. Poco importa se nelle architetture istituzionali siano previsti dei momenti in cui viene utilizzato il sistema del suffragio; il principio di mantenimento dell'*imperium* passa attraverso il comune consenso, e il diritto, insieme a ciò che è permesso e ciò che è vietato non è assunto *come se* fosse decisione comune, ma è effettivamente decisione comune. Gli affetti della moltitudine hanno la possibilità di decidere sul mantenimento o meno dell'*imperium*, o quantomeno hanno la possibilità di decretarne la crisi. L'azione di governo non può non prendere in considerazione la natura umana e chiedere ai sudditi di spogliarsi della loro condizione di uomini; ma soprattutto gli uomini sono sotto lo *jus civitatis* non in quanto si spogliano della natura umana e ne indossano un'altra (non esiste alcuna negazione nello Stato del diritto naturale), ma solo nella misura in cui la *civitas* si regge sulla base di determinate circostanze che assicurano il timore e il rispetto (*metus et reverentia*) dei sudditi nei confronti della *civitas*⁵⁶⁶. La sicurezza che ha la *civitas* e la sicurezza che questa può dare, passano per le condizioni di *metus et reverentia* che i sudditi nutrono nei confronti della città e dei governanti. I sudditi spinti da paura e speranza, ma anche da timore e ammirazione, tengono unita la *civitas* e agiscono secondo il diritto dell'*imperium* piuttosto che secondo il proprio⁵⁶⁷. La deliberazione di ciascun cittadino, ha dunque valore nella misura in cui conferma il timore e la riverenza che si dà al diritto della *civitas*, ma al tempo stesso ha valore nella misura in cui è capace di creare consenso e di stabilizzarlo; cioè nella misura in cui tanti più cittadini possano considerare positivamente la loro adesione allo *jus civitatis* e agire coerentemente a determinati principi comuni. L'azione di governo non fa altro che orientare e stabilizzare quanto determinato dagli *jura communia* e dalla traduzione di questi nello *jus civitatis commune*. La possibilità di aderire o meno al diritto della *civitas* è effettivamente uno spazio di azione politica che i cittadini mantengono nei confronti dei governanti; emerge così il fondamento secondo cui la *civitas* sarebbe retta attraverso quell'azione politica che contempla tanto la *agentis potentia*, quanto la *patientis aptitudo*⁵⁶⁸. Fuor di metafora: il governo della città presuppone la potenza della moltitudine come base dell'*imperium* e dunque come base della possibilità di affermare l'obbedienza, ma anche come possibilità di conservare questo governo nella misura in cui ciascun cittadino rispetta la comune adesione e il comune consenso al

566 TP IV, 4, in G. III, pp. 292-293.

567 TTP XVII, in G. III, p. 202.

568 TP IV, 4, in G. III, pp. 292-293.

diritto dello Stato. Questo avviene, come già accennato, continuamente. Ma lo specchio di questa continuazione della conferma dell'adesione da parte della moltitudine non è da ricercare tanto nel consenso quanto nella dinamica che permette di costruire e di definire la *concordia*.

Se il consenso implica l'adesione a una certa situazione politica, per mantenere un termine generico, la *concordia* richiama certamente a qualcosa che viene costruito di volta in volta. La possibilità della *concordia* pesa estremamente sulla realizzazione delle condizioni di pace e sicurezza, dunque di libertà, che una *civitas* deve garantire ai cittadini. Ogni *imperium* deve porre la basi per la costruzione della *concordia*, che realizza effettivamente – più delle architetture istituzionali – la potenza della moltitudine, e permette al diritto della *civitas* di mantenersi inviolato senza mutare e reprimere il diritto della moltitudine. La *concordia*, quella costruttiva, permette più del consenso, che può essere indotto, a misurare la rispondenza dello *jus civitatis* con la *potentia multitudinis*. L'*imperium* migliore è quello in cui gli uomini trascorrono la propria vita in *concordia* e, quindi, quello in cui il diritto si conserva inviolato. La violazione del diritto, come le sedizioni e le guerre, non sono da imputarsi ai sudditi, quanto a una cattiva situazione dell'*imperium*, che non permette di provvedere alla *concordia* e in cui le leggi siano fatte in maniera tale da essere continuamente violate⁵⁶⁹. La possibilità di vivere *concorditer* passa certo per gli affetti; è importante rimarcare che gli ebrei perdono una dimensione di vita concorde nel momento in cui la loro priorità diventa il desiderio di gloria personale, in una repubblica che non è capace di porre questo affetto al servizio del bene comune⁵⁷⁰. La moltitudine, come afferma spesso Spinoza, conviene sulla base degli affetti piuttosto che della ragione; ovvero da comuni speranze, comuni timori, comuni desideri di vendicare torti, comune *solitudinis metus*⁵⁷¹. Certo, la città, soprattutto se male ordinata, può portare motivi di discordia, per quanto i cittadini non scioglieranno mai del tutto la *civitas*, ma piuttosto ne muteranno la forma, entrando in una spirale (nella peggiore delle ipotesi) di

569 TP V, 2, in G. III, p. 295.

570 TTP XVIII, “At postquam Reges imperium adepti sunt, quia non amplius ut antea pro pace, et libertate, sed pro gloria certandum erat”, in G. III, p. 224. Sulla possibilità di utilizzare il desiderio di gloria come fattore produttivo di *concordia*, nella misura in cui aumenta la base e il numero – dunque la potenza – dei consigli monarchici e aristocratici, cfr. TP VII, 10 e TP VIII, 45. Quest'ultimo luogo è particolarmente interessante perché contempla la possibilità di assorbire produttivamente il desiderio di gloria solo a patto che le fondamenta della libertà siano ben salde.

571 TP VI, 1.

rivolte e guerre civili⁵⁷². Insomma, attraverso gli affetti è data, certo, la possibilità agli uomini di convenire e di costruire la concordia. Bisogna però aggiungere che il modo più efficace di costruire la concordia è sì mediato dagli affetti, ma solo attraverso la vita politica.

La concordia può essere generata da un tipo di paura che nasce dal forte sentimento della propria impotenza⁵⁷³, oppure dall'adulazione, o anche dalla vergogna. Tutte queste forme mostrano una apparenza di *pietas*, ma non appartengono all'uso della ragione (*ad rationis usum non pertinet*) perché della pietà hanno solo la forma, ma non il contenuto e al contrario nascondono commiserazione, superbia e tristezza⁵⁷⁴. La concordia che permette agli uomini di conciliarsi all'amore e, dunque, conforme all'uso della ragione, è quella concordia che passa per la *justitia, aequitas, honestas*, e per quelle cose che si riferiscono alla *religio* e alla *pietas*⁵⁷⁵. Per costruire la concordia non è necessaria una conoscenza razionale, né che tutti gli individui siano saggi o messi nelle condizioni di diventarlo necessariamente; ma è necessaria la vita politica: individui dominati per lo più dagli affetti e in generale esposti alle passioni, che riescono a organizzare, sulla base dei bisogni e del diritto comune, una regola di vita capace di rispondere alle loro necessità e che si riferisca alla giustizia, equità e onestà, tanto più quanto più ciascuno sarà capace di aderirvi e di rispettarla. Questo è il senso della pietà; qualcosa che nella vita in comune vada *ad usum rationis*. Non è necessaria la verità, quanto la *pietas* e la pietà si svolge attraverso l'obbedienza. Dunque la fede migliore (quella che meglio realizza la giustizia, l'equità, l'onestà) non è di chi mostra le migliori ragioni, ma di chi mostra le migliori opere di giustizia e carità ed è sotto gli occhi di tutti quanto la *pietas* sia salutare e necessaria affinché gli uomini vivano *pacifice et concorditer* in una repubblica⁵⁷⁶. Dire che la possibilità della concordia passa attraverso l'azione di governo non vuol dire ancora esporre la maniera in cui può realizzarsi. La concordia si costruisce attraverso l'agire dei sudditi, il che permette di pensare all'azione di governo come qualcosa che non risponde soltanto al rapporto di comando-obbedienza gestito dai governanti; o meglio, che pensa in questo rapporto la parte attiva dei sudditi, e che cerca di riportare all'interno della vita politica la loro possibilità di diritto e l'affermazione degli *ingenia* non tanto come fattore destabilizzante dell'*imperium* ma

572 TP VI, 2.

573 *Eth.* IV, app. c. XVI, in G. II, pp. 270-271. Spinoza dice *metus sine fide*.

574 Cfr. *Eth.* IV, app. cc. XVI, XXI, XXIII, in G. II, pp. 270-272.

575 *Eth.* IV, app. c. XV, in G. II, p. 270.

576 TTP XIV, in G. III, p.179.

come istanze, interessi, pareri di cui tenere conto e da ridurre all'unità, ma solo nell'unità del bene comune, in modo che la differenza degli *ingenia* si ponga come istanza a cui rispondere piuttosto che come fonte di discordia. Più che ridurre all'unità dell'*imperium*, allora, si può dire *riassorbire* nella base comune dell'*imperium*, non perché la costituzione deve presentarsi come un contesto irenico e unitario, ma perché deve confrontarsi con la diversità degli individui che compongono la moltitudine e deve, infine, accogliere la diversità lasciando che si esprima politicamente.

La concordia non è omogeneità: se l'esperienza sembra insegnare che il governo di uno solo giovi alla pace e alla concordia, perché nessun *imperium* ha resistito così a lungo come quegli *imperia* in cui ciascuno è sottomesso senza possibilità alcuna di agire politicamente, allora si commette l'errore, pressoché imperdonabile per ogni teorico della politica, di scambiare la pace con il deserto. Mentre invece proprio nell'unione e nella concordia degli animi, piuttosto che nella schiavitù, consiste la pace, anche se questa pace deve conquistarsi faticosamente e tramite discussioni anche aspre⁵⁷⁷. La concordia si afferma proprio passando per le diversità degli individui e per la diversità dei giudizi. Allora, non l'unione degli uomini solo sulla base di tutti quegli affetti e passioni che spingono a coalizzarsi, ma anche attraverso le diversità, per costruire una vita in comune che sia composizione di rapporti e non solo unione momentanea sulla base di comuni speranze e timori. Insomma, non si tratterebbe di una unione affettiva data e pacificata una volta per tutte, ma una continua *composizione* degli individui attraverso gli affetti, per creare rapporti concordi.

Solo all'interno della *civitas* è possibile questa opportunità, ma solo se la *civitas* tiene conto delle differenze fra individui, invece di reprimerle. La relazione principale che il diritto della città permette ai sudditi è proprio quella del conflitto, ma di un conflitto che deve avere la città come garante, in modo tale che questa sia così forte da riassorbirlo e da lasciare che questo tipo di conflitto esprima il bene comune. Ciascuno deve essere libero di giudicare e di esprimere la propria opinione, a patto che non si traduca in una azione che mette in discussione il diritto della città⁵⁷⁸. La libertà di giudizio deve essere concessa, e gli uomini devono vivere in concordia pur pensando cose diverse⁵⁷⁹; anzi, proprio attraverso la diversità

577 TP VI, 4, in G. III, p. 298.

578 TTP XX, in G. III, p. 242.

579 TTP XX, in G. III, p. 245.

dei giudizi passa la concordia, quella riferita alla giustizia, all'equità, alla onestà. Infatti, *in imperio democratico* che, secondo quanto dice Spinoza nel *Trattato teologico-politico*, è la forma di *imperium* che più si avvicina allo stato di natura, tutti agiscono allo stesso modo, ma non pensano allo stesso modo e in un certo senso viene così riprodotta la differenza di valutazione che nello stato naturale può portare alla discordia. La discordia e la concordia non lavorano con un materiale diverso: gli affetti, le passioni, la natura umana sono presenti sia nell'uno che nell'altro risultato; ma se questi elementi si compongono in maniera tale da entrare in un sistema di relazioni fondato sul diritto comune e sulla potenza della moltitudine, l'*imperium* e la vita politica che ne risulterà sarà necessariamente portata verso la costruzione di un accordo non omologante. Ripeto: si agisce, non si ragiona secondo un decreto comune. L'azione comune è concordata, è frutto di un ragionamento, che – a prescindere se sia ratificato o meno attraverso un suffragio secondo il principio della maggioranza – dà luogo a un decreto sempre passibile di verifica⁵⁸⁰.

Non si tratta di decidere se la democrazia sia la migliore forma di governo (il *Trattato teologico-politico* lascia pensare più che plausibile questa ipotesi), né se sia la più efficace (per quanto quello che può chiamarsi *efficacia* è importante nella ricognizione della riflessione politica spinoziana, e il *Trattato politico* potrebbe dare adito a questo tipo di valutazione); il fatto è che la potenza della moltitudine non è solo costitutiva dell'*imperium*, ma continua a mantenersi attiva attraverso i diritti degli individui che la compongono; non, però, come diritti individuali, ma come diritti di singoli che vivono in un contesto relazionale complicato, tanto più complicato quanto più le forme di governo riproducono e si avvicinano allo stato di natura. La moltitudine è un insieme di soggetti che prendono decisioni, ed è soggetto a sua volta nella misura in cui mette a punto una azione politica che rinnova l'adesione (o la toglie) a chi governa; e che è capace di decretare sulla vita politica, nella misura in cui le singole inclinazioni degli individui possano essere comprese nel diritto della *civitas*. L'individualismo atomista, e l'allucinazione che lo fa sembrare reale, è superato nella misura in cui l'individuo non è nulla se non relazione e se non esiste nella città come soggetto attivo che compie socialmente un tentativo di concordia con i suoi simili.

Se nella democrazia questo meccanismo si vede in una forma più compiuta, nella monarchia e nella aristocrazia pure è presente. La facoltà di giudizio di ciascuno, che deve essere rispettata e

580 *Ibidem.*

mantenuta come diritto politico, esprime la possibilità di azione della moltitudine. Ma la facoltà di giudizio di ciascuno non è mai del singolo individuo, ma sempre stabilita collettivamente, con gli altri. E per questo, il fatto che gli individui giudichino, pensino, ragionino e a volte decretino, è qualcosa che compone l'unità dell'*imperium*. La concordia passa proprio attraverso la facoltà di giudicare di ciascuno e quanto più da questa dinamica si raggiunge un giudizio positivo, tanto più nella città si vivrà secondo concordia: per questo è importante che i consigli non solo mantengano un numero abbastanza grande da reggere la potenza della moltitudine, o che siano il più allargabili possibile; ma anche che non vengano riprodotti nei consigli quei pareri di chi non ragiona secondo le proprie facoltà: i servi, i figli sotto la tutela dei genitori e le donne non farebbero altro che riprodurre, secondo Spinoza, dei giudizi già considerati all'interno dei consigli, favorendo quei cittadini che hanno famiglie più numerose oppure, alle proprie dipendenze, un maggior numero di salariati. Un esempio di concordia è lo Stato d'Olanda, per come si presentava al tempo della stesura del *Trattato teologico-politico*, dove convivevano in accordo diverse sette religiose e diverse comunità senza che questo andasse a rompere l'unità della città e dell'*imperium*⁵⁸¹. Così, il consiglio democratico essendo quello più largo è anche quello in cui – nonostante si scontrino diversi pareri – la moltitudine decreta e decide nella maniera più diretta possibile; però l'attività della moltitudine si esprime a tutti i livelli della riflessione politica di Spinoza: dalla costituzione dell'*imperium* all'espressione giuridica della *civitas*. Ogni diritto positivo, così, torna a essere ritagliato sulla potenza della moltitudine e torna a doversi confrontare con essa. Al contrario, si dovrebbe reprimere ogni diritto facendo in modo che gli uomini rinuncino alla loro natura: dove questa forma di repressione riesce si ha il *desertum*, dove viene tentata ma non riesce, si vive in un continuo stato di insicurezza e di precarietà, sempre al confine con la dissoluzione della città. Si può dire che nell'*imperium* democratico il governo della moltitudine si esprime nella maniera più assoluta e completa; nella monarchia e nella aristocrazia, la moltitudine rimane attiva, ma la sua attività è come filtrata dalla composizione dei consigli, i cui componenti sono determinati dalla decisione del sovrano e dall'elezione, ma comunque sulla base di determinati requisiti. Non c'è dubbio, però, che – oltre al fatto che tutti coloro che siedono in consiglio sono parte della moltitudine – la facoltà di giudizio, il diritto di esprimere opinioni e di provare affetti che in qualche modo condizionano l'azione dei sudditi e l'azione dei governanti, rimane attiva nell'*imperium*. In altri

581 TTP XX.

termini la potenza della moltitudine rimane attiva nell'*imperium* circolando continuamente fra governanti e governati. La facoltà di giudizio che gli individui nelle loro diversità esprimono, deve essere in qualche modo *riassorbita* dall'*imperium* per non minacciarne l'unità; ovvero, per non tendere a creare una ulteriore regola di vita in cui venga investita una parte della potenza della moltitudine. Le differenze individuali smettono di essere vissute come allucinazione individualistica a patto che nel concetto di individuo si intenda come costitutiva la relazione con gli altri e allora non serve più rispondere al problema delle differenze individuali con una comunità omogenea e omologante.

Bisogna fare ancora una precisazione: il diritto di esprimere la facoltà di giudizio non implica che se ciascuno può giudicare, allora ciascuno può vivere *ex suo ingenio*. Innanzitutto la libertà di giudizio non deve implicare l'azione conforme alle opinioni contro l'*imperium*⁵⁸², ma soprattutto, l'*imperium* deve essere equilibrato in una maniera tale da poter assorbire determinate differenze. È chiaro che se le somme autorità concedono a qualcuno la possibilità di vivere secondo le proprie inclinazioni, cedono una parte della loro potenza; ma se concedono a più cittadini di vivere secondo il proprio talento, allora hanno diviso l'*imperium* perché questo gruppo costituirà un *imperium in imperio*. Vale a dire, un diverso sistema di regole e di obbedienza che, quando non divide l'*imperium*, lo indebolisce. Il modo di evitare questa possibilità è di continuare a modulare la forma dell'*imperium* sulle differenze della moltitudine. Ma il costituirsi di parte della moltitudine come un *imperium in imperio*, non avviene solo per via "legale" attraverso una cessione di diritti da parte delle *potestates* dell'*imperium*, o almeno la cessione legale è solo l'atto più evidente di un equilibrio che è costitutivamente mutato. Attraverso il dissenso, o l'indignazione, o più semplicemente la difficoltà di rispondere per l'*imperium* e per chi lo detiene alle esigenze del diritto di *tutta* la moltitudine, una parte di essa si troverà di fatto costituita in *imperium* dal suo stesso diritto comune, che non risponderà più armonicamente al diritto comune della città. Al contrario, un *imperium* che sia capace di non essere minacciato dalla diversità di individui o di gruppi di individui, potrà tenere nel suo diritto anche i diritti di quelle parti della moltitudine che rischierebbero di costituirsi come parte autonoma dalla costituzione comune. Così, esempi di comunità che riescono a tenere dentro la pluralità e la complessità senza rischiare di sciogliersi o disgregarsi sono quelle in cui vivono diverse comunità, culture o confessioni religiose senza

582 TTP XX, in G. III, p. 242.

che questo costituisca una alternativa all'*imperium* e al diritto comune, e dunque senza che questo costituisca un "reato". L'*imperium*, se non lo è già, deve diventare capace a gestire la diversità e la pluralità: lo stesso diritto della moltitudine deve essere capace di essere diritto comune pur considerando una serie di differenze fra individui. Insomma, la potenza della moltitudine porta alla concordia nel momento in cui è capace di essere una potenza che mette in questione le relazioni tra individui, lascia esprimere la libertà di giudizio e ha sempre voce in capitolo (più o meno direttamente) nel governo. Così, la vita in comune può essere vita concorde: la *potentia multitudinis* interviene continuamente nell'*imperium* quasi in una costituzione e fondazione continua del potere. Ne condiziona la storia, gli eventuali cambiamenti, oppure la conservazione. Ma questo meccanismo, a prescindere dalla forma di governo utilizzata, potrà essere tanto più solido e produttivo quanto più le decisioni della moltitudine vengano prese nella più possibile concordia, e questo è a sua volta possibile nella misura in cui la *civitas* è ordinata in maniera tale da favorire la libera discussione e il libero giudizio. La *societas* nasce come relazione fra singoli uomini; l'individualismo smette di essere una allucinazione immaginativa e diventa individualità nel momento in cui la vita politica si svolge secondo la concordia. L'individualità – a differenza dell'individualismo – è lo stato reale dell'individuo umano, ovvero il suo stato relazionale e trans individuale. La volontà della moltitudine è presa, politicamente, come volontà di tutti solo nel momento in cui la politica e l'azione di governo viene svolta secondo il naturale dispiegamento delle relazioni umane. Quello che manca alla teocrazia ebraica è "solo" questo. In una repubblica in cui c'è spazio per le differenze e le libere espressioni delle relazioni individuali, gli uomini non sono semplicemente guidati come se *ex suo ingenio et libero suo decreto vivere sibi videantur*⁵⁸³, ma in qualche modo – se non vivono secondo il loro *ingenium* – hanno la possibilità di decidere, dunque di portare la propria libera decisione nel diritto comune dell'*imperium*, e, più o meno direttamente, a partecipare al momento della decisione politica. Dove non c'è concordia, dove non si costruisce continuamente la vita in comune, c'è la schiavitù oppure un *imperium* debole, fragile e esposto alle guerre civili.

La teocrazia (o se si vuole la democrazia) ebraica⁵⁸⁴, seppure un ottimo esempio di architettura istituzionale e assolutamente in nessuna contraddizione con il diritto naturale, delega quella

583 TP X, 8, in G. III, p. 356.

584 Così A. Negri, *Reliquia desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, in "Studia Spinozana", 1, cit., pp.143-181.

che è la potenza della moltitudine alla volontà di Dio. Il diritto comune non si esprime nella sua forma diretta, ovvero come potenza della moltitudine, ma come volere divino. Ripeto: non si tratta di una forma di *imperium* "negativa", né tanto meno inefficace. L'*imperium* ebraico è fondato dalla potenza della moltitudine ed è diritto comune; così come le sue istituzioni sono equilibrate e permettono una certa partecipazione della moltitudine. Ma la percezione superstiziosa della volontà di Dio *copre* le relazioni politiche e non lascia la *potentia multitudinis* completamente libera di esprimersi nella istituzione e nel mantenimento dell'*imperium*, se non quando questo *imperium* comincia a entrare in crisi, lasciando esprimere la potenza collettiva in maniera disgregante. Ma il problema non è questo, quanto piuttosto il fatto che la stessa causa della disgregazione della repubblica ebraica, sta nel fatto che il sacro ministero, attribuito solo ai Leviti, viene ristretto a questa tribù (creando di fatto una sorta di corpo nobiliare) credendo di interpretare una volontà divina che soffoca la possibilità di allargare alla maggiore inclusività possibile l'accesso alla *potestas* religiosa. Inoltre, i cittadini ebrei sono individui che entrano in relazione l'uno con l'altro attraverso la mediazione di Dio e della legge sacra; mentre nel *Trattato politico*, si trovano cittadini che sono pure determinati dal diritto della *civitas*, ma a loro volta lo determinano direttamente attraverso le loro relazioni che compongono il corpo dell'*imperium* e che non hanno bisogno del ricorso a una volontà estranea a cui sottomettersi. La paura e la speranza incondizionate arretrano di fronte alla dinamica dei rapporti e alla possibilità di auto governare gli affetti grazie all'accesso collettivo (ripeto, più o meno diretto) della moltitudine ai momenti della decisione. Ovviamente, questo non significa che la moltitudine ha sempre la possibilità di governarsi saggiamente, ma ogni *civitas* ben istituita favorirà il governo sugli affetti e la costruzione della concordia, così come il richiamo continuo ai diritti comuni e alla potenza della moltitudine che fonda l'*imperium*.

La moltitudine, allora, in tutte le forme in cui partecipa al potere, lo costruisce o lo danneggia, è e rimane un soggetto politico fatto non di corpi e di associazioni, ma di individui che entrano in relazioni varie e (a volte) imprevedibili, che nella pratica comune della azione politica possono costruire la concordia e definire la loro possibilità di autogovernarsi.

Riassumendo questi ultimi punti: la moltitudine è l'insieme di tutti i cittadini, ciascuno dei quali ha diritto politico nella misura in cui intesse relazioni con gli altri e nella misura in cui ciascuno, per diritto naturale, ha una potenza che si definisce nella *societas* e che dà luogo a dei diritti comuni, che condizionano l'azione politica della moltitudine. Più o meno direttamente,

l'insieme della cittadinanza ha diritto politico in qualsiasi forma di governo, nella misura in cui non si possono pensare i governanti senza il continuo riferimento alla *potentia multitudinis*, come allo stesso *imperium*. Quelli che sono esclusi dalla detenzione dell'*imperium*, non possono esserlo dall'*imperium* stesso nella misura in cui l'*imperium* è costituito dal diritto di tutti, e ciascuno ha la possibilità e la potenza di metterlo in discussione attraverso relazioni con altri individui che vadano contro il diritto del potere o contro le leggi della cittadinanza. Nella costituzione monarchica e aristocratica – per quanto ci siano delle forti gradazioni di esclusione della moltitudine dalla facoltà di governare – la moltitudine rimane come presenza attiva e capace di condizionare le scelte dei governanti, nella misura in cui gli stessi governanti sono espressi dalla moltitudine nella misura in cui la forma dell'*imperium* è data dal diritto di tutti. La moltitudine ha sempre una potenza che si esprime nel governo, sia attraverso il consiglio monarchico sia attraverso il consiglio aristocratico (nella teocrazia la potenza della moltitudine è presente in maniera molto forte nella costituzione dell'*imperium* salvo poi venire repressa da ciò che viene percepito come volontà di Dio, che impone l'elezione dei Leviti, ed esplodere in maniera estremamente violenta), dal momento che ha la possibilità (e la potenza) di creare consenso e di rinnovare l'adesione all'operato del governo. Dunque la moltitudine non è una *parte* ma l'intera cittadinanza che si trova in continuo rapporto con i governanti e in un certo senso con se stessa, che deve obbedire a un diritto che è costituito collettivamente e di cui la moltitudine è in maniera ambivalente soggetto, cioè lo determina e ne è determinata. Nella costituzione democratica la moltitudine esercita questo diritto in maniera diretta, come *potestas*. Nella costituzione democratica la moltitudine siede in consiglio, delibera e decreta, con esclusione di quei singoli che non essendo autonomi esprimerebbero giudizi di qualcun altro, ovvero già sentiti e che non servono a costituire la concordia. Se nelle altre forme di governo, i governanti costruiscono la concordia considerando la moltitudine, ovvero lo stesso diritto dell' *imperium*, nella forma di governo democratica è lo stesso diritto dell'*imperium* attraverso l'azione di governo della moltitudine, cioè della intera cittadinanza, che costruisce la concordia.

Se cambia, allora, la forma in cui la moltitudine definisce l'*imperium* e le *potestates*, questa è sempre presente in qualsiasi forma di governo, perché esercita il proprio diritto naturale e lo esprime attraverso il consenso, le deliberazioni e gli stessi affetti, nei confronti di chi detiene l'*imperium*, in qualche modo, allora, tutta la moltitudine – esercitando il proprio diritto, che

altro non è se non il diritto naturale che si esprime attraverso gli affetti – pone l'*imperium* sempre di fronte alla possibilità di essere creato e rifondato continuamente, attraverso un dinamismo che sfugge a ogni costruzione artificiale e artificiosa del potere politico.

Come può la moltitudine definirsi soggetto e allo stesso tempo essere costituita come soggetto plurale? Il fatto è che Spinoza, attraverso l'analisi della sua realtà, poteva comprendere quanto la differenza fosse un diritto politico. Sembra esserci differenza fra il consenso e la concordia, nella misura in cui il primo è qualcosa che viene dato quasi come se fosse il risultato di una azione di qualcun altro, mentre la seconda afferisce a una dimensione di costruzione, dunque dinamica. Il consenso, in qualche modo, è l'adesione all'efficacia di una azione politica e diventa comune quando questa efficacia è riconosciuta come tale in quanto conforme agli *jura communia* e in quanto ritagliata sulla forma dell'*imperium*, riproponendo così la continua soluzione del rapporto uomo-natura. Ma l'azione politica è tanto più efficace quando costruisce concordia: *dicimus illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer transigunt*⁵⁸⁵. Per far sì che avvenga questo la concordia deve essere anche base della decisione politica. Così, le differenze, vengono a essere valorizzate nella deliberazione, nelle costituzioni che riescono a dare spazio palese e non nascosto al decreto comune. Così, l'efficacia della soluzione del rapporto uomo-natura-uomini è confermata continuamente come una creazione continua dell'*imperium*, e la composizione plurale della moltitudine riesce a trovare spazio politico nella costituzione. Questo è quello che non avviene nella repubblica ebraica, non perché le differenze non agiscano, ma perché vengono continuamente nascosta. La teocrazia degli ebrei, allora, può forse essere definita un *imperium in praxi democraticum, non quidem manifestum, sed latens, propterea pessimum*, ovvero alla lunga inefficace, quindi non eterno proprio perché non è riuscito a pensare la possibilità che ciascuno mettesse in gioco se stesso essendo parte del consulto sacro della divinità.

585 TP V, 5, in G. III, p. 296.

CAPITOLO SECONDO

La pratica della ragione

1. *la convenienza*

Sperare e temere le stesse cose, vuol dire che ciascuno spera e teme qualcosa allo stesso modo di qualcun altro. Quanto più questi *affetti* sono condivisi, tanto più l'azione degli individui sarà *conveniente*.

Gli affetti non sono altro che le affezioni del corpo che determinano un cambiamento di *status*, che si manifesta in termini di aumento o diminuzione della potenza di agire di un corpo⁵⁸⁶. Gli affetti non hanno altra definizione e vengono determinati in un secondo momento: *affectum actio* e *affectum passio*; azione se il nostro corpo è causa adeguata di un affetto, passione se è causa inadeguata. Allo stesso modo saranno passioni della mente le idee inadeguate e azioni le idee adeguate⁵⁸⁷.

Ma il carattere degli affetti è sostanzialmente quello delle relazioni. Relazioni fra uomo e natura, ovviamente, se pensiamo all'uomo come astrazione, al cospetto della natura come astrazione. Relazioni fra individui, anche, nel momento in cui si pensa all'antropologia esplicita dal diritto naturale. Tanto è vero che la nostra potenza d'agire ha a che fare solo con ciò che ha qualcosa in comune con noi⁵⁸⁸. Se la natura ostacola la nostra potenza di agire vorrà dire che ha qualcosa in comune con noi, o meglio la natura delle cose esterne che ci affettano non è *a nostra prorsus diversa*. Nella relazione, cioè nell'intrattenere rapporti con qualcosa che non è completamente altro, l'uomo incorre in affetti e in passioni, determinando la natura dei suoi rapporti. La relazione, che esiste nel momento in cui qualcosa presenta aspetti che sono in comune con noi, presenta sempre il rischio dell'incontro cattivo.

Come si traduce questa riflessione nel linguaggio politico di Spinoza? Il buono, il cattivo, il

586 *Eth.* III, def. 3, in G. II, p. 139.

587 Cfr. *Eth.* III, pr. 1, in G. II, pp. 140-141.

588 *Eth.* IV, pr. 29, in G. II, pp. 228-229.

giusto e l'ingiusto, si danno come possibile solo nel momento in cui esista un rapporto fra individui e fra uomini e natura. L'*imperium*, che stabilizza i rapporti sociali, non fa altro che tradurre, o – come si potrebbe dire – *valorizzare*, o meglio stabilizzare, in termini di buono e cattivo ciò che emerge dai rapporti sociali come aumento o diminuzione della potenza, che si dà, però, solo sulla base di ciò che gli individui hanno in comune fra di loro e di come le cose esterne si pongono in rapporto con gli individui umani⁵⁸⁹. Qualcosa di diverso, allora, da una semplice concezione relativistica del bene o del male: da una parte, infatti, ciascuno giudica buono o cattivo qualcosa *perché* la desidera e dunque il buono e il cattivo sono sempre sotto la condizione del desiderio individuale⁵⁹⁰; ma allo stesso modo il buono e il cattivo sono condizionati da un aumento o una diminuzione di potenza che è reale e che segue la composizione di determinati rapporti. Queste due articolazioni della concettualizzazione del buono e del cattivo, in realtà, possono convivere e di fatto lo fanno. Non tanto perché ci sono delle cose che ognuno (o quasi) desidera per sé, quanto perché i desideri non sono mai veramente individualisti, quanto individuali, e cioè sempre sotto la condizione dei rapporti e delle relazioni che si compongono con altri individui; questo determina i nostri giudizi e le nostre “volontà” più di una vita condotta della ragione o una vita esposta alle passioni, proprio perché non si dà passione, né ragione, se non all'interno di rapporti di relazioni. Se dunque è dalle relazioni che sussiste l'individualità, rimane presente il rischio della discordia o della contrarietà.

La passione è nei fatti un rapporto negativo, cioè che implica una negazione, direi una vera e propria separazione. Gli uomini, come già detto, non si accordano *necessariamente* quando sono esposti alle passioni⁵⁹¹. Infatti, quando si dice che alcune cose *natura conveniunt*, si intende dire che esse si accordano nella potenza, ma non nell'impotenza o nella negazione e quindi nelle passioni⁵⁹², dal momento che le passioni si riferiscono alla mente solo nella misura in cui la mente ha qualcosa che implica una negazione, ossia in quanto è considerata come una parte della natura, che non può essere percepita chiaramente e distintamente senza

589 In generale, a proposito del problema della determinazione del buono e del cattivo e della perfezione, si trovano spunti importanti in C. Jacquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.

590 Cfr *Eth.* III pr. 9, schol.

591 *Eth.* IV, pr.32

592 *Eth.* IV, pr.32, in G. II, p. 230.

le altre parti⁵⁹³. Le cose che si accordano per natura, si accordano nella potenza perché la potenza è lo sforzo di una cosa qualsiasi con la quale essa, *vel sola vel cum aliis*, fa o si sforza di fare qualcosa. Quindi, *potentia, sive conatus*, altro non è che l'essenza data o attuale della cosa stessa⁵⁹⁴. Gli uomini possono accordarsi per natura, ovvero necessariamente, solo nella misura in cui si accordano nella potenza, cioè nella misura in cui le loro essenze attuali *conveniunt*. Le conseguenze sono due ed entrambe estremamente importanti: intanto, uomini esposti alle passioni, tendono a *separarsi* e a intrattenere relazioni negative, tanto più quanto più l'essere *passionibus obnoxiiis* ha la predominanza nella costruzione dei rapporti; l'accordo necessario, cioè quello in cui le essenze coincidono e sono completamente accomunate, è quello in cui gli individui vivono e si relazionano sotto la guida della ragione⁵⁹⁵. Ma tra l'accordo naturale e necessario e l'essere discordi c'è una zona ibrida. Gli uomini esposti alle passioni non si accordano necessariamente e possono essere contrari gli uni agli altri; non si può dire, però, che non si accordino mai in nulla. Gli elementi di discordia e di convenienza convivono negli individui e emergono in maniera diversa nella dinamica delle relazioni, componendo gli individui con altri individui e aumentando o diminuendo la potenza, quindi portando le essenze attuali a separarsi o a comporsi nella loro convenienza. Eppure, le passioni possono muovere alla convenienza. La paura, per esempio, quando è comune muove gli uomini a *convenire*. La paura della morte, la paura della solitudine, oppure il desiderio di vendetta, portano la moltitudine a *naturaliter convenire*⁵⁹⁶. Le essenze attuali, allora, non sono date come composte una volta per tutte, ma attraverso il dinamismo degli affetti esprimono una certa dinamica causale che determina il comporsi e in qualche modo l'*adeguarsi* l'una all'altra, oppure il disporsi in maniera separata e negativa con una reciproca diminuzione di potenza e con conseguenze politiche devastanti. O meglio, tutti gli individui,

593 *Eth.* III pr. 3, schol., in G. II, p.145.

594 *Eth.* III, pr. 7 “Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Demonstratio: Ex data cojuscunq[ue] rei essentia quaedam necessario seuuntur (*per Prop. XXXVI, p. I*), nec res aliud possunt, quam id, quo ex determinata earum natura necessario sequitur (*per Prop. XXIX, p. I*); quare cujuscunq[ue] rei potentia, sive conatus, quo ipsa vel sola, vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est (*per Prop. VI, hujus*) potentia, sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam, sive actualem essentiam”. In G. II, p. 146.

595 *Eth.* IV, pr. 35 “Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario onveniunt”, in G. II, pp. 232.

596 Cfr. TP VI, 1, in G. II, p. 297.

tutte le cose naturali, hanno o possono avere qualcosa in comune; alcuni individui, però, esprimono un grado, un livello, di similitudine che costituisce una maggiore composizione. In altre parole, alcuni individui si accordano fra di loro in un maggior numero di elementi, e questo accordo porta a comporre dei rapporti, avvicinando di più le loro essenze attuali; così facendo, la potenza di quegli individui aumenta nelle relazioni che questi individui possono intrattenere. Se per natura alcuni individui si accordano fra di loro più che altri individui, questo non significa che il rapporto di discordia o di convenienza è dato necessariamente. Sulla base degli elementi di accordo, si può costruire una *convenienza* che avvicina le essenze attuali dei singoli individui. Gli uomini, dunque, possono essere contrari l'uno all'altro, o accordarsi necessariamente; come accordarsi in alcune cose o essere contrari in altre. Come governare l'anarchia degli affetti e delle passioni? L'*imperium* è ciò che stabilizza questo tipo di anarchia e dà forma ai rapporti che gli individui ingaggiano nella *societas*.

Ammettere come uno dei principi della scienza politica il considerare gli uomini per come sono piuttosto che per come devono essere, è coerente con l'assumere come centrale il ruolo degli affetti e delle passioni nel problema dell'unione di individui diversi e potenzialmente contrari. Se gli affetti e le passioni sono vissute in comune possono mettere d'accordo gli individui. La paura della solitudine, che è una passione, e dunque indica un passaggio da uno stato di maggiore potenza a uno stato di potenza minore, rimane semplicemente passione solo per un individuo. Nella misura in cui questa passione è condivisa e spinge gli individui a relazionarsi in modo costruttivo e compositivo, è capace di avviare un processo di cooperazione affettiva che muta di segno al passaggio di potenza, riuscendo a far passare una collettività a un livello di potenza maggiore. La potenza della moltitudine non è semplicemente la potenza di tutti i singoli uomini, ma la potenza dei singoli uomini con un *surplus* di potenza dato dalla possibilità sempre rinnovata e incoraggiata di relazioni positive. Per questo l'uomo è individuo solo in una dinamica relazionale.

Il diritto della *civitas*, attraverso la *summa potestas*, ha il compito di interpretare e *valorizzare* la potenza della moltitudine (comprensiva di quel *surplus* collettivo-relazionale), che si è determinata attraverso l'*imperium*, che esprime proprio la stabilizzazione di quel *surplus*. La speranza e la paura, che generano l'obbedienza, permettono appunto di costituire una comunità politica che riesca su base non necessariamente razionale a fare in modo che gli

uomini riescano a *vitare pericula, quiae ubique imminent*⁵⁹⁷. La sicurezza che si costruisce *in republica et imperio* e che permette il bene pubblico, è ciò che permette di stabilire delle relazioni regolamentate in senso comune .

La relazione si dà come necessaria, ma gli individui in preda alle allucinazioni individualistiche, non riescono a percepirsi come *individualità*, ovvero come individui relati. L'individuo non preesiste alla relazione, ma è determinato dalla e nella relazione stessa. Per questo, l'unico modo di percepire l'individualità è all'interno della dinamica relazionale propria della natura umana, ovvero all'interno del diritto naturale che per Spinoza non può che essere l'insieme delle regole che si esprimono nelle relazioni. Così, solo sulla base degli affetti comuni si costituisce una comunità politica che dia la certezza della relazione. Gli individui possono convenire su base affettiva, non necessariamente e non per natura, ma si dà questa possibilità. Così, possono prendere decisioni condivise sulla base della condivisione di speranze e timori comuni, e dunque sulla base di una comune e condivisa esigenza di obbedienza. Gli individui, attraverso l'obbedienza, si esprimono politicamente e danno espressione politica ai loro affetti. Da questo punto di vista, non esiste nell'antropologia spinozista, un dato pre-politico. Nemmeno la paura lo è, perché descrivendo una relazione pone immediatamente la necessità naturale della costituzione della vita in comune.

Ma la condivisione degli affetti, non è concordia: non lo è necessariamente, come già visto, ma non può diventarlo di per sé. Se la condivisione affettiva costituisce la comunità politica, non ne costituisce la concordia. La concordia, infatti, non ha a che fare con la costituzione, o meglio non è costitutiva, ma è un processo che si realizza o attraverso la vita condotta secondo ragione (ma questa eventualità, probabilmente scarta dal piano propriamente politico), oppure all'interno della *civitas*. La convenienza, quando non è la convenienza necessaria che si dà secondo la vita razionale, permette la stabilità del mantenimento di determinate relazioni, attraverso la condivisione affettiva. La *civitas* ha il compito di rendere sicura questa stabilizzazione. La sicurezza che dà la *civitas* può essere percepita – erroneamente – come un intervento “eccezionale”, dovuto alla capacità di qualcuno, che permette agli individui di mantenere la loro convenienza, sulla base – magari – di una coercizione che spaventi; oppure può essere percepita per ciò che è, ovvero qualcosa che viene continuamente costruita tramite una dialettica, affettiva e non, che si esprime nella *civitas*, e che ha radici salde negli *jura*

597 *Eth.* IV pr. 35, schol., in G. II., p.234.

communia e nell'*imperium*, dunque che si esprime come *potentia multitudinis*. La potenza della moltitudine, in questo caso, costituisce la possibilità del continuo confronto, fra gli individui, con la loro potenza individuale e collettiva, per metterla al servizio della costruzione di una vita politica concorde.

La convenienza e la concordia, ripeto, non sono la stessa cosa. La convenienza può costituirsi semplicemente sulla base di una condivisione, affettiva e storica, che permette di percepire la forza della *societas* rispetto alla potenza che avrebbe un uomo singolo. La convenienza quell'aspetto del diritto naturale offre che permette agli individui di dire la stessa cosa, di parlare *uno clamore e in unum conspirare*. La versione *necessaria* della convenienza è quella che dipende dalla ragione, che sola può mettere insieme le singole essenze attuali e svelarne la convenienza naturale. Ma dove non si dà – o comunque non si può dare – il collettivo convenire necessariamente di tutti gli individui, lì bisogna cercare le condizioni per la costruzione di una convenienza che riesca effettivamente ad amalgamare le potenze individuali. Questo è il problema della politica spinoziana: porsi nella condizione di aprire spazi di diritto politico agli individui sulla base della loro costituzione naturale. Su questa strada, viene tracciata una distinzione fra la convenienza che si costituisce sulla base di dinamiche affettive che creano quelli che possono chiamarsi “universali politici”, e fra il processo di costruzione di un comune che avvicina le potenze individuali e che, passando per le differenze, costruisce una vita politica concorde, che – se non è la convenienza necessaria – svela la possibilità della ragione nella pratica politica.

La differenza, di fatto, sta in un comune in qualche modo “subito”, percepito come esterno e non determinato dalla potenza collettiva, perché non si possiede un adeguata nozione di *potentia multitudinis*; e in un comune costruito sulla base del “conflitto”⁵⁹⁸, ovvero sulla necessità di affrontare le differenze fra gli individui, invece di reprimerle, ristabilendo ogni volta nuove relazioni e rapporti. La progressiva risoluzione dei problemi politici, lascia intravedere la possibilità dell'emergere di elementi comuni fra individui e di costruire una vita politica attiva e compositiva delle differenze individuali.

⁵⁹⁸ La nozione di conflitto, in questo caso, indica semplicemente una possibilità insita nella politica spinoziana, e cioè quella di non reprimere le differenze e i motivi di potenziale discordia fra individui. Una azione politica può essere volta, al contrario, a utilizzare queste differenze per meglio comprendere ciò che muove una comunità e come si sviluppa la potenza della collettività e della moltitudine. A proposito del conflitto è importante considerare F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2004.

2. Dagli “universalì politici” alla definizione delle nozioni comuni

L'insufficienza degli individui di fronte alla natura, la difficoltà che ciascuno ha nell'averne una conoscenza adeguata, il continuo essere affetti dai corpi esterni che pongono gli uomini in una confusione nella considerazione degli stati del proprio corpo e dei corpi esterni, raramente permette una conoscenza delle cause delle cose e una deliberazione conseguenziale a una conoscenza chiara e distinta. Da questa insufficienza nascono i *termini transcendentales dicti*. Il corpo umano è capace di formare distintamente in sé solo un certo numero di immagini; se questo limite è oltrepassato, allora queste immagini si confonderanno tra loro. Anche la mente, una volta che le immagini si confondano nel corpo, immaginerà i corpi confusamente, senza distinzione, tendendo a comprenderli quasi sotto un solo attributo (attributo che si caratterizza come un artificio), come “ente”, “cosa”, ecc. Da una simile concatenazione causale si formano anche gli “universalì”: nel corpo umano si formano tante immagini di individui di una qualunque specie, che la mente non riesce a immaginare le piccole differenze dei singoli individui così, con una sorta di criterio di economicità, immagina solo le cose in cui convengono tutti gli individui, isolando dei caratteri comuni che concorrono a formare idee universalì in cui sono compresi tutti gli individui⁵⁹⁹.

I trascendentali e gli universalì sono una strategia⁶⁰⁰ che la mente utilizza per comporre le continue e le innumerevoli differenze delle affezioni. Poi ci sono le *noctiones universales*, nozioni generali, che si formano in maniere differenti e che traghettano la mente da una conoscenza mutilata che la porta all'equivoco di percepire gli universalì e i trascendentali come enti reali, alla possibilità di apprendere delle proprietà comuni a tutti i corpi⁶⁰¹. Le nozioni universalì sono una determinazione più generica: si tratta infatti di nozioni, proprietà, di corpi singolari che hanno più o meno valore reale, che contengono più o meno realtà a seconda della modalità con cui vengono formati. E nozioni universalì si formano attraverso l'esperienza vaga, attraverso i segni, e attraverso nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle

599 *Eth.* II pr. 40, schol. 1.

600 Cfr. L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, cit.

601 A proposito della possibilità di lasciare e mergere dalle affezioni le nozioni comuni, cfr. M. Gueroult, *Spinoza II, l'ame*, cit. p. 528.

cose⁶⁰². Nel primo caso, si hanno delle affezioni disordinate, che vengono – o comunque vengono percepite – completamente esterne al corpo che viene affetto. Il corpo affetto, allora, è completamente passivo. Tutte le volte, infatti, che la mente percepisce secondo l'ordine comune della natura, cioè tutte le volte che *externe, ex rerum nempe fortuito occursu, determinatur*, percepisce le cose in maniera confusa e mutilata. Diverso è quando la mente è *interne* determinata, ovvero quando è capace di confrontare, soppesare, più cose contemporaneamente, conoscere *convenientiae, differentiae, oppugnantiae*; allora, la mente conosce le cose chiaramente e distintamente, e ne è determinata dall'interno, ovvero afferma la sua propria potenza⁶⁰³. L'affermazione della potenza della mente, passa allora per la considerazione di ciò che conviene e che si oppone nelle cose; la chiarezza e la distinzione di ciò che si conosce si ha nel momento in cui si soppesano e si confrontano le cose affermandone comunanze e differenze, ovvero cercando ciò che dà idee adeguate e ciò che rischia di *separare* gli oggetti e di affermarne idee confuse.

L'esperienza vaga, che è l'esperienza in cui è il fortuito accadere delle cose che decide della nostra percezione, è quel tipo di esperienza che ci lascia passivi e non ci permette di agire, ma solo di sentirci sopraffatti dalle cose. Diversa, anche se non chiara e distinta, è la conoscenza attraverso i segni. La conoscenza *ex signis* è quella operazione – di questo si tratta infatti, di operazioni – che permette di associare, avvicinare, le cose, con un ordine che, seppure arbitrario, è pur sempre un ordine che strappa nozioni all'indeterminatezza e permette di incasellare le cose in un ordine interpretativo. Ora, gli universali e i trascendentali fanno parte di entrambe queste modalità di conoscenza. Ma si danno, probabilmente in forme più o meno stabili. Quelle nozioni universali che si formano sulla base di esperienze fortuite e disordinate, e quindi genericamente vaghe, sono classificazioni provvisorie, dovute ad allucinazioni che ci fanno avvicinare fenomeni estremamente distanti tra loro, e in generale dovute ai sensi che

⁶⁰² Sulla nozione di *proprium* cfr. M. Gueroult, *Spinoza II, l'ame*, cit. p. 332 e C. Jaquet, *sub specie aeternitatis*, cit. Cfr *Eth.* II pr. 40, schol. 2 “Ex omnibus supra dictis clare apparet, nos multa percipere, et notiones unicursales formare I. Ex singularibus, nobis er sensus mutilate, confuse, et sine ordine ad intellectum repraesentatis (*vide coroll. Prop. XXIX, hujus*): et ideo tales perceptiones cognitionem ab exèperientia vaga vocare consuevi. II. Ex signis, ex g. x eo, quod auditis, aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemur similes iis, per quas res imaginamur (*vide Schol. Prop. XVIII, hujus*). Utrumque huc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem, vel imaginationem in posterum vocabo. III. Denique ex eo, quod notiones communes, rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus [...]; atque hunc rationem, et secundi genere vocabo”. In G. II, p.122

⁶⁰³ Cfr *Eth.* II pr. 29, schol., in G. II, p.114.

rappresentano le cose in modo mutilato; non producono nulla in termini di conoscenza, muoiono ancor prima di affermarsi e sono testimoni solo della nostra insufficienza e solitudine di fronte alle cause esterne⁶⁰⁴. I segni, invece, sebbene arbitrari, si affermano appoggiandosi a una serie di significati e significanti condivisi e riconosciuti; descrivono un ordine, magari fittizio o comunque incompleto, ma che si fondano su qualcosa che ha un contenuto di realtà; non è arbitrario, infatti, lo stato in cui si trova il nostro corpo e quello dei nostri simili. La conoscenza attraverso i segni si riferisce a una somiglianza che già esiste fra noi e altri individui, ma allo stesso tempo la afferma. La afferma, perché si riferisce a una associazione di idee fatta di ricordi e memorie che è condivisa e che richiama una condivisione. Allo stesso modo, produciamo questo tipo di conoscenza, nel momento in cui ci formiamo idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose⁶⁰⁵. La conoscenza mediante segni è condivisa con altri individui, che condividono una determinata esperienza ed educazione; è una conoscenza, in questo senso, condivisa e comune. Non tanto in sé: teoricamente, infatti può trattarsi di un processo di associazione di idee del tutto solitario; eppure, il ricordo, la memoria, rimandano necessariamente a una vita che costitutivamente non può essere condotta in solitudine, in cui, cioè, l'elemento relazionale è *costitutivo* per ogni individuo. L'esperienza disordinata, essendo del tutto passiva e fortuita, chiama in causa solo le cose che occorrono; la conoscenza per mezzo dei segni, invece, chiama in causa memorie, linguaggi, racconti, che non possono riferirsi agli individui isolati. La creazione degli universali, il ricorso a idee schematiche come uomo, cavallo, cane, ecc. è un fatto riconosciuto, condiviso, e lo è di per sé. Non tanto perché sia impossibile per ciascuno formare degli universali a proprio uso e consumo, né perché sia difficile pensare a una forma di conoscenza per quanto incompleta, che non si riallacci a un vissuto condiviso; quanto perché gli universali si formano sulla base di

⁶⁰⁴ In *Eth.* II pr. 40, schol. II, Spinoza elenca le modalità con le quali formiamo nozioni dette universali. Questi tipo di nozioni, in generale, comprendono sia la conoscenza immaginativa che quella razionale. In *Eth.* II pr. 40, schol. I, invece, Spinoza parla più specificamente dei Trascendentali, che dipendono direttamente dalla insufficienza dell'intelletto nell'immaginare più cose contemporaneamente. La pratica immaginativa che porta gli individui a formare quelli che possono chiamarsi "universali politici" è frutto della insufficienza (confusione) dell'intelletto, dell'esperienza vaga e dell'organizzazione di tale esperienza tramite i segni. Cfr. *Eth.* II pr. 40, schol. I "Hi termini [Trascendentales dicti] ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum Corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri (*quod imago sit, explicui in Schol. Prop. 17, hujus*) in se distincte simul formandi, et si hic imaginum numerus, quarum Corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur", in G. II, pp. 120-121. cfr. anche *Eth.* II pr. 40, schol. II, in G. II, p. 122.

⁶⁰⁵ Cfr. *Eth.* II pr. 40, schol 2; *Eth.* II pr. 18, schol.

elementi che le cose hanno in comune, o comunque che la mente di qualcuno registra come elementi comuni agli oggetti che percepisce. L'educazione, la condivisione, giocano un ruolo importante nella percezione *arbitraria* del comune, che contribuisce a formare gli universali.

L'immaginazione, col suo carico di equivoci, è attiva sia quando ci limitiamo all'esperienza varia e disordinata, che quando formiamo degli universali tramite i segni. Nel secondo caso, però, l'immaginazione è come aiutata da tutto ciò che permette di organizzare l'esperienza e di classificare gli oggetti, mediante delle caratteristiche comuni⁶⁰⁶. Caratteristiche che vengono isolate e che rimangono caratteri e non nozioni.

I rapporti fra individui, che si giocano sugli affetti, o meglio sulle affezioni che ciascuno riceve dall'esterno, sull'idea di queste affezioni e sullo "scambio" di queste idee con i propri simili, portano gli individui a tracciare delle linee "comuni". L'imitazione affettiva, e il trasferimento degli affetti sui propri simili, è un aspetto dello scambio relazionale. Ma più di questo, le reazioni che ciascuno ha nei confronti di un proprio simile e di cui Spinoza rintraccia le regole, sono l'elemento effettivo che delimita la *societas* e il diritto naturale. Solo all'interno di questa dinamica societaria, giocata sugli affetti, l'uomo si individualizza (o si socializza, quasi l'uno fosse sinonimo dell'altro), diventa cioè individuo e entra in relazione con i propri simili.

Le necessità naturali legate alla sopravvivenza, che sono proprie di tutti gli uomini, e che implicano la ricerca di ciò che compone dei rapporti positivi con il nostro corpo permettendoci così di aumentare la nostra potenza, pongono gli individui di fronte a degli obiettivi comuni. Ma, il fatto che un solo individuo non possa sopravvivere a meno che non entri in contatto con gli altri, pone tutti gli uomini di fronte alla possibilità reale di condividere determinate esperienze e dunque a trovarsi d'accordo su ciò che è utile o dannoso. Un gruppo di individui considererà il proprio utile *relativamente* alla condizione in cui si trova. L'utile di una comunità sarà tendenzialmente condiviso e determinato da cause contingenti e circostanziate. La condivisione di speranze e paure, che risulta dalla condivisione di determinate esperienze, porta gli individui ad accordarsi su ciò di cui hanno bisogno e soprattutto li porta a identificare dei caratteri comuni, in base ai quali regolare la loro vita sociale e costruire così quella che può chiamarsi una comunità.

Un primo "livello" di comune, che gli uomini tendono a costituire, è quello basato sulle somiglianze e sulle similitudini. Ha lo stesso statuto dell'immaginazione, e attraverso essa

⁶⁰⁶ Uno di questi ausiliari è il tempo, cfr. N. Israel, *Spinoza le temps de la vigilance*, cit.

funziona. Uomini che si trovano di fronte a problemi comuni, tendono a cercare delle risposte comuni e si percepiscono come simili. Più si percepiscono come simili, più l'imitazione affettiva e l'aiuto reciproco saranno stretti e continui. Saremo affetti da un affetto simile a quello che prova una cosa a noi simile, nei cui confronti non abbiamo provato alcun affetto⁶⁰⁷. È possibile pensare che questo meccanismo di imitazione affettiva sia tanto più forte quanto più percepiremo quell'uomo a noi simile, non solo in quanto uomo, ma in quanto a noi vicino per una serie di caratteristiche dovute alla condivisione di una determinata esperienza. Quanto più, allora, la genericità della somiglianza si viene a restringere, l'imitazione affettiva, l'aiuto reciproco e la comunanza fra individui assumerà una coesione e una forza maggiore. Se nei confronti di un uomo possiamo provare compassione, e se il male nei confronti di un nostro simile è male anche per noi solo perché quella persona è un uomo o perché ne percepiamo delle caratteristiche comuni, questo sentimento aumenterà esponenzialmente nella misura in cui quell'uomo sarà un nostro concittadino, un nostro amico, un nostro familiare. L'amplificazione affettiva viene data dal grado di somiglianza che percepiamo fra noi e gli altri. Gli universali che creiamo fra gli uomini fungono da cassa di risonanza per gli affetti. Nel bene e nel male, naturalmente.

Allora, non si tratta solo di smascherare e comprendere la creazione di universali che classificano le cose naturali in generi e specie, ma si tratta di comprendere come questo modo di conoscenza (o di riconoscenza) condizioni la pratica degli individui attraverso gli affetti. Quando veniamo affetti da un individuo, difficilmente lo percepiremo scevro da una serie di altre determinazioni; raramente (forse mai) lo percepiremo solo come uomo singolo. Al contrario sarà un individuo a cui attribuiremo determinate relazioni, determinati rapporti (veri o fittizi, in questo momento non fa differenza); lo percepiremo come calato in una precisa situazione, un preciso tempo, una precisa esperienza storica. Avremo, cioè, un'affezione di letizia o di tristezza, in concomitanza con l'idea di questo individuo *sub nomine universali classis, sive nationis*⁶⁰⁸. Con l'idea di lui, avremo anche l'idea di un numero imprecisato di individui che, condividendo determinate caratteristiche – che sono quelle che percepiamo quindi che ci affettano – con l'individuo che ci affetta, saranno investiti da questo stesso affetto condizionando la nostra azione anche per il futuro, riproponendoci, o quantomeno

607 *Eth.* III, pr. 27, in G. II, p. 160

608 *Eth.* III, pr. 46, in G. II, p.175.

aspettandoci, che tutti gli individui che vanno sotto lo stesso nome universale ci affettino allo stesso modo.

Così come la conoscenza viene viziata dagli universali, allo stesso modo ne viene viziata la condotta degli uomini. La causa di questo vizio è l'erronea e spontanea associazione di idee, dovuta all'abitudine piuttosto che alla cognizione delle cause e delle effettive similitudini⁶⁰⁹. Pensare di conoscere gli individui o in generale le cose, sulla base di caratteristiche che esperiamo come comuni, vuol dire sbagliare sulle cause che ne determinano la vita, la potenza, il diritto. Al contrario, conoscere la composizione degli individui e il modo in cui entrano in relazione con noi, vuol dire conoscere adeguatamente le cause della loro potenza, del loro rapporto con noi e del nostro modo di comportarci con le cose della natura, individuando così le cause adeguate delle nostre affezioni. Se crediamo che l'affetto di letizia o di tristezza provenga dal fatto che un certo individuo appartiene a una determinata nazione e non dal fatto che gli individui che lo compongono entrano in un certo tipo di rapporto con i corpi-individui (o alcuni di essi) che compongono il nostro corpo, allora avremo una idea parziale della causa di quella affezione e la attribuiremo a dei caratteri che esperiamo come comuni a un gruppo di uomini. Spinoza ammette, nel diritto naturale, la necessità per l'uomo di classificare gli altri uomini, ma non fonda questa classificazione in natura, per il semplice motivo che determinati tipi di classificazioni vengono elaborati solo dall'immaginazione, sulla base di caratteri comuni percepiti inadeguatamente. Ecco perché non deve stupire il fatto che nella III parte dell'*Ethica* sia citata la possibilità per gli uomini di appartenere a classi o nazioni (insomma a *gruppi* che abbiano dei nomi specifici sulla base di caratteri comuni), senza che questa dinamica venga affrontata direttamente nella trattazione sul diritto naturale. Per quanto fittizia, allora, possa essere questa classificazione, sarà lecito considerarla con un carattere meramente allucinatorio? Naturalmente no, intanto perché risponde a un effettivo modo che l'uomo ha di conoscere o meglio di rapportarsi in generale alla realtà esterna; e poi perché queste caratteristiche comuni in qualche modo esistono. L'errore sta semplicemente nel prendere i caratteri come nozioni, dandogli delle proprietà che non hanno, ovvero rendendoli di per sé esplicativi di determinati rapporti e di una determinata relazione causale. Come dire, non è che gli uomini non abbiano in comune il fatto di avere un corpo atto a moltissime cose e che si presenta con caratteristiche o abilità effettivamente comuni, ma non

⁶⁰⁹ Cfr. L. Bove, *La strategia del conatus*, cit.

è sulla base di queste caratteristiche che si conosce adeguatamente un individuo. Allo stesso modo, non è che gli uomini appartenenti a una determinata nazione non condividano un certo tipo di carattere dovuto al loro ordinamento comune, semplicemente non si riconosce la natura arbitraria (più che fittizia) di quelle caratteristiche. Scambiando così per necessario ciò che è contingente o possibile, e scambiando l'effetto per la causa; ovvero considerando ciò che è semplicemente una somiglianza con una causa adeguata – e quindi necessaria – di determinati comportamenti, atteggiamenti e rapporti. Le abitudini di un certo popolo, che rendono simili determinati individui rispetto a certe usanze o modi di pensare, sono dovuti a determinati rapporti, contingenze ed esperienze e bisogna – per comprenderli – cercare la causalità adeguata che li ha prodotti. Piuttosto, invece, succede il contrario: determinate usanze e modi di pensare vengono considerati come la causa adeguata dei rapporti interni a un determinato popolo e dell'esperienza che questo popolo si porta dietro. Così facendo, una caratteristica che è determinata da una certa causalità naturale, diventa una specie di verità eterna condizionando i rapporti con quel popolo o quella nazione e gli individui appartenenti a quel gruppo.

Esistono allora degli “universalì politici”, ovvero dei modi di classificazione sulla base di caratteristiche che prendiamo come causa adeguata e necessaria delle nostre affezioni e che utilizziamo per orientare il nostro comportamento rispetto ai nostri simili. Ma questi universalì hanno conseguenze reali estremamente concrete, nella misura in cui condizionano il nostro agire, sia se ci sentiamo appartenere a qualcuno di questi universalì, sia se ce ne sentiamo esclusi. Così, le nazioni, le classi, i ceti, i ruoli politici, ci portano a considerare la vita nella *civitas* come determinata da cose che hanno una importanza diversa da quella che gli attribuiamo. La paura delle masse, o il disprezzo verso i governati, nasce dall'esperienza (vissuta su base immaginativa e non adeguata) di una separazione fra chi governa e chi è governato che non considera la potenza della moltitudine come base dell'*imperium* e porta a identificare l'interesse della *civitas* con l'interesse di chi governa provocando conseguenze disastrose. Il contratto sociale, e la rappresentanza, sono ulteriori astrazioni che si basano su una forma di arbitrarietà. Nel considerare la natura umana, infatti, se ne isolano alcuni aspetti che vengono trattati come cause in sé di determinati comportamenti umani. Dalla pluralità dei comportamenti e delle passioni, si isolano quegli affetti e quelle caratteristiche che permetterebbero una vita in comune e si cerca un artificio per fare in modo che quella

convenienza arbitraria venga mantenuta. La *persona* risponde a questa dinamica. L'assolutezza del potere nella sua solitudine è dovuto all'errore di pensare la possibilità di delegare a qualcuno il potere di tenere insieme gli individui ordinandone gli aspetti e le caratteristiche della loro natura che li portano a convenire. La proposta di Spinoza, al contrario, è differente: egli cerca di pensare la differenza e la pluralità delle relazioni e delle composizioni affettive e così facendo pone il problema della loro imprevedibilità. Solo una pratica di governo che si misuri di volta in volta con l'emergere di tutti gli elementi della natura umana e con la possibilità della realizzazione di tutti i tipi possibili di relazione, può essere realmente assoluta perché fondata sulla naturalità delle relazioni *transindividuali*. Così, a un potere arbitrario, Spinoza oppone la possibilità di un potere veramente assoluto perché non riduttivo degli spazi della potenza della moltitudine.

Ma allora, quelli che abbiamo chiamato universali politici, non avrebbero nessun ruolo politico se non nella dissoluzione della comunità? Non proprio. Gli ebrei, per esempio, se non si fossero percepiti come caratterizzati da un certo rapporto con la divinità e se non si fossero comportati come una *natio*, non sarebbero riusciti a costituire un *imperium* e una *respublica* che gli permettesse di condurre una vita dignitosa e sicura; né sarebbero riusciti a costituire una *civitas* comunque bene ordinata (condannata in qualche modo a dissolversi, ma comunque ordinata in maniera plurale, cioè attraverso un sistema di poteri bilanciati e fondato sulla potenza della moltitudine). Soprattutto, se gli universali politici sono arbitrari, non è arbitrario ciò che essi rappresentano. La associazione di idee che ci porta, tramite il ricordo ad avvicinare cose diverse fra loro non è certo fittizia: le somiglianze esistono effettivamente, e proprio grazie all'associazione di idee nel ricordo è possibile mantenere una esperienza comune ad altri uomini con i quali si è vissuto un determinato evento. Gli ebrei rivivono continuamente l'esodo e il patto con Dio – pur non essendovi stati presenti – e così rafforzano la loro unione e il senso di appartenenza a un passato comune. Attraverso i segni, cioè attraverso la comunicazione di una memoria storica, un popolo – seppure in maniera immaginativa – può “vivere” la convenienza reciproca. Gli universali politici, allora esprimono dei rapporti che sono reali e li condizionano. Ma in più, spesso, mettono in risalto delle caratteristiche comuni che aprono la strada a un altro tipo di conoscenza. Poniamo, non a caso, l'esempio della nazione. La nazione, da una parte, è una *fictio*, nella misura in cui è una descrizione falsata e immaginativa dei rapporti fra individui. Allora, a che livello si tratta di una

fictio? O meglio, la *fictio* è solamente una costruzione artificiale? Per Spinoza no. La nazione, infatti, è una immagine, o meglio, è segno. È segno di una serie di esperienze che stanno in rapporto fra di loro e che si ricordano e si rivivono contemporaneamente e in maniera condivisa, perché gli individui che le ricordano sono in relazione fra loro e condividono lo stesso contesto naturale e culturale. Nel caso della nazione ebraica, queste immagini sono la volontà di Dio, come anche la religione, la profezia di Mosè e tutto ciò che per gli ebrei è immagine dei rapporti fra uomini e natura. Questo segno, allora, rivela la concatenazione di immagini che altrimenti rischierebbero di non potere da sole costruire una vita politica. La nazione, seppure *fictio*, dà unità a ciò che non si presenta come unito. Inoltre, si riferisce a rapporti e relazioni, che possono essere vissute stabilmente sulla base di questa unità sotto l'universale politico della nazione. L'universale politico non è solo funzionale a stabilizzare una società, a chi non riuscirebbe a farlo altrimenti, ma è anche rivelatore di una serie di rapporti e comportamenti comuni agli individui che in maniera diversa non verrebbero approfonditi. Condizionando, infatti, in maniera stabilizzante i rapporti fra individui, gli permette anche di instaurare relazioni compositive affettandosi vicendevolmente sulla base di ciò che questi individui hanno in comune. Insomma, la *fictio* riesce a costruire la possibilità di rapporti sociali che sono vissuti in comune e dunque di incoraggiare quelle relazioni che si basano su ciò che gli individui hanno in comune; così facendo, affianco a rapporti inadeguati e condizionati dall'immaginazione, è possibile costituire anche rapporti che vengono vissuti e conosciuti adeguatamente, lasciando che gli individui, nella vita civile, assumano coscienza della loro natura e della natura dei loro rapporti⁶¹⁰. Attraverso l'unità, dunque, per quanto fittizia, si può costruire la possibilità di comprendere i rapporti sociali e in qualche modo di avviare una pratica di autogoverno, attraverso il continuo rapporto fra governanti e governati. Ma questo processo non è senza il rischio dello scacco. Questa unità, infatti, si fonda su una separazione: separazione, nel caso degli ebrei, dai popoli che non sono eletti da Dio. La possibilità della separazione crea la possibilità della discordia con gli altri popoli, ma anche all'interno dell'unità stessa. Stabilire la propria vita sociale sulla base di caratteristiche definite e nette, fa di tutti potenziali nemici nella misura in cui quanto più le caratteristiche sono definite, tanto più sarà facile non rispettarle e venire percepito come *diverso* oppure come nemico. L'unità e la

⁶¹⁰ È utile, per meglio comprendere questo discorso, riferirsi al rapporto fra conoscenza adeguata e inadeguata in relazione alle affezioni in M. Gueroult, *Spinoza II, l'ame*, cit. p. 334-340.

separazione convivono e gli universali politici non escono dalla loro inadeguatezza e dalla loro ambivalenza. Gli universali politici, costruiti attraverso l'immaginazione, mantengono una funzionalità che apre a una vita relazionale che può definirsi ragionevole e che può andare verso una percezione o un'esperienza adeguata della potenza collettiva. Ragionevolezza e immaginazione, adeguatezza e inadeguatezza, attività e passività sono sempre presenti contemporaneamente, ma in maniera squilibrata. Cosicché la loro alterna fortuna e il loro alterno prevalere costituiscono lo spazio in cui si inserisce il giudizio e il pensiero della vita civile; e gli individui, attraverso i loro affetti e le loro relazioni con le conseguenti idee e percezioni, sono parte attiva di questa continua apertura della vita politica al successo e allo scacco, siano essi governanti oppure governati. Per questo gli individui che compongono la moltitudine sono sempre *soggetti* di diritto.

2.1 . Il contratto sociale come “universale politico”

Un esempio importante di come possa funzionare un “universale politico” e di come la sua “meccanica” per quanto costruita su base immaginativa possa essere funzionale a una certa ragionevolezza.

Il contratto sociale, se dà l'idea di unificazione dei singoli interessi e dei singola *ingenia*, sotto l'utile comune, d'altra parte unisce gli individui scollandoli dall'*imperium*, o quantomeno dalla detenzione di esso spogliandoli del ruolo politico. Più esplicitamente, li mette insieme togliendone ogni possibilità di detenere l'*imperium*, depotenziandoli, e spolicizzandoli. L'azione politica della moltitudine si riduce semplicemente all'autorizzazione di qualcuno che si faccia carico del rispetto di quel patto e che governi *in vece* degli individui che si *illudono* di perdere il loro diritto naturale⁶¹¹. Eppure, il contratto sociale stabilizza, rende l'idea della

⁶¹¹ Cfr. Ep. L. Sul patto sociale e sulla rappresentanza, cfr. G. Duso, *Patto sociale e forma politica*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit. pp. 7-49, e Id. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari, 1999. Cfr. anche, A. Biral, *Hobbes: la società senza governo*, cit. Inoltre, sul rapporto fra Hobbes e Spinoza, cfr. E. Balibar, *L'institution de la vérité. Hobbes et Spinoza*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit. pp. 3-22, P. Di Vona, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Napoli, 1990. Relativamente alla letteratura spinoziana, invece, ci sono importanti contributi che vanno in tal senso: E. Balibar, *Jus, pactum lex*, cit.; D. Den Uyl, *Power, State and Freedom. An interpretation of Spinoza's philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1983; E. Giancotti-Boscherini, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., pp. 181-210; C. Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998; A. Matheron, *Le probleme de l'évolution de Spinoza du Traité theologico-politique au Traité politique*,

necessità dell'*imperium* e della sua utilità. Sotto forma di patto viene espressa, anche se in maniera inadeguata e a prezzo dell'esclusione della moltitudine, la reciprocità fra governanti e governati: risponde a una necessità insita nei rapporti interindividuali, e cioè la necessità di stabilizzare questi rapporti, facendo in modo che ciascuno sia tenuto a tenere conto dell'altro e della società civile. Risponde, dicevo, a una necessità ma non la spiega, o meglio non lascia che questa necessità si dispieghi liberamente nei rapporti fra individui. I rapporti fra individui risultano allora depotenziati e falsati, fino a contraddire lo stesso *conatus* che è l'essenza attuale umana. Il contratto sociale rappresenta una bugia – per quanto possa essere detta a fini di bene, in alcuni casi – che rende false le relazioni e si illude di poterle mantenere in quella menzogna. Senza comprendere che, presto o tardi in maniera più o meno violenta, la moltitudine esprimerà la propria potenza attraverso l'indignazione, la sedizione, la guerra civile, figure che traducono la costrizione della *potentia multitudinis*, e portando la moltitudine a rinnegare – insieme al contratto sociale – la stessa vita civile, ovvero a rinnegare se stessa. Le idee false, lo sono sempre a causa di una privazione. Nessuna idea può essere, in se stessa, falsa, cioè avere qualcosa che la neghi⁶¹²; non esiste, infatti un modo positivo del pensare che costituisca la forma dell'errore. La falsità, altro non è che quella privazione di una conoscenza implicata dalle idee inadeguate, cioè mutilate e confuse⁶¹³. Così, gli uomini credono di essere liberi solo perché non conoscono le cause delle loro azioni e dunque prendono per autodeterminazione volontaria, quello che non è altro che necessità naturale. Il risultato di questo equivoco è l'impossibilità di autogovernarsi immediatamente, che deriva dalla mancata comprensione delle cause delle proprie azioni e, dunque, dalla possibilità di vedere limitazioni della propria libertà in ciò che invece regola lo scambio sociale e le relazioni fra individui. La limitazione della nostra percezione e la continua esposizione alle più disparate affezioni da parte di corpi diversi da noi, ci espongono al continuo rischio dell'errore e della falsità. Eppure, tutti i corpi – per quanto diversi – convergono in alcune cose, anche solo nel fatto di implicare

cit. È utile considerare, inoltre, anche se datato, e in direzione opposta alla tendenza dei materiali fin qui citati, G. Gonnella, *il diritto come potenza secondo Spinoza*, in *Spinoza nel III centenario della sua nascita*, suppl. speciale alla “Rivista di Filosofia neoscolastica”, XXV, 1934, pp. 149-180.

⁶¹² *Eth.* II, 33 “Nihil in ideis positivum est, propter quod falsae dicuntur”, in G. II, p.116.

⁶¹³ *Eth.* II, 35 e schol. “Falsitas consistit in cognitionis privatiose, quam ideae inadaequatae, sive mutilate et confusae involvit”, in G. II, p. 116.

il concetto di un unico attributo e di potersi muovere o stare in quiete⁶¹⁴. Ma questo è solo un primo livello di “convenienza” fra i corpi, che generalmente riguarda i corpi più semplici. Altro è considerare il livello di convenienza fra individui estremamente complessi come, per esempio, l'uomo⁶¹⁵.

L'essenza singolare come determinazione della conoscenza adeguata, viene superata: l'essenza singolare di una cosa può essere conoscibile solo a partire da ciò che questa cosa ha in comune con altre cose. Ciò che è comune a tutti e che è nella parte e nel tutto non costituisce l'essenza di alcuna cosa singolare; queste cose che sono comuni a tutti non possono essere percepite se non adeguatamente⁶¹⁶.

Hinc sequitur, dari quasdam ideas, sive notiones omnibus hominibus communes. Nam (*per Lem. II*) omnia corpora in quibusdam conveniunt, quae ab omnibus debent adaequate, sive clare, et distincte percipi⁶¹⁷.

Gli uomini e i corpi esterni hanno degli elementi comuni – che sono nozioni – e quando i corpi si affettano mettendo in gioco queste nozioni comuni, si ha di queste nozioni una idea adeguata; cioè si riesce a comprendere questa nozione in tutte le sue conseguenze.

Id, quod Corpori humano, et quibusdam corporis externis, a quibus Corpus humanum affici

⁶¹⁴ *Eth.* II, lem 2 “Omnia corpora in quibusdam conveniunt. Demonstratio: in his enim omnia corpora conveniunt, quod unius, ejusdem attributi conceptum involvunt (*per Defin. I hujus*). Deinde, quod jam tardius, jam celerius, et absolute jam moveri, jam quiescere possunt”, in G. II, p. 98.

⁶¹⁵ A proposito dei livelli di complessità cfr. M. Gueroult, *Spinoza II, l'ame*, cit. pp. 330-332. A proposito della definizione dell'individuo e della complessità delle relazioni, fino ad arrivare a interpretare il tema dell'individualità dello Stato, si è sviluppato un formidabile e importante dibattito che ha coinvolto importanti interpreti di Spinoza. Cito, in ordine sparso, i contributi che sono stati dati a questa discussione. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit.; A. Matheron, *L'état selon Spinoza, est-il un individua u sens de Spinoza?*, in M. Czelinski, T. Kissler, R. Schnepf, M. Senn, J. Stenzel (hrsg), *Transformation der Metaphisik in die Moderne*, Wuerzburg, Koenighausen & Neumann 2003, pp. 127-145; e id., *L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste*, in M. Revault d'Alonnes, H. Rizk, *Spinoza: puissance et onthologie*, Paris, Edition Kimè, 1994; L. C. Rice, *Individual and Community in Spinoza's Social Psychology*, in *Spinoza Issues and Directions*, cit., pp. 271-285; e Id. *Spinoza on Individuation*, in “The Monist”, LV, 1971, pp. 642-646. Ma il contributo che, tentando una ricognizione di queste posizioni, dà una spinta ulteriore a questo dibattito è E. Balibar, *una veluti mens*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, (a cura di), *Spinoza Individuo e moltitudine*, cit. pp. 13-46.

⁶¹⁶ Cfr *Eth.* II, pr. 37 e prop. 38, in G. II, pp. 118-119.

⁶¹⁷ *Eth.* II pr. 38, cor., in G. II, p. 119.

solet, commune est, et proprium, quodque in cujuscunque horum parte aequae, ac toto est, ejus etiam idea erit in Mente adaequata⁶¹⁸

La Mente è tanto più atta a percepire adeguatamente le cose e le affezioni, quante più cose in comune il suo corpo ha con altri corpi⁶¹⁹. Ma che cos'è una nozione? Cosa vuol dire formare delle nozioni universali sulla base delle nozioni comuni? Gli elementi che i corpi hanno in comune e che emergono nelle affezioni non sono delle caratteristiche o delle immagini che l'esperienza vaga riceve come comuni; né sono dei segni che stanno per qualche altra cosa e si riferiscono a una associazione di idee dovuta a una esperienza più ordinata, perché aiutata da una immaginazione ordinatrice. Le nozioni comuni hanno a che fare con delle regole che agiscono sui rapporti e che permettono di classificare le cose sulla base dei loro comportamenti e dei loro rapporti di composizione. Cosa rende simili gli uomini? Non tanto la somiglianza fisica, né solo la condivisione di ricordi e la probabilità di azioni conformi o esigenze compatibili: ciò che rende gli uomini classificabili sotto lo stesso gruppo di individui è la necessità di essere affetti in determinati modi a certe condizioni; la necessità di subire – a determinate condizioni – aumenti e diminuzioni di potenza; al di là delle essenze individuali, la cui conoscenza adeguata è data dall'applicazione reale delle nozioni comuni alle esperienze individuali e condivise, nonché alle differenze che comunque sussistono fra ciascun individuo, pure “classificabile”, insieme ad altri, secondo degli elementi in comune.

Le forme di conoscenza non sono tra loro radicalmente separate. O meglio, tra quello che sinteticamente è il primo e il secondo genere di conoscenza si dà una simultaneità che impedisce di pensarli come generi separati se non *ex post*, cioè una volta isolate determinate regole e definizioni. L'incommensurabilità dei due generi di conoscenza non è possibile se non in un secondo momento⁶²⁰

618 *Eth.* II, pr. 39, in G. II, p. 119.

619 *Eth.* II pr. 39, cor. In G. II, p. 119.

620 Si può pensare, infatti, una sorta di coesistenza fra immaginazione e razionalità, soprattutto se si pensa alla prassi come apertura verso una forma di ragionevolezza, ragione strumentale che è contenuta nel concetto di razionalità. Se si intende la razionalità come pratica conseguente a una adeguata cognizione dei rapporti e delle leggi che muovono le cose – senza per questo conoscerne le essenze singolari – si può ipotizzare che tutto ciò che permette di fare una esperienza corretta dei rapporti fra *res*, anche se basato sull'immaginazione, ponga la possibilità della razionalità. A proposito della ragionevolezza, cfr. F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza*, cit. A proposito del legame fra nozioni comuni e pratica cfr. M. Gueroult, *Spinoza II*, cit. e G. Deleuze, *Spinoza filosofia pratica*,

L'esperienza vaga, o l'opinione, isola delle caratteristiche che vengono percepite comuni, ma lo fa in maniera casuale e discordante; attraverso la reiterazione di questa esperienza vaga, però, in maniera praticamente contemporanea, grazie al ricordo e alla condivisione, si formano dei segni di questa esperienza che la regolano e la ordinano secondo determinate successioni e concordanze. Questa forma di conoscenza inadeguata, allora, permette di isolare delle caratteristiche comuni che si riferiscono a delle proprietà comuni, che sono nozioni e non caratteri, e che attraverso l'esperienza si offrono alla nostra conoscenza, dandocene una conoscenza necessariamente adeguata⁶²¹. Attraverso la possibilità di regolare i rapporti interindividuali secondo ciò che li compone e secondo una percezione comune è possibile, allo stesso tempo, scoprire nozioni comuni sulla base delle quali regolare i rapporti non più una volta per tutte in maniera unitaria, ma di volta in volta, considerando le plurali e molteplici possibilità degli individui, ovvero le molteplici articolazioni della potenza di ciascuno che si esplicano solo nella relazione transindividuale con gli altri.

Individui diversi e discordi, che credono di poter vivere secondo la loro personale e singolare disposizione d'animo, si trovano per una certa esperienza a sentirsi appartenenti l'uno all'altro secondo caratteristiche comuni arbitrarie e casuali; nell'ordinare arbitrariamente questa casualità, costituiscono delle disposizioni comuni e le valorizzano secondo degli universali politici che ne regolano lo stare insieme. Ma questa arbitrarietà non è contro natura. Infatti gli universali politici che si stabilizzano come segni di rapporti sociali, per quanto possano essere arbitrari, rispondono all'esigenza naturale della sopravvivenza e quindi del mantenimento della società e favoriscono allo stesso tempo la composizione di rapporti che determinino gli individui secondo una positività di cui si può avere conoscenza adeguata. L'impressione è che l'adeguatezza o meno di questa conoscenza sia inversamente proporzionale al peso e allo spessore di questi universali politici. In ogni caso, la necessità dell'evitare la morte violenta, la necessità della sopravvivenza e la speranza e la paura che portano a ricercare un progetto di vita condiviso, se da un lato porta all'*arbitrio* della ricerca di una vita in comune da mantenere anche a un costo alto e da mantenere nell'unità del regime politico, porta anche alla possibilità di comporre dei rapporti comuni di cui avere una conoscenza adeguata e la cui conoscenza

Milano, Guerini, 1990.

⁶²¹ Sulla contemporaneità della conoscenza adeguata e inadeguata, sulla base del fatto che certi corpi ci affettano allo stesso tempo sia attraverso elementi comuni che attraverso elementi discordi, cfr. M. Gueroult, *Spinoza II, l'ame*, cit. pp. 334 e seg.

offre la possibilità ai singoli di conoscersi e praticarsi in rapporto con gli altri liberi da una unità arbitraria e necessaria. L'ambivalenza degli universali politici è data dal fatto che questi aprono alla loro contraddizione, esistono – cioè – insieme a ciò che li nega. Il contratto sociale si dà solo se contemporaneamente se ne dà la negazione, solo se la *fictio* può dare la possibilità di far emergere la realtà dei rapporti sociali. Per questo anche in situazioni limite, in cui la moltitudine è pressoché annullata perché resa quasi completamente schiava, non perde mai la sua dimensione politica, perché sarà necessariamente messa in condizione – anche se in maniera lenta e tortuosa – di praticare relazioni comuni e di trovare la possibilità di esprimersi come potenza.

Il contratto sociale copre le relazioni di potenza tra gli individui relati e tra gli individui e lo stato in virtù del trasferimento nei confronti del sovrano. Le copre, nel senso che sostituisce l'esprimersi della potenza collettiva con la figura della volontà del rappresentato e, in seguito, della volontà del rappresentante. Così, come già detto, la moltitudine risulta ulteriormente depotenziata. Il contratto sociale è già una figura necessaria per una moltitudine che esprime e concepisce inadeguatamente la propria potenza, ma il contratto nella sua espressione più forte toglie ulteriormente potenza alla moltitudine che si trova sotto questa forma di “coperta”. Bisogna allora lasciarne integra la funzione di stabilizzazione della società senza le conseguenze politiche, togliendo peso alla finzione contrattualista. Il contratto sociale, per Spinoza, può sopravvivere solo come retorica, solo come un linguaggio di riferimento, solo come *segno*. Ma soprattutto, la politica spinoziana si offre come possibilità di liberazione dall'unità del comando depotenziato perché affidato a cause esterne di cui non si ha conoscenza adeguata: la rappresentanza, la perpetuità del comando, la natura *personale* dell'*imperium*, il vincolo del contratto sono vuote parole nella misura in cui depotenziano la possibilità dei rapporti sociali, mentre possono servire nella misura in cui, in quanto segni, lasciano emergere la varietà dei rapporti sociali che altrimenti sarebbero schiacciati dalla discordia. A decidere dell'emergenza e del peso di questi segni sarà la “congiuntura storica”; ovvero, l'elaborazione di quelle esperienze collettive che – a determinate – condizioni possono decidere che un certo tipo di retorica *funzioni* (ricordo, a proposito, che una determinata retorica può avere un carattere strumentale) meglio di un'altra.

Gli ebrei condividendo un certo tipo di ricordo e di esperienza, la *significano* nella volontà di Dio: sia per una superstizione diffusa, dovuta a un *ingenium* rude, sia per una serie di abitudini

e consuetudini (in una parola legami sociali) che li portavano a vedere nella religione e nella ritualità le risposte al loro rapporto problematico con la natura. Il ricordo e l'esperienza estremamente vivida, nonché la forte superstizione, li portano però a unirsi sotto un universale nazionale piuttosto pesante. Questo tipo di copertura maschera i rapporti sociali rendendoli quasi invisibili. Nonostante questo, però, il carattere estremamente condiviso di questo tipo di copertura permette di rintracciare, seppure sotto il peso della nazione teocratica, il carattere collettivo della potenza e dei rapporti interindividuali; di più, la struttura della repubblica permette ai cittadini di acquisire un senso della vita comune che tende (pur non riuscendo pienamente) ad aprirsi all'universalità e alla necessità della natura dei rapporti umani; in generale individui di *ingenium* rude e ribelle riescono a ingaggiare rapporti sociali positivi e a mantenerli sentendo la repubblica *come se fosse cosa loro*. Soprattutto, gli ebrei si sentono protetti dalla costituzione della repubblica, che riesce a garantire un certo grado di *pluralità*, nella misura in cui pluralizza il centro del potere (non esiste un sovrano assoluto, ma la costituzione mosaica prevede diverse *potestates*, oltre che il contributo delle *familiae* alla costituzione dell'*imperium*). Inoltre, la legislazione di Mosè cerca di mantenere i livelli di povertà e di impoverimento in un contesto controllato. Il Giubileo, per esempio, durante il quale venivano restituiti il fondo o le proprietà a quei cittadini che le avevano perse, garantisce la "ripresa" di una varietà di rapporti sociali che in una *civitas* chiusa – come la teocrazia ebraica – rischiavano di sclerotizzarsi in una pericolosa immobilità; così, anche il continuo richiamo alla carità verso il prossimo, permetteva di mantenere quel dinamismo fondamentale per l'esprimersi dei rapporti sociali. Tutto questo, però, solo tramite il ricorso alla legge divina e alla volontà di Dio, che tutti gli ebrei accettavano, memori – comprese le generazioni che non lo avevano vissuto direttamente – dello spavento provato di fronte alla potenza di Dio⁶²². Nonostante questo tipo di provvedimenti, troppi sono i limiti della nazione ebraica, o meglio, troppo pesanti e coprenti perché possa essere considerato un modello, se non nella sua genesi, per il suo richiamo forte alla potenza della moltitudine, che permette la nascita della repubblica ebraica, nonostante garante della potenza della moltitudine sarà la volontà di Dio, universale politico che rappresenta – non adeguatamente – la stessa potenza della moltitudine. Seppure non la rappresenta adeguatamente, però, riesce ad attivarla, a farla

⁶²² Sulla memoria condivisa e sulla possibilità di fissare culturalmente le esperienze passate cfr. J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it. a cura di F. de Angelis, Torino, Einaudi, 1997.

funzionare anche se solo fino a un certo punto.

3. *l'adeguazione alla ragione: una praxis*

Di tutte le affezioni che ci capitano, di tutti gli affetti a cui siamo esposti, possiamo formarci un'idea chiara e distinta⁶²³. La possibilità di dimostrare questa proposizione, è data da due modi che risulteranno combacianti: Il primo si riferisce alla proposizione 12 della II parte dell'*Ethica*, mentre il secondo al lemma 2 del trattato di fisica inserito ancora nel *De Mente*⁶²⁴. Nel primo caso, infatti, ogni idea di qualunque affezione è data in Dio in quanto costituisce la mente di una cosa; tutto ciò che accade *in objecto ideae, humanam mentem constituentis*, è conosciuto da Dio non in quanto ha l'idea della mente umana e contemporaneamente di ciò che la affetta o di altre cose (cioè in quanto infinito), ma solo in quanto costituisce l'essenza della mente umana, cioè in quanto è spiegato mediante la natura della mente umana⁶²⁵. Il secondo riferimento, invece, è al lemma in cui Spinoza afferma che tutti i corpi convengono in alcune cose⁶²⁶. Nella proposizione 4 della parte V dell'*Ethica*, Spinoza sta parlando del corpo in generale, ma si riferisce ai corpi umani, che sono individui di composizione complessa e dunque con una possibilità di convenienza che va oltre il semplice condividere l'attributo o le regole di moto e quiete. Allora ogni affezione mette in gioco degli elementi comuni ai corpi che sono coinvolti in questo "incontro", mettendoci così di fronte alla possibilità di formare una

623 *Eth.* V, pr. 4 "Nulla est Corporis affectio, cujus aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum", in G. II, p. 282.

624 *Eth.* V pr. 4, dem., in G. II, p. 282.

625 *Eth.* II, pr. 12 e dem "Quicquid in objecto ideae, humanam Mentem constituentis, contingit, id ab humana Mente debet percipi, sive ejus rei dabitur in Mente necessario idea: hoc est, si objectum ideae, humanam mentem constituentis, sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a Mente non percipiatur. Demonstratio. Quicquid enim in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus rei datur necessario in Deo cognitio (*per Coroll. Prop.) hujus*), quatenus ejusdem objecti idea affectus consideratur, hoc est (*per Prop. 11 hujus*), quatenus mentem alicujus rei constituit. Quicquid igitur in objecto ideae, humanam Mentem constituentis, contingit, ejus datur necessario in Deo cognitio, quatenus naturam humanae Mentis constituit, hoc est (*per coroll. Prop. 11 hujus*), ejus rei cognitio erit necessario in Mente, sive Mens id percipit". Cfr *Eth.* II pr. 11, cor. "Hinc sequitur Mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei; ac proinde cum dicimus, Mentem humanam hoc, vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae Mentis explicatur, sive quatenus humanae Mentis essentiam constituit, sed quatenus simul cum Mente humana alterius rei etiam habet ideam, tum dicimus Mentem humanam rem ex parte, sive inadaequate percipere", in G. II, pp. 94-96.

626 *Eth.* II, lem. 2, in G. II, p. 98.

idea adeguata di quella affezione e comprenderne le ragioni e le cause. Così facendo possiamo dar luogo a una consecuzione di idee adeguate⁶²⁷ che condiziona il nostro agire. Attraverso la convenienza fra i corpi, possiamo formare una idea adeguata della nostra affezione perché in Dio c'è quella affezione in quanto percepita dalla nostra mente, cioè Dio conosce quella affezione per come è percepita dalla nostra mente. In Dio, o nella natura, si dà la possibilità di una conoscenza adeguata di ciò che accade e l'emergere di elementi, nozioni, comuni ai corpi, che ne regolano il comportamento o le proprietà, permette di praticare quella possibilità, percependo determinate occorrenze come necessarie e dunque acquisendo la possibilità di conoscere le effettive cause delle affezioni. Al contrario, l'emergere di nozioni comuni ci dà l'idea della necessità di determinate regole e affezioni e dunque l'idea del corpo e delle sue affezioni come fenomeni naturali e come parte della natura, offrendoci la possibilità di farla finita con l'individualismo e con l'antropocentrismo. L'individualismo solipsistico è messo in scacco dalla percezione della natura comune fra noi e gli altri nostri simili; l'antropocentrismo è messo in scacco dalla evidenza del nostro far parte della natura, oppure di Dio. Attraverso la pratica politica si può vedere meglio la nostra relazione profonda con tutte le cose naturali, sostituendo l'evidenza individualista con l'evidenza della *societas* e avviandoci verso una pratica ragionevole che è tutt'altro che un percorso intellettualistico.

Ma come non esistono solo percezioni inadeguate, così non esistono solo percezioni adeguate. Siamo investiti contemporaneamente dalla possibilità di avere conoscenza adeguata e inadeguata delle cose, così si tratta di tirare fuori ciò che ci permette di vivere meglio e praticare la possibilità che ci viene offerta dal rapporto col mondo esterno e con i nostri simili. Gli universali non riconoscono le regole comuni di comportamento dei corpi, ma solo delle caratteristiche che permettono di praticare una certa *convenienza*, ma non ce ne offrono la comprensione adeguata, ovvero non ci portano a poter *prevedere* la convenienza con gli altri. *Deus sive natura* non è un universale, non è una divinità che raccoglie in se stesso, e in maniera eminente, ciò che gli uomini hanno di migliore e in comune; *Deus sive natura* è una co-occorrenza di rapporti e regole che sono comuni a tutta la natura, a tutti i suoi fenomeni e a tutte le sue parti. Una unità composita, fatta di fenomeni diversi e plurali che agiscono e si combinano fra loro e che hanno la possibilità di autoregolarsi, modulando e componendo la

⁶²⁷ Cfr. *Eth.* II, pr. 40. in generale cfr. anche P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza la cinquième partie le voies de la libération*, Paris PUF, 1994, pp. 54-65.

propria potenza.

La riflessione di Spinoza non ha un approdo irenico, ma rimane nel conflitto perché non lo risolve nella misura in cui il conflitto non si ponga come negativo rispetto alla vita della *civitas*. Anzi, mantenerlo vivo confrontandocisi continuamente è il modo per evitare che una parte della moltitudine costituisca una divisione dell'*imperium*. Ciò che percepiamo è sia adeguato che inadeguato; il nostro modo di fare esperienza della conoscenza è sia attraverso universali fittizi, sia attraverso regole comuni a tutti i corpi. Per quanto il rapporto fra individui può essere percepito attraverso nozioni comuni, rimarrà sempre l'immaginazione a ordinare le somiglianze attraverso i segni; così, in una organizzazione politica, l'azione dei cittadini sarà tanto dovuta alla capacità di percepire adeguatamente le affezioni che vengono dal rapporto con l'esterno, quanto dal percepirsi come appartenenti a un gruppo, o a una serie di dinamiche o di coercizioni, attraverso delle caratteristiche che si somigliano. Certo, la comunità politica, anche con le sue retoriche e coperture, è sempre utile all'uomo. Gli universali politici riescono a ordinare delle percezioni confuse, anche solo attraverso i segni, e a trasformare delle passioni disordinate in molle di organizzazione politica. Affetti che in nessun modo derivano dalla ragione, come l'umiltà, il pentimento, la speranza e la paura, riescono a essere più utili che dannosi se inseriti in un contesto di segni comuni che favoriscono l'obbedienza: profeti hanno predicato l'umiltà e il pentimento, per fare in modo che anche gli individui non ragionevoli potessero vergognarsi o pentirsi delle proprie azioni e riuscire a stringere vincoli reciproci⁶²⁸. Aggiungo, che la possibilità di incoraggiare la speranza e la paura, ha permesso agli individui di ricercare nella vita in comune la sicurezza che da soli non riuscivano a darsi. L'ambizione, ancora, sebbene sia un affetto effettivamente sociale e permette di compiacere i propri simili, sulla base del tentativo di fare in modo che ciascuno segua il nostro *ingenium*⁶²⁹, non è una virtù. L'ambizione non è propria di chi è guidato dalla ragione e non è diversa dalla superbia. A meno che non diventi pietà nel momento in cui ce ne formiamo una idea adeguata, cioè nel momento in cui capiamo che la ricerca della approvazione non dipende dall'arrogarsi il diritto di ricevere ricchezze oppure onori, ma dal fatto che siamo simili agli individui nei cui confronti esprimiamo la nostra ambizione. Vale a dire, nel momento in cui comprendiamo che l'ambizione dipenda dal principio di imitazione affettiva, in virtù del fatto

628 *Eth.* IV, pr. 54, e schol.

629 *Eth.* III, pr. 31.

che se la natura del corpo esterno è simile alla nostra, l'idea del corpo esterno che immaginiamo implicherà una affezione del nostro corpo simile all'affezione del corpo esterno⁶³⁰.

L'appetito di fare in modo che gli altri seguano il nostro *ingenium*, se compreso adeguatamente, non è ambizione, non è ricerca di onori e approvazione, ma pietà. Ovvero, fare in modo che ciascuno abbia la possibilità di condividere con noi il nostro *ingenium*, le nostre inclinazioni e le nostre opinioni e fare in modo di costruire un modo di vita comune che sia concorde e che sia riferito alla *justitia, aequitas, honestas*.

Cum natura humana ita comparatum esse ostendimus, ut unusquisque appetat, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant; qui quidem appetitus in homine, qui ratione non ducitur, passio est, quae Ambitio vocatur, nec multum a Superbia discrepat; et contra in homine, qui ex rationis divitamine vivit, actio, seu virtus est, quae Pietas appellatur. Et hoc modo omnes appetitus, seu Cupiditates eatenus tantum passiones sunt, quatenus ex ideis inadaequatis oriuntur; atque eadem virtuti accensentur, quando ab ideis adaequatis excitantur, vel generantur⁶³¹.

Non si può, però, distinguere l'umanità in individui razionali e irrazionali. Un solo e medesimo uomo può avere percezione adeguata di alcune cose e inadeguata di altre, soprattutto considerando la centralità delle relazioni, sia come quantità che come qualità, nella possibilità di percepire adeguatamente le occorrenze esterne. Il problema non è come far diventare gli individui razionali, o come descrivere un processo che ci porti alla totale ragionevolezza. Semmai, questo può esistere come problema individuale, ma la politica avrà sempre a che fare con la natura umana per come è, nelle sue caratteristiche immutabili, che contempla tanto l'immaginazione, quanto la ragione, quanto la passionalità e lo scontro. È possibile dire che l'uomo non nasce civile, ma lo diventa. Non direi, però, che il problema sia a questo punto determinare che l'uomo nasca o diventi razionale, per quanto esiste un certo "esercizio" che porta gli uomini verso la razionalità. Non è del singolo uomo, ovviamente, che si sta parlando, ma della natura umana. La razionalità è piuttosto una *opportunità* che viene offerta dall'incontro con le cose esterne e con i propri simili e che ciascuno è chiamato ad afferrare. Si

⁶³⁰ Cfr. *Eth.* III, pr. 27, in G.II, pp. 162-163.

⁶³¹ *Eth.* V pr. 4, schol., in G. II, p. 283.

tratta della possibilità di conoscere la nostra natura di praticarla e di svilupparla socialmente, come virtù⁶³². Così, politicamente è necessario attuare il governo come qualcosa che può essere realizzato verso l'esprimersi e verso l'aumento della potenza dei cittadini. Il governante si trova nella condizione di garantire il meccanismo naturale della relazione fra individui, gestendolo in maniera tale da permettere alla potenza della moltitudine di esprimersi sempre come *jura communia* e diritti politici.

Se gli universali rendono possibile lo scambio sociale, lo fanno però sempre fino a un certo punto, ovvero fino al punto in cui la copertura dei rapporti sociali da parte degli universali non diventa così pesante da impedirne il funzionamento. Attraverso la pratica delle nozioni comuni, invece, si mantiene un livello di composizione sociale adeguato a far esprimere e incrementare la potenza di ciascuno. I sistemi politici che funzionano più a lungo, cioè quelli che definiscono le classiche forme di governo, sono quelli in cui gli universali politici e la possibilità della pratica delle nozioni comuni riescano a convivere in maniera tale da permettere una pratica politica adeguata, ma allo stesso tempo coesa e condivisa da tutti, o quasi. Le nozioni comuni, tradotte sul piano politico, sono di fatto i rapporti sociali che si esprimono e vengono praticati in maniera adeguata e che permettono a ciascuno di incrementare la propria potenza. Quanto più una comunità politica sia capace di dotarsi di istituzioni che permettono il naturale dispiegamento dei rapporti sociali, in tutta la loro varietà, tanto più quel sistema politico invece di reprimere le differenze le valorizzerà, lasciando a ciascuno il terreno per incrementare le proprie relazioni ed esprimere la propria potenza in maniera adeguata. Ripeto, non si vuol dire che i cittadini diventino razionali o che le pratiche dell'immaginazione vengano poste in secondo piano. Semplicemente, convivono e, convivendo, lasciano spazio e dignità a ogni costituzione politica. Basare l'*imperium* sulla potenza della moltitudine, vuol dire – in ultima istanza – lasciare a questo soggetto politico plurale la possibilità di decidere delle sorti del proprio stare insieme costituendo, più che costruendo, le condizioni per lo sviluppo dei propri rapporti sociali e cercando di afferrare la possibilità della autonomia, che viene naturalmente posta dalla vita politica.

Alla base della riflessione politica spinoziana non c'è il singolo individuo, non c'è lo stato di

⁶³² Cfr. E. Giancotti-Boscherini, *Sul concetto spinoziano di virtù*, in AA.VV. *La Etica de Spinoza. Fundamentoos y significado*, Ciudad Real, Dominguez, 1992, pp. 319-329. a proposito della virtù, interessante anche D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996.

natura che deve cedere il passo allo stato civile per permettere la sopravvivenza di ciascuno. La contrapposizione fra stato civile e stato naturale è solo una percezione sbagliata dei rapporti fra le cose. Nessuno, da solo, è capace di prendere una decisione determinante, per poi trasferire il proprio diritto di comune accordo con tutti gli altri che prendono singolarmente la stessa decisione; nessuno è *proprietario* del proprio parere e della propria persona, come della propria potenza, se non socialmente⁶³³. Il diritto di ciascuno non è posseduto ma condiviso perché si attiva solo nella *societas* e si garantisce attraverso la costituzione dell'*imperium*. L'individuo proprietario del proprio diritto sarebbe un *prius* rispetto alla società e alla relazione con gli altri e con la comunità. Questo non è possibile, perché non esiste diritto individuale se non come astrazione. È la società che determina il diritto degli individui per questo *jus* è *potentia*, individualmente non individualisticamente, a patto di dare all'individuo un valore sociale. Le nozioni comuni, a differenza degli universali politici, descrivono il momento della politica in cui le relazioni interindividuali si esprimono come scambio sociale *transindividuale*, cioè come scambio sociale in cui ciascuno acquisisce una maggiore potenza in virtù del semplice incontro col proprio simile. Due cittadini A e B di una teocrazia che compongono una relazione positiva in virtù del fatto che sono entrambi eletti da Dio, instaurano un rapporto arbitrario sulla base di qualcosa che hanno in comune perché rappresenta un valore interindividuale; le loro relazioni, allora, saranno compositive in riferimento a valori universali e percepiti come esterni, e non come espressione costitutiva della loro potenza. Due cittadini C e D di una repubblica, che invece discutono, si creano oppure hanno degli spazi di partecipazione alla vita pubblica, che condividono interessi o che cercano di comporre quegli interessi che non condividono e che prendono posizione rispetto allo *jus commune*, esperiscono relazioni giocate sullo scambio transindividuale, cioè il mutuo aumento di potenza solo sulla base del loro corpo, della loro vita, senza necessità di riferimento a valori interindividuali. Ciò che importa, è che i quattro cittadini presi in considerazione – se si toglie il

⁶³³ L'importanza della concezione della proprietà della propria persona rispetto alla costruzione della sovranità e dello strumento della rappresentanza è al centro del lavoro di C. B. Macpherson, *libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese, la teoria della appropriazione individuale da Hobbes a Locke* ed. it. a cura di A. Negri, Milano ISEDI, 1973, pp. 297-311. Spinoza non sembra fare della proprietà individuale la base della sua teoria politica. L'individuo, allora, sarebbe ancora una volta determinato sulla base della relazione, non sulla base del diritto di proprietà, che è garantito dalla società e dalla *civitas*, solo nella misura in cui regola il rapporto di ciascuno con gli altri e con le risorse esterne. Si tratterebbe, allora, di un superamento o quantomeno di un completamento della concezione della politica come garanzia per un gruppo di individui proprietari, a partire dallo stesso terreno, cioè quello del diritto naturale.

riferimento alla teocrazia e alla repubblica – possono vivere nella stessa *civitas*; e ciò che è ancora più importante è che questi quattro cittadini possono essere le stesse persone prese in momenti differenti della loro vita politica. Queste eventualità dipendono dal diritto comune e da quanto questo diritto, nella azione di governo, rispecchi la *potentia multitudinis*. Certo, ripeto per l'ultima volta, quanto più gli universali politici determineranno in maniera pesante la vita politica, tanto meno sarà possibile ritrovare dei momenti di scambio sociale che permettano di afferrare le nozioni comuni, e tanto meno sarà facile conquistare spazi di aumento della potenza.

4. Sicurezza e memoria: l'individuo e la natura

Quanto più ciascuno si sforza di ricercare il proprio utile, cioè di conservarsi, tanto più è dotato di virtù⁶³⁴. D'altra parte *virtus est ipsa humana potentia, quae sola hominis essentia definitur*⁶³⁵. Quando l'uomo esprime adeguatamente la propria potenza agisce per virtù; ovvero quando, da solo è capace di determinare e perseguire il proprio utile è causa adeguata della propria beatitudine. Addirittura la prima e fondante virtù è proprio il *conatus sese conservandi*⁶³⁶. Ma, *non potest absolute dici*, che in quanto abbia idee inadeguate l'uomo agisca per virtù. L'unico modo per agire secondo virtù, è che l'uomo sia determinato da una conoscenza adeguata⁶³⁷. Come si può, se non guidati dalla ragione *agere, vivere, suum esse conservare*? Naturalmente, attraverso la vita politica, che fa scudo alla nostra insufficienza. Il diritto naturale prevede l'opportunità che ciascuno ha di rimediare ai problemi che vengono posti dalla natura. In realtà, è nel diritto naturale che sta inscritta la virtù, e la pratica di questo diritto permette di vederla e di afferrarla. Ma l'unico modo di praticare il diritto naturale è la *societas*, solo attraverso la *societas* gli uomini possono rivendicare terre, coltivarle, abitarle e renderle produttive⁶³⁸. La ricerca del proprio utile, quello cioè che porta ciascuno ad

634 *Eth.* IV, pr. 20 “Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur, et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens”, in G. II, p. 224.

635 *Ibidem*.

636 *Eth.* IV, pr. 22, in G. II, p. 225

637 *Eth.* IV, pr. 23, in G. II, p. 225.

638 TP II, 15, in G. III, p. 281.

aumentare la propria potenza e a conservare il proprio essere, è possibile solo dove si hanno *jura communia*. È possibile dare un'altra definizione degli *jura communia*, come dei diritti che si attivano in una *societas* e permettono di comporre i rapporti fra gli individui che compongono la società, in maniera tale da aumentare la potenza di ciascuno. Gli *jura communia* favoriscono la circolazione della potenza e così facendo permettono a ciascuno di essere maggiormente attivo, ovvero vivere in una maggiore sicurezza di conservarsi e di cedere meno alla speranza e alla paura – tanto utili all'obbedienza quanto incostanti – che descrivono una fluttuazione dell'animo, data dalla passività rispetto alle cause esterne⁶³⁹. Di fatto, questa è la sicurezza che una repubblica è chiamata a garantire. Gli *jura communia*, come le nozioni comuni, descrivono la composizione di rapporti positivi fra individui. Gli *jura communia*, però, permettono il reiterarsi di una azione fruttuosa, fanno in modo che quell'azione efficace sia ripetuta. La memoria del passato e la prefigurazione del futuro, che muovono la speranza e la paura, creano le condizioni dell'obbedienza, non solo perché pongono individui pressoché irrazionali a dover fare i conti con la propria inadeguatezza e dunque a cercare qualcuno che li *rassicuri*, ma soprattutto perché mettono gli individui di fronte alla possibilità di confrontarsi con una memoria e una progettualità collettiva e comune. La rassicurazione attraverso le *historiae*, che è stata rilevata a proposito della repubblica ebraica⁶⁴⁰, esprime – allora – la *historia* nel momento in cui non solo educa all'obbedienza, ma permette di rafforzare un meccanismo di identità, che si esprime nella memoria e nel progetto di ciò che è stato utile agli individui di una data comunità. La memoria del passato e la prefigurazione del futuro, mettono gli uomini a confronto con la potenza di una certa comunità. La *potestas* è chiamata ad amministrare, infine, quella potenza attraverso la reiterazione di ciò che si è rivelato utile. Sembrerebbe, allora, che la *civitas* sia una semplice sclerotizzazione e ripetizione del passato, o almeno una selezione di ciò che nel passato è stato efficace. Cioè che la *civitas* debba semplicemente esprimere l'*imperium*, senza preoccuparsi del fatto che l'*imperium* descriva un rapporto che può rimodularsi. Infatti se in parte la *civitas* può avere e deve avere una funzione conservativa nella misura in cui si prende genericamente il rapporto fra gli uomini e la natura, bisogna anche dire che il rapporto fra individui e cause esterne è sempre mobile. Cambiando le circostanze, può avvenire che il rapporto fra una comunità politica e gli uomini che la

639 Cfr. *infra* parte I, cap. 2.

640 Cfr. *infra* parte II cap. 2 § 1.

compongono, e la casualità esterna nel senso più ampio dell'espressione, cambi e così facendo muti il rapporto di *potentia*. Le *potestates* e in generale la *civitas* saranno costrette, allora, a rispondere a questo mutamento, spesso cambiando forma.

Le guerre civili, le lotte intestine, la prevaricazione di alcune *potestates* o l'introduzione di prerogative che non sono espresse dalla potenza della moltitudine (è il caso dell'introduzione della *potestas* dittatoria), mutano il rapporto fra individui e cause esterne indebolendo la potenza degli individui; diversamente, il progresso economico, l'allargamento e la complicazione della moltitudine, l'efficace funzionamento di *potestates* che rispondono agli *jura fundamentalia* di una costituzione, mutano lo stesso rapporto in favore della potenza dei cittadini e dunque in definitiva a vantaggio della comunità politica. Quando si ha memoria di questi avvenimenti e vi si costruisce un progetto collettivo, perché riguarda tutti, si dà una direzione alla amministrazione politica che esprime pienamente la *potentia multitudinis*.

Il fine della *civitas* è la sicurezza, ovvero l'aumento della potenza dei cittadini; cioè la capacità di affrontare fruttuosamente un numero sempre maggiore di difficoltà. Questo esiste in tutte le forme di governo, ed esiste anche nella *respublica* ebraica. Nella teocrazia degli ebrei, però, la sicurezza è affidata alla volontà di Dio; è la memoria della volontà di Dio, piuttosto che la memoria degli atti di una moltitudine, che dà la direzione alle *potestates*; è il progetto sulla volontà di Dio che guida l'azione dei ministri. Il risultato di azioni che agiscono sulla volontà di Dio garantisce l'obbedienza del popolo ebraico, almeno fino a che la *potentia multitudinis* non sfugge – secondo le stesse regole del diritto naturale – all'amministrazione pubblica. Si può dire che la potenza della moltitudine è filtrata e coperta dalla volontà di Dio, perché nella direzione di Dio ha trovato il mezzo efficace per favorire e stabilizzare la *societas*, e governare le cause esterne.

Al centro è sempre il rapporto fra uomo e natura e lo sviluppo e il mutamento di questo rapporto. Se la storia può essere definita non tanto come lineare successione di eventi pensati temporalmente, ma come memoria e progetto della conquista da parte degli uomini di spazi d'azione nei confronti della natura, allora non si dà storia se non nella politica. La storia umana, tuttavia, non è altra cosa rispetto alla natura. L'uomo – e con esso la sua storia e la sua esperienza – non sono *imperium in imperio*. Tuttavia, proprio la natura parziale dell'uomo che lo spinge a poter conservare il proprio essere solo con l'aiuto dei suoi simili, descrive una sorta di conflitto con le *cause esterne*. Le cause esterne sono quella *parte* della natura che sfugge al

controllo umano, o meglio, di fronte alla quale l'uomo si scopre insufficiente. La potenza dell'individuo umano è tale da poter muovere e determinare innumerevoli cose, ma – ovviamente – non tutte. L'espressione adeguata della potenza umana, cioè l'espressione dell'effettiva potenzialità che la natura umana prevede, si può avere solo nella società civile, e ogni tipo di società civile esprimerà un certo grado di potenza, non scleroticamente, ma con margini di miglioramento, o meglio di *adeguazione*. La storia umana è la raccolta delle esperienze attraverso le quali le comunità hanno imparato a controllare e a determinare le cause esterne che prima apparivano incontrollabili. In queste comunità, ciascuno ha beneficiato del livello di *tecnologia* che era stato raggiunto. Certo, il posto dell'uomo all'interno della natura è garantito, ma anche limitato dalla potenza e dal diritto che prevede la natura umana, l'umanità sarà sempre una parte della natura. La storia umana è allora la raccolta delle esperienze che descrivono il percorso attraverso cui le comunità e gli Stati si avvicinano o si allontanano dall'espressione adeguata del diritto naturale umano.

La sicurezza sta allora nella stabilità e nell'unità della vita politica. L'unità è la costruzione della sicurezza per tutti. Ma l'unità non diventa trascendenza del potere sulla potenza. L'unità sta nella memoria collettiva e nel progetto di una moltitudine; si tratta di una unità che costituisce il senso di una identità, che si esprime come appartenenza a una *civitas*, un riconoscersi nella amministrazione perché si ha memoria dell'efficacia di determinate azioni o perché si presume che determinati atti vadano in una direzione condivisa e promossa dalla moltitudine. Questa è una forma attiva di consenso. Allo stesso tempo, però, la moltitudine non è semplice ripetizione di se stessa nella trascendenza, come nemmeno nell'immanenza della memoria e del progetto collettivi; la moltitudine è un soggetto plurale nella misura in cui composta di differenti interessi, *ingenia*, inclinazioni, attività e ruoli sociali, che possono divergere e concordare a misura di due variabili: l'adeguatezza e l'efficacia del governo della *civitas*; e la rivendicazione e la presenza di spazi politici in cui sia possibile esprimere opinioni, giudizi e critiche al potere costituito (fino all'*indignatio*). Una azione di governo efficace e la possibilità di composizione degli interessi di ciascun cittadino, riescono a costituire lo spazio della concordia. Non basta, per avere la pace, incoraggiare meccanismi affettivi identitari e che in generale incoraggino l'obbedienza, ma è necessario confrontarsi con le differenze degli interessi e degli *ingenia*, esercitare la propria potenza in un ambiente che incoraggia gli scambi, i commerci, che permette di acquisire ricchezze e in qualche modo di dividerle con

la cittadinanza. La moltitudine è il soggetto – plurale – di questi scambi, è un insieme di individui diversi per ruoli, attività, inclinazioni, che *tende* ad agire secondo virtù, non perché dotato di ragione, ma perché vive nella comune società, e grazie alla vita politica riesce a perseguire il proprio utile⁶⁴¹. Risulta infatti impossibile che gli uomini vivano completamente *ex ductu rationis*, ma non possono vivere da soli, dalla comune società seguono più vantaggi che danni per chiunque.

Experientur tamen homines mutuo auxilio ea, quibus indigent, multo facilius sibi parare, et non nisi junctis viribus pericula, quae ubique imminet, vitare posse⁶⁴².

Esistono diversi tipi di *civitas*, in cui la potenza si espone più o meno adeguatamente, e la sicurezza e l'incertezza si determinano in maniera differente. Si può dire, però in generale, che la *civitas* non è solo un mezzo per la sicurezza oppure un surrogato della razionalità. La *civitas* è la forma in cui si esprime la possibilità che gli uomini hanno per vivere sicuri ed è il luogo, per Spinoza, nel quale è possibile per tutti *praticare* la razionalità e sperimentare la divinità dell'uomo per l'altro uomo.

⁶⁴¹ *Eth.* IV pr. 35, cor. II “Cum maxime unusquisque homo suum utile quaerit, tum maxime homines sunt sibi nvicem utiles. Nam quo magis unusquisque suum utile quaerit, et se conservare conatur, eo magis virtute praeditus est (*per Prop. XX, hujus*), sive quod idem est (*per Defin. VIII, hujus*) eo majore potentia praeditus est ad agendum ex suae naturae legibus, hoc est (*per Prop. III, p. III*) ad vivendum ex ductu rationis”, in G. II, p. 233

⁶⁴² *Eth.* IV pr. 35, schol., in G. II, p. 234.

CONCLUSIONI GENERALI

La moltitudine relazione, potenza, *potestas*

Per “fare il bene” non è necessario darlo per Cristo e per Dio
Si può semplicemente farlo per gli uomini della propria epoca.
Oggi la via che conduce dall’uomo all’uomo sta diventando breve,
mentre sempre più appare lunga e impercorribile quella che passa
attraverso il divino: i nostri padri l’hanno percorsa in passato
fruttuosamente e solo attraverso questo *détour* sapevano incontrarsi.
Ma ora ciò che in passato fu “via, verità, vita” si configura già come
ostacolo, interruzione di rapporto, evasione e morte. E questa è la vera
necessità, di cui dobbiamo prender coscienza per costruire in essa
il nuovo regime di incontro e di comunicazione.

ERNESTO DE MARTINO.

1. Popolo – moltitudine

Nel considerare la possibilità di tracciare il rapporto fra una comunità omogenea e una comunità plurale – considerandone differenze, similitudini, convenienze – ci si imbatte nella necessità di definire la *multitudo*. Ma certamente non è possibile avviare questo tipo di definizione se non a patto di considerare ciò che *potrebbe* essere la *nemesi* o almeno il primo riferimento a questo concetto, ovvero il *populus*. Popolo contro moltitudine? Oppure popolo come moltitudine, o – al contrario – moltitudine come popolo? A mio avviso, non si dà in Spinoza una scelta fra questi due concetti, ma nemmeno una sovrapposizione. Dunque, non si tratta di due concetti in completo disaccordo, oppure messi uno di fronte all’altro come se qualcuno dei due dovesse soppiantare definitivamente l’altro; né si tratta di una correzione dei classici concetti di popolo e moltitudine e di una loro sorta di fusione⁶⁴³. La disparità di ricorrenze del lemma *multitudo* e *populus*, fra *Trattato teologico-politico* e *Trattato politico* è certamente indice di una sorta di raffinazione teorica fra i due trattati rispetto alla costituzione dell’*imperium* e di ciò che saranno gli *jura communia*. Sicuramente, una parte di quello che sarà il ruolo della moltitudine, definito nel secondo trattato, è già contenuto nel concetto di

⁶⁴³ Non così P. Cristofolini, “Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza”, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit. pp. 145-160; e anche Id. “Piccolo lessico ragionato” in Spinoza *Trattato politico*, trad. it. P. Cristofolini, Pisa, ETS, 1999, p. 245. Cristofolini traduce *multitudo* con “popolo”, per rendere il carattere attivo della moltitudine, sulla base delle costituzioni moderne in cui il popolo sarebbe il soggetto costituente la sovranità.

populus.

A proposito del primo trattato è vero che, fra le poche ricorrenze di *multitudo*, quelle che non sono contenute in citazioni classiche o bibliche, rimandano al carattere incostante e inaffidabile della moltitudine⁶⁴⁴. Se questo si può dire per il lemma *multitudo, populus* – che compare con una frequenza decisamente maggiore – assume un significato più complesso. Nella terminologia hobbesiana, popolo e moltitudine sono ben distinti. La moltitudine è un insieme di individui singoli. In questo insieme ciascuno ha una propria volontà e non è possibile una azione della moltitudine, perché vi saranno tante azioni quanti uomini. La moltitudine, dunque, non risolve lo stato di natura⁶⁴⁵. Al contrario, quando la moltitudine si dota di un'unica volontà deve essere chiamata popolo piuttosto che moltitudine⁶⁴⁶. È stato rilevato come il popolo, nel *Trattato teologico-politico*, possa effettivamente rimandare a una omogeneità che permetta – proprio in virtù dell'omogeneità – una azione comune. Da un certo punto di vista, allora, la distinzione hobbesiana fra popolo e moltitudine sembrerebbe essere confermata. Solo in un primo momento, però. Il popolo, infatti, è determinato come popolo ebraico e la volontà non è traduzione letterale di *ingenium*, ma ne è solo un risultato. L'*ingenium* del popolo ebraico non è esattamente la volontà unitaria di una moltitudine che si costruisce come popolo. L'*ingenium* non è solo volontà, ma è ciò da cui è determinata la volontà, e a sua volta è determinato – e nel TTP si vede chiaramente – da un *milieu* storico, da esperienze, vincoli e consuetudini che ciascuno assorbe e mette a disposizione della *societas* non con un atto volontario, ma attraverso una sorta di performance naturale. Il popolo ebraico, allora, più che un insieme di individui che agisce con una volontà unitaria, è un insieme di individui che agisce omogeneamente, ovvero che assume come propria una volontà che è il risultato di una condivisione effettiva e non costruita. È preferibile, infatti, parlare di omogeneità piuttosto che di unità; infatti, l'azione del popolo è il risultato della volontà di ognuno che si trova in un

644 Cfr. TTP, praef. “necesse fuit, praecipua circa religionem prejudicia, hoc est, antiquae servitutis vestigia indicare, tum etiam praejudicia circa summarum potestatum jus, quod multi procacissima quadam licentia magna ex parte arripere, et specie religionis multitudinis animum Gentilium superstitioni adhuc obnoxium, ab iisdem avertere student, quod omnia iterum in seritium ruant”, in G. III, p. 6; cfr. TTP, XVII “Imo qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt, de eo fere desperant: quia non ratione, sed solis affectibus gubernatur”, in G. III, p. 203; cfr. TTP, XVIII “Pessimi quique hypocritae [...] viros probitate insignes, et virtute claros, et ob id pleni invisos, ubique persecuti sunt; eorum scilicet opiniones publice detestando, et saevam multitudinem ira in eosdem incendendo”, in G. III, p. 225.

645 Cfr. *De Cive*, trad. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 129.

646 Cfr. *De Cive*, cit. pp. 130.131.

contesto comune e che acconsente a una determinata azione, che però non corrisponde a una volontà unica e altra, a cui tutti devono acconsentire. La volontà non è unica ma omogenea, ovvero ciascuno subisce le esperienze collettive e ne accetta una traduzione morale, che il più delle volte risulta superstiziosa. Questo tipo di accettazione è comune, ma è passiva, perché si accetta la soluzione che – ai sensi, e per una esperienza vaga – sembra quella più efficace. Così, non ci si relaziona attivamente all'esperienza discutendola e comprendendola socialmente; si accetta, al contrario, una soluzione agli ostacoli che pone l'esperienza, *solo e soltanto* perché smuove massimamente degli affetti comuni. Non si vuol dire che in una condizione di attività gli affetti comuni non abbiano importanza per le decisioni degli individui appartenenti a una comunità, ma questi affetti comuni vengono vissuti collettivamente e modulati di volta in volta sulla base di ciò che li rende comuni. Dunque, anche sulla base delle differenze che gli individui presentano, “selezionando” gli affetti che portano alle più ponderate decisioni e di conseguenza le decisioni migliori che possono interrompere un regime di passività, o aumentare l'attività di una comunità politica. Questa selezione non avviene razionalmente, ma attraverso una pratica, che è pratica politica

In ogni caso, il popolo rimane distante dall'idea che proponeva la riduzione rappresentativa. Qui, l'azione politica era di tutti e non di ciascuno, in modo tale da non potersi mai più ripetere se non nella volontà del sovrano. Il popolo di Spinoza – di cui il popolo ebraico è esempio eminente – non perde la possibilità di esercitare diritti politici, per quanto esprima una forma ancora inadeguata di comunità, nella misura in cui l'aspetto storico, linguistico, consuetudinario della cultura stabilisce un *ingenium* collettivo che “tappa” la possibilità dell'espressione reale della potenza di ciascun individuo.

L'attività del popolo è una attività esistente e operante ma in qualche modo nascosta. Il popolo racchiude l'attività degli individui nella società politica e la comune e omogenea sottomissione non a una volontà esterna, ma a una condivisione storica che ne modula le azioni. Questa convivenza così stretta è data dalla natura della moltitudine ebraica – moltitudine ben determinata – che non propone differenze fra gli individui nel rapportarsi alla natura, perché la superstizione – se da un lato porta al disaccordo – dall'altro lato muove speranze e timori che possono condurre un popolo in una direzione omogenea. Quando questo succede, il rapporto con la natura che quella collettività esprime non diversifica i ruoli sociali: gli ebrei interpretano e agiscono sulla natura tutti nello stesso modo; per questo la *fictio* della *voluntas Dei*, funziona

e si mantiene creando una trascendenza che, rispetto all'immanenza della politica, risulta espressione più adeguata a quel popolo.

La moltitudine viene concettualizzata nel *Trattato politico* e pone diversi problemi. È come se ormai il confronto col meccanismo hobbesiano sia ad armi pari e Spinoza non abbia più bisogno di scendere né sul terreno del pensatore inglese, né su quello dei contrattualisti, per quanto entrambi rimangano importantissimi riferimenti politici. Allora, non si dà più divaricazione fra popolo e moltitudine e nemmeno intercambiabilità. La moltitudine diventa il soggetto che si esprime adeguatamente non più attraverso la *fictio* trascendente della volontà di Dio, ma attraverso la propria potenza; ovvero trova lo spazio per esprimersi davvero *adeguatamente*. Questo spazio è la *potentia multitudinis* che agisce nell'*imperium*. Tutt'altro, allora, ma non proprio. *Populus* ha in sé anche il significato della declinazione attiva della moltitudine, ma in maniera nascosta. La *potentia multitudinis* inciampa nella cultura religiosa e superstiziosa degli ebrei in cui i singoli individui non si differenziano rispetto alla loro autonomia – o questa differenza se c'è non trova posto nell'ordinamento politico –, così il rapporto fra collettività e natura non riesce ad assumere molteplici declinazioni e a offrire nuove possibilità. La teocrazia è un sistema politico fundamentalmente chiuso. Le forme classiche di *imperium* permettono, al contrario, l'articolarsi della potenza umana e non il suo semplice esplodere attraverso la *saeva multitudo*.

La moltitudine nel *Trattato politico* si esprime continuamente attraverso la potenza, e le *summae potestates* detengono questa potenza sotto forma di *imperium* continuamente e continuamente la amministrano. In queste condizioni il conflitto è tutt'altro che scongiurato⁶⁴⁷. Nel *Trattato teologico-politico* non si può parlare di conflitto, o almeno non negli stessi termini del *Trattato politico*. Direi, che per gli ebrei non c'è possibilità di conflitto. C'è la degenerazione di un sistema politico che lascia esplodere l'incontrollata rabbia della moltitudine, o meglio dell'aspetto più disgregato e disgregante della comunità. Il conflitto è un'altra cosa: non è la potenza distruttiva, che elimina la stessa potenza della moltitudine, bensì è il continuo movimento che porta a confermare e modulare l'*imperium* sulla base degli avvenuti

⁶⁴⁷ La questione del conflitto porta a considerare il rapporto fra Spinoza e Machiavelli. A proposito di questa tematica cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, in A. Negri, *Spinoza*, cit., L. Bove, *la strategia del conatus*, cit., F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, cit. Da considerare anche M. Chauvi, "Société et politique: les conflits au sein de la *multitudo*", in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., pp. 129-144.

cambiamenti nella potenza della moltitudine. Che l'*imperium* si moduli sulla *potentia multitudinis* e che l'azione della *civitas* si moduli sull'*imperium* e ne amministri le caratteristiche, non significa che l'*imperium* è destinato a mutare forma. Questo deve essere chiaro, se non si vuole considerare la filosofia politica spinoziana come la ricerca di un dover essere o come uno sviluppo lineare (che è la stessa cosa). Lo sviluppo esiste, ma non è sempre codificabile e, direi, non è mai del tutto prevedibile perché affidato alla indefinita espressione delle cause naturali e necessarie.

Ma si parlava del conflitto. La moltitudine non è certo guidata da ragione: lo si è visto a proposito delle ricorrenze del lemma nel trattato del 1670, e viene ribadito in quello postumo⁶⁴⁸. Ma soprattutto, deve essere guidata e contenuta entro limiti determinati, perché gli uomini vivano *concorditer*⁶⁴⁹. Determinare dei limiti alla moltitudine, non significa propriamente che gli *ingenia* individuali debbano essere ridotti ad una volontà, ma significa che l'accesso della moltitudine alla detenzione e all'esercizio dell'*imperium* deve essere regolato e contenuto dai limiti della forma costituzionale, ovvero della forma dell'*imperium*. Inoltre, però, significa, che il ruolo della moltitudine non è regolato una volta per tutte e che il limite entro il quale deve essere contenuta è un limite mobile che dipende dalla contingenza. La continua ridefinizione di questo ruolo – anche nella stessa forma di governo – è la cifra del conflitto. Ma il conflitto non si dà solo fra governanti e governati. Direi, che il conflitto è dimensione costitutiva della moltitudine che esprime la propria potenza, nel momento in cui gli stessi individui instaurano relazioni conflittuali.

Il conflitto, dunque, si dà a due livelli e ciascuno di questi livelli non esclude l'altro. Il primo è il livello del conflitto attraverso cui la moltitudine cerca di essere riconosciuta o di conquistare un maggiore spazio politico⁶⁵⁰. La paura delle masse e la paura della moltitudine descrive l'orlo del conflitto, attraverso la necessità che questo soggetto ha di essere riconosciuto. Anche nella costituzione *omnino absoluta*, non si dà possibilità di pacificazione nella misura in cui la costituzione democratica porta la moltitudine di fronte a se stessa svelandole la verità della

648 Cfr TP I, 5, in G. III, p. 275.

649 TP I, 3, “Et sane mihi plane persuadeo, experientiam omnia civitatum genera, quae concipi possunt, ut homines concorditer vivant, et simul media, quibus multitudo dirigi seu quibus intra certos limites contineri debeat, ostendisse”, in G. III, p. 274.

650 È interessante l'esempio della aristocrazia. Cfr. S. Visentin, “la parzialità dell'universale. La moltitudine nell'*imperium aristocraticum*”, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit. pp. 373-390.

propria potenza. Il secondo livello di conflitto, invece, è più complesso. La misura della conflittualità interna alla moltitudine permette di far sì che la moltitudine venga riconosciuta come soggetto attivo dell'*imperium*. Il passaggio da un *ingenium* collettivo a un *ingenium* individuale pone infatti il problema di come la moltitudine possa essere pensata attraverso un insieme di relazioni fra individui. Se da una parte, infatti, nella relazione transindividuale gli uomini intessono rapporti e relazioni *scambiandosi* potenza, allo stesso tempo i singoli *ingenia* resistono per affermare la propria indole e il proprio *interesse*⁶⁵¹. Il conflitto, allora, deve posizionarsi fra lo scambio relazionale, ovvero quei rapporti che aumentano la potenza di ciascuno, cioè permettono a ognuno di conservare il proprio essere, e la resistenza di ogni *ingenium* a uniformarsi alla comunità fino a rinunciare alla possibilità di giudicare, amare e odiare, e affermare la propria indole e il proprio interesse. La moltitudine, allora, è una dinamica relazionale di individui differenziati che solo nel diritto comune di tutta la moltitudine possono affermare il proprio *ingenium* contribuendo così all'aumento della potenza collettiva e dunque di ciascuno.

La presenza del conflitto, come tensione e contemporaneità fra questi due movimenti, permette di definire la continua presenza della moltitudine, ma si tratta ora di definire la moltitudine e di farlo sulla base di ciò che sembra essere la cifra comune della riflessione politica spinoziana: il rapporto uomo-natura.

2. *De civibus*

La modulazione del rapporto uomo-natura passa attraverso la relazione con gli altri, necessaria vista la parzialità della natura umana. Senza relazione con i propri simili nessuno può rapportarsi alle cause esterne se non per soccombere. Per cui la potenza di ciascuno, che è la sua stessa essenza attuale, non può realizzarsi né subire alcuna modificazione se non in una relazione con gli altri, o meglio se non come potenza comune. Per quanto dunque il diritto naturale umano preveda diversi motivi di discordia e di scontro, nessun individuo, anche se in lotta con altri, sarà completamente autoreferenziale. Se il diritto di ciascun individuo si estende fin dove si estende la sua potenza, tutto ciò che ciascuno fa secondo le leggi della sua natura, lo fa in base al supremo diritto della natura, e verso di essa *habet juris, quantum*

⁶⁵¹ Cfr. E. Balibar, *una veluti mens*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, cit., pp. 13-46.

*potentia valet*⁶⁵². La potenza di ciascuno non ha valore sulla natura, se non in un contesto sociale. Quanto più un individuo ha motivo di temere gli altri e la natura (ma in definitiva sempre di natura si tratta), *certum est tanto minus posse et consequenter tanto minus juris habere*⁶⁵³. Per questo, il diritto di natura del genere umano non si può concepire se non dove ci siano *jura communia*. *Nam quo plures in unum sic conveniunt, eo omnes simul plus juris habent*⁶⁵⁴. Gli *jura communia*, allora, sarebbero una risposta naturale, che l'uomo stabilisce e stabilizza di fronte alla causalità esterna da cui è minacciato.

Il problema politico che si pone, a questo punto, non è il fatto che in qualche modo gli *jura communia* possano rappresentare un retrocedere dello spazio dell'*ingenium* individuale rispetto alla *communi omnium sententia*; quanto la necessità di misurare il rapporto fra potenza individuale e potenza collettiva. Tutti e quattro questi termini, in realtà non costituiscono una polarizzazione: l'*ingenium* individuale e la opinione comune, come la potenza individuale e quella collettiva non sono reciprocamente limitanti. Al contrario, come nella potenza collettiva può darsi realmente la potenza individuale, così nella comune opinione si esprime l'*ingenium* di ciascuno.

Se è vero, da un certo punto di vista, che ciascuno “perde” una parte della sua potenza, bisogna comprendere che la perde solo se la potenza viene considerata astrattamente o teoricamente. È chiaro che, in rapporto agli altri, ciascuno non è messo in condizione di fare ciò che vuole e non è messo in condizione di farlo a prescindere dall'esistenza di una legge che glielo vieti. Per quanto, si potrebbe anche dire che nessuno, in rapporto con gli altri, vorrà fare ciò che non è messo in condizione di fare. Gli ebrei sono ribelli, perché si trovano in una causalità che costituisce la situazione che permette di essere ribelli. Fuor di digressione, però, è già nei rapporti di forza del diritto naturale che è espressa l'impossibilità per ciascuno di agire come se gli altri non esistessero. Per questo, la stabilizzazione della vita sociale è un aumento della potenza.

Ubi homines jura communia habent, omnesque una veluti mente ducuntur, certum est eorum unumquemque tanto minus habere juris, quanto reliqui simul ipso potentiores sunt, hoc est,

652 TP II, 3, in G. III, pp. 276-277.

653 TP II, 15, in G. III, p. 281.

654 *Ibidem*.

illum revera jus nullum in naturam habere praeter id, quod ipsi commune concedit jus⁶⁵⁵.

Spinoza corregge immediatamente l'espressione secondo cui ciascuno avrebbe tanto meno diritto, quanto gli altri lo superano in potenza, o meglio la spiega dicendo che il diritto di ciascuno – ovvero la sua potenza – nei confronti della natura, non è altro che il diritto comune, cioè quello che tutti insieme costituiscono. La costituzione del diritto comune è data sulla base del dominio del rapporto svantaggioso che l'uomo ha con la natura esterna e dal rispetto e dalla conservazione di quel livello di *tecnologia*. Questo tipo di *jus* – ovvero la possibilità di dominare le cause esterne e la necessità di preservare questa possibilità – si definisce sulla base della *potentia multitudinis* e di solito viene chiamato *imperium*. Governo? Comando? Entrambe le cose, probabilmente. Definire la *potentia multitudinis* che costituisce l'*imperium* vuol dire sostanzialmente dare a questo tipo di potenza un significato preciso e forse l'unico realmente esistente. La potenza della moltitudine è l'essenza attuale della moltitudine. Ma, se nel caso dell'uomo singolo si può affermare che la sua potenza è data dal confronto con la potenza delle cose esterne, per la moltitudine – che è un complesso di uomini – il discorso si complica. La potenza della moltitudine di fatto è un *rapporto di potenza*, che permette alla potenza di ciascuno dei suoi componenti di potersi esprimere in maniera tale da rispecchiare il livello di dominazione delle cause esterne che quel gruppo di individui è riuscito a raggiungere. Per livello di dominazione di cause esterne si intende qualcosa di molto vasto. Certo, la coltivazione e l'abitazione delle terre, come la produzione di beni di prima necessità. Ma, anche, i commerci, i rapporti internazionali, la possibilità di fare affari perché si gode di un momento di pace fra le nazioni, la possibilità di muoversi perché esiste una rete stradale, l'organizzazione delle autonomie cittadine in modo da non intralciarne lo sviluppo, l'utilizzo di spazi e tempi di scambio e condivisione. Insomma, sembrerebbe che la *potentia multitudinis* avrebbe a che fare con la tecnologia e con l'economia, con l'organizzazione della vita comune insomma.

Questo tipo di organizzazione esprime l'essenza attuale della moltitudine ed è parte della natura divina, perché con la natura continuamente si confronta. La legge, allora, che costringe gli *ingenia* stabilendo una distribuzione di premi e pene, e che Spinoza definisce come legge

655 TP II, 16, in G. III, p. 281

umana⁶⁵⁶, non è così distante dalla legge naturale che prescrive agli uomini, in quanto parte della natura, di perseguire la loro conservazione, dotandosi di una regola comune che gli permetta di convivere⁶⁵⁷. Allo stesso modo, la legge divina, che riguarda il sommo bene, non è altro che la legge naturale e la legge umana (giuridica) che rivela la necessità, il dovere, di mantenere la comunità per acquisire quella potenza che permetta di conoscere e prevedere le cause naturali e permetta di riconoscerle come divine, inotccabili, sacre⁶⁵⁸. Si vede, allora, nel momento in cui si racchiudono queste tre determinazioni nella “nozione comune” di legge, che la costrizione della potenza umana è da intendersi solo come vincolo di ciascuno al rapporto specifico che la comunità umana ha instaurato con la natura. Questo rapporto costituisce un diritto preciso, che è racchiuso nel significato di *imperium*, definito sulla base della potenza della moltitudine, ovvero sulla base di ciò che una collettività può fare, oppure non può fare.

È chiaro che l'*imperium* porta con sé un quadro di riferimento rispetto a una serie di valori accettati da tutti gli individui, senza che nessuno comprenda e concepisca la sua partecipazione alla costituzione dell'*imperium*. Si tratta di valori che descrivono uno spazio di obbedienza valido per tutti e che è definito dalla stessa potenza della moltitudine. Quanto più la potenza della moltitudine sarà vasta, tanto più l'*imperium*, nel suo essere sistema di valori, rispecchierà il diritto naturale e tenderà a prescrivere come utile e buono solo ciò che effettivamente aumenterà la potenza e l'autonomia degli uomini. L'*imperium*, infatti, ha diverse accezioni. Se descrive uno spazio d'obbedienza, allo stesso tempo è una norma di gestione e conservazione della potenza della moltitudine. In questo modo, chi detiene l'*imperium* deve allo stesso tempo rispettare una serie di valori, norme, costumi condivisi, e contemporaneamente gestire la *potentia multitudinis* prendendo una serie di provvedimenti su ciò che permette di conservare ed eventualmente accrescere quella potenza.

Per gli individui, non si tratta, allora, solo di garantirsi la sopravvivenza entrando a far parte di un quadro unitario, ma si tratta continuamente di conservare e aumentare i livelli di sviluppo della potenza collettiva e – dunque – individuale.

Il rapporto fra *potestas* e *potentia* deve essere tale da lasciare che la potestà si moduli sulla

656 Per una definizione di legge umana e per la distinzione fra la legge umana in senso stretto e la applicazione da parte del legislatore cfr. TTP, IV, in G. III, pp. 58-59. Spinoza distingue il fine della legge umana, che è quello di rendere la vita umana sicura per tutti, dalla applicazione da parte del legislatore che cerca di tenere conto di ciò che il volgo ama e teme.

657 Cfr. TTP, IV, pp. 57-58.

658 Cfr. TTP, IV, pp. 59-60.

potenza, ma questo tipo di rapporto non è sempre sereno. Le cause della schiavitù, infatti, sono sempre presenti e una *potestas* può gestire male la potenza della moltitudine e dunque l'*imperium*, depotenziando ulteriormente la moltitudine e l'*imperium*. Dico ulteriormente, perché una *potestas* è sempre espressione di una potenza. Un potere *cattivo*, allora, è espressione di un rapporto fra governanti e governati che già di per sé esprime un depotenziamento, ovvero un'espressione inadeguata della potenza. Ciò non toglie che un potere possa ulteriormente abbassare il livello di potenza che la moltitudine è in grado di mettere in campo. Spinoza ha sotto gli occhi in ogni momento la possibilità della trascendenza del comando. O meglio, la possibilità di una fuorviata e fuorviante detenzione dell'*imperium* che lo strappa alla sua base, cioè al diritto della moltitudine e lo valorizza come trascendente. Alla luce di questa trascendenza interindividuale – come già visto a proposito degli universali politici – la relazione fra individui si presenta come somiglianza e dunque si esprime in maniera *depotenziata*. Così facendo, la *potestas* si costruisce la possibilità di esercitare un comando sganciato dalla *potentia multitudinis*; o meglio che esprime una potenza inadeguata rispetto a quella che è propria del diritto naturale umano. Ma questo tentativo è destinato a scontrarsi con lo scacco, dal momento che la trascendenza del comando è solo una allucinazione e non disattiva mai completamente la *potentia multitudinis* e il valore politico che ha questa potenza. Nel momento in cui un potere politico (per quanto costituisca un vantaggio per i cittadini che sono protetti da un quadro comune di leggi che in qualche modo li tutela) frena la potenza della moltitudine, non la esprime adeguatamente, non la amministra, non la sa comprendere, questa potenza è destinata a sfuggirgli e a esplodere.

Spinoza non riesce a vedere la portata storico-processuale che questo meccanismo porta con sé, e non può vederlo come una articolazione positiva della politica. Per due motivi: non esiste certo una storia processuale nella riflessione spinoziana (e questo è il motivo più lampante); il conflitto può essere costruttivo solo all'interno della costituzione e sulla base della potenza della moltitudine. Nel momento in cui il conflitto porta a una divisione o a sancire la divisione dell'*imperium*, allora questo conflitto lascia che gli equilibri dello stesso *imperium* e della potenza collettiva si assestino verso una composizione incerta e dunque pericolosa. Il pericolo dell'incertezza, Spinoza lo ricava dalla cognizione della natura umana.

La moltitudine, insomma, è qualcosa che ha sempre a che fare con la politica. La moltitudine esercita e rivendica diritti politici, in virtù della sua obbedienza. Anche l'obbedienza è uno fra i

diritti politici della moltitudine. L'obbedienza si può caratterizzare come diritto politico, nella misura in cui è il risultato di qualcosa che viene costruito da una azione di governo e che permette alla moltitudine di acconsentire. Il consenso si muove su diversi livelli: tanto su quello della adesione collettiva e più o meno omogenea, quanto su quello di una adesione che di volta in volta deve essere cercata ed è il risultato della possibilità per la moltitudine di giudicare, recepire e accettare l'azione di governo.

Prima di andare avanti, è necessario precisare quanto già notato nel corso di questo lavoro. Nella riflessione politica di Spinoza non è esclusa una omogeneità che toglie degli spazi politici ai singoli individui e alla moltitudine. Il sistema di Spinoza può contenere questo risultato, ma ne smaschera il vero senso e la vera fonte, oltre che la sua natura erronea. La politica di Spinoza, come la sua metafisica, è in definitiva una forza estremamente demistificante. La sovranità, come l'atomismo degli individui, è qualcosa che può esistere solo come illusione, allucinazione. Certo, queste allucinazioni, come già detto, hanno forti conseguenze reali e mettono in moto un meccanismo che entro certi limiti può anche funzionare. Le monarchie assolute, o gli Imperi – residui di cadaveri medioevali – erano dei sistemi politici che continuavano a reggersi o si reggevano in maniera precaria e provvisoria. Le monarchie assolute, per esempio, erano già qualcos'altro: aristocrazie non palesi ma nascoste, in cui la trascendenza del potere rispetto alla moltitudine, la spoliticizzazione dei singoli e la sottomissione orizzontale al diritto positivo erano più illusori che reali. Il destino della sovranità era di cadere e degenerare sotto i colpi di quella stessa moltitudine che si voleva ridotta a una perenne massa di *rappresentati*, ugualmente sottomessi alla volontà del comando. La monarchia assoluta non cade fuori dal sistema spinoziano, come, in generale, non cade fuori dalla concettualità moderna. Anche questa monarchia è espressione della *potentia multitudinis*, ma nella sua articolazione fa dell'*imperium* e della potenza della moltitudine due elementi autonomi. Il risultato è il depotenziamento della moltitudine, perché la strappa via dal suo spazio naturale, ovvero dall'*imperium*. L'*imperium*, in questo caso, non è l'organizzazione della potenza della moltitudine, organizzazione contingente e mobile; ma è un principio di unificazione, che trasvaluta il valore della potenza comune e che la costringe. Se la legge costringe la potenza di ciascuno, ma solo per rimetterla alla potenza collettiva, e tanto più riesce quanto più la legge stessa aderisce alla *potentia multitudinis*, la sovranità costringe la potenza collettiva perché la riduce a principio unico di comando, ovvero la riduce alla

rappresentazione di sé stessa attraverso un comando esterno e ne toglie potenza, ovvero la spoliticizza.

La moltitudine è la cittadinanza? La moltitudine non sono *tutti*. Sono escluse le donne, i servi e i figli⁶⁵⁹. È possibile pensare che, nonostante questa specificazione venga sottolineata nell'ambito della trattazione sull'*imperium* democratico, questi soggetti – insieme agli stranieri – siano sempre esclusi dai diritti politici. Non abbiano, cioè, nessuno spazio per muovere consenso, per aderire a una azione di governo, né per giudicarla. In definitiva, non ne hanno gli elementi vivendo in una dimensione completamente *privata*. Non vengono fuori, insomma, come diritto pubblico. Ma nello stato di natura si danno i servi, cioè i lavoratori dipendenti? E se sì, come è possibile? Bisogna intendersi su cosa sia lo stato di natura. Se ciò che differenzia lo stato di natura dallo stato civile è la stabilizzazione di determinate *conquiste*, rapporti e ruoli sociali, allora si può considerare lo stato di natura come uno stato civile più *liquido*. Così, anche nello stato di natura differenze di nazionalità, ruoli, ricchezza, sono pensabili, per quanto non sono stabili né date dall'essenza naturale degli individui (come invece succede per le differenze di sesso). Ma c'è anche un'altra declinazione di stato di natura che mi sentirei di proporre.

Alla luce della centralità del rapporto fra uomini e natura, fra potenza umana e potenza naturale, lo stato di natura non sarebbe altro che questo rapporto pensato al di fuori del tipo di organizzazione che lo garantisce; sostanzialmente una astrazione, per giudicare il livello di *tecnologia* che una moltitudine ha raggiunto e il “materiale” che una *civitas* o una *potestas* è chiamata ad amministrare. L'*imperium*, dunque, sarebbe la stabilizzazione di questo rapporto, attraverso la delimitazione di uno spazio di obbedienza che permetta di non tornare “indietro”, o meglio di non risultare depotenziati rispetto alla misura di potenza che si è raggiunta nei confronti delle cause esterne. Così, la *potentia multitudinis* è come se fosse la potenza di tutti, ma di fatto non si riferisce a tutti indistintamente, bensì solo a quei soggetti che sono responsabili (consapevolmente o meno) della base dell'*imperium* e che lo definiscono perché concorrono alla determinazione della potenza collettiva attraverso le loro attività. Le forze sociali che permettono a una *societas* di stabilire il suo rapporto con la natura e di governarla, sono la moltitudine e saranno poi i cittadini. Spinoza non si pronuncia direttamente su questo, ma – se esiste un problema di allargamento della moltitudine – allora

⁶⁵⁹ Cfr. A. Matheron, *Femmes et seigneurs dans la démocratie de Spinoza*, in Id. *Anthropologie et politique au XVIIe siècle*, Paris, Vrin, 1986, pp. 189-208.

è pensabile che anche i servi, come eventualmente gli stranieri, entrino a far parte della moltitudine. Non potranno farlo in quanto servi o stranieri, però. Dovranno diventare qualcos'altro (questo problema non si pone per le donne, le quali differiscono dagli uomini per natura⁶⁶⁰). È tra la moltitudine che si scelgono o si designano quei cittadini che avranno accesso alle cariche. Nella costituzione aristocratica o monarchica, in un certo senso la moltitudine – in linea di massima – è il novero dei governati. Poco importa, infatti, che qualcuno di loro possa avere accesso a determinate cariche; la polarizzazione fra governanti e governati – per quanto mobile e non basata sul sistema della autorizzazione – si crea lasciando la moltitudine come un soggetto di riferimento. Nella costituzione democratica, questa polarizzazione è più ibrida, più intercambiabile. La moltitudine ha la possibilità di sedere in consiglio, di governarsi, di prendere decisioni. Diverse sono le forme di democrazia, ma quella di cui vuole trattare Spinoza è quella in cui *omnes absolute, qui solis legibus patriis tenentur, et praeerea sui juris sunt, honestesque vivunt, jus suffragii in supremo concilio habent muneraque imperii subeundi*⁶⁶¹. La moltitudine, ovvero coloro i quali siano nati da genitori cittadini, o sul suolo patrio, o siano benemeriti della repubblica, oppure in generale abbiano il diritto alla cittadinanza, hanno il diritto di rivendicare il voto nel consiglio supremo e l'accesso alle cariche dello stato⁶⁶². Il fatto che si supponga un sistema di cariche, fa pensare alla democrazia non tanto come una forma di autogoverno, quasi anarchica. È chiaro però che quella *potentia* che la moltitudine ha in tutte le forme di governo, venga esplicitamente espressa dalla democrazia attraverso la legge. La particolarità della democrazia è la aderenza degli *jura fundamentalia* dell'*imperium* alla potenza della moltitudine, in modo tale che la potenza della moltitudine possa esprimersi nella *civitas* in maniera più vicina a quella che è la sua natura. Infatti, i cittadini siedono in consiglio perché *non ut optimi, eliguntur; sed lege ad id destinantur*⁶⁶³. Così, palesemente, la moltitudine esercita il suo diritto di opinione, ma soprattutto esercita negli istituti della *civitas* la sua potenza. L'*imperium democraticum* prevede delle cariche, delle polarizzazioni fra governanti e governati, probabilmente provvisorie, e sicuramente possibile solo con un numero esiguo di cittadini, ciò che conta,

660 Cfr. A. Matheron, *femmes et serviteurs dans la démocratie de Spinoza*, in Id. *Anthropologie et politique*, cit. pp. 189-208.

661 TP XI, 3, in G. III, p. 359.

662 TP XI, 1, in G. III, p. 358

663 TP XI, 2, in G. III, p. 359.

però, è che la legge della *civitas* prevede l'esprimersi della potenza della moltitudine e lascia i più ampi spazi a quegli individui che attraverso le loro relazioni conservano e eventualmente sviluppano la loro potenza nei confronti della natura. Ma una concezione politica di questo tipo, non tende a eliminare il conflitto, semmai ad utilizzarlo. Per questo la moltitudine rimane un insieme di individui *irrapresentabile*. Il diritto di rivendicare espressione politica, diritto che ciascuno può rivendicare, è messo al servizio della comunità e della regola comune di vita. Ed è questo il diritto che la *civitas* deve amministrare.

La moltitudine è in definitiva l'insieme di quegli individui relati in maniera tale da contribuire all'aumento della potenza di una collettività, o alla definizione di questa potenza, perché la loro attività contribuisce al dominio della natura da parte dell'uomo.

3. *Potentia-potestas*

Certamente, gli *ingenia* resistono e l'individuo è incomprimibile. Non si può evitare di avere a che fare con gli individui, ma gli individui sono sempre definiti sulla base della loro transindividualità. Il rapporto individualità-transindividualità deve essere definito, non solo sulla base di una implicazione reciproca, ma anche attraverso la ricerca di un elemento che permetta di pensare i due termini contemporaneamente. L'elemento sul quale indagare, a mio avviso, è quello della possibilità di costituire una sorta di unica mente che guidi la moltitudine⁶⁶⁴.

La moltitudine è sempre portatrice di razionalità, o meglio di ragionevolezza. Non tanto in quanto sia possibile che ciascuno di essi esprima e ricerchi il proprio utile secondo le regole della ragione, ma in quanto è capace di esprimere una relazione con la natura che possa potenziare la comunità. Una *civitas* che è fondata sulla *potentia multitudinis* è condotta come da una sola mente nella misura in cui la moltitudine agisce in *animorum unione*, ovvero solo se la società civile abbia di mira la stessa cosa che la ragione insegna agli uomini⁶⁶⁵. Il legame che c'è tra *civitas* e *ratio* non è da ricercarsi nella possibilità di acquisire conoscenza, quanto – il che include un aumento di conoscenza o di *competenza*, ma eccede da questa sfera di

⁶⁶⁴ Elemento su cui indaga – come già detto – anche Balibar. E. Balibar, *una veluti mens*, cit.

⁶⁶⁵ TP III, 7, in G. III, p. 287. “ Nam Civitatis Jus potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur, determinatur. At haec animorum unio concipi nulla ratione posset, nisi Civitas id ipsum maxime intendat, quod sana ratio omnibus hominibus utile esse docet”.

riferimento – nella possibilità di acquisire collettivamente potenza. Così, una *civitas* contribuisce alla unione degli animi perché riesce a rispondere alle esigenze, presupposte, degli individui che la compongono.

Cum ratio nihil contra naturam postulet, postulat ergo ipsa, ut unusquisque seipsum amet, suum utile, quod revera utile est, quaerat, et id omne, quod hominem ad majorem perfectionem revera ducit, appetat, et absolute, ut unusquisque suum esse, quantum in se est, conservare conetur⁶⁶⁶.

La società civile, allora, permette a ciascuno di amare se stesso, cioè di perseguire il proprio utile perché lo rende in grado di controllare le cause naturali. Quanto più ciascun cittadino sarà consapevole di questa possibilità e quanto più ciascuno potrà esprimere la propria potenza, tanto più la *civitas* e la *multitudo* saranno guidate da una specie di unica mente. Per questo Spinoza può dire allo stesso tempo che la moltitudine può essere come guidata da una sola mente solo se la *civitas* tende alle stesse cose che insegna la sana ragione, e che la moltitudine vuole essere condotta come da una sola mente non per la guida della ragione ma spinta da qualche affetto⁶⁶⁷. La moltitudine è naturalmente portata a costituire una comunità. È la comunità stessa, se si considera la comunità come rapporto transindividuale che permette di vivere ragionevolmente, ovvero di dominare la natura.

Fatte queste precisazioni, il nesso *potentia-potestas* viene ad assumere una misura sbilanciata in favore della potenza⁶⁶⁸. La potenza che una comunità può esprimere non è la somma delle potenze di ciascun componente; la potenza della moltitudine non è la potenza di tutti i cittadini. La potenza della moltitudine è la potenza di ciascuno più un *surplus* che è dato proprio dalla comunità. L'unione degli individui che sono come guidati da una sola mente, supera la potenza di tutti quegli individui per il solo fatto di cercare risposte comuni a problemi comuni. Ciascuno fa la sua parte, più qualcos'altro, che è dato dai mezzi che la società e la comunità mettono a disposizione di chi è capace di contribuire allo sviluppo di un agglomerato

666 *Eth.* IV pr. 38, schol., in G. II, p. 240.

667 TP VI, 1, in G. III, p. 297.

668 E. Giacotti-Boscherini, *sui concetti di potere e potenza in Spinoza*, cit. e S. Visentin, *potenza e potere in Spinoza*, in G. Duso (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica*, Roma, Carocci, 1999, pp. 77-98.

politico. Questi mezzi messi a disposizione possono essere sintetizzati nella stabilità delle relazioni. Più una comunità garantirà relazioni stabili e produttive fra i cittadini, più quella comunità sarà in grado di sviluppare un livello di tecnologia che la metterà al riparo da imprevisti naturali.

Ma la potenza della moltitudine non sarà mai completamente assorbita dalla decisione della *potestas*. Per quanto una maestà, un governante, possa ben amministrare l'*imperium*, non sarà mai possibile che una azione di governo esprima l'effettivo grado di sviluppo raggiunto dalla potenza della moltitudine. Una comunità viaggia a un ritmo più veloce dei propri governanti. Il consiglio democratico in cui – per legge – siede tutta la moltitudine, tutti i cittadini, è espressione di un *imperium omnino absolutum*, non potrà esprimere direttamente la potenza della moltitudine. Sia che abbia funzione deliberativa, sia che abbia funzione elettiva. Se eleggerà le cariche, infatti, le *potestates* espresse dal consiglio saranno dei buoni amministratori, magari capaci di rispondere alle esigenze della potenza della moltitudine ma non potranno anticiparne gli sviluppi. Se il consiglio democratico avrà una funzione deliberativa, prenderà delle decisioni il più vicine possibile al livello di espressione della *potentia multitudinis*, ma ancora una volta andrà poco al di là del compromesso fra volontà individuali. Insomma, la comunità eccede sempre la decisione politica; Spinoza lo riconosce e cerca di pensare le forme di governo nella maniera più adeguata ad amministrare proficuamente questo tipo di eccedenza.

Ciò che porta Spinoza fuori dalla logica della sovranità moderna è l'impossibilità di pensare il principio di *proprietà* individuale. Nessuno è proprietario della propria potenza, perché la potenza di ciascuno si esprime solo nella relazione transindividuale, e dunque nella comunità che eccede la somma delle potenze individuali. La relazione politica fra individui, pensata come relazione transindividuale, complica e completa la relazione politica pensata come relazione interindividuale. Valori morali interindividuali, cioè accettati singolarmente da tutti gli individui sulla base di un vissuto storico comune non permettono di esprimere completamente la ragionevolezza della vita civile, né permettono di instaurare relazioni che inneschino un aumento della potenza; così l'interindividualità non darà luogo a forme di governo *potenziate* e *potenzianti*. Alla moralità, che riguarda l'adesione degli individui a un sistema politico e a un sistema di obbedienza, bisogna sostituire uno spazio di obbedienza, di regole e norme, in cui per bene e male si intenda la *responsabilità* che ciascun cittadino ha nei confronti della

comunità e della possibilità di dominare le cause naturali.

La moltitudine è il soggetto responsabile della misura di potenza di una comunità politica; lo è perché sulla base della circolazione delle relazioni sociali ingaggia quello scambio di potenza che permette di usufruire collettivamente di un livello di sviluppo. La scienza circola, come circola la ricchezza, e produce altra ricchezza e altro sapere. La *civitas* è fatta dalle compagnie di navigazioni, dai mercati, dalle città libere, dai mercanti e dagli artigiani; le relazioni che questi individui tessono rispondono ai problemi quotidiani. La *potestas* può solo amministrare queste relazioni e lasciarle esprimere, ma non potrà mai assorbirle completamente. Dovrà così limitarsi a comprenderle senza mai raggiungerle e rimanendo così sempre un passo indietro, lasciando alla potenza l'ultima parola.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni delle opere di Spinoza

Opera, 4 voll., im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1925.

Traduzioni delle opere di Spinoza

Epistolario, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1952.

Etica dimostrata con ordine geometrico, a cura di E. Giancotti Boscherini, Roma, Editori Riuniti, 1998.

I principi di filosofia di Cartesio e l'appendice, a cura di B. Widmar, Lecce, Milella, 1970

Opere, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano, Mondadori, 2007.

Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici, a cura di E. Scribano, Roma-Bari, Laterza, 1990.

Trattato politico, a cura di L. Pezzillo, Bari, Laterza, 1991.

Trattato politico, a cura di P. Cristofolini, Pisa ETS, 1999.

Trattato teologico-politico, a cura di A. Droetto e E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1972.

Tractatus theologico-politicus/Trattato teologico-politico, a cura di G. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007.

Strumenti lessicali

F. Akkermann, *Ethica 77: premiers résultats informatiques sur le dépouillement lexical de l'Éthique de Spinoza (substantia)*, *Recherche sur le XVIIème siècle*, Paris, 4 (1980), pp. 67-84.

E. Giancotti Boscherini, *Lexicon spinozanum*, La Haye, Nijoff, 1970.

M. Guerret, A. Robinet, P. Tombeur, (éds), *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain-Neuve, CETEDOC, 1997.

Volumi collettanei e atti di convegno

AA.VV. *La Etica de Spinoza. Fundamentoos y significado*, Ciudad Real, Dominguez, 1992.

L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste, Groupe de Recherches Spinozistes, Presses de l'Université de Paris, 1992.

Spinoza (1632-1677) Giornale critico della Filosofia Italiana, 1977.

E. Balibar-H. Seidel-M. Walther (hrsg. von), *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-)Spinozismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994.

A. Bettini, *Il Cristo di Spinoza*, Milano, Ghibli, 2005.

D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza – scienza e politica*, Napoli, Bibliopolis, 1992.

L. Bove (a cura di), *La recta ratio, criticiste et spinoziste?*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. Individuo e Moltitudine*, Cesena, il Ponte Vecchio, 2007.

S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Milano, Franco Angeli, 2005.

M. Czelinski, T. Kisser, R. Schnepf, M. Senn, J. Stenzel (hrsg), *Trasformation der Metafisik in die Moderne*, Wuerzburg, Koenighausen & Neumann 2003.

P. Cristofolini (a cura di), *Studi sul seicento e l'immaginazione*, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1985.

E. Curley, P.F. Moreau, *Spinoza: issues and directions, the proceding af the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1990.

F. Del Lucchese e V. Morfino (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, Milano, Ghibli, 2003.

C. de Luzenberger, V. Gessa Kurotschka, *Immaginazione etica interculturalità*, Milano, Mimesis, 2008

- C. Deugd, *Spinoza's political and theological Thought*, Amsterdam 1984.
- A. Dominguez, *La Etica de Spinoza. Fundamentos y significatos*, Ediciones de la universidad de Castilla-la Mancha, 1992.
- G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano, Franco Angeli, 1993.
- G. Duso (a cura di), *Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci 1999.
- G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia un itinerario attraverso i classici*, Roma, Carocci, 2004.
- E. Giancotti Boscherini (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del convegno internazionale (Urbino 4-8 Ottobre 1982)*, Napoli, Bibliopolis, 1985.
- J. Gebhardt, *Religion und Politik*, in M. Walther (Hrsg) *Religion und Politik – zu Theorie und Praxis des theologisc-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2004.
- P. Grossi, *Dalla società di società alla insularità dello Stato; fra Medioevo ed età moderna*, in S. Chignola, G. Duso (a cura di), *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 103-119.
- K. Hammacher, I. Reimers-Tovote und M. Walther (Hrsg.) *Spinoza in der Geschichte der philosophischen Ethik*, Wuerzburg, Koenigshausen und Neumann, 2000
- V. Kahn, N. Saccamano, D. Coli (a cura di), *Politics and passions, 1500-1850*, Princeton University Press, 2006.
- A. Nelson (a cura di), *A companion to rationalism*, Malden MA, Blackwell publishing, 2005.
- M. Revault d'Alonnes, H. Rizk, *Spinoza: puissance et onthologie*, Paris, Edition Kimè, 1994.
- M. Sina, *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, 1991.
- G. Totaro (a cura di) *Spinoziana – Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale – Seminario internazionale Roma 29-30 Settembre 1995*, Leo Olschki Editore, Firenze, 1997.

M. Walther (Hrsg) *Religion und Politik – zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2004.

Testi

F. Akkerman *Mots techniques – mots classiques dans le tractatus theologico-politicus de Spinoza*, in *Spinoziana – ricerche di terminologia filosofica e critica testuale – Seminario internazionale 29-30 Settembre, 1995*, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1997, pp. 1-22.

F. Alquié, *Il razionalismo di Spinoza*, Milano, Mursia, 1985.

F. Alquié, *Servitue et liberté selon Spinoza*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1957.

D. Andreatta, *Baruch Spinoza*, in D. Andreatta, A.E. Baldini, *Il pensiero politico dell'età moderna*, Torino, UTET, 1999, pp. 241-256.

S. Ansaldi, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Paris, Kimè, 2006.

S. Ansaldi., *Spinoza et le baroque, Infini, Desir, Multitude*, Paris, Kimè, 2001.

R. Ariew, *The infinite in Spinoza's Philosophy*, in *Spinoza issues and directions – The proceeding of the Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Leiden New York Kopenhagen Koeln, 1990, p. 16-31.

J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, tra. it. a cura di F. de Angelis, Torino, Einaudi, 1997

J. Assmann, *Le prix du monothéisme*, Paris, Flammarion, 2007.

J. Assmann, *Moise l'égyptien*, trad. fr. par L. Bernardi, Paris, Aubier, 2001.

E. Balibar, *Causalité, individualité, substance: Réflexions sur l'ontologie de Spinoza*, in E. Curley, P.F. Moreau (edited by) *Spinoza issues and directions – The proceeding of the Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Leiden New York Kopenhagen Koeln, 1990, p. 58-76.

E. Balibar, *Jus, pactum, lex*, in "Studia Spinozana", I (1985), Walther & Walther Verlag, pp. 105-142.

E. Balibar, *L'institution de la vérité Hobbes et Spinoza*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza, scienza e politica. Atti del convegno internazionale. Urbino 14-17 Ottobre 1988*, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 3-22.

- E. Balibar, *Quae una veluti mens duitur*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. Individuo e Moltitudine*, Cesena, il Ponte Vecchio, 2007, pp. 13-47.
- E. Balibar, *Spinoza e la politica* (1985), tr. it. a cura di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996
- E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, tr. it., Ghibli, Milano 2002
- M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983.
- M. Bertrand, *Spinoza: le project éthique et l'imaginaire*, in Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza, 14, 1984, pp. 1-12.
- A. Biral, *Hobbes, la società senza governo*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sicuale nella filosofia politica moderna*, cit., pp. 51-108.
- H. W. Blom, *Virtue and Political Science: an Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, in "Studia Spinozana", I (1985), Walther & Walther Verlag, pp. 209-230.
- J. Bossy, *dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti nell'Europa moderna*, trad. it. a cura di P. Arlorio, Torino, Einaudi, 1998.
- D. Bostrenghi, *Forme e virtù dell'immaginazione*, Napoli, Bibliopolis, 1996
- D. Bostrenghi, *Varium multitudinis ingenium: pratica politica e pratica delle passioni in Spinoza*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit. pp. 61-78.
- L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996
- L. Bove, *il desiderio di non esser comandati. Moltitudine e antropogenesi*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit. pp.79-92.
- L. Bove, "j'entend par là une vie humaine" *Democratie et orthodoxie chez Spinoza*, Moltitudes, 2005/3, pp. 63-76.
- S. Breton, *Politique, religion écriture chez Spinoza*, Lion, Profac, 1973.
- S. Breton, *Spinoza. Teologia e politica*, Assisi, La Cittadella, 1979.
- Judith Butler, *The desire to live: Spinoza's Ethics under pressure*, in V. Kahn, N.

Saccamano, D. Coli (a cura di), *Politics and passions, 1500-1850*, Princeton University Press, 2006, pp. 111-130.

R. Caporali, *la fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Liguori, Napoli, 2000.

R. Caporali, *La moltitudine e gli esclusi*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza Individuo e Moltitudine*, Cesena, il Ponte Vecchio, 2007, pp. 93-104.

E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it. a cura di E. Pocar, Milano, Sansoni, 2004.

M. Chaui, *Socci t  et politique: les conflits au sein de la multitud*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit. pp. 129-144.

Yves Citton, *L'envers de la libert . L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumière*, Paris, Editions Amsterdam, 2007.

P. Cristofolini, *Ipotesi sull'oggetto della scienza intuitiva*, in P. Cristofolini (a cura di), *Studi sul seicento e l'immaginazione*, Scuola Normale Superiore di Pisa, 1985, pp. 95-111.

P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, Morano, Napoli, 1987.

P. Cristofolini, *Le parole chiave del Trattato Politico e le traduzioni moderne*, in *Spinoziana – Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale – Seminario internazionale Roma 29-30 Settembre 1995*, Leo Olschki Editore, Firenze, 1997, pp. 23-38.

P. Cristofolini, *“Esse sui juris” e scienza politica*, in *“Studia Spinozana”*, 1 (1985), Walther &Walther Verlag, pp. 53-71.

P. Cristofolini, *Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit., pp. 145-160.

E. Curley, *L' tat de nature et sa loi chez Hobbes et Spinoza* in A. Dominguez, *La Etica de Spinoza. Fundamentos y significatos*, Ediciones de la universidad de Castilla-la Mancha, 1992, pp. 355-360.

E. Curley, *Spinoza's Metaphysics, An Essay in Interpretation*, Cambridge, 1969.

A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti, cervello*, Milano, Adelphi, 2003.

- G. D'Anna, *Ontologia e trascendenza: per una teoria delle relazioni in Spinoza*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit., pp. 161-170.
- G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. It. a cura di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999.
- G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, trad. it. a cura di A. Pardi, Verona, Ombra corte, 2007.
- F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Ghibli, Milano 2004
- F. Del Lucchese, "Iustitia et armi". *Politica, diritto e adeguazione in Spinoza*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit., pp. 171-184.
- D. J. Den Uyl, *Power, State and Freedom: An Interpretation of Spinoza's political Philosophy*, Assez, Van Gorcum, 1983.
- D. J. Den Uyl, *Sociality and social contract: a spinozistic perspective*, in "Studia Spinozana" 1 (1985), Walther & Walther Verlag, pp. 19-51
- W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, trad. it. a cura di G. Sanna, Firenze, la nuova Italia, 1974.
- P. Di Vona, *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Napoli, Loffredo, 1990.
- P. Di Vona *La definizione dell'essenza di Spinoza*, in "Revue internationale de philosophie", Bruxelles, 31 (1977), pp. 39-52.
- P. Di Vona, *Le proprietà dell'essenza nella filosofia di Spinoza*, in "Verifiche", 6, 1977, pp. 681-706.
- P. Di Vona, *Spinoza e i trascendentali*, Napoli, Morano, 1977.
- P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze 1960.
- A. Dominguez, *la théorie de la vertu chez Spinoza. A propos de la traduction de 'pietas'*, in *La recta ratio, criticiste et spinoziste?* A cura di L. Bove, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999, p. 95-117.
- G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma,

1999.

G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003.

C. Fraenkel, *Maimonide's God and Spinoza's Deus sive natura*, in "Journal of the history of philosophy" 44 (2), 2006, pp.69-215.

S. Frankel, *Spinoza's response to Maimonides: a practical strategy for resolving the tension between reason and revelation*, in "International philosophical quarterly, 45: 3 (179) pp. 309-325.

T. L. Frampton, *Spinoza and the rise of historical criticism of the Bible*, T&T Clark, London, 2006.

C. Gallicet-Calveti, *In margine a Spinoza lettore del De Cive, di Hobbes*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", LXXIII, 1981, pp. 321-344.

E. Giancotti, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma, Editori riuniti, 1985.

E. Giancotti, *Libertà, democrazia, rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione*, in "Giornale critico della filosofia italiana", LVI, 1977, pp. 358-369.

E. Giancotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1995.

E. Giancotti, *Sui concetti di potere e potenza in Spinoza*, in "Filosofia Politica", IV, 1990, pp. 103-118.

E. Giancotti, *Sul concetto spinoziano di mens*, in *studi lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1969.

E. Giancotti, *Sul concetto spinoziano di virtù*, in AA.VV. *La Etica de Spinoza. Fundamentoos y significado*, Ciudad Real, Dominguez, 1992, pp. 319-329.

E. Giancotti, *Théorie et pratique de la liberté au jour de l'ontologie spinoziste: Notes pour une discussion*, in E. Curley, P.F. Moreau (edited by) *Spinoza issues and directions* cit., pp. 239-257M. Gueroult, *Spinoza I, Dieu*, Editions Montaigne, Paris, 1968.

G. Gonnella, *Il diritto come potenza secondo Spinoza*, in *Spinoza nel III centenario della nascita*, suppl. Speciale alla "Rivista di Filosofia neoscolastica", XXV 1934, pp. 149-180.

M Gueroult, *Spinoza I, Dieu*, Paris, Editions Montaigne, 1968.

- M. Gueroult, *Spinoza II, L'Ame*, Paris, Editions Montaigne, 1974.
- C. Guidelli, *Temporalità e divenire nella filosofia di Spinoza*, in P. Cristofolini (a cura di), *Studi sul seicento e l'immaginazione – Seminario 1984*, Scuola normale superiore di Pisa, 1985, p. 53-74.
- H. Hergmann, *Religionspolitik bei Hobbes, Spinoza, Rousseau*, in M. Walther (Hrsg) *Religion und Politik – zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2004, pp. 199-216.
- T. Heerich, *Transformation des Politikkonzepts von Hobbes zu Spinoza: das Problem der Souveränität*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2000.
- A. O. Hirschmann, *le passioni e gli interessi. Argomenti politici a favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- T. Hobbes, *De cive*, trad. it. a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979
- T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. a cura di A. Pacchi, Bari, Laterza, 2006.
- J. Huizinga, *La civiltà olandese del seicento*, Torino, Einaudi, 1967.
- A. Illuminati, *Spinoza disobbediente*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit., pp. 203-214.
- N. Israel, *Spinoza, le temps de la vigilance*, Paris, Payot & Rivages, 2001.
- C. Jaquet, *Le probleme de la difference entre les individus chez Spinoza*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit. pp. 215-228.
- C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.
- C. Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Paris, Kimé, 1997.
- C. Lazzeri, *Anthropologie, pouvoir et droit naturel à l'age classique: Essai sur Hobbes et Spinoza*, Paris, PUF, 1985.
- C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, Paris, PUF, 1998.
- C. Lazzeri, *Le lois de l'obéissance: sur la théorie spinoziste des transferts de droit*, in Les

etudes philosophique (1987), n. 4.

C. Lazzeri, *L'économique et le politique chez Hobbes et Spinoza*, in *Studia spinozana*, 3, 1988.

F. Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006.

P. Macherey, *avec Spinoza*, Paris PUF, 1992

P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 5 voll. Paris, PUF, 1997

P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero-Le découverte, 1979.

P. Macherey, *Spinoza, la fin de l'histoire et la ruse de la raison*, in E. Curley, P.F. Moreau (edited by), *Spinoza issues and directions. The proceedings of the Chicago conference*, cit., pp. 327-346.

C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, trad. it a cura di A. Negri, Milano, ISEDI, 1973.

R. Mc Shea, *The political philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, New York, 1968.

A. Malet, *Le traité théologico-politique et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

R. Mandrou, *Dagli umanisti agli scienziati secoli XVI e XVII*, Bari, Laterza, 1975

A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986.

A. Matheron, *Etat et moralité selon Spinoza*, in *Spinoza nel 350 anniversario della sua nascita*, cit., pp. 343-354.

A. Matheron, *Femmes et serviteurs dans la démocratie spinoziste*, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, 102 (1977), pp. 181-200.

A. Matheron, *Individu et communauté selon Spinoza*, Les Editions de Minuit, Paris 1969.

A. Matheron, *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*, in "Studia

Spinozana" I (1985), Walther &Walther Verlag, Hannover, pp. 259-273.

A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

A. Matheron, *Le probleme de l'evolution de Spinoza du 'Traité teologico-politique' au 'Traité politique'*, in E. Curley, P.F. Moreau, *Spinoza Issues and Directions. The proceedings of Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Leiden, New York, Kobenhavn, Koeln, 1990, pp. 258-270.

A. Matheron, *L'état selon Spinoza, est-il un individu u sens de Spinoza?*, in M. Czelinski, T. Kisser, R. Schnepf, M. Senn, J. Stenzel (hrsg), *Trasformation der Metafisik in die Moderne*, Wuerzburg, Koenighausen & Neumann 2003, pp. 127-145.

A. Matheron, *L'idée de l'idée et certitude*, in *Méthode et métaphisique. "Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes"*, 2, 1989, pp. 93-104.

A. Matheron, *L'indignation et le conatus de l'Etat spinoziste*, in M. Revault d'Alonnes, H. Rizk, *Spinoza: puissance et onthologie*, Paris, Edition Kimè, 1994

A. Matheron, *Spinoza et la sexualité*, in (1632-1677) *Giornale critico della Filosofia Italiana*, 1977, 3-4, pp. 436-457

R.J. Mc Shea, *The political philosophy of Spinoza*, New York, London, 1968.

F. Mignini, *Annotazioni sul lessico del tractatus de intellectus emendazione, in Spinoziana – ricerche di terminologia filosofica e critica testuale – Seminario internazionale 29-30 Settembre*, 1995, Leo S. Olschki Editore, Firenze, 1997, pp. 107-124.

F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, 1981.

F. Mignini, *"Sensus/ratio" in Spinoza*, in *Sensus-ratio*, a cura di M.L. Bianchi, Firenze, 1996, pp. 267-296.

F. Mignini, *La dottrina spinoziana della religione razionale*, in "Studia Spinozana", XI, 1995, pp. 53-80.

F. Mignini, *oltre l'idea di tolleranza religiosa*, in M Sina (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, cit., pp. 163-197.

F. Mignini, *Theology as the Work and Instrument of Fortune*, in *Spinoza's Political and Theological Thoughts*, cit., pp. 127-136.

P. F. Moreau, *Fortune et theorie de l'histoire*, in E. Curley, P.F. Moreau, *Spinoza Issues*

and Directions. *The proceedings of Chicago Spinoza Conference*, E.J. Brill, Leiden, New York, Kobenhavn, Koeln, 1990, pp. 298-305.

P.F. Moreau, *La legittimità della resistenza allo Stato*, in 'Quaderni Materialisti' 5 (2006), Milano, Ghibli, pp. 49-61.

P.F. Moreau, *La notion d'imperium dans le "Traité politique"*, in *Spinoza nel 350 anniversario della sua nascita*, cit. pp.355-366.

P.F. Moreau, *Les principes de la lecture de l'Écriture Sainte dans le T.T.P.*, in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza*, cit. pp. 119-131.

P. F. Moreau, *Métaphysique de la substance et métaphysique des formes*, in *Méthode et métaphysique*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989.

P.F. Moreau, *Problèmes du Spinozisme*, Paris, Vrin, 2006

P.F. Moreau, *Sacerdos, Levita, Pontifex. Les prêtres dans le lexique du Traité théologico-politique*, in "Kairos", XI, 1998, pp. 33-40.

P. F. Moreau, *Spinoza et le Jus circa sacra*, in "Studia Spinozana" I (1985), Walther &Walther Verlag, Hannover, pp. 335-355.

P.F. Moreau, *Spinoza la ragione pensante*, Roma, Editori riuniti, 1998

P.F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994

P.F. Moreau, *Spinoza – orthodoxie et hétérodoxie*, in M. Czelinski, T. Kisser, R. Schnepf, M. Senn, J. Stenzel (hrsg), *Transformation der Metaphisik in die Moderne*, Wuerzburg, Koenighausen & Neumann 2003, pp. 12-17.

V. Morfino, *Spinoza: an ontology of relation?*, in *Graduate faculty philosophy journal*, (27) 1, pp.103-127.

V. Morfino, *Il tempo e l'occasione – l'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002.

V. Morfino (a cura di), *La Spinoza-renaissance nella Germania di fine settecento*, Milano, Unicopoli, 1998.

V. Morfino, *La temporalità plurale della moltitudine*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit.

V. Morfino, *Spinoza e il non contemporaneo*, Verona, Ombre corte, 2009.

- L. Mugnier-Pollet, *Études de philosophie politique*, Les Belles Lettres, Paris, 1985.
- L. Mugnier-Pollet, *la philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris, 1976.
- S. Nadler, *Spinoza's Ethics: an introduction*, Cambridge University Press, 2006.
- A. Negri, *Spinoza*, Roma, Deriveapprodi, 1996.
- A. Negri, *Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza*, in *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit. pp. 287-299.
- E. Ortigues, *Le discours et le Symbole*, Paris, Aubier, 1962.
- E. Ortigues, *Monothéisme, La Bible et le philosophes*, Hatier, Paris, 1999.
- H. Ottmann, *Politische Theologie*, in M. Walther (Hrsg) *Religion und Politik – zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2004, pp. 73-83.
- C. Pacchiani, *Spinoza tra teologia e politica*, Francisci, Padova, 1979.
- Margherita Pascucci, *La Potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, Verona, Ombre Corte, 2006.
- F. Piro, *Affetti e stabilizzazione dell'ordine politico dal Trattato teologico-politico al Trattato politico*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza Individuo e Moltitudine*, Cesena, il Ponte Vecchio, 2007, pp. 311-326.
- F. Piro, *Immaginazione e profezia. Riflessioni su uno strano legame*, in C. de Luzenberger e V. Gessa Kurotschka (a cura di), *Immaginazione etica interculturalità*, cit., pp. 251-273.
- F. Piro, *Vincoli*, in „Quaderni Materialisti“, (2006), n. 5, pp.85-104.
- J. Preposiet, *Libéralisme et sédition. Note sur le chapitre XX du Tractatus Theologico-Politicus*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, LVI, 1977, pp. 500-505.
- J. Preposiet, *Sagesse et combat idéologique chez Spinoza*, in *Spinoza nel 350 anniversario della sua nascita*, cit., pp. 373-380.
- J. Preposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967.
- A. Ravà, *Spinoza e Machiavelli* in *Studi filosofico-giuridici dedicati a G. Del Vecchio*,

Modena 1930; oppure in *Studi su Spinoza e Fichte*, Milano 1958

L. Rice, *Individual and community in Spinoza's social psychology*, in E. Curley, P.F. Moreau, *Spinoza: issues and directions, the proceeding of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1990, pp. 271-285.

H. Rizk, *comprendre Spinoza*, Paris, Srmad Colin, coll Coursus, 2006.

B. Rousset, "la querelle de l'athéisme spinoziste" in *Architectures de la raion*, Paris, ENS éditions, 1996, pp. 269-281.

B. Rousset, *Les implications de l'identité spinoziste de l'etre et de la puissance*, in M. Revault d'Allones et H. Rizk, *Spinoza: puissance et ontologie*, cit. pp. 11-24

G. Saccaro Battisti, *Sistemi politici del passato del futuro nell'opera di Spinoza*, in *Spinoza (1632-1677) Giornale critico della Filosofia Italiana*, 1977, 3-4, pp. 506-549.

M. Sanna, *La 'fantasia che è l'occhio dell'ingegno'. La questione della verità e della sua rappresentazione in Vico*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2001.

M. Sanna, *Manifestazione dell'apparenza e inganno della presenza nel concetto moderno di immaginazione*, in C. de Luzenberger, V. Gessa Kurotschka (a cura di), *Immaginazione etica interculturalità*, cit., pp. 53-68.

C. Santinelli, *Mente e Corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, 2000.

E. Scribano, *Angeli e Beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

Tennis L. Sepper, *Spinoza, Leibniz and the rationalist reconceptions of imagination*, in A Nelson (a cura di), *A companion to rationalism*, Malden MA, Blackwell publishing, 2005, pp. 322-342.

R. Sève, *Leibniz et l'école du droit naturel*, Paris, PUF, 1989.

H. Sharp, *Feeling justice: the reorientation of possessive desire in Spinoza*, in "International studies in philosophy", 37 (2), 2005, pp. 113-130

R. M. Siena, *considerazioni sull'antropologia di Spinoza*, in "Sapienza", 58 (4), 2005, pp. 475-479.

C. Signorile, *Politica e ragione. Spinoza e il primato della politica*, Padova, Marsilio, 1968.

- C. Sini, *Spinoza e la verità pubblica*, Milano, CUEM, 1992.
- G. Solari, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, in "Rivista di filosofia", III, 1927, pp. 317-353.
- M. Stewart, *The Courtier and the Heretic. Leibniz, Spinoza and the Fate of God in the Modern World*, New York & London, W.W. London & Company, 2005.
- L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, Genova, il Melangolo, 1990.
- M. Terpstra, *Fordauer der theologia politiké? Varro, Spinoza, Lefort: drei Etappen in der Geschichte der Politischen Theologie*, in M. Walther (Hrsg) *Religion und Politik – zu Theorie und Praxis des theologisc-politischen Komplexes*, cit., pp. 179-198.
- M. Trepstra, *What does Spinoza mean by „potentia multitudinis“?*, In *Freiheit und Notwendigkeit*, cit., pp. 85-98.
- A. Tosel, *Der theologisch-politische Komplex nach Spinoza*, in M. Walther (Hrsg) *Religion und Politik – zu Theorie und Praxis des theologisc-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2004, pp. 163-178.
- A. Tosel, *Du materialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
- A. Tosel, *Quae faire avec le Traité theologico-politique? Réforme de l'imaginaire et/ou introduction à la philosophie?*, in „Studia Spinozana“, XI, 1995, pp. 165-188.
- A. Tosel, *Spinoza ou le crepuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984.
- G. Totaro, *L'enigme du nom: Spinoza et le nom propres*, Corpus, Revue de Philosophie, 50, 2006 pp.168-184.
- A. Trucchio, *come guidati da un'unica mente. Questioni di antropologia politica in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2008.
- J. G. Van der Bend, "La democrazia liberale in Spinoza", in *Spinoza (1632-1677) Giornale critico della Filosofia Italiana*, 1977, 3-4, pp. 297-310.
- P. Verniere, *Spinoza en France avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.

- L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La gènese de l'immagination*, Paris 2005.
- S. Visentin, *Assolutismo e libertà. L'orizzonte repubblicano nel pensiero politico olandese del XVII secolo*, in "Filosofia politica", XII, 1998, pp. 67-85.
- S. Visentin, *Il movimento della democrazia antropologica e politica*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la democrazia un itinerario attraverso i classici*, cit., pp. 139-173.
- S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Ets Pisa 2001.
- S. Visentin, *la parzialità dell'universale. La moltitudine nell'imperium aristocratico*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., pp. 373-390.
- S. Visentin, *Potenza e potere in Spinoza*, in G. Duso, *il potere*, cit. pp. 143-156.
- M. Walther, *Biblische Ermeneutik und/oder theologische Politik bei Hobbes und Spinoza* in D. Bostrenghi (a cura di) *Hobbes e Spinoza scienza e politica: Atti del convegno internazionale*, cit., 1992, pp.623-669.
- M. Walther, *Die Trasformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, in *Studia spinozana*, 1, 1985, pp. 73-105.
- M. Walther, *Erkenntnis und Gehorsam: Religion und Ethik nach Spinoza* in *Zur Aktualitaet der Ethik Spinozas: Medizin/Psychiatrie – Oekonomie – Recht – Religio in Spinoza in der Geschichte der philosophischen Ethik*, a cura di K. Hammacher, I. Reimers-Tovote und M. Walther, Wuerzburg, Koenigshausen und Neumann, 2000, pp. 363-380.
- M. Walther, *Freiheit und Notwendigkeit*, in E. Balibar, H Seidel, M. Walther, (hrsg) *Freiheit und Notwendigkeit*, cit., pp. 11-19.
- M. Walther, *Potestas multitudinis bei Suarez und potentia multitudinis bei Spinoza – zur Trasformation die politischen Philosophie zu Beginn der Neuzeit* in H. Pisarek und M. Walther (Hrsg), *Kontexte – Spinoza und die Geschichte der Pilosophie*, cit., pp. 41-58.
- M. Walther (Hrsg) *Religion und Politik – zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 2004.
- M. Walther, *Spinoza und der rechtpositivismus*, in E. Giancotti Boscherini (a cura di), *The proceedeng of italian International Congress on Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 411-418.

M. Walther, *Souveraenitaet, Ausnahmestand und Widerstandsrecht bei Spinoza*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. Individuo e moltitudine*, cit., pp. 391-400.

Y. Yovel, *Bible interpretation as philosophical praxis: A study of Spinoza and Kant*, in "Journal of the history of philosophy, 11 (1973), pp. 189-212.

Y. Yovel, *Politique et religion chez Spinoza*, in J. Halpern, G. Levitte (édité par), *Politique et religion*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 331-348.

Y. Yovel, *Spinoza: The psychology of the multitude and the uses of language*, in 'Studia spinozana', 1, 1985, pp. 305-333.

Y. Yovel, *The third kind of Knowledge as Alternative Salvation*, in in E. Curley, P.F. Moreau, *Spinoza Issues and Directions. The proceedings of Chicago Spinoza Conference*, cit., pp. 157-175.

S. Zac, *Essais spinozistes*, Paris, Vrin, 1984.

S. Zac, *État et nature chez Spinoza*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", LXIX, 1964, pp. 14-40.

S. Zac, *La morale de Spinoza*, Vrin, Paris, 1959.

S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.

S. Zac, *Philosophie, Théologie, Politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979.

S. Zac., *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J.J. Rousseau*, in "Revue d'Histoire de Philosophie religieuses", 3, 1970, pp. 1-22.

S. Zac, *Société et communion chez Spinoza*, in "Revue de métaphysique et de morale", LXV, 1958, pp. 263-282.

S. Zac, *Spinoza et le langage*, in *Spinoza (1632-1677) Giornale critico della Filosofia Italiana*, 1977, 3-4, pp. 612-633.

S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF, 1965.

F. Zourabichvili, *Le conservatorisme paradoxal de Spinoza – Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

F. Zourabichvili, *L'enigma della moltitudine libera*, in Quaderni Materialisti 5 (2006), Milano, Ghibli, pp. 105-118.

F. Zourabichvili, *L'identité individuelle chez Spinoza*, in M. Revault d'Allones et H. Rizk, *Spinoza: puissance et onthologie*, cit., pp. 85-107.