



Classe di Lettere e Filosofia
Corso di perfezionamento in Filosofia
XXXIV ciclo

Le istituzioni della moltitudine

*Diritti comuni, modelli sociali e conflitto
nella filosofia politica di Spinoza*

Candidato

dr. Andrea MORESCO

Relatori

Prof. Roberto Esposito (SNS Pisa)

Prof. Stefano Visentin (Università degli
Studi di Urbino Carlo Bo)

Abstract

The institutions of the multitude

Common rights, social models and conflict in Spinoza's political philosophy

The thesis is dedicated to the theory of the institution in Spinoza's political philosophy. In contemporary philosophical debate, the category of institution is no longer defined with a conservative and coercive meaning. On the contrary, it is conceived as the collective, creative and conflictual activity (*praxis*) that produces its own political order and, at the same time, establishes the limits within which such activities and expressions of life can arise. According to Spinoza's thinking too, politics is the composition of an affective and superior power, which transcends the immanent and immediate plane of natural life. Institutions organise social life in order to facilitate joyful relations and contain destructive ones. Therefore, this research projects the contemporary philosophical debate about institutions onto Spinoza's philosophy, although the Dutch philosopher has been little considered within this debate. Spinoza offers conceptual resources to define the institution and its relationship with the negative, the limit, and conflict. On the other hand, the institutionalist perspective offers a fruitful key to understanding Spinozian philosophy.

The contractualist framework used in the *Theologico-Political Treatise* implodes in its internal contradictions. The lexicon of the institution, on the other hand, reveals a point of articulation between the natural right and the political order. Institutions preserve and maintain the natural right intact and, at the same time, orient it in a certain direction. In this thesis, the categories of *conatus* and *determinatio*, and the dynamics of imitation of affects, are considered the ontological foundations of the social existence. Therefore, I take the transindividual interpretations of Spinoza's ontology and develop its political implications. From this ontological perspective, institutions favour the expressions of *conatus* and determine them. The institution is a superior power, which emerges from a collective composition of powers (multitude). It generates an effect of self-transcendence and authority and can thus affirm the collective power and defend it from enemy forces. According to my interpretation, then, the institution articulates and composes the power of the multitude, giving it an order and a model. The multitude is powerless without institutions and, on the other hand, the power of institutions is determined, from within or without, by the power of the multitude itself.

La tesi è dedicata alla teoria dell'istituzione nella filosofia politica di Spinoza. Nel dibattito filosofico contemporaneo, da prospettive eterogenee e irriducibili, la categoria di istituzione non è più definita con un'accezione conservativa e coercitiva. Al contrario, è concepita come l'attività (prassi) collettiva, creativa e conflittuale, che produce un proprio ordinamento politico e, al tempo stesso, stabilisce i limiti entro cui tali attività ed espressioni di vita possono darsi. Anche per Spinoza, la politica è la composizione di una potenza affettiva e superiore, che trascende il piano dell'immediatezza e dispone le proprie parti, in modo da facilitare relazioni gioiose e contenere quelle distruttive tra gli individui. Questa ricerca proietta, dunque, il dibattito filosofico contemporaneo sulle istituzioni sull'opera di Spinoza. Sebbene il filosofo olandese sia stato poco considerato all'interno di questo dibattito, offre risorse concettuali per definire l'istituzione e il suo rapporto con il negativo, il limite, il conflitto. Dall'altra parte, la prospettiva istituzionalista offre una chiave di lettura feconda della filosofia spinoziana.

L'apparato concettuale contrattualista utilizzato nel *Trattato teologico-politico* implode nelle sue contraddizioni interne. Il lessico dell'istituzione, invece, rivela un punto di articolazione tra diritto naturale e ordine politico, che conserva e mantiene integro il primo e, al contempo, lo orienta e lo dispone. A partire dalle categorie ontologiche di *conatus* e di *determinatio*, e della dinamica di imitazione degli affetti, che qualificano la dimensione sociale e transindividuale dell'esistenza, l'istituzione è quel dispositivo dell'intelligenza umana, che favorisce le espressioni del *conatus* e le determina. L'istituzione è una potenza superiore, che emerge da una composizione collettiva (la moltitudine), genera un effetti – immaginario e, insieme, reale – di auto-trascendenza e di autorità e può così affermare la potenza collettiva e difenderla dalle forze nemiche. Al centro dell'interpretazione proposta, allora, vi è l'idea che l'istituzione articola la potenza vitale e molteplice della moltitudine, dandole un ordine e un modello. La moltitudine è impotente senza istituzioni e, d'altra parte, il potere delle istituzioni è determinato, dall'interno o dall'esterno, dalla potenza della moltitudine stessa.

*Ai miei genitori,
alla mia famiglia,
all'amore generoso.
Amore che non chiede di essere amato.*

*L'ocaso, caligine d'oro, barbaglia
Sulla finestra. L'assiduo manoscritto
Aspetta, già pregno d'infinito.
Qualcuno costruisce Dio nella penombra.
Un uomo genera Dio. È un ebreo
Di tristi occhi e di pelle olivastra;
Il tempo lo trasporta come trascina il fiume
Una foglia nell'acqua che discende.
Non importa. Il mago insiste e foggia
Dio con geometria raffinata;
Dalla sua debolezza, dal suo nulla
Seguita a modellare Dio con la parola.
Il più generoso amore gli fu elargito,
L'amore che non chiede di essere amato
(J.L. Borges)*

Indice

Introduzione. Non scegliamo il nostro tempo: spinozismo e attualità.....	15
1. Ontologia politica: dal <i>Trattato teologico-politico</i> al <i>Trattato politico</i>.....	41
1.1. «Non per natura, ma per istituzione»	47
1.2. Fondamento ontologico-politico	62
1.3. La ragione delle passioni	73
1.4. Teocrazia o democrazia	83
1.5. Il punto di vista della moltitudine.....	98
1.6. Relazioni negative.....	114
2. Imitazione degli affetti e mediazione dei modelli: una teoria dei rapporti sociali	137
2.1. Un riflesso automatico della macchina: l'imitazione secondo Descartes	141
2.2. <i>Fluctuatio animi</i> : l'imitazione secondo Spinoza	156
2.3. Chi imitiamo? Il problema della definizione della somiglianza	182
2.4. Immagini comuni e nozioni comuni	199
2.5. La formazione dei modelli sociali	211
2.6. <i>Excursus</i> : l'imitazione del modello e le istituzioni nel pensiero di Gabriel Tarde	228
3. «Gettare fondamenta stabili»: teoria e pratica delle istituzioni nel <i>Trattato politico</i>.....	239
3.1. Diritti comuni.....	245
3.2. <i>Imperium</i>	257
3.3. Conflitti istituenti.....	265
3.4. Istituzioni del conflitto.....	284
3.5. Mediazioni	308

Conclusione. Regole di vita 321

Bibliografia 329

Sigle e Abbreviazioni

CM = Cogitata metaphysica (Riflessioni metafisiche)

E = Ethica (Etica)

Ep = Epistolae (Epistolario)

KV = Korte Verhandeling (Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene)

PPC = Principiae philosophiae cartesianae (Principi della filosofia di Cartesio)

TIE = Tractatus de intellectus emendatione (Trattato sull'emendazione dell'intelletto)

TP = Tractatus politicus (Trattato politico)

TTP = Tractatus theologico-politicus (Trattato teologico-politico)

Opere = Opere [2007], a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2017⁴ [edizione rivista e aggiornata].

app. = appendice

ax. = assioma

cor. = corollario

def. = definizione

def. aff. = definizione degli affetti

lem. = lemma

n. = nota

p. = proposizione

pref. = prefazione

scol. = scolio

spieg. = spiegazione

Introduzione

Non scegliamo il nostro tempo: spinozismo e attualità

Non scegliamo i nostri maestri, come non scegliamo il nostro tempo.

L. Althusser

1. Le ricerche sulla filosofia politica di Spinoza, e sul valore politico della sua intera riflessione (ontologica, epistemologica, etica), si sono moltiplicate e hanno conosciuto una grande diffusione a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, divenendo un *topos* ormai comune della recente letteratura specialistica. Lo spinozismo si è affermato nell'ambito della teoria politica e ha trovato un dialogo sempre più intenso con le scienze umane e sociali. Sin da inizio Novecento, a dire il vero, la rilevanza politica della filosofia spinoziana era divenuta l'oggetto di analisi, o persino di studi sistematici e autonomi, nei lavori di Gierke, Menzel e Gebhardt in Germania, di Meijer in Olanda, di Solari in Italia, di Delbos e Brunschvicg in Francia, Pollock in Inghilterra, per citare solo alcuni tra gli interpreti più autorevoli¹. Ma è nella Francia di fine anni Sessanta che si compie la prima tappa della «rivoluzione spinozista»² che ha contraddistinto gli ultimi cinquant'anni. Nel biennio del 1968-69, infatti, Gueroult, Deleuze e Matheron – senza dimenticare i lavori altrettanto fondamentali di Zac, Preposiet e Rousset, nonché il *détour* marxista di Althusser attraverso la filosofia di Spinoza – pubblicano tre monografie, tra loro indipendenti, che inaugurano una nuova

¹ L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* [1894], Paris, PUF, 1971⁵; L. Brunschvicg, *Descartes et Spinoza*, «*Révue de Métaphysique et Morale*», 12, 1904; V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme* [1893], Lille, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1990; C. Gebhardt, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, Winter, 1905; C. Gebhardt, *Spinoza gegen Clapmarius*, «*Chronicon Spinozanum*», 3, 1923, pp. 344-347; C. Gebhardt, *Spinoza. Vier Reden*, Heidelberg, Winter, 1927; O. Von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, Koebner, 1880, tr. it. e cura di A. Giolitti, *Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche* [1880], Torino, Einaudi, 1974; W. Meijer, *Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt*, «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 15, 1901, pp. 1-31; W. Meijer, *Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum*, «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 16, 1903, pp. 455-483; A. Menzel, *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas*, in *Festschrift zum 70. Geburtstag von Joseph Unger*, Stuttgart, Cotta, 1898, pp. 3-38; A. Menzel, *Spinoza und die Collegianten*, «*Archiv für Geschichte der Philosophie*», 15, 1902, pp. 277-298; A. Menzel, *Homo sui juris. Eine studie zur Staatslehre Spinozas*, Wien, Holder, 1904; F. Pollock, *Spinoza. His life and philosophy*, London, Kegan Paul & Co, 1880; F. Pollock, *Spinoza's political doctrine with special regard to his relation to English publicist*, «*Chronicum spinozanum*», 1, 1921, pp. 45-57; G. Solari, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, «*Rivista di filosofia*», 18/3, 1927, pp. 317-353.

² P. F. Moreau, C. Cohen-Boulakia, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2012, Avant-propos, p. 8.

interpretazione ontologica dell'opera di Spinoza destinata a un grande successo³. La sostanza è ora interpretata come potenza produttiva immanente, un «infinito in atto»⁴ che produce un'infinità di modi finiti sotto un'infinità di attributi e, attraversandoli e concatenandoli tra loro, li rende a loro volta produttivi. La sostanza si esprime interamente sul piano immanente delle concatenazioni causali e affettive dei modi finiti e non ha un'esistenza anteriore o separata. Contro l'interpretazione idealistica del secolo precedente, la filosofia spinoziana è interpretata come una ontologia dell'immanenza, che annulla ogni riferimento alle figure trascendenti (metafisiche e morali) e fonda l'essere e il pensiero sulla sola potenza in atto dei corpi e delle menti. L'essere spinoziano è essere sociale: l'azione «naturante» della sostanza concatena tra di loro i modi finiti, produce relazioni sociali e associazioni politiche in cui si esprime storicamente e in forme sempre determinate.

Nel corso degli anni Ottanta e Novanta, poi, alcuni importanti lavori (Macherey, Negri, Tosel, Balibar, senza dimenticare gli studi di Giacocci già negli anni Settanta⁵) hanno ricostruito sempre più precisamente – seppure da prospettive differenti, e con diversi esiti – la connessione profonda tra ontologia e politica nell'opera di Spinoza, al punto che diviene progressivamente impossibile occuparsi dell'una separatamente dall'altra. Non si tratta, nel caso di Spinoza, di fondare la riflessione politica su una certa concezione dell'essere, bensì di evidenziare come la dimensione storica e politica costituisca lo sviluppo necessario di un'ontologia della potenza immanente. Il rapporto tra ontologia e politica è ben più cogente e intrecciato di una deduzione unilaterale della seconda dalla prima. Non c'è potenza naturale-divina al di fuori delle espressioni storicamente determinate dei suoi modi: l'essere si dispiega nelle esistenze e nelle relazioni – mai lineari, mai

³ S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963; S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965; J. Preposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967; B. Rousset, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968; M. Gueroult, *Spinoza I: Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968; M. Gueroult, *Spinoza II: l'Âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974; G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, Paris 1968, tr. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodilibet, 2006³; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969; L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Librairie Hachette, 1974, tr. it. di N. Mazzini, *Elementi di Autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975; L. Althusser, *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, «La pensée», 183, 1975, poi in *Positions: 1964-1975*, Paris, Editions Sociales, 1976, tr. it. a cura di C. Mancina, *È facile essere marxisti in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 125-172.

⁴ «Infinito in atto» è l'espressione di Spinoza proprio nella cosiddetta lettera «sulla natura dell'infinito» a Mejer dell'aprile 1663 (*Ep. 32*, in *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2017², pp. 1322-1328).

⁵ E. Giacocci, *Libertà, democrazia, rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione*, «Giornale critico della filosofia italiana», 56, 1977, pp. 358-369; E. Giacocci, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1996; P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979, tr. it. E. Marra, *Hegel o Spinoza*, Verona, Ombrecorte, 2016; A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981 (ora in *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2006², a cui faremo riferimento); A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la Servitude: Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1984; É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

interamente razionali, ma problematiche e conflittuali – tra gli individui, nella potenza di agire e in quella di patire. Teoria e prassi, conoscenza razionale della natura ed esperienza storica, si annodano in un solo movimento di pensiero. Come mostra il primo capitolo del *Trattato Politico*, l’ambito della prassi e dell’esperienza è costitutiva della filosofia, dello sviluppo della ragione, concepita come capacità pratico-teorica di combinazione virtuosa con gli altri e di accrescimento della potenza sia individuale sia collettiva⁶.

L’uguaglianza naturale di tutti gli individui, stabilita dall’orizzontalità ontologica immanente delle molteplici espressioni della sostanza e dall’esclusione di figure eminenti o trascendenti, imprime una radice democratica nel cuore dell’ontologia stessa. L’interpretazione ontologico-costituente della potenza, che produce e trasforma le proprie forme espressive e organizzative, ispira la concezione di una democrazia in movimento, o democratizzazione permanente, che modifica infinitamente le proprie norme adeguandole al grado storicamente determinato della potenza che le produce. Da questa prospettiva, la sfera dell’immaginazione e dell’affettività non è deprecata come un vizio o una mancanza da un punto di vista morale, né tantomeno soltanto come una forza irrazionale che minaccia le acquisizioni della mente umana, bensì come una manifestazione – determinata e limitata – della potenza, che può essere positivamente messa al servizio di una razionalità storica e pratica. Ma Spinoza non sostiene neppure una visione irenica o pacificata dell’esistenza sociale: nella condizione di finitezza e passività ineliminabile che caratterizza ciascun modo finito, alcune forze ostacolano le altre, si generano rapporti di inimicizia, disgregazione e conflitto. Anche queste relazioni esprimono l’essere sociale: conflitto e resistenza contro gli ostacoli e i nemici sono anzi interpretate come una modalità necessaria dell’espressione attiva degli individui nel mondo⁷.

Da questa prospettiva, anche la biografia e l’esperienza storica del filosofo olandese sono state riconsiderate⁸. Per lungo tempo era prevalsa, infatti, immagine del pensatore solitario, chiuso in se stesso, concentrato sulla tagliatura delle lenti, trasferitosi nel piccolo villaggio di Rijnsburg (1661) alla ricerca di una tranquillità d’animo ascetica e imperturbata, pensatore delle strutture eterne

⁶ *TP*, I, 1-4 [dove non diversamente specificato, si fa riferimento a: *Trattato politico*, in *Opere* [2007], tr. it. e cura di O. Proietti, testo di O. Proietti, Milano, Mondadori, 2017⁴, pp. 1087-1217].

⁷ L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. di F. Del Lucchese, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2004.

⁸ S. Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, tr. it. di D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l’Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi, 2002; M. Rovère, *Le Clan Spinoza*, Paris, Flammarion, 2017, tr. it. di A. Ciappa *Tutte le vite di Spinoza. Amsterdam 1677: l’invenzione della libertà*, Milano, Feltrinelli, 2020.

dell'essere⁹. Le biografie più recenti, invece, situano Spinoza nei conflitti ideologici, politici e religiosi del suo tempo: come vedremo, sul piano politico si contrappongono il fronte filomonarchico orangista, che è ancorato a una visione tardo-medievale e gerarchica dell'essere, aspira a una «costituzione mista»¹⁰ e difende il calvinismo ortodosso, e il fronte repubblicano-liberale, che sostiene lo sviluppo della nuova borghesia commerciale e una politica di pace e di tolleranza religiosa; su quello religioso il clero calvinista ortodosso attacca e perseguita le sette delle minoranze religiose (Arminiani, Mennoniti, Sociniani, soprattutto Collegianti). Il *Trattato teologico-politico* rappresenta un intervento militante in quel campo di battaglia: Spinoza vuole contrastare le forme di dominio superstizioso della teologia calvinista, fondate sulla paura e su dogmi speculativi non dimostrabili attraverso la Scrittura, e proclamare la libertà di pensiero e di culto, contro le ingerenze della Chiesa e dello Stato. Opponendosi all'alleanza teologico-politica tra la Chiesa calvinista e la casata degli Orange, fondata sulla legittimazione religiosa della corona e sull'immagine sovrana di Dio, Spinoza dimostra la separazione di ambito tra la fede e la conoscenza attraverso un'analisi filologica del testo biblico. Il filosofo militante assume il terreno di scontro, la problematica e le categorie dei suoi avversari, sia teologici, sia politici, per rovesciarle su se stesse¹¹.

Spinoza è vicino alla concezione democratico-egualitaria della religione diffusa tra i Collegianti, che rifiutano la gerarchia ecclesiastica e sostengono un'associazione religiosa di individui liberi ed eguali, con cui recuperare l'amore evangelico e il messaggio originario di Gesù, senza mediazione teologica¹². Incontra così alcuni dei suoi più cari amici e interlocutori filosofici (De Vries, Balling, Jelles) proprio al collegio di Amsterdam, a ridosso della scomunica infertagli dalla comunità ebraica della città. Sul piano politico, se il rapporto con il Gran Pensionario repubblicano e liberale De Witt non era personale e diretto – tanto meno finanziario –, non v'è dubbio tuttavia che, pur nelle divergenze di vedute, il democratico Spinoza trovi un'alleanza naturale con il liberale, elitista e

⁹ J. M. Lucas, *La vie de Monsieur Benoit de Spinoza* [1719], in J. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Veit & comp., 1899, tr. it. in J. M. Lucas, J. Colerus, *Vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 1-55; J. Colerus, *Korte, dog waarachtige Levens-Beschryving van Benedictus de Spinoza* [1705], in J. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's*, cit., tr. it. in J. M. Lucas, J. Colerus, *Vite di Spinoza*, cit., pp. 55-110.

¹⁰ Come vedremo (*infra*, cap. 1, n. 159), l'eccellenza dell'*imperium mixtum* è rivendicata dalla fazione orangista per sostenere l'ineliminabilità della carica militare centralizzata dello Stadhouder, a salvaguardia di quell'elemento monarchico senza il quale la struttura mista dell'*imperium* viene a cadere.

¹¹ Sull'impegno militante del *Trattato teologico-politico* e la sua natura di «manifesto democratico» nel campo dei conflitti ideologici del tempo, cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., pp. 35-62; R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium, Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori, 2000, cap. III, pp. 95-138.

¹² S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 154-163.

pragmatico De Witt e ne sostenga l'impegno per uno Stato laico e tollerante. Spinoza è consapevole, e acuto testimone, dei mutamenti e dei conflitti in corso nella società olandese del suo tempo. Vi prende parte e si schiera nel campo di battaglia, dando vita e corpo alla sua concezione della ragione umana: non una facoltà conoscitiva che detta le proprie leggi, ma la capacità pratico-costruttiva di comunicare e convenire con gli altri, di modificare insieme la realtà, di saldarsi agli affetti comuni e all'immaginario collettivo del proprio tempo. La ragione spinoziana – e la sua stessa pratica della filosofia – è immersa nell'immaginario e nelle condizioni storico-affettive date, vi delinea istanze di utilità comune, di composizione pacifica e virtuosa tra gli individui, combattendo contro quelle idee inadeguate che producono invece odio, solitudine e passività. Come in ogni campo di battaglia, Spinoza cerca, negli ambienti delle minoranze religiose e nelle frazioni più liberali del patriziato urbano, alleanze con le posizioni filosofico-politiche più vicine alle sue, senza mai rinunciare alle proprie idee, indubbiamente radicali e anomale.

Ciascuna cosa è, e non *ha*, un modo della potenza di Dio: questa capacità di fare, realizzare, pensare qualcosa è sempre già in relazione – in molteplici relazioni: fisiche, psicologiche, intellettuali; relazioni di combinazione o di conflitto – con la potenza di altre cose. L'essenza attuale di una cosa è definita dallo sforzo (*conatus*) di perseverare e affermarsi. Ma il singolo individuo non ha in sé le forze sufficienti per esistere e durare, bensì necessita di molteplici affezioni, dell'aiuto e della cooperazione con gli altri. Un modo finito passa all'esistenza, e può conservarla, quando una molteplicità di cause esterne esercitano una pressione che ne compone insieme più parti¹³. Ciascuna cosa è, dunque, l'esito parziale e provvisorio di un processo di composizione e scomposizione delle sue parti, mediato da una molteplicità di cause esterne che ne determinano l'esistenza e, simultaneamente, ne limitano l'affermazione¹⁴. Nell'intreccio degli incontri esterni e contingenti si mescolano rapporti cooperativi e gioiosi, che generano e arricchiscono l'individuo, e rapporti conflittuali e oppositivi, che ne minacciano l'esistenza. Ogni modo finito è un'espressione della produttività infinita della sostanza, che afferma se stessa in quanto capacità di combinazione con gli altri modi e di resistenza alle forze contrarie.

Alcuni interpreti hanno evidenziato il carattere costituente e affermativo della *potentia* degli individui associati (*potentia multitudinis*), deducendo così lo sviluppo politico dall'ontologia. In quanto espressione della potenza assoluta di Dio, la potenza consiste nell'espansione della

¹³ *Etica* II, postulato 4; *E*, IV, p. 45 [da ora in avanti *E*; dove non diversamente specificato si fa riferimento a: *Etica*, edizione critica e tr. it. di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 2014 (prima ed. 2010)]; *TP*, II, 2.

¹⁴ *E* III, p. 51: «il corpo umano viene colpito in moltissimi modi dai corpi esterni»; *E* IV, p. 3: «la forza con la quale l'uomo continua (*perseverat*) nell'esistenza è limitata, ed è infinitamente soverchiata dalla potenza delle cause esterne».

democrazia e dell'uguaglianza, si oppone alle forme del potere costituito e tende a costituire la «democrazia assoluta»¹⁵, accennata nell'ultimo e incompiuto capitolo del *TP*: una forma politica trasparente ed egualitaria in cui tutti hanno di diritto accesso al governo della *Civitas*¹⁶. Altri interpreti hanno sottolineato, invece, il carattere ambivalente della potenza, che fluttua tra poli affettivi contrastanti e, a certe condizioni, si lascia facilmente manipolare, può giungere a esprimersi contro se stessa, divenire desiderio di schiavitù e di sottomissione¹⁷.

La potenza di una cosa, infatti, è sempre determinata e limitata dall'esterno: essa varia al variare delle condizioni esterne – favorevoli o sfavorevoli – entro una soglia di variazione di cui si può stabilire un minimo e un massimo¹⁸. L'esteriorità è limitazione, ostacolo, talvolta pericolo, ma anche sorgente di vita, condizione di esistenza e di attività. La potenza è dunque duplice: forza produttiva e capacità di patire, o meglio, di ricevere dall'esterno le forze necessarie e di adattarsi ad esse. È questa la duplice valenza, che metteremo in luce, del concetto di «determinazione». Lo sforzo di conservare e affermare se stessi non è separabile dalla capacità (*aptitudo*) di essere affetti e di disporsi positivamente, per quanto possibile, verso le cose esterne¹⁹. Conflitto e combinazione, distruzione e accumulazione, sono le due modalità fondamentali delle relazioni che costituiscono e attraversano ogni esistenza individuale e collettiva.

In questo quadro ontologico, ciascun individuo è tanto più potente quanto più si combina positivamente con le altre. La potenza segue una logica cumulativa ed espansiva: tante più potenze si combinano, tanto più potente è la loro composizione, che acquisisce una propria struttura e supera le potenze individuali. La forza del numero, della molteplicità, sta nella proprio nella costituzione relazionale della potenza. La moltiplicazione di relazioni, esperienze, differenze coinvolte nella costituzione di un corpo complesso (come quello di una società politica) accresce la possibilità di un ordinamento stabile e adeguato. Per il soggetto collettivo, come per il singolo individuo, la varietà di relazioni, corpi, voci che si esprimono ne amplificano la potenza; gli scambi, i confronti,

¹⁵ *TP*, XI, 1.

¹⁶ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit.

¹⁷ Cfr. É. Balibar, *La crainte des masses*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Atti del congresso di Urbino, 4-8 ottobre 1982, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 293-320, tr. it. *La paura delle masse*, in É. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino, L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002, pp. 13- 40; É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit.; É. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Editions Galilée, 1997, tr. it. a cura di A. Catone, Milano, Mimesis, 2001.

¹⁸ *Ep.* 32, cit.

¹⁹ La duplicità del *conatus*, potenza di agire e potenza di patire, è al centro dell'analisi in G. Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, pp. 134 sgg.

perfino i conflitti rappresentano la condizione di affermazione del *conatus*. La buona disposizione (*aptitudo*) verso l'esterno e la strutturazione di incontri gioiosi sono una condizione politica fondamentale per il divenire-attivo degli individui. La politica, per Spinoza, è proprio quella forza collettiva e superiore, che trascende il piano dell'immediatezza dei singoli e infiniti incontri, dispone le proprie parti in modo da facilitare incontri produttivi, creativi e non distruttivi e, al tempo stesso, apre alla possibilità di sempre nuove parti, dunque nuove alleanze e composizioni. La politica è quella peculiare determinazione che orienta l'associazione di molteplici potenze verso il "comune", il bene comune e il diritto comune e, insieme, la limita. La coincidenza di libertà e sicurezza, di utilità individuale e utilità collettiva, contro l'ambizione e l'avidità dei singoli, diviene norma della vita civile.

Lungo questa linea di ricerca, siamo arrivati a porre il problema dell'istituzione nella filosofia politica di Spinoza. L'ambito istituzionale è la forma di esistenza di un collettivo, di un corpo composto e molteplice, che struttura e dispone le relazioni e gli scambi tra le sue parti, al fine di liberarne la forza creativa e di contenerne gli esiti distruttivi ed eccessivi. Per questo è un ambito, come vedremo, intrinsecamente plurale e diversificato, costituito da molteplici istituzioni in relazione tra loro, e non riducibile a un singolo luogo. Spinoza non può accettare l'idea che una formazione di potenza si concentri in una sola posizione, in un "centro" del potere. Dall'intreccio orizzontale di relazioni produttive e costitutive emerge una potenza superiore, che genera un effetto – immaginario e altamente reale – di auto-trascendenza e di autorità sui suoi produttori. L'istituzione a cui guarda Spinoza è la potenza di imporre, difendere ed espandere relazioni vitali e generative tra i suoi membri. Essa non è ontologicamente altro dalle potenze che, combinandosi, l'hanno prodotta; tuttavia, nell'ambito dell'immaginazione, si eleva al di sopra di esse per difenderle e affermarle. Quella istituzionale è, al tempo stesso, auto- ed etero-determinazione²⁰. L'istituzione stabilisce la verticalità di quelle regole entro e attraverso cui il divenire attivo e il perfezionamento etico degli individui si salda con le istanze della vita collettiva. Questa traiettoria di ricerca proietta su Spinoza il dibattito filosofico contemporaneo sulle istituzioni, le sue categorie e alcune problematiche aperte e irrisolte, sebbene il nome del filosofo olandese sia stato finora piuttosto marginale all'interno di questo. L'ipotesi che vogliamo discutere e verificare ritrova in Spinoza molteplici risorse per arricchire il dibattito attuale sulle istituzioni e, d'altra parte, ci pare che la lente istituzionalista offra una chiave di lettura feconda della filosofia spinoziana.

²⁰ Cfr. R. Esposito, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino, Einaudi, 2023, p. 72.

2. Negli ultimi anni, la categoria dell'istituzione è stata al centro del dibattito filosofico-politico continentale²¹. L'istituzione viene sottratta alla definizione conservativa, coercitiva, autoritativa che, dai glossatori proto-giuridici sino a Weber, la collegava a una volontà superiore e trascendente, di cui l'organo istituzionale non sarebbe che un mero esecutore, preposto a conservarla dai "movimenti", dagli squilibri e dalle spinte di innovazione sociale. Essa è ridefinita come attività (prassi) collettiva, creativa, vitale, che produce forme di ordinamento politico in grado di potenziare la vitalità e l'espressione delle sue parti – senza riduzioni a unità né omogeneità forzate – e, al tempo stesso, di stabilire limiti positivi entro cui tali espressioni di vita possono darsi. L'istituzione si riferisce a una modalità dell'agire presa nel confronto con la storicità e l'esteriorità delle sue condizioni. La prassi istituyente produce la convergenza e l'articolazione di variegati elementi sociali e, in particolare, degli antagonismi diffusi nella società, strutturandoli e coordinandoli tra loro, rafforzandoli nella durata temporale e mantenendoli a loro volta aperti. La molteplicità inscritta nella definizione stessa di istituzione, infatti, trova nel conflitto non solo la sua più piena espressione, ma persino una forma di stabilità. L'istituzione è dunque pensata come una modalità affermativa con cui fronteggiare il negativo, l'alterazione proveniente dall'esterno, la storicità determinata, ma anche il conflitto e l'instabilità: un filtro che accoglie il negativo, il conflitto, e lo riproduce entro una forma determinata e regolata, dandole uno slancio costruttivo e positivo.

Dall'istituzionalismo giuridico della prima metà del Novecento (Hariou, Santi-Romano, Mortati), all'empirismo immanentistico di Deleuze che indaga la natura umana, «istinti e istituzioni», alla «psicoterapia istituzionale» di Guattari, al neo-istituzionalismo di Lefort e Castoriadis, alle teorie post-marxiste della «democrazia radicale» (Laclau, Mouffe, Rancière, Butler, Abensour), all'operaismo neo-marxista italiano (Negri-Hardt, Virno), sino ai più recenti dibattiti sulle «istituzioni del conflitto» e sull'«insurrezione democratica» (Balibar, Esposito, MacCormick, Lordon): non possiamo in questa sede introduttiva ricostruire alcuno di questi grandi autori o correnti del pensiero politico contemporaneo, ma ci limiteremo a menzionarli e a metterne in luce alcuni dei problemi affrontati e delle soluzioni proposte.

²¹ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020; R. Esposito, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021; R. Esposito, *Vitam instituere*, cit.; F. Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015; F. Lordon, *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent*, Paris, La Fabrique, 2019; F. Lordon, *Figures du communisme*, Paris, La Fabrique, 2021; J. MacCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, tr. it. di A. Carocci, *Democrazia machiavelliana. Machiavelli, il potere del popolo e il controllo delle élites*, Roma, Viella, 2020; É. Balibar, *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*, Paris, La Découverte, 2020; É. Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Écrits II*, Paris, La Découverte, 2020; É. Balibar, *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine. Écrits III*, Paris, La Découverte, 2022.

Nei primi decenni del Novecento, per lo più in area francese, si afferma una concezione vitale, creativa e politicamente progressiva dell'istituzione, a partire dai lavori del giurista Maurice Hariou²². Ispirato dall'inter-sociologia di Tarde e dal vitalismo di Bergson, questi prende le distanze tanto dal soggettivismo tedesco, incline al volontarismo e al decisionismo, in cui la volontà del legislatore è norma, tanto dall'oggettivismo di stampo durkheimiano. L'istituzione è il farsi mondo di un'idea, l'effettuazione reale di desideri e credenze, che dura nel tempo grazie a procedure giuridiche e a un sistema di organi di potere. L'idea si oggettiva in istituzioni impersonali che preesistono alla coscienza dei soggetti, contro l'impostazione soggettivistica tedesca, ma che debbono impersonarsi nelle finalità e nei comportamenti dei soggetti, se vogliono farsi mondo e vigere. La consistenza, la durata, la procedura e il sistema di organi distinguono l'istituzione da quella carica energetica e vitale dell'idea, da cui pure è formata. Già Tarde attribuiva alla sfera psico-sociale delle idee, delle credenze e dei desideri un ruolo preminente nel processo storico, e riconosceva in ciascuna idea una struttura di relazioni inter-spirituali e imitative. Quest'accentuata tonalità vitalistica concepisce l'istituzione come una forma di vita regolata, codificata, relativamente stabile, e al tempo stesso mutevole e dinamica.

Negli anni Cinquanta, il concetto di istituzione è ripreso dal giovane Deleuze, prima nel suo dialogo ravvicinato con Hume del 1953, poi nell'antologia *Istinti e istituzioni* del 1955, in quanto «sistema di mezzi *indiretti*» per la soddisfazione delle tendenze naturali e istintuali della vita, intrinsecamente molteplici e diversificate²³. L'istituzione è permeata e attraversata dagli istinti della vita e dalle forze molecolari dei desideri, a cui fornisce una forma di espressione e soddisfazione e, al tempo stesso, un limite entro cui possono essere prevenuti i loro effetti violenti e distruttivi. L'istituzione favorisce lo sviluppo e l'espressione degli istinti della vita, ma li sottopone a vincoli e condizioni storicamente determinati. Tale vincolo non è collocato al di fuori o al di sopra dei desideri e delle istanze sociali, ma è funzionale alla loro realizzazione duratura. L'istituzione è, dunque, sia mezzo che regola di vita: mezzo di realizzazione della vita, regola della sua manifestazione. Le istituzioni affermano e non reprimono le tendenze naturali della vita – individuale e collettiva –, ma le incanalano entro margini determinati: essa favorisce la

²² M. Hariou, *La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme sociale*, «Cahiers de la nouvelle Journée», 4, 1925, pp. 2-45, tr. it. a cura di A. Salvatore, Macerata, Quodlibet, 2019. Per una presentazione dell'istituzionalismo filosofico e giuridico del primo Novecento, cfr. S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hariou*, Macerata, Quodlibet, 2020.

²³ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* [1953], Paris, Puf, 1973, tr. it. di A. Vinale, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli, Cronocopio, 2012; G. Deleuze, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955, tr. it. e cura di U. Fadini, K. Rossi, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis, 2002.

soddisfazione e il libero gioco degli istinti, liberandoli dal loro carattere immediato e reattivo e dalla tendenza all'eccesso. Oltre a Hume, è forte l'influenza della tradizione francese di Ravaisson, Tarde e Hariou, che Deleuze inserisce nella sua antologia sulle istituzioni, e per molti versi è anticipato, come vedremo, l'incontro successivo con Spinoza. Di grande ispirazione è poi la «psicoterapia istituzionale» elaborata e praticata da Guattari, in cui la critica antipsichiatrica delle istituzioni totali si accompagna all'invenzione istituyente di forme inedite di cooperazione tra medici e utenti nella clinica La Borde²⁴. Pur nella differenza dei ruoli, l'istituzione è concepita come una produzione collettiva e continua, capace di articolare tendenze e bisogni eterogenei. La sperimentazione di modi alternativi della clinica, attenta alle determinanti sociali e gruppali dell'inconscio individuale, è parallelamente – dentro e contro – istanza di trasformazione radicale, conflittuale, degli istituti psichiatrici.

In quegli stessi anni, ma da una prospettiva fenomenologica differente, Merleau-Ponty aveva dedicato il corso del 1954-55 al Collège de France proprio alla nozione di istituzione, facendone termine intermedio capace di annodare insieme conservazione e mutamento²⁵. Istituzione è il campo dell'azione umana e collettiva che crea nuovi significati, nuove regole, all'interno di un intreccio storico dato di soggetti, significati e combinazioni che precedono l'azione e la determinano. Istituzione è una creazione di nuovi significati (espressione) situata all'interno di un deposito di significati dati. L'inaugurazione di un nuovo senso – l'evento – è installato nelle condizioni storiche date, si sedimenta storicamente e apre a creazioni nuove e future: «aggiunta dell'essere nuovo all'essere che già c'è»²⁶. Ma soprattutto l'istituzione è un «campo» intersoggettivo aperto all'altro e al molteplice, non l'attività di un soggetto creatore che afferma se stesso. Essa accoglie il negativo, l'alterità, dentro di sé, riconoscendo nell'altro non un negativo, ma una differenza, una relazione. Nessuno può fondare un'istituzione dal nulla, *ex nihilo*, perché tale atto fondativo è sempre

²⁴ F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Éditions Maspero, 1972, tr. it. di L. Muraro, *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e metodo politico*, Verona, Bertani, 1984.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel* [1949], in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 267-283, tr. it. G. Alfieri, *Nota su Machiavelli*, in *Segni*, Milano, il Saggiatore, 2015, pp. 241-254; M. Merleau-Ponty, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*, integrata in *Resumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, tr. it. M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Milano, Bompiani, 1995, pp. 55-58; M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, a cura di D. Darmaillacq, C. Lefort, S. Ménasé, Paris, Belin, 2003. Sul tema cfr. R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», 3, 2017, disponibile online (<https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1004>); E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, «Discipline filosofiche», 2, 2019: *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche e giuridico-politiche*, a cura di E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi, pp. 71-98; J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Almanacco di Filosofia e Politica 2, Macerata, Quodlibet, 2020, pp. 71-82.

²⁶ J. Revel, *Istituzione e storicità*, cit.

preceduto dalle forme date dell'intersoggettività. L'istituzione viene, in un certo senso, de-soggettivizzata e consegnata a una sfera "impersonale", non distante dall'istituzione-cosa di cui aveva scritto a inizio secolo Hariou. Non è più l'oggettivazione, né il riflesso, di una coscienza, ma una "cerniera" storica tra passato e presente e tra soggetti eterogenei di uno stesso presente, che non appartiene in via di principio ad alcuno di questi. L'istituzione incorpora un ineliminabile elemento di passività, di tradizione, di ciò che riceviamo e non determiniamo; essa determina il campo di possibilità delle azioni umane iscrivendole in una dinamica in cui il soggetto può divenire attivo e modificare le proprie condizioni. Il campo istituzionale è attraversato dall'alterità e genera un'apertura all'altro, al mutamento, alla novità di senso, proprio perché non corrisponde alla coscienza di un soggetto, ma a un deposito storico di sensi ed esperienze eterogenee.

Allievo di Merleau-Ponty, colui che in termini più paradigmatici ha sviluppato una filosofia – ontologia – politica dell'istituzione è stato Claude Lefort. Nella sua rilettura di Machiavelli, Lefort assume un'ontologia conflittualista dell'essere sociale, che situa la divisione all'origine costitutiva e ineliminabile di ogni società²⁷. L'essere, secondo Lefort, è sempre sociale, tagliato e insieme costituito da una divisione conflittuale ed esposto all'alterità. Un antagonismo fondamentale, quello tra i grandi e il popolo, attraversa ogni tipo di società. Il ruolo fondamentale dell'istituzione, secondo Lefort, è quello di dare una forma «simbolica»²⁸ a questo conflitto, elevandolo da un piano materiale a uno propriamente politico, e tenendone così sotto controllo gli effetti più nefasti, caotici, distruttivi. Se la società è sempre divisa, la politica è la rappresentazione esplicita di quella divisione. Tale simbolizzazione non è rivolta a una neutralizzazione dei conflitti, bensì è generatrice a sua volta di conflitti che durano nel tempo e allargano la vita democratica della società. Il conflitto sociale è, secondo la lezione machiavelliana, il fondamento di ogni ordinamento politico, ciò che fa l'ordine e che lo mantiene vivo. L'istituzione della società deve dunque alimentare la propria fonte, fomentare la produttività dei conflitti, come il Tribunato della plebe nel modello conflittualista della Repubblica romana.

²⁷ C. Lefort, *Sur la démocratie: le politique e l'institution du social*, «Texture», 2-3, 1971, pp. 7-88; C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972. Cfr. M. Di Piero, *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Pisa, ETS, 2020.

²⁸ Nel *symbolic turn* di Lefort, la nozione di «simbolico» si distingue da quella di «immaginario», con riferimento alle categorie della psicoanalisi strutturalista e lacaniana. L'immaginario colloca il soggetto al centro della rappresentazione: è il luogo del doppio, del raddoppiamento, in cui il soggetto proietta se stesso sugli altri. Il simbolico, invece, designa quel livello istituzionale in cui lo sguardo riconosce l'alterità e, viceversa, pensa se stesso a partire dagli altri: l'alterità, il negativo, persino nella forma della ferita, non è cancellato, ma mantenuto. D'altra parte, tuttavia, ci si potrebbe chiedere se l'insistenza sulla "simbolizzazione" del conflitto non tenda anche a una sua smaterializzazione, de-realizzazione, il cui esito possibile e involontario è infine la neutralizzazione. Insiste sulla distinzione tra immaginario e simbolico, R. Esposito, *Pensiero istituyente*, cit., pp. 184-185.

In stretto dialogo con Lefort, Castoriadis ha attribuito il potere istituente all'immaginario di una collettività, formato dalla lingua, dai costumi, dalle pratiche e dalle idee di un'epoca²⁹. L'immaginario è «creazione immanente» di nuovi significati, auto-alterazione della società, a partire dall'articolazione di elementi precedenti e relativamente indipendenti. Tali elementi sono condizionati storicamente, mutevoli, impensabili al di fuori della loro storicità e sedimentano le creazioni dell'immaginario nella durata temporale. L'immaginario ha così un'efficacia generatrice di istituzioni e regole di vita. La creazione storica e immanente è immersa nelle pratiche materiali e nelle esperienze, non è mai *ex nihilo*, bensì necessariamente *ex aliquo*. Da una prospettiva più radicale rispetto a quella lefortiana, il nesso di storicità tra conservazione e mutamento, tra forma e movimento, è sbilanciato verso una trasformazione pressoché continua della società, che si condensa in alcune singolarità di tempo (*kairòs*) peculiari.

Dall'altra parte della Manica, invece, a partire dalla metà degli anni Settanta, intorno ai lavori di storia del pensiero politico della cosiddetta "Scuola di Cambridge", si genera un dibattito storiografico sul «repubblicanesimo», che propone un'utile scansione paradigmatica della riflessione sulle istituzioni³⁰. Il punto di svolta di quel dibattito può essere considerata la ricostruzione di Pocock, che propone l'esistenza di una tradizione repubblicana dall'umanesimo fiorentino del XVI secolo, in particolare di Machiavelli, ai sostenitori anti-monarchici della rivoluzione repubblicana inglese del XVII secolo, più nello specifico Harrington, fino alle riflessioni dei rivoluzionari americani nel XVIII secolo. Le idee cardine della tradizione repubblicana sarebbero, a suo dire, di origine aristotelica: primato della *vita activa* su quella contemplativa, partecipazione politica dei cittadini, virtù civile, universalismo del bene comune contro la corruzione dei particolarismi, uguaglianza politica di tutti gli uomini e auto-governo sono gli elementi che caratterizzano l'*ethos* repubblicano e costituiscono la massima espressione storica

²⁹ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, tr. it. e cura di E. Profumi, *L'istituzione immaginaria della società*, Milano-Udine, Mimesis, 2022; C. Castoriadis, *L'élément imaginaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, tr. it. di M. Ridolfi, *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, Pisa, ETS, 2021, in cui sono raccolti i testi di un libro di Castoriadis annunciato ma incompiuto; si veda infine A. Ferrarin, *La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis*, «Discipline filosofiche», 2, 2019, cit., pp. 121-150. Castoriadis mantiene il lessico dell'immaginario, a differenza del «simbolico», per sottolineare la coincidenza immanente di soggetto e oggetto dell'alterazione.

³⁰ Cfr. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, tr. it. di A. Prandi, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna, Il Mulino, 1980, 2 voll.; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, tr. it. di G. Ceccarelli, *Le origini del pensiero politico moderno*, a cura di M. Viroli, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1989; P. Pettit, *Republicanism. Theory of Freedom and Government*, New York, Oxford University Press, 1998, tr. it. di P. Costa, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, a cura di M. Geuna, Milano, Feltrinelli, 2000.

dello *zoòn politikòn*³¹. Nel decennio successivo, Skinner ha proposto una genealogia differente, che ritrova gli elementi fondamentali del repubblicanesimo a partire non più dalla tradizione aristotelico, bensì dalle esperienze comunali italiane del Duecento, dove si diffondono ideali e pratiche di autogoverno. L'uomo non è concepito come l'animale sociale della Scolastica, ma come un essere che tende alla corruzione e a perseguire fini diversi e conflittuali rispetto ai propri simili, cosa che smentisce una concezione unanime e universale del bene comune. La Repubblica è una forma di convivenza tra individui confliggenti: essa richiede un sistema istituzionale articolato, basato su una molteplicità di poteri e contropoteri, per bilanciare gli interessi contrapposti che costituiscono il corpo sociale e rendere così possibile il governo della legge. Più repubblicanesimi si sono così intrecciati e scontrati nel solco di questo dibattito³². Ma l'accento repubblicano sulla virtù civica e l'*ethos* ha significato anche sostenere la capacità del popolo di mettere in discussione le istituzioni esistenti e crearne, nella contestazione, di nuove. Il repubblicanesimo di ispirazione machiavelliana intende la partecipazione politica e il conflitto come strumenti per il mantenimento della libertà e dell'autonomia. Il potere non è arbitrario, dispotico, quando può essere contestato apertamente ed esplicitamente³³. Negli studi sul repubblicanesimo, lo Stato, e i rapporti di verticalità politica che pone in essere, resta al centro dell'organizzazione civile, ma si riduce la distanza tra governanti e governati nel segno della partecipazione attiva generale, delle discordie interne e del dinamismo istituzionale, mentre la rappresentanza è vincolata a mandati imperativi e all'interno di consigli molteplici e variegati.

Da una prospettiva differente, dagli anni Ottanta a oggi una molteplicità di autrici e autori si sono interrogati sulla «democrazia radicale», formula sotto la quale si intende una generica radicalizzazione ed espansione della democrazia procedurale e liberale, che la riconduce al primato politico dei fattori popolari, sociali e affettivi e, dunque, alla centralità del conflitto e della

³¹ Sul repubblicanesimo come *ethos*, cfr. F. Zuolo, *Spinoza, Machiavelli e il repubblicanesimo*, «Il Politico», 70, 2005/1, pp. 143-164.

³² Cfr. M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 101-132; ma rimane utile l'intera sezione monografica di quel numero, comprensiva degli articoli di: G. Poma, *Res publica*, pp. 5-20; D. Taranto, *La repubblica presa sul serio. Note sull'utopismo italiano tra Cinque e Seicento*, pp. 21-36; S. Testoni Binetti, *L'idea di repubblica e il repubblicanesimo ugonotto dopo il massacro di San Bartolomeo*, pp. 37-56; V. Conti, *Modelli repubblicani nel primo Seicento*, pp. 57-66; S. Visentin, *Assolutismo e libertà. L'orizzonte repubblicano nel pensiero politico olandese del XVII secolo*, pp. 67-86; C. De Pascale, *Gioia e Pagano, ovvero la repubblica fra Lumi e rivoluzione*, pp. 87-100.

³³ Da una concezione repubblicana della libertà come «non-dominio» e autogoverno, Pettit deduce tre elementi fondamentali per la categoria storica e teorica di repubblicanesimo: il motivo antimonarchico e la superiorità delle leggi sulla volontà del singolo individuo; un sistema di poteri e contropoteri che equilibra i conflitti interni e rende possibile il governo della legge; il ruolo della virtù politica e della virtù militare che, secondo il paradigma neo-machiavelliano, valorizza i conflitti e le discordie interne.

molteplicità³⁴. Un pensiero radicale interroga il proprio oggetto alla radice. Alla radice della democrazia è situato ben più di una forma costituzionale e di una procedura: una certa forma di agire collettivo e cooperativo, l'uguaglianza materiale e formale tra i cittadini, la libera informazione, la partecipazione attiva e diretta dei membri della società. Il corpo collettivo è plurale e differenziato al suo interno, riflesso delle dinamiche di moltiplicazione del lavoro e delle identità politiche che hanno accompagnato la trasformazione neoliberale della società. La democrazia non esprime un'istanza di stabilizzazione o di riduzione a unità delle variegate pratiche, istanze e desideri dei soggetti sociali. Nuove domande sociali, pratiche e abitudini mettono in moto dinamiche istituenti, che cercano riconoscimento e legittimità nel campo dell'istituto e che, laddove, non lo trovano, tendono legittimamente alla contestazione e alla produzione di nuove forme istituzionali. La democrazia non si limita alle istituzioni politiche dello Stato, ma riguarda i rapporti di lavoro, la distribuzione della ricchezza, l'accesso all'istruzione, l'intera dimensione della vita quotidiana dei cittadini. Essa qualifica, in altri termini, una vera e propria forma di vita. La democrazia e le sue istituzioni si riferiscono anzitutto all'ambito sociale, affettivo e culturale, prima ancora che a quello statale. Si tratta di uno dei punti di maggior rilevanza e centralità del dibattito sulle istituzioni, che offre una genealogia della politica che eccede i confini della statualità moderna.

Nella traiettoria teorica del cosiddetto post- o neo-operaiismo di origine italiana, il concetto di istituzione è innestato sull'ipotesi ontologica della potenza creativa e affermativa del lavoro vivo e delle lotte sociali³⁵. «Nuove istituzioni sociali e nuove condizioni di cittadinanza»³⁶, ormai

³⁴ Tra i principali interpreti della democrazia radicale, sono comunemente inclusi Laclau, Mouffe, Butler, Abensour, Lefort e Rancière. Si veda ad esempio: O. Marchart, *Post-foundational Political Thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007; L. Tønder, L. Thomassen, *Radical Democracy. Politics between Abundance and Lack*, Manchester, Manchester University Press, 2005; M. Saar, *The Immanence of Power. From Spinoza to "Radical Democracy"*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 106, 2014, tr. it. di A. Moresco, *Immanenza e potenza: da Spinoza alla "democrazia radicale"*, in S. Dadà, M. Polleri (a cura di), *Sulla fondazione. Anarchia e istituzioni*, Almanacco di Filosofia e politica 5, Macerata, Quodlibet, 2023, pp. 75-104.

³⁵ A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, Sugarco, 1992; M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, tr. it. di A. Pandolfi, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2002; M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Books, tr. it. di A. Pandolfi, *Moltitudine*, Milano, Rizzoli, 2004; M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, Harvard, Harvard University Press, 2009, tr. it. di A. Pandolfi, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010; M. Hardt, A. Negri, *Assembly*, Oxford University Press, Oxford 2017, tr. it. di T. Rispoli, *Assemblea*, Milano, Ponte alle Grazie, 2018; P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002; P. Virno, *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, in particolare pp. 148-206; P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013; F. Raparelli, *Singularità e istituzioni. Antropologia e politica oltre l'individuo e lo Stato*, Roma, manifestolibri, 2021.

³⁶ A. Negri, *Il potere costituente*, cit., p. 290.

autonome e separate da quelle della sovranità statale, sono collocate tra gli obiettivi dei movimenti sociali a cavallo tra gli anni Novanta e i Duemila, al fine di sedimentare nella società un cambiamento duraturo e prolungare nella durata le forme di vita e di produzione esibite dalle lotte di classe. Le «nuove istituzioni» non riproducono allora la gestione monopolistica centralizzata e la coazione a ripetere tipiche della sovranità statale. Si tratta, bensì, di istituzioni autonome, che mirano a esibire e valorizzare la capacità di discussione, organizzazione e decisione accumulata nelle sfere (comunicative, affettive, interattive) della cooperazione sociale, divenute centrali nello sviluppo dell'economia neoliberale, ma frammentate dai molteplici dispositivi di precarizzazione, ricattabilità e comando. Le istituzioni non statali si propongono l'obiettivo della redistribuzione della decisionalità politica tra i molti, secondo modalità non centralizzate, diffuse sui territori e nelle città. Il modello è l'assemblea generale e il coordinamento transterritoriale (transnazionale) dei suoi numerosi delegati, vincolati all'assemblea da un mandato imperativo. L'insistenza politica sulle istituzioni autonome ha rappresentato, in una determinata congiuntura storico-politica, un modo alternativo di porre la questione del potere.

Il dibattito istituzionalista è stato più recentemente riportato in auge dai lavori di Roberto Esposito, il quale, sulla scorta di Lefort, situa nel «campo» istituzionale sia la divisione originaria che caratterizza e mobilita ogni società, secondo la lezione machiavelliana, sia una cerniera simbolica che tiene insieme le molteplici parti della divisione, secondo la lezione fenomenologica merleau-pontiana. L'istituzione unisce (nel simbolico) soltanto dividendo, cioè producendo conflittualità tra le sue parti; così il mutamento si articola con la tradizione. Alle istituzioni sono attribuiti, al tempo stesso, una forma organizzata e ordinata del conflitto, sul modello romano, e uno scarto simbolico rispetto al reale, capace dialetticamente di elevare nella qualità e consolidare nel tempo la natura di tali conflitti. Natura e storia, ordine e conflitto, mutamento e conservazione, società e politica, positivo e negativo, cessano di costituire rigide dicotomie e si articolano all'interno dell'istituzione, che esprime la vita in comune degli individui, trattenendo i loro istinti più distruttivi³⁷.

La distanza dicotomica tra questi termini è rivelatrice degli urgenti problemi teorici e pratici del nostro tempo. Le istituzioni dell'ordine costituito (si pensi alle istituzioni politiche, sociali, giuridiche, culturali, scientifiche) risultano sotto il controllo delle logiche neo-manageriali e aziendali del mercato, dunque della valorizzazione e dell'investimento a scopo di profitto e rendita.

³⁷ R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, cit.; Id., *Istituzione*, cit.; R. Esposito, *Vitam instituere. Genealogia dell'istituzione*, cit.

Esse risultano distanti e ben poco utili – anzi svantaggiose – nei confronti delle condizioni e aspirazioni di vita della maggior parte della società e, per queste ragioni, in crisi profonda di legittimità. Mentre le istituzioni (della rappresentanza politica, del welfare, della magistratura, dell'esercito) soffocano le vite individuali e collettive, le rendono tristi, depresse e ne minacciano la sopravvivenza sul pianeta, la vita sociale viene allora, di riflesso, concepita e vissuta sempre più al di fuori delle forme politiche, ritratta in se stessa, sciolta in flussi caotici e disorganizzati, frammentata in singoli istanti uguali e ripetitivi. Alla crisi globale della politica istituzionale, saturata dagli imperativi dei mercati e nemica delle energie vitali della società, si accompagna un prepotente ritorno sulla scena pubblica della trascendenza teologico-politica, nelle molteplici forme che assume alle diverse latitudini del globo: dall'unificazione inscalfibile e repressiva della società calata dall'alto (la svolta autoritaria del neoliberalismo, i governi "tecnici" ed elitisti, i presidenzialismi), agli attacchi evangelici e identitari contro i diritti riproduttivi, l'autodeterminazione e la libertà delle donne, delle soggettività non binarie e dei migranti, sino a un esercizio della violenza politica senza mediazioni, generando su più fronti – anche contrapposti – la concezione del conflitto come distruzione totale dell'altro (e, di conseguenza, simmetricamente di se stessi). Il dispositivo teologico-politico tenta di risolvere e reprimere la struttura conflittuale della società, auspicando un accordo definitivo e stabile tra le parti, o per lo meno di collocare l'esplosione dei conflitti e contraddizioni in singoli istanti di tempo, eccezionali ed evenemenziali.

Non siamo certo immuni dal «presentismo» perpetuo stabilito dalla crisi permanente degli ultimi due decenni: sia nella sua versione messianica, che situa la politica nel qui e ora dell'atto immediato, sia in quella escatologica, che la distende su una produzione e messa in opera continua, quotidiana, ripetitiva. Le faglie di conflittualità che pure costellano la nostra società non convergono in un movimento durevole di trasformazione dell'esistente, restano frammentati e isolati, al più si richiamano a distanza senza un intreccio né sul piano discorsivo e simbolico della rappresentazione, né su quello pratico dell'organizzazione. Siamo, di conseguenza, incapaci di esprimere una struttura di governo adeguata alla realtà complessa di fronte a noi e, anzi, fuggiamo sempre più spesso e drammaticamente da quest'interrogativo. Registriamo e discutiamo, pertanto, l'impasse delle ipotesi teorico-politiche che hanno sostenuto l'autonomia dei soggetti sociali trasformativi e la potenza affermativa e costituente di organizzare la realtà secondo le proprie istituzioni. Lotte sociali, movimenti, pratiche di cooperazione e mutuo aiuto, desideri di libertà e auto-determinazione, invenzione di nuove abitudini e forme di vita, possono convergere e rafforzarsi vicendevolmente quando rinunciano all'ambizione soggettiva di padroneggiare l'intero

corso del proprio movimento e configurano strutture istituzionali in cui sono accolte l'alterità e la diversità e sperimentate combinazioni inedite e virtuose.

La crisi pandemica globale ha reso evidenti, e ancor più drammatiche, alcune delle tendenze sopra menzionate. Pur senza nominarla, questa ricerca è profondamente segnata dalla pandemia del biennio 2020-2022: non soltanto per le condizioni materiali e psicologiche nelle quali è stata costretta a svolgersi, ma perché la lettura e l'interpretazione dei testi sono state filtrate da quella frattura storica. Mentre procedure eccezionali, governi di unità nazionale, polarizzazioni e retoriche belliche, un rigido governo della mobilità e strumenti inediti di controllo si imponevano sulla società, dall'altra parte si affermava la necessità di istituzioni pubbliche e scientifiche votate alla salute pubblica e alla riproduzione della società. Nelle fasi più drammatiche come in quelle successive, la centralità dell'intervento pubblico era resa necessaria dalla difesa della vita, dai programmi di immunizzazione collettiva e, oltre l'evento pandemico, dalla transizione ecologica contro le molteplici crisi eco-climatiche in corso. Ma i rapporti di forza nella società hanno piegato i programmi di transizione post-pandemica (alle nostre latitudini, il Recovery Plan europeo) verso gli interessi sociali e politici delle classi dominanti, non confrontandosi né scontrandosi con una visione alternativa e un'opposizione reale da parte del frammentato campo delle organizzazioni, dei movimenti e dei conflitti radicati tra le fasce subalterne della società. Una tendenza alla ripetizione automatica e identitaria, da una parte, la spoliticizzazione e il ritiro impolitico dal campo di battaglia, dall'altra, sembrano cadenzare il ritmo della sconfitta.

3. Già nel *TTP*, e poi in una celebre lettera a Jelles sulla differenza tra sé e Hobbes, Spinoza dichiara di voler promuovere, nella teoria e nella prassi, una società politica che non ripugna il diritto naturale degli individui, anzi, che lo conserva integro e lo realizza storicamente³⁸. Nel primo capitolo del nostro lavoro, ci occuperemo in primo luogo dell'impossibilità ontologica dell'alienazione del diritto naturale nella filosofia spinoziana e della peculiare genealogia delle istituzioni politiche che ne deriva. Il diritto naturale è definito come lo sforzo di perseverare nel proprio stato e di vivere nel miglior modo a propria disposizione. In quanto tale, l'esercizio attuale del diritto naturale (*jus sive potentia*) stabilisce la necessità del mutuo aiuto, della cooperazione e della divisione del lavoro. Questa sfera di relazioni genera un tessuto di costumi, abitudini e regole, che dislocano il diritto naturale individuale (*jus uniuscuiusque*) sul piano collettivo. Come mostra la

³⁸ *Trattato teologico-politico*, XVI, p. 382 [da ora in avanti *TTP*; dove non diversamente specificato, si fa riferimento a: *Trattato teologico-politico* [1972], a cura di E. Giancotti, tr. it. di A. Droetto, E. Giancotti, postfazione di G. Totaro, Torino, Einaudi, 2007³]; *Ep.* 56, cit.

storia del popolo ebraico, le pratiche del mutuo soccorso, la divisione sociale dei lavori produttivi e riproduttivi, gli affetti comuni (il desiderio di uguaglianza e di non-dominio dell'uomo sull'uomo), e l'immaginario religioso collettivo (il mito dell'elezione divina, l'immagine di Dio legislatore) costituiscono un corpo collettivo molteplice che precede e determina la successiva formazione del potere politico di Mosè.

Lo *jus sive potentia* collettivo istituisce un potere civile sovrano (*summa potestas*) per fronteggiare le proprie oscillazioni e indecisioni interne, per stabilire il giusto e lo sbagliato e legittimare una forza coercitiva che punisca le violazioni del diritto civile e le ingiustizie. Come noto, il *TTP* ricorre alla figura giuridica del «patto», con cui, secondo la tradizione contrattualista di Grozio e Hobbes, ciascun individuo rinunciarebbe al proprio diritto naturale in vista di un bene maggiore dettato dalle regole della ragione. Il trasferimento spinoziano, invece, non ha più nulla della rinuncia, ma disloca il diritto naturale a un livello più alto della composizione delle potenze. Se il diritto naturale consiste nel modo determinato con cui ciascuno esiste e agisce, un'espressione immanente della potenza divina, questo non può essere allora alienato, ma condiviso e adeguato alle esigenze di altri. Il cittadino non trasferisce nulla, ma mette la sua potenza a disposizione di un'organizzazione civile³⁹.

Il medesimo criterio dell'utilità comune, che combina molteplici potenze sotto un medesimo sistema di governo e di leggi può, in caso di inutilità, scioglierlo e revocarlo. Il fondamento ineliminabile della costituzione e legittimazione del potere non è il patto, ma il diritto naturale dei cittadini, che lo genera, lo trasforma e, in casi eccezionali, può revocarlo e mutarne forma. Il patto non riguarda il fondamento costitutivo e originario della società politica, ma uno strumento immaginario di assicurazione reciproca, che «aggiunge qualcosa»⁴⁰ a un tessuto sociale formato dalle regole e regolarità collettive. L'identificazione di diritto e potenza, di *jus* e *cupiditas*, propone un giusnaturalismo ontologico e anomalo, ormai estraneo alle istanze fondazionaliste (moralì o metafisiche) di Grozio e Hobbes⁴¹.

L'impiego di un lessico contrattualista è profondamente legato agli interlocutori cui è rivolto il *TTP* e al carattere congiunturale della sua redazione, ma implode nelle sue contraddizioni interne. Il lessico dell'istituzione (*institutum, institutio, instituere*), invece, rivela nel *TTP* il punto di

³⁹ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 20; É. Balibar, *Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza*, in P. F. Moreau, E. Curley (eds.), *Spinoza. Issues and directions*, cit., pp. 58-76, tr. it. di L. Di Martino, L. Pinzolo, *Individualità, causalità, sostanza*, in É. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 73-102.

⁴⁰ *TTP*, XVI, p. 381.

⁴¹ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 128-160; E. Giancotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit.; A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986.

articolazione tra diritto naturale e arte politica. Il diritto naturale è mantenuto integro e soddisfatto da istituzioni che lo orientano, lo dispongono, e, nel disporlo, lo soddisfano. Sullo sfondo delle categorie ontologiche di *conatus* e di *determinatio*, che qualificano la dimensione sociale e «transindividuale»⁴² dell'esistenza, il campo istituzionale è quel dispositivo dell'intelligenza umana, che prepara e dispone l'incontro tra il *conatus* e le affezioni esterne contingenti. Orienta il cammino del desiderio, lo soddisfa e lo modifica al contempo, poiché la soddisfazione avviene a certe condizioni e non ad altre⁴³. L'istituzione integra il diritto naturale degli individui e le circostanze dell'ambiente esterno in un sistema che regola la vita, consentendo la previsione e l'organizzazione.

Le relazioni interne ed esterne costituiscono i modi finiti: passano tra l'uno e l'altro e, affettandoli, li producono e modificano incessantemente. Gli individui sono sempre già socializzati, esito contingente di una rete complessa di relazioni e affezioni, come si deduce dalla critica di

⁴² La nozione di «transindividuale» o «transindividualità» è un termine chiave dell'ontologia di Gilbert Simondon, che concepisce l'essere non come sostanza, unica e identica a se stessa, ma come potenza pre-individuale, infinita e insatura che si singularizza in ciascuno individuo, ne tesse le relazioni, ma non si esaurisce in essi e riavvia sempre nuove individuazioni e nuovi individui («un essere che è più che unità»). Il prefisso “trans” indica un attraversamento e un andare oltre. L'individuazione precede ed eccede l'individuo: essa non è pensata a partire da un essere già individuato (l'atomo epicureo, il sinolo di forma e materia, ecc.), ma come processo al tempo stesso biologico, psichico e collettivo, che produce la singolarità a partire da una certa “carica” di relazioni con l'ambiente esterno. Interno ed esterno, individualismo e organicismo, sostanza e accidenti, sono dicotomie scardinate, private di senso, dissolte nello spazio del “trans” che attraversa i due termini della dicotomia sino a trasformarli. In gioco è la forza costitutiva delle relazioni, del “tra”, che produce i soggetti e, al tempo stesso, li supera e li modifica senza esaurirsi nei termini della relazione. In estrema sintesi, le due posizioni filosofiche ricavate da Simondon sostengono i) il primato dell'individuazione sull'individuo e ii) il primato della relazione sui termini della relazione. Si deve a Balibar l'intuizione di proiettare le categorie di Simondon prima su Marx, poi su Spinoza, interpretando così la sostanza spinoziana e la causalità come intreccio immanente (*connexio*) di molteplici cause e modificazioni. Le istituzioni esprimono un sistema di relazioni relativamente stabile («meta- stabile», citando Simondon), che può variare a seconda delle sue relazioni interne ed esterne. Transindividuale indica, in primo luogo, nel nostro lavoro, la costituzione simultanea dell'interno e dell'esterno, dell'individuo e delle istituzioni, che si formano e alimentano reciprocamente nella stessa trama di relazioni. Riprendendo quell'intuizione, Balibar, insieme a Read e a Morfino hanno proposto una sorta di corrente sotterranea della transindividualità filosofica: dall'individualità non-sostanziale di Spinoza, che contrasta la concezione antropocentrica dell'uomo come «impero nell'impero», alla critica hegeliana della soggettività astratta e della società civile individualista, alla tesi marxiana sull'essenza come *ensemble* di rapporti sociali, contro l'antropologia dell'*homme bourgeois*, all'analisi freudiana della dimensione immaginaria della società, sino all'analisi althusseriana della soggettività come effetto di struttura e di relazioni. G. Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Metastabilité*, Paris, Aubier, 2007², tr. it. e cura di P. Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, Deriveapprodi, 2001; É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 2014³, tr. it. di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Roma, Manifestolibri, 1994; É. Balibar, *Spinoza: from individuality to transindividuality*, «Mededelingen van hege het Spinozahuis», 71, Delft, Eburon, 1997, tr. it. di L. Di Martino, L. Pinzolo, *Dall'individualità alla transindividualità*, in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, cit., pp. 103-147; É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, Mimesis, 2014; J. Read, *Politics of transindividuality*, Leiden, Brill, 2015; É. Balibar, *Philosophies of transindividual: Spinoza, Marx, Freud*, «Australian philosophical review», 2/1, 2018, tr. it. di A. Barone, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Milano-Udine, Mimesis, 2020; V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*, Roma, Manifestolibri, 2022.

⁴³ G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., pp. 29-33.

Spinoza alla tradizione giusnaturalista. L'ontologia di Spinoza lacera i confini tra l'interno e l'esterno, l'individuo e gli "altri": gli affetti sono rapporti trasversali «che passano da un oggetto a un altro, al di qua e al di là dell'individualità corporea»⁴⁴. Ciascun modo finito è costituito da una composizione e co-esistenza di più modi, regolata da un rapporto interno e variabile di moto e quiete e, a sua volta, determinata e modificata dalle relazioni con l'esterno. Sono buone le affezioni che esprimono un certo grado di concordanza con il nostro corpo: ad esse corrisponde un aumento della potenza di esistere e pensare e dunque un moto d'animo gioioso. Al contrario, sono cattive quelle affezioni che si oppongono alla nostra esistenza e che, in assenza di una resistenza, diminuiscono la potenza effettiva e suscitano tristezza.

In questo quadro ontologico, nel secondo capitolo sosterremo che l'imitazione degli affetti altrui rappresenta il fondamento dei rapporti sociali nel pensiero di Spinoza⁴⁵. Il meccanismo mimetico aggrega gli individui intorno ad affetti comuni e, simultaneamente, fomenta conflitti e contese⁴⁶. Secondo l'analisi della vita affettiva condotta nella parte III dell'*Etica*, infatti, l'imitazione genera un processo di risonanze imitative, che oscilla tra condivisione e introiezione degli affetti altrui e l'ambizione di dominio, tra la compassione e l'invidia. Si tratta di una rete generalizzata di scambi affettivi in cui si producono, insieme, gli individui e le relazioni sociali. Sentiamo la tristezza e la gioia di cose a noi simili a cui non ci lega alcun trasporto affettivo, ma soltanto una generica e indeterminata somiglianza. Sentiamo la tristezza dei nostri simili colpiti da qualche sofferenza (compassione) e ci sforziamo, per quanto nelle nostre forze, di aiutarli e liberarli dalle cause esterne della loro tristezza (benevolenza)⁴⁷. Al tempo stesso, ci rallegriamo delle gioie altrui e tendiamo, allora, a procurare la loro gioia per poterne gioire noi stessi. In particolare, ci rallegriamo quando riconosciamo noi stessi come la causa della gioia altrui (gloria). Il meccanismo mimetico, pertanto, si complica: gli uomini non solo sentono gli affetti altrui (compassione), ma si sforzano di piacere agli altri e di procurare la gioia altrui per potersene, a loro volta, gloriare⁴⁸. Dall'altra parte, desideriamo un oggetto esterno non soltanto se ci procura gioia, ma perché è desiderato dagli altri, della cui gioia possiamo nutrirci e partecipare. Desideriamo il desiderio altrui, che diviene la fonte

⁴⁴ É. Balibar, *La paura delle masse*, cit., p. 32; cfr. anche C. Jaquet, *Dal corpo al nostro corpo. L'idea di sé e del corpo proprio in Spinoza*, «il Cannocchiale», 40, 2/3, 2015, pp. 109- 110; V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, cit., pp. 100- 102.

⁴⁵ A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 150-190; L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., cap. III, pp. 77-106; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 50-73, pp. 219-238.

⁴⁶ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie: la vie affective*, Paris, Puf, 1995, pp. 183-262.

⁴⁷ *E III*, p. 27, cor. e scol.

⁴⁸ *E III*, p. 30 e scol.

dell'appagamento più intenso, ma anche più instabile. Il rapporto affettivo con se stessi si costituisce in funzione del riconoscimento altrui. In questo gioco incrociato di specchi, gli affetti perdono qualsiasi riferimento oggettivo. Il terreno del desiderio non è più il rapporto soggetto-oggetto ma quello dei rapporti sociali tra gli individui.

In questo intreccio di rapporti imitativi, ci ralleghiamo di piacere agli altri, di suscitare le loro gioie, ma al tempo stesso pretendiamo che gli altri ci riconoscano come fonte delle loro gioie e ci assumano come “modello”. Il desiderio di gloria tramuta in ambizione di riconoscimento e, infine, di dominio: godiamo per il fatto di essere imitati, di fomentare negli altri un desiderio o un'idea analoghi ai nostri, e vogliamo dunque trattenere gli altri nella nostra sfera di influenza e dominio. Al tempo stesso, proviamo invidia per il riconoscimento di cui godono gli altri, motivo della nostra insoddisfazione e frustrazione. In sintesi, l'imitazione genera legami di cooperazione e mutuo sostegno e, insieme, ambizione di essere imitato, di dominio ideologico e dunque contesa per l'egemonia. Secondo la nostra ricostruzione, le due tendenze – umanità e ambizione, gloria e dominio – non solo non si escludono, ma si sovrappongono nella stessa relazione. Non vi è dispiegamento del conatus, né intreccio cooperativo e mutualistico di potenze, che non debba confrontarsi con le divisioni e le ambizioni che lo percorrono. Con i suoi sviluppi divergenti e contraddittori, l'imitazione costituisce un fondamento alquanto instabile della socialità umana. Per questo, l'implicazione politica dell'*imitatio affectuum* è centrale nello sviluppo del *Trattato politico*.

La somiglianza che scatena la relazione imitativa, tuttavia, non è precisamente definita. La letteratura secondaria fornisce risposte divergenti. A nostro avviso, nel pensiero spinoziano la somiglianza non può essere interpretata né come un insieme oggettivo di proprietà biologiche comuni (Matheron⁴⁹), né come una proiezione immaginaria di sé sugli altri (Macherey⁵⁰). In altri termini, essa non corrisponde né a una struttura fisica comune del corpo, né a un'allucinazione con cui l'individuo riduce l'*alter* ad *alter ego*. È vero che, secondo la definizione spinoziana, «immaginiamo una cosa a noi simile»⁵¹. Ma è altrettanto vero l'immaginazione esprime, in forma parziale e incompleta, un rapporto reale del corpo con le cose esterne. La mente immagina quando riduce le cose esterne ad affezioni del proprio corpo: un'affezione imprime una traccia sul corpo, la quale rappresenta nella mente la presenza corporea della cosa esterna⁵². L'immaginazione esprime

⁴⁹ A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 143-144.

⁵⁰ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie: la vie affective*, cit., pp. 214-225.

⁵¹ *E III*, p. 27.

⁵² *E II*, p. 17 scol. Dagli anni Settanta, con la diffusione della lettura materialistica e immanentistica dell'ontologia di Spinoza, si sono moltiplicati gli studi sulla *imaginatio* e, in particolare, sul potere immaginativo di produrre effetti nella realtà. Mettendo in luce la forza associativa e produttiva dell'immaginazione, che genera uno scarto rispetto al reale,

il contenuto di un'affezione su di noi, ma non produce un'idea adeguata e completa della cosa esterna. L'immaginazione non è dunque un'allucinazione, e la somiglianza non corrisponde di conseguenza a una proiezione. Quando la mente immagina qualcosa di simile tra due o più corpi esterni, essa registra alcune proprietà comuni degli individui, ma non raggiunge ancora l'idea adeguata (la nozione comune) di quella comunanza.

Le associazioni dell'immaginazione colgono elementi in comune tra le tracce depositate sul corpo, ma li esagerano in eccesso e non colgono pienamente le differenze tra di esse. Tali associazioni di somiglianza sono spinte da un desiderio vitale (dell'altro, dell'aiuto reciproco, della composizione, ma anche del riconoscimento): sono, in altri termini, una produzione e non una rappresentazione. Nell'ontologia spinoziana, secondo l'interpretazione che proporremo, l'io e l'*alter* non sono mai posti direttamente, immediatamente, uno di fronte all'altro. La relazione tra gli individui è sempre mediata da una figura terza, immaginaria, che discrimina somiglianze e differenze. A nostro avviso, la nozione di somiglianza fa infatti riferimento agli universali dell'immaginazione e alla categoria di *exemplar*. Imitiamo una cosa esterna perché la riconduciamo a un modello. Immaginiamo una cosa simile a noi e ne introiettiamo gli affetti quando la collochiamo sotto un modello di cui ci sentiamo parte, o di cui desideriamo esserlo, o quando la eleviamo *tout court* a modello da imitare. La imitiamo in ciò che concorda con il modello, non necessariamente in ogni aspetto della sua singolarità. La definizione dei modelli di riferimento costituisce allora la posta in gioco del conflitto che la ragione conduce sul terreno storico-concreto dell'immaginazione collettiva. Spinoza non rigetta frontalmente il meccanismo di formazione degli universali dell'immaginazione, ma tenta di piegarlo alle esigenze della ragione e di un'utilità collettiva. Nella parte IV dell'*Etica*, la presentazione di un «modello della natura umana»⁵³ (*humanae naturae exemplar*) che gli uomini possano imitare – e, nell'imitare, divenire attivi e virtuosi – deriva proprio da un uso razionale degli universali dell'immaginazione. Le istituzioni forniscono e incarnano un esempio vivente e virtuoso, un modello universale del desiderio e dell'azione: un «programma di vita» (*vivendi institutum*)⁵⁴. Esse sorgono nel campo conflittuale dei

viene pertanto analizzato il ruolo politico decisivo dell'immaginazione e la costituzione immaginaria dei rapporti sociali. Tra i tantissimi lavori sul tema, segnaliamo soltanto quelli più adiacenti alla nostra ricerca: L. Althusser, *Elementi di autocritica*, cit., pp. 27-30; L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, «Lignes», 18, 1993, tr. it. di V. Morfino, *L'unica tradizione materialista*, Milano, CUEM, 1998; F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI, 1981; A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 128-139; H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1993; L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 207-240; D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996; L. Vinciguerra, *Spinoza et les signes. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

⁵³ E IV, pref.

⁵⁴ E IV, p. 45 scol.

rapporti sociali costituiti dall'imitazione reciproca, sono generate dai circuiti associativi e imitativi dell'immaginazione, che produce forme di vita collettiva; vi prendono posizione e la configurano fornendo ai loro membri un modello adeguato ed espressivo. L'*exemplar* è una modalità di comunicazione educativa e non impositiva, inclusiva e non autoritaria, più idonea alle istituzioni.

4. I capitoli del *TTP* dedicati alla storia del popolo ebraico mostrano un complesso sistema istituzionale, in cui istituzioni politiche (il governo di Dio), economiche (la proprietà comune delle terre, l'istituto del giubileo), religiose (i riti collettivi, il culto esterno, il diritto originariamente comune sul tempio), militari (l'esercito popolare), educative (auto-formazione costante del popolo intorno alle leggi) affermano il desiderio di libertà e di uguaglianza del popolo ebraico dopo la schiavitù d'Egitto, lo regolano, lo rendono duraturo nel tempo, lo difendono dai falsi profeti e dall'ambizione dei teologi. Le molteplici istituzioni promuovono un allargamento della partecipazione e dell'uguaglianza, includendo un elemento di vigilanza – sia armato, sia civile – che previene la degenerazione tirannica del governo e afferma l'autonomia del popolo⁵⁵. L'ordinamento istituzionale coniuga la doppia funzione di mantenere in equilibrio i rapporti all'interno della società e di espandere quanto possibile il protagonismo popolare. Non si tratta, dunque, di conservare intatto un equilibrio dato tra poteri esistenti, come un'interpretazione conservatrice potrebbe sostenere. Per sua stessa definizione, l'equilibrio istituzionale è meta-stabile, dinamico ed espansivo, esposto alla contingenza e *de facto* alle insurrezioni e ai rovesciamenti. La vicenda del popolo ebraico, d'altronde, è quella dei conflitti di un popolo indocile e ribelle. Il carattere disobbediente di Gerusalemme mostra l'anomalia del patto spinoziano, in cui il diritto naturale – tra cui il diritto di resistenza e dissenso – è conservato all'interno della condizione civile⁵⁶. I tumulti e le sedizioni di massa contro Mosè, che lo accusano di governare per interesse personale e della sua tribù (Leviti), e la repressione con cui questi sono sedati, segnano la crisi dell'ordinamento mosaico. Le istituzioni dello Stato sono stabili quando non reprimono la conflittualità interna, né impongono opinioni o pensieri alla coscienza degli individui, bensì assicurano la massima libertà di pensiero, di espressione e di dissenso e valorizzano la forza creativa, produttiva e anche stabilizzatrice (costituente e ricostituente) dei conflitti.

L'istituzione non interrompe la condizione naturale e conflittuale per creare un nuovo ordine artificiale, ma sorge dal diritto naturale ed è mossa dall'esigenza di soddisfarlo. Il progressivo abbandono spinoziano del paradigma contrattualista – sfiorato nel *TTP* e poi realizzato nel *TP* – e la

⁵⁵ *TTP*, capp. XVII-XVIII.

⁵⁶ F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 183-218.

rottura con la teologia politica di Hobbes si giocano proprio intorno al rifiuto della *creatio ex nihilo*. Il sistema istituzionale articola molteplici potenze e le canalizza nelle forme della vita comune, tutelando e al tempo stesso incrementando. Non esiste diritto naturale (potenza) che possa realizzarsi senza una società politica (istituzioni), né una società politica che possa rinunciare al diritto naturale dei suoi membri: i due stati sono incatenati l'uno all'altro, in un rapporto di articolazione differenziale.

La crisi della Repubblica nel 1672, quando le truppe francesi di Luigi XIV invadono il territorio olandese, segna il fallimento del pragmatismo politico di De Witt e la caduta del suo governo senza stadhouder. Una folla inferocita, in larga parte costituita dalle fasce popolari urbane, insorge contro i due fratelli De Witt, li cattura e li uccide nel cortile del carcere dell'Aia. De Witt era accusato non solo di incompetenza e di responsabilità militari delle Province Unite, ma era attaccato da quei settori sociali di fede calvinista che non avevano goduto né delle fortune dell'ascesa commerciale né della relativa tolleranza religiosa dei decenni precedenti. Questo episodio traccia uno spartiacque rilevante nel percorso biografico e intellettuale di Spinoza. L'esperienza storica ha spessore ontologico: i movimenti popolari, le inclinazioni e i desideri della moltitudine, fondano e determinano le istituzioni politiche e la stabilità dello Stato. Nel terzo capitolo, collocheremo allora al centro della ricerca spinoziana nel *TP* proprio l'esigenza di stabilire un rapporto adeguato tra la moltitudine e le istituzioni affinché queste non degenerino in un'oligarchia patrizia, come accaduto alla Repubblica di De Witt, e non attirino l'indignazione delle masse inferocite⁵⁷. La novità teorica più significativa del *TP*, intorno a cui ruotano le differenti costituzioni tracciate nella seconda parte del trattato, riguarda a nostro avviso la categoria di «diritti comuni» (*jura communia*). Se gli uomini, per natura, non possono nulla da soli, ma sono costituiti e attraversati da molteplici relazioni sociali, allora le pratiche materiali e affettive di mutuo aiuto, con cui gli uomini esistono e producono, abitano e coltivano, e gli affetti comuni correlati (speranze e paure condivise), costituiscono il diritto naturale degli individui come diritto comune. Senza diritti comuni, il diritto individuale risulta nullo e immaginario⁵⁸. Il riferimento ai diritti comuni dimostra compiutamente l'integrità e la realizzazione del diritto naturale all'interno della condizione civile, abbandonando ogni dualismo tra lo stato di natura e la *Civitas*. I diritti comuni – è bene segnalarlo sin da subito – non si possono definire astrattamente, a priori, ma sono situati e relativi a una determinata

⁵⁷ A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, tr. it. *Il problema dell'evoluzione dal Trattato teologico-politico al Trattato politico*, in A. Matheron, *Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pp. 149-163.

⁵⁸ *TP*, II, 15.

composizione storica di potenze. Sono quelle norme che una sfera di aiuto reciproco e affetti comuni istituisce per resistere alle forze contrarie al suo interno ed esterno, in particolare alle ambizioni di dominio e invidia che la minacciano. Intorno alla nozione di diritti comuni il progetto teorico spinoziano si riavvolge e si esprime come un vero pensiero delle istituzioni.

Il *TP* propone una proliferazione di consigli e istituzioni secondo una logica dei contropoteri e dell'equilibrio tra governo e moltitudine. Si tratta, sempre più esplicitamente, di un equilibrio dinamico e mutevole, che cerca di massimizzare la partecipazione democratica, dunque la razionalità della discussione, e al tempo stesso di garantire la stabilità dello Stato. Le istituzioni hanno il potere di *orientare*: esse regolano la violenza intraspecifica, i conflitti e le divergenze, incanalano la potenza della moltitudine entro forme determinate e, al tempo stesso, *spostano* quell'equilibrio verso i suoi principi ontologici: l'uguaglianza e la democrazia. Le istituzioni sono plasmate e modificate dalle relazioni sociali (e conflittuali) e, al tempo stesso, orientano lo sviluppo di queste ultime verso l'uguaglianza e la condivisione, contro le oligarchie della ricchezza e del potere. Il «sistema organizzato di mezzi indiretti» sorge dal tessuto dei rapporti di forza, vi prende posizione e lo modifica, producendo regole e combinazioni che dispongono i modi di agire e pensare degli individui. Senza questo *imperium* la moltitudine è impotente, ma questo potere, a sua volta, è sempre fissato – rinnovato, trasformato oppure revocato – dalla moltitudine stessa, dai rapporti (storicamente) determinati che la compongono. I diritti comuni devono assumere la forza coercitiva dell'*imperium*, di un sistema di leggi e di pene, per esprimere e proteggere la potenza di una moltitudine e regolarne i conflitti interni. Contrastare l'ambizione smodata di potere dei pochi, l'invidia, la sopraffazione, la dimensione negativa della natura comune, è una condizione necessaria per affermare la ricchezza e la potenza del corpo collettivo. *Imperium* è una continuazione del diritto comune, a cui aggiunge il potere di imporsi sugli aspetti negativi e disgreganti della moltitudine, sulle forze che vogliono sottomettere ed espropriare le altre. In quanto *imperium*, l'istituzione è una forza affettiva superiore che dispone gli affetti comuni, ripete e regolarizza condotte e relazioni sociali a discapito di altre, offre un modello virtuoso, distingue il giusto dallo sbagliato⁵⁹.

Lo sforzo teorico del *TP* insiste sulla combinazione dell'orizzontalità dinamica dei diritti comuni con la verticalità dell'*imperium*. Spinoza, infatti, non vuole cristallizzare l'auto-organizzazione istituzionale della moltitudine in apparati separati, ma mantenerla sotto la pressione continua della moltitudine stessa. La moltitudine non costituisce *ex nihilo* il proprio ordinamento politico-giuridico ma, in quanto modo composto e molteplice, ha un'esistenza determinata dalle condizioni storiche

⁵⁹ Cfr. F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 20-22, pp. 65-67, pp. 133 sgg.; Id., *Vivre sans?*, cit., pp. 273-277.

date. Con i suoi movimenti corporei e mentali, la moltitudine modifica l'ordine costituito, allarga o restringe lo spazio del consenso, del dissenso, della partecipazione istituzionale. Nella dinamica istituzionale tratteggiata da Spinoza, l'effetto di auto-trascendenza immaginaria del potere politico, per quanto necessario e in una certa misura inevitabile, viene costantemente equilibrato da meccanismi istituzionali e contropoteri che lo riconducono ai principi⁶⁰. L'ontologia del transindividuale si dispiega sul terreno della prassi istituyente. L'auto-determinazione costituente della moltitudine stabilisce i propri diritti, le norme e le istituzioni, attraverso le manifestazioni di consenso o di dissenso, la contestazione e la partecipazione. Ma non può sfuggire a un rapporto costitutivo con il negativo e con l'alterità: con i propri limiti interni, con i conflitti che la disgregano, con le condizioni storiche date, con la presenza attiva ed effettiva dei poteri costituiti. La prassi istituyente si confronta con il proprio tempo, con il già-istituito, lo modifica e lo riconduce alla potenza della moltitudine, entro i limiti che gli sono propri.

La prassi istituyente non è neppure il riflesso, né la chiarificazione, dei rapporti di forza dati nella società. In alcune delle formulazioni istituzionaliste sopra citate, si vede talvolta il rischio che la strutturazione e messa in forma istituzionale del corpo sociale non costituisca un potere sufficientemente autonomo per modificare e orientare le divisioni e i conflitti che la tagliano, né una norma da cui criticare e condannare posizioni sociali e politiche. Il riferimento di Spinoza ai diritti comuni svolge un ruolo decisivo: i rapporti di cooperazione e condivisione che producono e riproducono l'esistenza sociale, sia di una società sia dei singoli individui, producono con essa norme dell'agire collettivo e del vivere comune. Per quanto siano rapporti affettivi e imitativi, dunque sottoposti a fenomeni di instabilità e di fluttuazione, questi segnano un primo e fondamentale ancoraggio materiale dell'istituzione. Dalle pratiche della cooperazione e del comune emerge una struttura di modi di fare e di regole che determina le condotte di tutti gli individui che l'hanno, a loro volta, determinata. Vita e regola di vita, potenza e limite, positivo e negativo si stringono in un'unica dinamica istituyente. Il processo di istituzionalizzazione della moltitudine, sospeso tra il movimento generativo delle pratiche e delle relazioni sociali e la verticalità delle regole, afferma e difende il principio dei diritti comuni dalle forze contrarie, ambiziose di dominio e potere, che vorrebbero controllarli ed espropriarli. Se la dinamica di imitazione e convergenza affettiva implica sviluppi negativi e contraddittori, sarà soltanto attraverso il conflitto – civile e armato, istituzionale o extra-istituzionale – che i diritti comuni possono essere affermati, difesi, continuamente istituiti.

⁶⁰ Di grande ispirazione per il nostro lavoro su questo tema, F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 291-409; S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.

Capitolo primo

Ontologia politica: dal *Trattato teologico-politico* al *Trattato politico*

La scrittura del *TTP* si iscrive in una fase di crisi e profonda instabilità delle Province Unite, che avevano conosciuto un'epoca d'oro nei due decenni precedenti. Raggiunta l'indipendenza dalla Corona spagnola con il Trattato di Munster del 1648, i territori delle Province Unite settentrionali sono teatro di uno scontro politico e religioso articolato su molteplici livelli: clero calvinista ortodosso contro i cosiddetti Rimostranti, che si richiamano allo spirito originario della Riforma, al primato delle opere e alla libertà religiosa individuale; Reggenti contro casata degli Orange; autorità ecclesiastiche contro autorità civili, con gli Orange dalla parte delle prime e i Reggenti dalla parte delle seconde. La casata degli Orange-Nassau detiene il controllo delle cariche militari e della carica esecutiva di Stadhouder intorno alle quali mira a una centralizzazione del potere federale nelle sue mani¹. Da questa sono per lo più garantiti gli interessi dei grandi proprietari terrieri delle Province dell'entroterra e della nobiltà feudale. Agli Orange si contrappongono i *regenten*, le famiglie cosiddette "reggenti", che ricoprono ruoli amministrativi nelle singole province e si occupano della finanza pubblica, perseguendo gli interessi della borghesia commerciale, in rapida ascesa durante la prima metà del XVII secolo, soprattutto nei centri urbani. I Reggenti parteggiano per la distribuzione federale della sovranità: acquisiscono i titoli di Pensionari provinciali e, riuniti negli Stati generali, dove ogni provincia è rappresentata, nominano il Grande Pensionario. Lo scontro tra gli Orange e i Reggenti non è quello classico tra monarchia assoluta e repubblica, come accade in Inghilterra, ma tra due opzioni repubblicane divergenti: la prima è sostenitrice di una

¹ La carica di Stadhouder, durante la dominazione imperiale degli Asburgo, era un rappresentante locale della Corona, nominato tra i membri della nobiltà. In seguito alla rivolta contro gli Asburgo (1579) e la proclamazione unilaterale di indipendenza dei Paesi Bassi Settentrionali, da cui ha inizio la guerra degli Ottant'anni (sino al Trattato di Munster del 1648), lo Stadhouder diventa una carica provinciale e, tra le sue funzioni, è responsabile dell'ordine pubblico e dell'amministrazione della giustizia, ma soprattutto è comandante in capo dell'esercito e della flotta. Un membro della casata degli Orange è solito assumere quella carica in Olanda e nelle altre province, convertendo così lo Stadhouder in una carica nazionale e concentrando nelle mani degli Orange un potere centrale. Sulla storia della repubblica olandese del Seicento, nel nostro lavoro facciamo riferimento a: J. Huizinga, *Nederland's beschaving in de zeventiende eeuw*, Noordhoff, Noordhoff Uitgevers, 1941, tr. it. di P. Bernardini Marzolla, *La civiltà olandese del Seicento*, Torino, Einaudi, 2008; C. Wilson, *The Dutch Republic and the civilisation of the seventeenth century*, New York, McGraw-Hill, 1968, tr. it. di L. Luppis, *La repubblica olandese*, Milano, Il Saggiatore, 1968; H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, Paris, Puf, 1990; J.I. Israel *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995; S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit.; M. Rovère, *Tutte le vite di Spinoza*, cit.

«costituzione mista» comprensiva del ruolo dello Stadhouder e ispirata, come vedremo, dalle teorie dei monarcomachi calvinisti e di Althusius; la seconda è invece il partito del repubblicanesimo assoluto, ispirato dalle posizioni di Grozio e incarnato nella politica dei fratelli De La Court, su cui ritorneremo. La Repubblica federale delle Province Unite è frastagliata, assai incerta, e registra una scissione tra sovranità e autorità: se la prima è nelle mani degli Stati generali, la seconda è in quelle degli Orange. In quest'incertezza costituzionale, in assenza di un centro di potere definito e assoluto, il conflitto tra le due parti è continuo e recrudescente². Quando, nel 1650, Guglielmo II d'Orange, Stadhouder d'Olanda, muore improvvisamente, il partito dei Reggenti, guidato dal pensionario Jan De Witt, ottiene l'abolizione dello Stadhouder, esclude gli Orange da ogni carica e inaugura una fase politica repubblicana e liberale. Tuttavia, l'aristocrazia federale di De Witt si rivela una casta oligarchica all'interno di cui poche famiglie si distribuiscono le cariche di potere e i ruoli di dirigenti delle compagnie finanziarie.

L'indipendenza dall'Impero spagnolo aveva aperto nelle Province Unite dei Paesi Bassi settentrionali una fase di tolleranza e pluralismo eccezionali per il proprio tempo: tolleranza religiosa, etnico-nazionale, libertà di stampa, di informazione, di espressione filosofica e di ricerca scientifica³. La concessione della libertà religiosa risponde a ragioni principalmente economiche: lo sviluppo commerciale e finanziario richiede la massima apertura verso le differenze, affinché non siano posti limiti ideologici e culturali allo scambio di merci, al prestito di denaro, alla competizione di mercato. In questo clima di tolleranza, il calvinismo è la religione ufficiale delle Province Unite, ma le minoranze religiose sono accolte sul territorio e hanno accesso alle cariche pubbliche. Il culto esterno e istituzionalizzato delle Chiese è regolato dallo Stato, a cui spetta il potere supremo di assicurarsi che le pratiche religiose presenti sul territorio non minaccino l'ordine pubblico. La religione calvinista si era diffusa durante la guerra d'indipendenza anti-spagnola tra gli strati popolari, cavalcando il sentimento patriottico e le mitologie nazionaliste, e rimane egemonica in quelle fasce sociali, soprattutto cittadine, che non erano state favorite dall'ascesa commerciale. La teologia calvinista ortodossa sostiene la coappartenenza originaria di potere civile ed ecclesiastico, che derivano da un'unica autorità divina. Il potere temporale ha il ruolo fondamentale di difendere la religione e non può tollerare alcuna deviazione eretica o minoranza religiosa. Nei

² Cfr. J. I. Israel *The Dutch Republic*, cit., cap. XIII; S. Visentin, *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De La Court*, in S. Lavaert, W. Schröder (ed.), *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, Leiden, Brill, 2017, pp. 227-248, pp. 232-234.

³ Cfr. *TTP*, XX, p. 488: «La città di Amsterdam [...] sta sperimentando, con suo grande vantaggio e con l'ammirazione di tutte le nazioni, i frutti di questa libertà. In questa floridissima Repubblica e nobilissima città, infatti, convivono nella piena concordia uomini di tutte le nazionalità e di tutte le religioni». Cfr. H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza*, cit., pp. 145-187.

fatti la teologia calvinista frammenta l'autorità del potere temporale, a favore di una sovranità doppia, compresente e non regolamentata, dell'autorità politica e di quella ecclesiastica. Gli Orange trovano nella teologia ortodossa la legittimazione di un potere monarchico⁴. I Reggenti si ritrovano invece vicini alla teologia rimostrante, una variante calvinista eterodossa che difende il libero arbitrio, la libertà di coscienza religiosa dell'individuo e la tolleranza, prendendo le distanze dalle dottrine calviniste della grazia e della predestinazione. Spinoza – prima e, soprattutto, dopo la scomunica dalla comunità ebraica nel 1656 – si avvicina, ad Amsterdam e poi a Leida, ai colleghi dei rimostranti, con cui condivide la critica del monopolio clericale dell'esegesi biblica, una concezione morale e non speculativa della fede religiosa e, infine, la battaglia per la coesistenza pacifica delle confessioni religiose sul territorio. Dalle dispute teologiche scaturiscono disordini civili tra chi cerca nelle Scritture la verità eterna della natura e non ne coglie un messaggio di carità e amore per il prossimo.

All'esterno della Chiesa calvinista, attraversata dal conflitto teologico-politico tra ortodossi e rimostranti, una molteplicità di gruppi anti-ortodossi (Arminiani, Mennoniti, Sociniani, soprattutto Collegianti), definiti «cristiani senza Chiesa»⁵, insistono, pur nelle reciproche differenze, sulla dimensione interiore della fede religiosa e condannano l'istituzionalizzazione ecclesiastica che la trasforma in un meccanismo di dominio a opera dei teologi. Nel *TTP* Spinoza risulta prossimo a questa concezione democratico-egualitaria della Chiesa, tipica degli ambienti collegianti, intesa come associazione di individui liberi ed eguali, fondata sulla partecipazione, sul diritto dell'individuo all'interpretazione della Scrittura, sull'assenza di un'investitura divina e quindi di una casta sacerdotale.

La scrittura del *TTP*, come l'autore confessa a Oldenburg in una lettera dell'autunno 1665, nasce da una triplice urgenza, in cui si incrociano posizioni religiose, scientifiche e politiche: liberare la religione dalla superstizione teologica, denunciando la collusione tra le rappresentazioni di un Dio-giudice dotato di libera volontà e le monarchie assolute; difendersi dall'accusa di ateismo, separando la validità morale della fede dalla conoscenza scientifica della natura; infine rivendicare la libertà d'espressione e di culto dalle ingerenze di Stato, riconoscendo il diritto dello Stato di

⁴ Sul ruolo politico del calvinismo nella rivolta olandese contro la Spagna e poi nella legittimazione di un monarca orangista al posto del monarca spagnolo, cfr. M. Van Gelderen, *The political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 62-109, pp. 176-287; cfr. anche É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., 9-34.

⁵ La fortunata espressione è di L. Kolakowski, *Chrétien sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969; sull'esperienza del riformismo religioso radicale nell'Olanda del XVII secolo, cfr. anche J. I. Israel, *The Dutch Republic*, cit., pp. 84-101.

regolare i culti esterni con il solo scopo di assicurare l'ordine pubblico⁶. L'arresto di Adriaan Koerbagh nel 1668, la durissima pena inflittagli e, infine, la morte in carcere l'anno successivo testimoniano che la politica della "Vera Libertà" del governo De Witt è esaurita e il peso della Chiesa calvinista è ancora forte in materia civile⁷. Koerbagh è un razionalista radicale e buon amico di Spinoza: critica ferocemente il principio d'autorità politica e religiosa, la paternità divina della Scrittura, la dottrina trinitaria cattolica e le ingerenze della Chiesa negli affari politici. Dopo la sua condanna, per Spinoza non si può procrastinare un intervento pubblico in difesa dei principi di laicità e tolleranza alla base della repubblica, che De Witt tuttavia non ha la forza di tutelare⁸.

Nel 1665, Spinoza interrompe così la scrittura dell'*Etica* – di cui in quell'anno circola un primo abbozzo originariamente tripartito – per intervenire sul piano della contingenza storico-politica e contrastare l'alleanza teologico-politica tra il partito filomonarchico e il clero calvinista. Il *TTP* è un'opera immersa nei conflitti del tempo e può essere compreso come un intervento nella congiuntura. Il sottotitolo («Dove sono contenute alcune dissertazioni con le quali si mostra come la libertà di filosofare non soltanto può essere concessa salve restando la pietà e la pace dello Stato, ma piuttosto non può essere negata se non distruggendo insieme la pietà e la pace dello Stato») inserisce immediatamente il trattato nell'arena dello scontro. Al tempo stesso, pur fronteggiando la congiuntura e utilizzando il lessico dei suoi interlocutori, Spinoza avanza una riflessione ontologica originale sull'essere e sulla politica⁹. Orizzonte ontologico e intervento nella congiuntura si fondono in un testo che richiede di essere letto su più livelli.

Si tratta di un intervento militante ed «essoterico»: Spinoza assume la problematica e le categorie che intende confutare e ne fa una critica immanente, che le rovescia su se stesse e le neutralizza

⁶ «Sto ora componendo un trattato intorno al mio modo di intendere la Scrittura e a farlo mi muovono: 1) i pregiudizi dei teologi, perché so che essi più d'ogni altra cosa impediscono agli uomini di applicare il loro intelletto alla filosofia, e mi propongo perciò di svelarli e di rimuoverli *dalla coscienza dei saggi*; 2) l'opinione che di me ha il volgo, il quale non cessa di dipingermi come ateo, onde mi vedo costretto a rintuzzarla per quanto mi è possibile; 3) la libertà di filosofare e di dire quello che sentiamo; libertà che io intendo difendere in tutti i modi contro i pericoli di soppressione rappresentati ovunque dall'eccessiva autorità e petulanza dei predicatori», *Ep.* 30, in *Opere*, cit., pp. 1286-1287.

⁷ La libertà di pensiero e la tolleranza delle Province Unite, che aveva consentito proprio la traduzione delle opere di Descartes o di Hobbes, non esclude dunque che i tribunali e le Corti d'Olanda interdicano la circolazione di testi e personaggi ritenuti pericolosi per l'autorità e la legittimità delle istituzioni vigenti. Cfr. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais* [1896], sous la direction de P. F. Moreau, H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1983, pp. 321-385; H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza*, cit., pp. 205-236; S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 293-316, 333-354.

⁸ Cfr. S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 293 sgg.

⁹ M. Saar, *Ultimate grounds, Political Power, Philosophical Intervention: Inheriting the Tractatus theologico-politicus*, «Crisis and critique», 8/1, 2021, pp. 354-363, p. 360. Secondo A. Tosel in *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1984, pp. 50 sgg., riprendendo la posizione di Strauss, il *TTP* era la versione essoterica dell'*Etica*.

politicamente¹⁰. La solida conoscenza del testo biblico, della lingua e della tradizione rabbinica, che l'autore aveva ricevuto presso la Talmud, e dei grandi testi di filosofia ebraica, lo rende capace di una battaglia su quel campo attenta a ogni singola parola. Così, la ricostruzione storica e filologica delle vicende ebraiche – che rappresenta un riferimento fondamentale per la teologia calvinista di quel secolo – si colloca nella ricerca di un campo ideologico condiviso tra l'autore e i suoi avversari¹¹. Analogamente, nella parte politica del *TTP*, il filosofo olandese situa le proprie tesi e argomentazioni all'interno della problematica giuridica dell'epoca, quella di Grozio e di Hobbes, che sono, soprattutto il secondo, gli interlocutori e insieme gli antagonisti del testo. Contro questi, come spiegheremo, si sottolinea il carattere immaginario del patto e si riconduce la genesi della società politica al suo fondamento naturale, al diritto collettivo e pre-pattizio che si forma dall'aiuto reciproco e dagli affetti comuni. Sembra allora che Spinoza utilizzi il lessico contrattualista, al costo di profonde tensioni all'interno del suo testo, al fine di evitare la rottura con la tradizione filosofica dell'epoca e con il contesto olandese repubblicano, favorevole alla dottrina hobbesiana¹². Nella *Prefazione* – come nella lettera a Oldenburg sopraccitata – Spinoza dichiara che l'opera si rivolge al «lettore filosofo» e ne sconsiglia invece la lettura al *vulgus* e a «tutti coloro che ne condividono le

¹⁰ Sull'impegno militante del *TTP* e la sua natura di “manifesto” politico nell'arena dei conflitti ideologici del tempo, cfr. R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium, Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori, 2000, cap. III, pp. 95-138; sulla strategia di trasformazione semantica e riarticolazione del lessico giusnaturalista, cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, LED, 2002, pp. 84-85; sulla critica immanente e il suo significato pratico-militante, cfr. M. Saar, *Ultimate grounds. Political Power, Philosophical Intervention*, cit. Ma è soprattutto Leo Strauss ad aver rilevato la compresenza nel *TTP* di indagine sull'essere e intervento militante: Strauss distingue tra un livello esoterico e uno essoterico del *TTP*, che spiegherebbe la compresenza di categorie adeguate all'ontologia dell'immanenza e di altre categorie tipiche della tradizione giudaico-cristiana. Come Dio, Mosé, poi Gesù e soprattutto Paolo si erano adattati alle opinioni del popolo a cui si rivolgevano (*ad captum vulgi*), allo stesso modo anche il filosofo (Spinoza) deve adattare l'espressione del pensiero alle opinioni comunemente accettate. Quando Spinoza sostiene che Dio ha parlato tenendo conto delle capacità dei profeti, egli stesso sta parlando *ad captum vulgi*, adeguandosi alle credenze religiose del suo tempo. Spinoza scrive che Dio secondo la Bibbia è onnisciente e onnipotente, ma cita poi passaggi biblici secondo cui gli angeli e gli altri dèi non furono creati da Dio, o altri secondo cui Dio si prendeva cura del popolo eletto e non degli altri uomini. Queste contraddizioni interne al *TTP* sono spiegabili distinguendo un livello esoterico-filosofico e un livello essoterico, adeguato al contesto e alle opinioni dei filosofi a cui si rivolge. Dunin-Borkowski, a questa proposito, scriveva: «[Spinoza] tirava fuori una terminologia di sua ideazione solo in caso di necessità. La forma linguistica tradizionale doveva tacitare al tempo stesso le sue pericolose inquietudini. I lettori potevano dappriocipio percepire la cosa come se si muovessero in un modo filosofico a loro ben noto» (citato in ivi, p. 179). Cfr. L. Strauss, *How to study the Spinoza's Theologico-Political Treatise* [1948], in *Persecution and Art of writing*, New York, The Free Press, 1952, tr. it. di G. Ferrara, F. Profili, *Come studiare il Trattato teologico-politico di Spinoza*, in *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 137-197, pp. 174 sgg. Su questo punto, anche A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, pp. 98 sgg.

¹¹ Sostiene questa tesi anche S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 108 sgg.

¹² Secondo Moreau, Jelles chiede a Spinoza di esplicitare la differenza fra la sua filosofia e quella di Hobbes, poiché era un sostenitore del filosofo inglese, in cui trovava una difesa adeguata del diritto dello Stato sulle questioni religiose e sul clero. Cfr. P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994, p. 406.

passioni», i pregiudizi, le superstizioni religiose¹³. Il duplice rischio è quello di essere fin troppo compreso dai suoi avversari intellettuali e mal interpretato dal volgo. I filosofi a cui è diretto il libro sono «quelli che si dedicherebbero alla filosofia con maggiore libertà, se non urtassero nell'unico ostacolo, di credere che la ragione debba fare da ancella alla teologia; a costoro, infatti, io confido che il presenti lavoro possa riuscire di grandissima utilità». Il *TTP* si rivolge dunque ai potenziali filosofi – ben altro rispetto ai filosofi professionisti –, il cui perfezionamento intellettuale è bloccato dalle autorità calviniste e dalla posizione «scettica» che sottomette la ragione alle verità teologiche¹⁴. Il *TTP* si propone come un'introduzione alla filosofia – per lo più etica e politica – e si adegua provvisoriamente alle figure metafisiche del tempo (la sostanza, Dio, il dettame della ragione, il patto), per farne emergere un contenuto esoterico originale e coraggioso. La liberazione dai dogmi, dalle verità sovranaturali e dalle personificazioni teologico-politiche innesca il divenir-filosofo del lettore del *Trattato*. Quando Spinoza scrive che «a costituire e conservare una società sono necessari un impegno e un ingegno non comuni; e perciò sarà più sicura, più costante e meno esposta alle alternative della fortuna, quella società che è fondata e diretta principalmente da uomini saggi e attenti», mantiene una distinzione tra «dotti» e «saggi». Tra i primi rientrano i professionisti della conoscenza, i filosofi e i teologi, schiavi dei pregiudizi e delle idealizzazioni, o persino pericolosi falsari e ingannatori; i «saggi» sono coloro che non accettano passivamente le idee dominanti ma sviluppano l'uso della ragione in autonomia e sono per questo attenti e prudenti¹⁵. Come il *philosophe lector* non è una condizione acquisita o mancata, ma una transizione verso nozioni comuni e idee adeguate, allo stesso modo quello del *vulgus* non è da intendersi come un vizio inemendabile, ma una condizione naturale che, se adeguatamente compresa nelle sue cause, può essere emendata¹⁶.

¹³ *TTP*, pref., p.10.

¹⁴ Secondo Strauss, il *TTP* è diretto ai cristiani e il filosofo a cui si rivolge è il potenziale filosofo cristiano, contemporaneo oppure postero, sebbene il testo del trattato sia prevalentemente dedicato alla religione ebraica e ai suoi commentatori. Dopo la scomunica, Spinoza non poteva più rivolgersi liberamente e adeguatamente agli ebrei; inoltre, in quel periodo Spinoza si era avvicinato ai gruppi di cristiani liberali e anti-dogmatici, cosiddetti «cristiani senza Chiesa», secondo cui i fenomeni cerimoniali non appartenevano al credo religioso *tout court*. La principale finalità del *TTP* sarebbe, secondo Strauss, quella di riportare i cristiani all'insegnamento spirituale originario, abbandonando i retaggi del materialismo ebraico e mettendo fine alle persecuzioni cristiane dei filosofi. La teologia a cui si riferirebbe, allora, il passaggio citato della Prefazione include sia l'Antico che il Nuovo Testamento. Cfr. L. Strauss, *Come studiare il Trattato teologico-politico di Spinoza*, cit.

¹⁵ *TTP*, VII, p. 195: «a conservare la lingua concorre con i dotti anche il volgo, mentre il senso dei discorsi e i libri sono conservati unicamente dai dotti, i quali, come facilmente possiamo comprendere, hanno potuto bensì modificare o alterare il senso di un passo di un libro rarissimo in loro possesso, ma non quello delle parole».

¹⁶ Come ha mostrato Visentin, il carattere fluido e non dicotomico della coppia saggio/ volgo trova conferma nel rifiuto spinoziano del razionalismo di Maimonide. La comprensione della Scrittura non è monopolio del filosofo guidato dalla *ratio* che illumina il senso oscuro e ambiguo della Scrittura. Al contrario, il metodo di comprensione è immanente al

1.1. «Non per natura, ma per istituzione»

I capitoli IV e V del *TTP*, anticipando la teoria del diritto naturale e della sovranità politica a cui è dedicata la seconda parte del trattato (capp. XVI-XX), introducono alcuni concetti fondamentali per la nostra ricostruzione: lo statuto della decisione umana; la funzione politica dei riti religiosi; il rapporto tra legge di natura e istituzioni civili; la conoscenza delle storie e della storia. Lo statuto della decisione umana all'interno dell'ordine necessario della natura viene presentato nell'apertura del capitolo IV:

La parola «legge», intesa in senso assoluto, indica ciò secondo cui ciascun individuo o tutti o alcuni di una stessa specie agiscono in una sola, certa e determinata ragione; e questa maniera dipende o dalla necessità naturale o dalla decisione dell'uomo [*ab hominum placito*]. La legge che dipende dalla necessità naturale è quella che scaturisce necessariamente dalla stessa natura, ossia dalla definizione della cosa; mentre quella che dipende dalla decisione dell'uomo, e che si chiama più propriamente «diritto», è la legge che gli uomini prescrivono a sé e agli altri, per rendere la vita più sicura e più comoda o per altri motivi. [...] Ma, che gli uomini cedano o siano costretti a cedere una parte del proprio naturale diritto, e che si impegnino a seguire un determinato tenore di vita, questo dipende dalla loro decisione [*ex humano placito*]¹⁷.

Tutti i movimenti umani e non umani sono determinati dalla legge suprema di natura, secondo cui «ciascuna cosa si sforza di persistere per quanto può nel proprio stato (*in suo statu, quantum in se est, conetur perseverari*), e ciò non in ragione di altra cosa, ma soltanto di se stessa»¹⁸. La sostanza si esprime assolutamente, senza intermediari, in un rapporto globale di moto e quiete, di cui ogni singolo modo finito è una parte variabile. La sostanza, infatti, esiste e produce se stessa producendo un'infinità di proprie modificazioni, ciascuna delle quali è una variazione determinata, seppur

testo stesso e può essere perseguito da ciascun lettore; il volgo non deve rimettersi alla testimonianza degli interpreti. Secondo Chamla, i destinatari del *TTP* sono molti e differenti, sia su un piano diacronico – poiché il *TTP* circola oltre lo spazio e il tempo in cui fu pubblicato –, sia sul piano sincronico, poiché saggi e ignoranti sono entrambi presi in considerazione. Cfr. B. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, Franco Angeli, 1996; S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 48-49.

¹⁷ *TTP*, IV, p. 103. Si segnala l'utilizzo del termine *placitum* e non quello di *voluntas*: a nostro avviso, Spinoza propende per questa scelta lessicale proprio la dimensione naturale, antidecisionista e antivolontarista della «decisione», che non presenta alcuna soluzione di continuità con la sfera della legge di natura.

¹⁸ *TTP*, XVI, p. 377.

dinamica, di quel rapporto. La sostanza non può trascendere se stessa, poiché costituisce se stessa (*causa sui*), esprimendosi in un'infinità di cose sotto un'infinità di attributi¹⁹. Le leggi della natura sono universali e necessarie, poiché derivano direttamente dalla sostanza, e spiegano i modi di esistere e di agire di tutte le cose finite²⁰. «Considerata in senso assoluto», la legge è allora legge di natura: le leggi fisiche che costituiscono la struttura causale necessaria della realtà (*ordo universae naturae*).

Secondo la legge naturale «ciascun individuo ha a ciò pieno diritto, e cioè [...] ad esistere e a operare così come è naturalmente determinato»²¹. Il diritto naturale soggettivo dell'individuo (*jus naturale uniuscuiusque*) non è la libertà di agire a proprio piacimento, senza ostacoli esterni, bensì la potenza attuale di agire e produrre effetti.

Per diritto e istituto [*jus et institutum*] naturale non intendo altro che le regole della natura, in ordine alle quali concepiamo che ciascuno è naturalmente determinato a esistere e a operare in un certo modo. Poiché la potenza universale della natura non è se non la potenza complessiva di tutti gli individui, ne segue che ciascun individuo ha pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere, ossia che *il diritto di ciascuno si estende fin là dove si estende la sua determinata potenza*. [...]. Tutto ciò, infatti, che ciascuna cosa fa secondo le leggi della sua natura, questo fa di pieno diritto, in quanto agisce nel modo a cui è determinata dalla natura, né può comportarsi altrimenti²².

Il diritto naturale soggettivo corrisponde alla potenza – fisica e mentale – dell'individuo di produrre effetti nella natura. È questa la «ragione certa e determinata» con cui, secondo legge oggettiva di

¹⁹ Questa interpretazione immanentista dell'ontologia spinoziana, che contrasta le interpretazioni panteiste o hegeliane dei secoli precedenti, risale, come noto, al biennio 1968-69, quando furono pubblicate le opere di Gueroult, Deleuze e Matheron. Gueroult, in particolare, aveva interpretato le prime otto proposizioni dell'*Etica* come movimento di auto-costituzione della sostanza (*causa sui*), attraverso la composizione della sostanza a un solo attributo in una sostanza dotata di infiniti attributi. Deleuze preferiva invece leggere Spinoza *au mileu*, a partire dal mezzo e non dal principio, dalla *potentia*, dal *conatus* attuale di ciascuna cosa. Proiettando la nozione di «espressione» sull'opera spinoziana, secondo Deleuze i modi della sostanza, ciascuna individualità reale, non sono una forma, ma un'espressione della potenza e un grado intensivo della produttività infinita della sostanza. Matheron, come vedremo, trae le conseguenze di un'ontologia dell'immanenza nell'ambito più propriamente politico. Cfr. M. Gueroult, *Spinoza I: Dieu*, cit.; G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit.; A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, cit.

²⁰ «La natura, infatti, è sempre la stessa e la sua virtù e potenza d'agire sono ovunque una e medesima; cioè, le leggi e le regole della natura, secondo le quali tutte le cose avvengono e si mutano da una forma all'altra, sono ovunque e sempre le stesse». *E III*, pref.

²¹ *TTP*, XVI, p. 377.

²² *Ibidem*. Droetto e Giancotti traducono *institutum* con «istituto» per distinguerlo da *lex*, legge. La scelta di traduzione è, anche in questo caso, volta a sottolineare la dimensione naturale, deterministica e non volontarista dell'*institutum*. *Ius et institutum* suona pertanto come un'espressione tautologica. Torneremo nel terzo capitolo di questo lavoro sull'importanza della distinzione concettuale e lessicale tra la sfera del *jus et institutum* e quella della *lex*.

natura, ciascun individuo esiste e agisce. La potenza soggettiva è un grado intensivo della potenza complessiva della natura, determinato (*quantum in se est*) dalle leggi fisiche di moto e quiete e dalle interazioni dell'individuo con l'esterno²³. Spinoza cerca una definizione fisica, effettiva, concreta del diritto naturale, non una definizione astratta di tipo morale o giuridico. In questo senso, nel *TTP* il diritto naturale individuale è un'espressione determinata [*institutum*] della causalità naturale dal punto di vista del singolo individuo. Diritto naturale soggettivo e legge oggettiva di natura sono coincidenti. Le cose singole tendono per natura a perseverare, a vivere in sicurezza, e al contempo nel miglior modo possibile, potenziando il proprio stato nella tensione stessa di conservarlo²⁴.

Sebbene la legge di natura fornisca una ragione certa e determinata di tutti i fenomeni naturali,

dico tuttavia che queste leggi dipendono dalla decisione dell'uomo. 1) Perché l'uomo, in quanto è parte della natura, costituisce una parte della potenza di questa: onde le cose che procedono dalla necessità dell'umana natura, e cioè dalla natura stessa in quanto la concepiamo determinata attraverso la natura umana, procedono tuttavia, sia pure necessariamente, dall'umana potenza; onde si può benissimo dire che *la sanzione di queste leggi dipende dalla decisione dell'uomo* [...]; 2) Si aggiunga il fatto che noi ignoriamo quel coordinamento e quella concatenazione delle cose, e cioè come in realtà le cose siano ordinate e concatenate; sicché, per la prassi della vita [*ad usum vitam*], è meglio, anzi necessario per noi ci considerare le cose come possibili²⁵.

²³ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., in particolare pp. 133-168.

²⁴ *TTP*, XVI, p. 381. La sicurezza, d'altronde, nella successiva definizione che ne viene data nell'*Etica*, non è un affetto conservativo, difensivo, bensì attivo e produttivo. Questa è definita come una forma di speranza, a cui è stato tolto il dubbio: se la speranza è una «gioia instabile», legata all'idea di una cosa esterna passata o futuro di cui dubitiamo, quando il dubbio è risolto, dalla speranza sorge la sicurezza. Pertanto, se la speranza implica in se stessa una certa ignoranza delle cose esterne e un conseguente stato di paura e passività, la sicurezza è un affetto ormai attivo. Il desiderio di sicurezza incluso nel diritto naturale degli individui non si manifesta allora come perseveranza statica e uguale a se stessa, ma come forza produttiva di un regime di vita migliore e attivo (*E III*, p. 18, scol. 2; *E III*, def. aff. XIV).

²⁵ *TTP*, IV, pp. 103-104. Diversi anni prima, in una lettera a Blyenberg (*Ep.* 37), Spinoza aveva già mostrato un'analoga distinzione tra i mezzi e il vero fine della legge. In quella lettera scriveva: «*la Scrittura, poiché serve principalmente al popolo comune, parla continuamente al modo umano, perché il popolo non è atto a intendere le cose elevate*. E perciò credo che tutte le cose che Dio ha rivelato ai profeti siano necessarie alla salvezza, siano state scritte in forma di leggi e in modo tale che i profeti abbiano composto un'intera parabola. Ossia, in primo luogo hanno rappresentato Dio come un re e un legislatore, poiché egli ha rivelato i mezzi per la salvezza e la perdizione, dei quali è anche causa. *I mezzi, che non sono se non le cause, sono chiamate leggi e descritti a modo di leggi*; la salvezza e la perdizione, che non sono se non effetti derivanti immediatamente da quei mezzi, le hanno proposte come premio o pena, ordinando tutte le loro parole più secondo questa parabola che secondo la verità»: *Ep.* 37, in *Opere*, cit., pp. 1339-1344). Cfr. M. Walther, *Discours sur la réalité du mal ou l'irritation d'une conscience quotidienne éclairée (Spinoza et Blyenberg)*, in A. Dominguez (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Atti del Convegno Internazionale, Almagro 24-26 ottobre 1990, Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 213-216; P. F. Moreau, *Note sur les prophètes dans le Traité théologico-politique*, in J. M. Lannou, C. Lazzeri, L. Ucciani (dir.), *Spinoza*, Paris, Kimé, 1998, pp. 185-192.

Gli uomini, che non conoscono la concatenazione universale delle cose, rimangono attoniti e impotenti di fronte alla potenza infinita della natura²⁶. Ignorando le cause da cui sono determinati ad agire, oscillano tra speranze e timori. Donde la necessità di leggi stabilite dalla decisione specifica dell'uomo, che consentono di stabilizzare la vita affettiva e di esprimere il diritto naturale nella migliore e più sicura vita possibile. Lo statuto ontologico dell'essere umano è quello di un essere finito, che non può essere causa adeguata e totale di ogni suo accidente, ma subisce necessariamente mutamenti che non dipendono da lui²⁷. In quanto parte della natura, gli uomini sono parzialmente determinati dalle altre modificazioni della natura, che non concordano con la sua natura: ridurre al minimo la passività umana, e sviluppare al massimo la sua attività, sta al cuore del programma etico e politico della ricerca spinoziana. La debolezza umana non contraddice la perfezione di Dio, la quale risiede nella necessità causale inderogabile di ogni fenomeno. Gli uomini "peccano" per necessità della loro natura²⁸. La decisione politica ha per oggetto la costituzione delle condizioni di perseveranza e sicurezza della vita, secondo le speranze e paure degli individui. La decisione non è eccezione, o interruzione, dell'ordine naturale delle cose. Essa procede dalla necessità della natura in quanto natura umana e non sfugge alla concatenazione causale della natura. La volontà – che nell'*Etica* è definita come lo sforzo produttivo e affermativo della mente²⁹ – non è libera, ma prende

²⁶ «A coloro i quali, poi, chiedono perché Dio non ha creato tutti gli uomini in modo tale che siano governanti soltanto dalla guida della ragione, rispondo solo questo: perché non gli è mancata la materia per creare tutte le cose, e cioè dal più alto al più basso, grado di perfezione; o, per parlare più propriamente, perché le leggi della sua natura sono state così ampie da bastare a produrre tutto ciò che può essere concepito da un intelletto infinito» (*E*, I, Appendice).

²⁷ «Non è possibile che l'uomo non sia parte della natura e che non possa subire mutamente, se non quelli che sono intelligibili soltanto tramite la sua natura, e dei quali sia causa adeguata [...] Di qui deriva che l'uomo è necessariamente sempre attraversato dalle passioni [*passionibus... obnoxium*], e che segue l'ordine comune della natura, ad esso obbedisce, e vi si adatta per quanto lo esige la natura delle cose» (*E* IV, p. 4 e cor.).

²⁸ Cfr. *Ep.* 27, in *Opere*, cit., pp. 1309-1313.

²⁹ *E* III, p. 9 e scol. La volontà non è la facoltà libera, incondizionata, dell'azione divina naturante, bensì un modo della natura naturata. Essa è lo sforzo (*conatus*) di un'idea singola e finita (la mente) per perseverare nel proprio essere, considerata in se stessa, senza rapporto al corpo; in altri termini, un'idea che si afferma indefinitamente, una disposizione costante della mente. Secondo la proposizione *E* II, p. 49, «nella mente non si dà alcuna volizione, ossia affermazione e negazione, all'infuori di quella che è implicita nell'idea». Proprio per questa sua definizione *ad mentem solam refertur*, la volontà è costante, indefinita, ma può essere ostacolata dal corpo e dalle affezioni, non trovare riscontro nella realtà estesa e non realizzarsi. Come detto, essa non è libera, indeterminata, ma condizionata dal riscontro delle presenze esterne: «per volontà non intendo il consenso o la decisione dell'animo, ossia una libera decisione (abbiamo infatti mostrato nella dimostrazione 48 della II parte che questa è una finzione) e neppure il desiderio di unirsi alla cosa amata quando è assente [...]; ma per volontà intendo l'appagamento che è nell'amante grazie alla presenza della cosa amata» (*E* III, def. 6 spieg.). Nei due trattati politici, la volontà comune, in quanto disposizione costante e intrinseca di un'idea, considerata in sé, senza rapporto agli istinti del corpo, è determinante per la formazione dello Stato. Il diritto comune dello Stato non è che la «volontà di tutti» (*TTP*, XVI) di perseverare ed esistere. E viceversa, soltanto l'istituzione statale può rendere stabile e costante una volontà. Sul significato eminentemente politico della nozione di volontà in Spinoza, determinante e al tempo stesso determinata dallo Stato, cfr. C. Jaquet, *Le rôle positif de la volonté chez Spinoza*, in C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 91-107.

le sue decisioni in un determinato contesto causale e affettivo in cui si forma le idee. La decisione umana che, secondo *TTP* IV, stabilisce il diritto, non è un potere prescrittivo arbitrario che gli uomini impongono, così come la mente non è la cabina di comando del corpo, ma l'esito di un processo di interazione tra determinazioni interne ed esterne. Spinoza non rimuove la specificità antropologica degli esseri umani, dotati di una potenza normativa, ma rinuncia a una concezione morale dell'umanità e rifiuta la sovrapposizione tra libertà e libero arbitrio. La normatività umana è considerata immanente alla normatività naturale³⁰. In questi termini, la decisione è un'elaborazione e presa di posizione all'interno di un intreccio di forze e di relazioni tra gli individui. A partire dalle «cose che frequentemente si incontrano nella vita quotidiana»³¹ e che spingono alla ricerca sfrenata della ricchezza, dei piaceri, della vanagloria, gli individui possono *infine* giungere, attraverso un'analisi dei processi causali, a determinare forme del vivere comune stabili e propizie. Questa mossa metodologica spinoziana implicherà inevitabilmente, come vedremo, un'attenzione ai fenomeni collettivi e relazioni sociali che etero-determinano le azioni e decisioni individuali.

La decisione è, allora, un processo tortuoso di emendazione e riorientamento del desiderio, dalle ambizioni vane e inutili, alla ricerca della salute collettiva e della libera espressione. Il processo attraversa oscillazioni, crisi, intervalli talvolta lunghi, e il nuovo «regime di vita» (*vitae instituto*) che porta in grembo non è assicurato da alcuna necessità teleologica o morale³². Il vocabolario dell'istituzione (*vitae instituto*) qui ripreso dal *TIE* segnala già – seppure all'interno di un'argomentazione epistemologica e non direttamente politica – l'intrascendibilità della sfera vitale e istintuale e, insieme, la possibilità di orientarla e disporla in modo adeguato. La decisione è definita da Spinoza come «sanzione» delle leggi di natura, poiché reperisce gli strumenti idonei, nella congiuntura storica, alla perseveranza e all'affermazione degli individui, ognuno secondo la propria natura determinata, e alla formazione di un regime di vita comodo e sicuro. La sanzione non

³⁰ A proposito della duplice definizione della legge nel quarto capitolo del *TTP* e in altri luoghi dell'opera spinoziana, Vardoulakis ha recentemente ricostruito la natura di questo sdoppiamento: la legge è in primo luogo necessità delle leggi biofisiche della natura e, in secondo luogo, uso, stabilito dalla decisione umana in relazione a un criterio di utilità. Quest'ultima è parte integrante della natura, stabilisce il giusto e l'ingiusto attraverso gli artifici del diritto umano civile all'interno dell'ordine naturale e necessario delle cose. Se la legge natura-divina è stabilita dalla necessità, il diritto civile è stabilito dall'uso: gli uomini si danno leggi comuni per rendere la loro vita più sicura e conveniente. Quest'articolazione di necessità e uso, natura e storia, risulterà fondamentale, nel terzo capitolo, per una concezione “relazionale” del potere, che sfugge sia al paradigma normativista, in cui la necessità comanda e determina l'uso, sia a quello decisionista, in cui l'uso e la prassi sono sciolti dalla necessità. Cfr. D. Vardoulakis, *Spinoza. The Epicurean*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020.

³¹ *Trattato sulla riforma dell'intelletto*, in B. Spinoza, *Opere*, cit., §1, pp. 25 sgg [da ora in avanti *TIE*].

³² Il carattere processuale e problematico della decisione è restituito dai paragrafi iniziali del *TIE* (§1-14), dove ricorre due volte l'ammissione «decisi infine», con cui Spinoza racconta il suo tortuoso e intervallato percorso di ricerca che lo porta a distinguere il *verum bonum*, il bene vero e condivisibile, dalla sfera della ricchezza, dell'onore e dei piaceri, e così all'istituzione di un «nuovo regime di vita» (*novo vitae instituto*).

può essere interpretata come interruzione e abbandono della natura esterna, in favore di una natura umana separata³³. Nella convivenza umana, segnata anche dai tratti negativi delle passioni tristi, la decisione interviene all'interno del campo passionale e ne è determinata, oscillando in base alla disposizione delle forze in campo. La contingenza non mette al bando la necessità della natura, ma è relativa alla condizione umana³⁴. L'ordine causale della natura è necessario, ma non trascende la dimensione dell'agire umano che, in quanto grado della potenza naturale, contribuisce attivamente alla sua produzione.

La necessità naturale di una cosa, la sua essenza eterna, si attualizza in misura maggiore o minore in relazione alle cause esterne contingenti, vale a dire, alla *fortuna*, definita come «la direzione divina, in quanto Dio opera mediante cause esterne sconosciute»³⁵. La storia si fa all'incrocio di questi due piani, essenza ed incontri, necessità e contingenza, legge naturale e decisione umana. La *fortuna* consiste, in altri termini, in quelle variazioni determinate dalle leggi fisiche e psicologiche della natura (umana e non umana), che sfuggono dal controllo dell'uomo³⁶. La potenza di Dio (*Dei directio*) e la *fortuna* sono la medesima potenza, numericamente non distinguibili, che si esprime sia attraverso l'essenza eterna e singolare di una cosa (*Dei auxilium internum*), sia attraverso le concatenazioni complesse di cause esterne (*Dei auxilium externum*). Ausilio interno ed esterno di Dio, ontologia e storia, l'essere proprio dei modi e le determinazioni esterne dell'ordine comune della natura, si articolano l'uno sull'altro, combinandosi su un unico piano della realtà con scarti, non-coincidenze, resistenze³⁷. Come suggerisce Deleuze, i corpi non si incontrano in un ordine

³³ Tale è invece l'interpretazione di Gioele Solari, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, cit., pp. 317-353, secondo cui, come vedremo, nel *TTP* lo Stato porta alla coincidenza reale e razionale, elevando lo stato di natura alla sua massima realizzazione.

³⁴ Cfr. P. F. Moreau, *Fortune et théorie de l'histoire*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions*, cit., pp. 298-305.

³⁵ *TTP*, III, p. 82. Merita di essere citato il passaggio completo: «I mezzi che servono alla tranquillità della vita e alla conservazione del corpo, sono posti principalmente nelle cose esterne, e per questo si chiamano doni della *fortuna*, in quanto dipendono in massima parte dall'andamento delle cause esterne [...]; e se, anzi [una società] riesce a superare gravi pericoli e a raggiungere una certa prosperità, essa non potrà non ammirare e adorare in ciò la direzione divina (in quanto Dio opera mediante cause esterne sconosciute e non in quanto agisce attraverso la natura e la mente umana)».

³⁶ «Le cose che nel mondo sono al di fuori del nostro potere» (*Ep.* 37, cit., p. 1339).

³⁷ *Ibidem*. Sulla compenetrazione di natura e storicità, di necessità naturale e contingenza umana, nel pensiero di Spinoza, cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., pp. 48-55; B. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, cit., pp. 15-17; V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, cit., pp. 84 sgg; H. Sharp, *Spinoza and Politics of Renaturalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2011; su questa articolazione di natura e storia sul versante del pensiero politico di Spinoza, ha recentemente insistito, come vedremo, R. Esposito, *Vitam Instituere*, cit., pp. 80-85. L'articolazione di natura e storia ha suggerito ad alcuni interpreti che quella spinozista sia una filosofia del progresso umano. Secondo Lessing, il regno di Mosè, quello di Cristo e quello dell'uomo corrispondono, rispettivamente, al primato dell'immaginazione, a quello della ragione e infine a quello dell'amore, e marciano una linea di sviluppo unitaria, complessiva e orientata del genere umano. Una teoria del progresso in Spinoza è difesa anche in R.

adeguato alle loro essenze, al rapporto di moto e quiete che definisce ciascun individuo, ma in base a rapporti parziali tra le singole parti dell'uno e dell'altro: da questi scaturisce «l'ordine comune della natura, cioè [...] il casuale incontro con le cose (*fortuito occursu*)»³⁸. I due livelli del reale – infinito/finito, eternità/durata, essenza/esistenza – non sono, secondo Spinoza, separati e indipendenti, ma neppure identici e pienamente coincidenti: articolati uno dentro l'altro, strettamente allacciati in un'unica realtà, con la permanenza di uno scarto in cui si stabiliscono i rapporti di forza, gli equilibri tra composizione e scomposizione, tra affermazione e negazione. Le essenze eterne dei modi finiti esistono soltanto nella durata, nella relazione, nel concatenamento infinito di cause che determina la loro esistenza. Questo scarto è lo spazio umano dell'azione politica e della decisione, che cerca di adeguare le istanze del diritto naturale degli individui alle circostanze esterne date. La «ragione certa e determinata» di ciascun individuo, il suo *conatus*, si esprime nel contesto storico delle relazioni, il quale può tuttavia opporgli resistenza e confliggere contro la sua espressione³⁹.

Constatato che il diritto o potenza (*ius sive potentia*) naturale non è in grado di assicurare la vita di ciascuno, gli individui trasferiscono deliberatamente una parte del proprio diritto naturale a favore di un diritto comune e civile che coniuga il desiderio di sicurezza e la libertà di espressione della potenza individuale. Questo ha il potere di imporsi ed essere rivendicato. Se tutto in natura è diritto, potenza, non tutto il diritto è diritto di natura. Il diritto naturale può affermarsi e non disintegrarsi soltanto facendosi diritto comune di una collettività storicamente determinata, distinta da usi e costumi specifici, in cui ciascun individuo può trovare l'espressione della sua natura. La

Mondolfo, *Spinoza e la nozione del progresso umano*, «Rivista di filosofia», 18/3, 1927, pp. 262-266, secondo cui, pur dissipando ogni illusoria causa finale, il filosofo olandese assume il perfezionamento intellettuale come tendenza etica che orienta e dirige lo sviluppo umano. Secondo Matheron, invece, la storicità è frastagliata, ondivaga e fluttuante, determinata dai rapporti di forza in atto e non predeterminata. Il movimento cumulativo ed evolutivo delle conoscenze umane e il progresso dei costumi dalla barbarie alla civilizzazione si scontra con le passioni cieche, gli incontri fortuiti e le contingenze che scombinano lo sviluppo razionale. Spinoza non formula una teoria sistematica della storia, ma questa può essere ritrovata proprio nella teoria delle passioni sociali che perturbano l'equilibrio degli Stati e dispongono i desideri degli individui verso la distruzione. La natura non crea i popoli, e la storia non è governata dalla necessità della natura. Anche Tosel fa notare che i due Testamenti non esprimono, secondo Spinoza, un incremento progressivo della rivelazione divina, ma riproducono entrambi la medesima struttura di una rappresentazione trascendente e antropomorfa di Dio. Il cristianesimo, in effetti, non realizza la promessa originaria di Cristo di universalità umana e di civilizzazione della storia, ma anzi, riproduce ambizioni speculative e antagonismi. Cfr. A. Tosel, *Y-a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza?*, in E. Curley, P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions*, cit., pp. 306-326.

³⁸ E II, p. 29 cor. Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 175.

³⁹ La resistenza a ostacoli e pericoli esterni è, secondo Bove, il punto di articolazione dell'ontologia sulla storia, del diritto naturale nell'ordine storico degli incontri. Il problema non è semplicemente un ostacolo, un negativo, ma è il prodotto dell'esperienza e dell'espressione di un individuo. Non esistono soluzioni a priori, universali, ma forze reali che pongono problemi e forze che tentano di superarli. Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 310 sgg.

libertà è una conquista che si realizza soltanto nel quadro di istituzioni civili in cui è «sanzionata» la suprema legge di natura e consentito a ciascuno di vivere secondo la propria ragione. Libero non è chi vive eslege, ma chi «conosce la vera ragione delle leggi e la loro necessità», e pertanto agisce «secondo la propria e non secondo l'altrui decisione»⁴⁰. L'ordinamento giuridico-politico non è un comando monolitico e trascendente che limita la libertà personale attraverso l'obbligazione e la minaccia della pena, ma un insieme di istituti e norme che incrementano e salvaguardano il diritto-potenza degli individui.

Il riferimento all'istituzione appare nel capitolo IV del *TTP*, in quanto mezzo e sanzione per la realizzazione del «vero fine» della natura umana.

Le cose che sono buone, invece, soltanto per mandato o per istituzione (*ex solo mandato et instituto*) oppure (*vel*) perché simboli (*rappresentamina*) di un qualche bene, non possono perfezionare il nostro intelletto, né sono altro che mere ombre, e non possono essere annoverate tra le azioni che sono come la prole o il frutto dell'intelletto e della mente sana.⁴¹

L'istituzione è stabilita dalla «decisione» umana e deputata alla «rappresentazione» di un bene, di cui è un'ombra. Il «vero fine» è relativo allo sviluppo della ragione, dunque la conoscenza adeguata della causalità e la formazione di affetti attivi e virtuosi. L'istituzione è un mezzo indiretto che mette gli uomini sulla strada giusta della ragione, pur non conducendo al termine di quella strada: per questo è ombra, immagine riflessa del vero bene. Il vero fine «suole essere manifesto soltanto a pochi, mentre i più degli uomini sono pressoché inetti a percepirlo e a tutto pensano tranne che a vivere secondo ragione»⁴². Non bisogna lasciarsi ingannare dall'apparente cesura tra mezzo e fine, tra natura e istituzione, segnata da questo passo. Nell'ontologia spinoziana, i mezzi non sono separabili dal fine che producono, ma anzi ne sono la causa efficiente: «i mezzi [...] non sono se non cause»⁴³, che hanno la plasticità di adattarsi al contesto storico-culturale, ai costumi di un

⁴⁰ *TTP*, IV, p. 105.

⁴¹ Ivi, p. 108. A proposito del termine «*repraesentamina*», Dunin-Borkowski ha notato che il termine non appartiene né al latino classico né a quello medievale e non si sa da dove Spinoza lo abbia ripreso. Shirley traduce con «symbolic representation», Droetto-Giancotti con «simbolo», Totaro con «rappresentazione» (ivi, n. 27). Come discuteremo nel corso del secondo capitolo (cap. 2, §3-4), la rappresentazione è definita nella parte II dell'*Etica* come una procedura dell'immaginazione che pensa l'affezione come una cosa esterna, una presenza reificata, e non come una relazione immanente tra potenze. In questo caso, la rappresentazione tende a separare il mezzo dal fine, il vero bene dalla sua ombra, quando invece tra le due vige una relazione produttiva e causale: il mezzo è causa efficiente, il vero bene esiste soltanto se perseguito da istituzioni ben fondate.

⁴² Ivi, IV, p. 104.

⁴³ *Ep.* 37, cit., p. 1343.

popolo, per guadagnare efficacia. Le istituzioni della *Civitas*, e le norme che ne fanno parte, impongono una dimensione umana della giustizia, adatta alle opinioni comuni e alla comprensione del volgo. I legislatori devono promettere «ciò che il volgo ha di più caro» a coloro che rispettano la legge e minacciare i violatori di ciò che più temono, «onde avvenne che per legge più che d'altro si intendesse un modo di vivere imposto agli uomini dall'autorità di altri»⁴⁴. Ciò che è buono «per istituzione» non garantisce il perfezionamento morale e intellettuale, ma stabilisce strumenti necessari affinché la conoscenza, l'amore e la giustizia possano cominciare a dispiegarsi.

I riti (*caeremoniae*) e i costumi collettivi, a loro volta, abitano gli uomini ad agire secondo gli ordini delle leggi e non per propria deliberazione (*nihil ex proprio decreto, sed omnia ex mandato alterius agerent*)⁴⁵. I riti ebraici descritti nel Vecchio Testamento (la circoncisione, il sabato, le purificazioni rituali) incarnano la struttura giuridica e teocratica dello Stato: non hanno come scopo la beatitudine e la virtù, ma l'obbedienza alla legge e la prosperità dello Stato mosaico. Essi «furono istituiti (*institutae fuerint*) soltanto per gli Ebrei e adattati al loro Stato, in maniera che per la massima parte essi poterono essere praticati non dal singolo ma dall'intera comunità (*ab universa societate*)»⁴⁶. I riti sono aggiunti dall'esterno, da una decisione, ai contenuti originari della religione, con lo scopo di assicurare il consenso e l'obbedienza alla rivelazione mosaica. Questi consistono in «azioni che sono in sé indifferenti e che si chiamano buone soltanto per istituzione»⁴⁷. La legge divina ordina, per amore e conoscenza di Dio, opere di giustizia e di carità verso il prossimo. Non impone cerimonie, sacrifici o festività, poiché non esige nulla che non sia raggiungibile attraverso il lume naturale. I precetti della Torah sono istituiti da Mosè per motivazioni politiche contingenti di coesione sociale e stabilità di governo. Tale rappresentazione è condivisa dall'intera comunità, socializza il fenomeno religioso, consolida gli affetti comuni e un senso di appartenenza collettiva. Il rito è la rappresentazione *indiretta*, ombreggiante, di Dio, che non lo riproduce fedelmente, ma lo immagina sul trono del rettore: questo scarto tra «vero fine» e la decisione mosaica è lo spazio dei conflitti teologico-politici che segnano la storia di Gerusalemme.

Dalle cerimonie ebraiche si distinguono solo parzialmente, secondo la lettura spinoziana, i riti cristiani (Battesimo, Cena del Signore, le festività cristiane, le preghiere esterne), che «sono state istituite non per un motivo di governo [ma] in vista dell'integrità sociale»⁴⁸ (*non ratione imperii*,

⁴⁴ *TTP*, IV, p. 104.

⁴⁵ *TTP*, V, p.132.

⁴⁶ *Ivi*, p. 124.

⁴⁷ *TTP*, IV, p. 108.

⁴⁸ *TTP*, V, p. 132.

ratione tamen integrae societatis tantum institutae sunt). Malgrado la loro vocazione non nazionale ma universale, anch'esse non derivano direttamente da un'origine sacra e divina, ma perseguono la funzione politica di preservare le comunità e dunque *indirettamente* il bene sommo⁴⁹. Quelli che sembrano «distintivi esteriori della Chiesa universale» tracciano un confine di appartenenza ed esclusione. Il cristianesimo ricade nell'immagine inadeguata di un Dio legislatore, nell'istituzionalizzazione del credo religioso e nella formazione di una casta sacerdotale. Anche il Nuovo Testamento racconta miti e narrazioni allegoriche, opere umane scritte «secondo le particolari esigenze del tempo»⁵⁰ per rinsaldare la fede di una nuova alleanza con Dio e l'obbediente devozione umana. Il cristianesimo, come l'ebraismo, illustra il proprio sistema morale nella forma del comando divino e non dell'insegnamento razionale. Non potrebbe essere diversamente poiché ogni fenomeno religioso, come recita la *Prefazione*, è attraversato dall'instabilità dell'immaginazione e dall'ondeggiare affettivo tra speranze e paure. Come quelli ebraici, i riti cristiani non contengono alcuna verità o santità intrinseca, ma forgiato un'identità collettiva e un senso di appartenenza, che indurisce l'animo e stabilizza la vita politica di un popolo. Allo stesso modo, tra gli altri, anche i Cinesi si ostinano a portare un copricapo con cui si distinguono dagli altri popoli⁵¹.

I riti sono mezzi *indiretti*, che costituiscono un ordinamento civile e inclinano i sudditi alla coesione reciproca, all'amore per il prossimo e all'obbedienza, aprendo la strada ai dettami della ragione. Essi non conducono direttamente agli affetti attivi della *Pietas* e dell'*Honestas*, ma favoriscono la costituzione della *Civitas*, nella quale i cittadini possono cooperare pacificamente e incrementare la formazione di idee adeguate⁵². Le cerimonie sono al tempo stesso una «rappresentazione» e una «sanzione» storicamente determinata della *lex absolute sumpta*: nel

⁴⁹ Come nota Strauss, la sostanza dell'insegnamento morale di entrambi i Testamenti è la stessa. Essi differiscono nel fatto che i profeti dell'Antico Testamento si rivolgevano agli ebrei, ossia ai membri dell'alleanza mosaica, mentre invece gli Apostoli si ispiravano alla passione di Gesù e si rivolgevano a tutti gli uomini. La differenza tra il comandamento mosaico particolaristico («ama il tuo prossimo e odia il tuo nemico») e di quello cristiano universalistico («ama il tuo nemico») è dovuta alle mutate circostanze politiche: se Mosè poteva credere in uno Stato ebraico stabile, Gesù si rivolgeva a un popolo che aveva perso l'indipendenza politica. L. Strauss, *Come studiare il Trattato teologico-politico di Spinoza*, cit., pp. 169 sgg.

⁵⁰ *TTP*, XII, p. 326.

⁵¹ *TTP*, III, p. 93. Cfr. C. Bottici, *Oltre la dialettica dell'Illuminismo. Spinoza su mito e immaginazione*, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo et connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 109-137, pp. 132-133.

⁵² Questo giudizio ambivalente sul rito religioso starebbe, secondo Visentin, nell'affetto stesso della devozione. Il rito tende a produrre obbedienza non attraverso la paura, bensì con la devozione. Nell'*Etica* la *Devotio* è definita come «Amore, unito all'Ammirazione o Venerazione», in cui è implicata la passività dell'*admiratio* e l'aumento di potenza dell'amore. Mentre la paura tende a isolare gli individui, la devozione implica un sentimento di amore, pertanto di composizione e collettività. Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 131.

rappresentare in atti esterni e materiali i principi razionali del vivere civile, a questi danno corpo ed espressione ripetuta, facendone un'abitudine e una prassi consolidata (*continuis actionibus*). Ogni società ha bisogno di riti, narrazioni mitiche, abitudini, per favorire una disciplina collettiva, tenere a freno gli antagonismi tra i cittadini e mobilitare il consenso nei confronti delle leggi. La ritualità collettiva genera costumi e abitudini condivise, tesse il legame sociale di una comunità e determina un sistema di norme e di credenze che la regolano al suo interno⁵³. Sono abitudini quelle associazioni di immagini che, grazie alla forza della ripetizione, sono ritenute comunemente valide⁵⁴. Dal caso concreto del popolo ebraico, assunto nel *TTP* a modello universale delle vicende umane, si evince che la formazione di riti e abitudini emerge indipendentemente da una decisione, dalla razionalità degli individui o dall'intervento di un potere politico costituito. La genesi di riti e costumi del popolo ebraico assume, anzi, la forma immaginaria della profezia⁵⁵. La decisione umana, a cui sono ricondotte le cause prossime delle istituzioni del vivere civile, non rompe l'ordine naturale e passionale, ma scava al suo interno, orientandolo e canalizzandolo secondo i criteri della stabilità e dell'utilità collettiva. L'ambito della storicità umana è segnato da un intreccio variabile di passioni e ragione. D'altra parte, come analizzeremo, Spinoza giudica criticamente quei

⁵³ Cfr. R. Evangelista, *Il bagaglio politico degli individui. La "dinamica consuetudinaria" nella riflessione politica di Spinoza*, Milano, Ghibli, 2010; F. Toto, *Tra natura e storia: il caso degli usi e dei costumi*, in N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, Mantova, Negretto, 2019, pp. 75-98.

⁵⁴ A proposito dell'abitudine e delle associazioni immaginarie della mente di cui tratta la parte II dell'*Etica* (Abitudine, Memoria e principio di piacere), cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., cap. 1, pp. 19-46.

⁵⁵ Questa connessione tra politica e religione, che sottolinea la costituzione religiosa (immaginaria) del legame sociale tra gli individui, è ben evidenziata anche da S. Zac, *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J. J. Rousseau*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 50, 1970, pp. 1-22. Preposiet, invece, riduce la valenza politica della religione al solo lato negativo, quello superstizioso e ideologico, perdendo così di vista l'ambivalenza della religione e della teocrazia ebraica in particolare, oscillante tra coesione sociale e superstizione religiosa, su cui torneremo nel §3 di questo capitolo. A nostro avviso, si riconduce la trascendenza del sacro all'immanenza della storia e della politica e in questo si manifesta l'opposizione di Spinoza nel *TTP* al paradigma teologico-politico. Non sono i concetti politici della modernità a provenire da un apparato teologico, ma i fenomeni religiosi ebraici (il Dio personale e legislatore, l'elezione divina, i riti) ad avere un'origine e una finalità politica. Come ha insistito Negri, il potere, secondo Spinoza, non deriva da un attributo trascendente o da un dettame divino alla ragion pura, bensì dall'esperienza della vita in comune. Anche Chauvi e Bottici, tra le altre, hanno ricostruito analiticamente come la teoria spinoziana della religione ebraica dispiega un nesso teologico-politico opposto rispetto al modello della teologia politica. Il teologico-politico non è per Spinoza una secolarizzazione del religioso nella politica, ma la conferma dell'irriducibilità dell'elemento immaginario e passionale nella socializzazione umana e, dunque, l'impossibilità di una concezione fredda e razionalistica del politico. Cfr. J. Preposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, cit.; A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 136-139; C. Bottici, *Oltre la dialettica dell'Illuminismo. Spinoza su mito e immaginazione*, cit., p. 12; C. Bottici, M. de Beistegui, *Il sifone teologico-politico: storia sacra e disciplina idraulica*, in N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, cit., pp. 31-50; M. Chauvi, *Theological-Political Power. Spinoza against Schmitt*, «Crisis and Critique», 8/1, 2021, pp. 76-91. Sul dibattito in Germania dello spinozismo con la teologia politica di inizio Novecento, cfr. B. Accarino, *Lo straniero e i profeti. Spinoza in Germania tra giudaismo antico e teologia politica (1910-1930)*, «Il Centauro», 17/18, 1986, pp. 107-128; per un'ampia ricostruzione del dispositivo teologico-politico nel *TTP*, in dialogo con Maimonide, Machiavelli e Hobbes, cfr. M. Lorberbaum, *Spinoza's Theological-Political Problem*, «Hebraic Political Studies», 1/2, 2006, pp. 203-223.

riti e quelle istituzioni che, nella teocrazia ebraica, mantengono gli uomini in una condizione di passività e sottomissione, vincolando l'obbedienza alla sola devozione.

La Bibbia propone «narrazioni» di vicende e personaggi che, pur non sempre corrispondenti a fatti accertati, esprimono l'indole (*ingenium*) del popolo ebraico e inventano la sua tradizione. Spinoza le chiama *historiae* per la cautela, che si rivelerà vana, di non attirare l'attenzione della censura, ma sarebbe più proprio definirli «miti»⁵⁶. Sono quelle narrazioni che trascendono il giudizio del singolo individuo e generano una tradizione collettiva e un «modello» universale di ciò che è buono e cattivo, che si tramanda di generazione in generazione. Il termine *historiae* include, dunque, sia le storie vere sia quelle false: esse derivano «dalla testimonianza della *sola experientia*»⁵⁷, che include ciò che ciascuno ha vissuto in prima persona, ha visto vivere agli altri o ha ereditato dal passato sotto forma di racconti, esempi, tradizioni⁵⁸. Il ritmo del testo sacro non è infatti quello diacronico dell'osservatore esterno, che guarda il succedersi degli eventi, ma quello della rammemorazione dei singoli episodi. Spinoza mette le vesti dello storico: analizza difetti, lacune e discrepanze di «libri scritti in tempi diversi e da autori diversi»⁵⁹, raccoglie informazioni e seleziona ciò che gli viene tramandato, distinguendo il verosimile dall'inverosimile e ricostruendo l'ordine causale dei fatti, dei costumi e delle tradizioni⁶⁰. Lo storico non prova alcuna devozione nei confronti del suo oggetto di conoscenza, ma ne ricostruisce i processi causali attraverso la ricerca documentale⁶¹.

⁵⁶ Cfr. C. Bottici, *Oltre la dialettica dell'Illuminismo. Spinoza su mito e immaginazione*, cit., pp. 130-131.

⁵⁷ *TTP*, V, p. 134.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *TTP*, XV, p. 362.

⁶⁰ *TTP*, X, pp. 292-293. La storia sacra analizzata da Spinoza si focalizza sui grandi eventi, i momenti fondativi, le trasformazioni epocali (l'erranza nel deserto, il patto mosaico, l'adorazione del vitello, la fine della teocrazia e l'inizio dell'epoca dei re, la perdita dell'indipendenza politica). Chamla parla di «nominalismo storico» per descrivere questo approccio. Sul rapporto tra il concetto ebraico di *toledot* (storia come narrazione e memoria collettiva) e quello greco di *historia* (storia come ordine razionale di processi ed eventi), cfr. P. Pozzi, *Storia nella Scrittura e storia della scrittura. Historia e toledot nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, in N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, cit., pp. 51-73.

⁶¹ Emblematica di questa distinzione è la polemica epistolare di Spinoza con il cristiano Oldenburg. Secondo quest'ultimo, l'incarnazione di Dio in Cristo e la resurrezione sono storie reali su cui si fonda la fede cristiana. Spinoza le giudica, invece, narrazioni allegoriche, adatte alla comprensione e alle opinioni popolari, e considera assurda la dottrina secondo cui Dio ha assunto forma umana. Fuor di metafora, invece, quelle narrazioni insegnano che l'eterna sapienza di Dio si manifesta non come carne, ma come idea nella mente umana, e risorge non come realtà corporea, ma spirituale: «per la salvezza non è assolutamente necessario che noi conosciamo Cristo secondo la carne; mentre è tutt'altra cosa per quell'eterno figlio di Dio che è la sapienza eterna di Dio, la quale si è manifestata in tutte le cose e massimamente nella mente umana e in modo del tutto particolare in Gesù Cristo». Il pensiero paolino, in particolare, aveva interpretato Cristo come spirito puro, come idea e non come corpo, perché soltanto un'idea può essere universale. Cfr. *Ep. 23*, in *Opere*, cit., pp. 1301-1303; *Ep. 25*, pp. 1305-1308.

La conoscenza naturale ha per oggetto l'universale, le proprietà necessarie della fisica dei corpi dimostrate nella parte II dell'*Etica (notiones communes)*, e include la specificità umana dentro l'ordine causale complessivo. A partire da un certo numero di assiomi, sono dedotte idee adeguate attraverso una «lunga concatenazione delle percezioni»⁶², mettendo le affezioni esterne in un ordine complessivo di cause ed effetti. La conoscenza storica concerne, invece, l'ambito del caso particolare, da cui si possono dedurre l'indole determinata di un popolo e, ancor più in generale, le caratteristiche della condizione umana comune. I singoli eventi della storia ebraica interessano a Spinoza come espressione storicamente determinata della natura (umana e non solo) e delle interazioni sociali e ambientali tra gli uomini e le cose esterne. Spinoza non pensa il racconto storico in opposizione alla conoscenza scientifica e razionale: la storia offre, anzi, materiale ed esempi che stimolano la connessione causale dei fatti osservati e la deduzione delle proprietà comuni.

Benché la fede nei racconti storici non possa darci la conoscenza e l'amore di Dio, non neghiamo tuttavia che la lettura di essi riesca di grande utilità alla vita civile (*ratione vitae civilis perutilem*), perché quanto più noi riflettiamo sui costumi e sulle condizioni di vita degli uomini, che da nessuna cosa meglio che dalle loro azioni possono essere conosciute, tanto più accortamente riusciremo a vivere in mezzo a loro, e ad adeguare le nostre azioni e la nostra vita alla loro indole, compatibilmente con le esigenze della ragione⁶³.

Dai singoli momenti e personaggi specifici, Spinoza deduce i nessi di causa ed effetto più profondi e strutturali, i costumi e le tradizioni di un'epoca e di un popolo – dall'effetto alla causa che vi è implicata. La storia specifica del popolo ebraico conduce inoltre a conclusioni di validità universale sui fondamenti naturali dello Stato, sulle buone leggi, sul rapporto tra politica e la religione, su quello tra governo e moltitudine. Infine, il racconto storico, come si vedrà, è per Spinoza il campo su cui riconoscere la necessità ontologica del conflitto, stabilita dai tratti affermativi e passionali del *conatus*, e su cui misurare la stabilità o instabilità delle differenti forme istituzionali a fronte dei conflitti storici. Lavorando sui racconti storici, il sapiente può ritrovare l'ordine necessario della natura dei popoli e le sue leggi universali oggettive.

Si deve allora sfatare, come numerosi studi hanno ormai dimostrato, il luogo comune del disinteresse di Spinoza nei confronti del tessuto storico-concreto, argomentato in nome del

⁶² *TTP*, IV, pp. 107-108.

⁶³ *Ibidem*.

determinismo ontologico e dell'eternità delle essenze⁶⁴. La conoscenza della necessità naturale esige la ricostruzione storica dei fenomeni di cui indaga le cause⁶⁵. A partire da un'analisi documentale e critica delle testimonianze storiche, il filosofo-storico può dedurre le nozioni comuni e, da queste, giungere alla conoscenza delle essenze singolari, nuovamente sul terreno della storicità e del mutamento⁶⁶. Teoria ed esperienza, conoscenza delle proprietà universali della natura e

⁶⁴ Cfr. P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, cit., pp. 467-486; M. A. Rosenthal, *Spinoza and the Philosophy of History*, in C. Huenemann (ed.), *Interpreting Spinoza. Critical essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 111-127; T. Hippler, *Spinoza et l'histoire*, «Studia Spinozana», 16, 2008, pp. 43-72; T. Hippler, *L'éthique de l'historien spinoziste. Histoire et raison chez Spinoza*, «Astériorion», 10, 2012, disponibile online <http://journals.openedition.org/asterion/2307>; M. Saar, *Spinoza, Foucault e la riflessione sulla storia*, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo et connexio. Spinozismo e scienze sociali*, cit., pp. 151-170; si vedano infine tutti i contributi compresi in N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, cit.

⁶⁵ N. Marcucci, *L'ordine nella connessione. Il sociale secondo Spinoza*, in Id. (a cura di), *Ordo et Connexio*, cit., pp. 13-39, p. 25.

⁶⁶ Secondo l'interpretazione di Matheron, per Spinoza la saggezza non è una conquista rara che solo un ristretto gruppo di saggi può gustare, ma il prodotto di una vita collettiva che riguarda, tendenzialmente, l'intera umanità. L'essere umano può divenire saggio e raggiungere la beatitudine impegnandosi nella dimensione collettiva della vita umana. Più di ogni altro tra gli interpreti, Cristofolini ha particolarmente insistito sulla dimensione storica e collettiva della scienza intuitiva del terzo genere: essa consiste nella conoscenza storica che ha per oggetto la contingenza e l'essenza singolare di un determinato popolo ed è inseparabile dall'azione politica. Soggetto e oggetto del terzo genere di conoscenza si sovrappongono in una relazione dinamica in cui la conoscenza trasforma l'oggetto del suo stesso conoscere. Alcune proposizioni decisive della parte V dell'*Etica* confermano, secondo Cristofolini, questa concezione storica della scienza intuitiva, opponendosi alle interpretazioni ascetiche: «questo amore verso Dio [...] viene tanto più alimentato allorché immaginiamo più uomini uniti dal medesimo vincolo di amore» (E V, p. 20); «quanto più comprendiamo le cose singole, tanto più conosciamo Dio» (V, p. 24); «chi ha un corpo capace della più grande quantità di cose ha una mente la cui più gran parte è eterna» (V, p. 39), *L'amor Dei intellectualis* si realizza, dunque, non nell'estasi mistica ma nella ricerca di un sistema istituzionale adeguato alla singola formazione sociale. La scienza intuitiva insiste sulla partecipazione politica attiva, mentre il secondo genere di conoscenza osserva i fenomeni dal punto di vista della necessità naturale ed eterna, indifferente alle azioni concrete degli uomini. Del Lucchese, riprendendo il lavoro di Cristofolini, riconduce il terzo genere di conoscenza alla democrazia come forma di governo assoluta della moltitudine, situando la scienza intuitiva nell'auto-organizzazione immanente e assoluta della moltitudine nella democrazia. A suo avviso, radicalizzando – ci pare – le intuizioni di Cristofolini, il terzo genere di conoscenza è raggiungibile non dalla mente individuale, ma soltanto dalla mente (quasi-mente) collettiva della moltitudine che si auto-organizza sulla base delle proprie forze e relazioni interne, nessuna esclusa. Il processo costitutivo con cui la *multitudo* si auto-organizza in democrazia rappresenta, in un certo senso, proprio lo sviluppo di una mente e una consapevolezza collettiva. La saggezza spinoziana è dunque una conoscenza politica degli altri uomini, inseparabile dalla costruzione dinamica della democrazia assoluta da parte della moltitudine. Più in generale, il terzo genere di conoscenza, che non è approfondito nel testo spinoziano e resta ambiguo in numerosi luoghi, ha animato la critica, che ha ampiamente dibattuto questo tema. Su una linea interpretativa differente, ad esempio, Yovel sostiene che il terzo genere di conoscenza rappresenti una sorta di misticismo della ragione, riservata a pochi eletti e capace di condurre a una salvezza alternativa rispetto a quella offerta dalle religioni tradizionali. Cfr. P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza* [1987], Pisa, ETS, 2009; F. Mignini, *In Order to Interpret Spinoza's Theory of the Third Kind of Knowledge: Should Intuitive Science be Considered Per Causam Proximam Knowledge?*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza issues and directions*, cit., pp. 136-146; H. De Dijn, *Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza*, in E. Curley, P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza issues and directions*, cit., pp. 147-156; Y. Yovel, *The third kind of knowledge as alternative salvation*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza issues and directions*, cit., pp. 157-175; Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton, Princeton University Press, 1991; A. Tosel, *De la ratio à la scientia intuitiva ou la transition éthique infinie selon Spinoza*, «Philosophique», 1, 1998, pp. 193-206; F. Del Lucchese, V. Morfino (a cura di), *Spinoza e il terzo genere di conoscenza*, Milano, Ghibli, 2003; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 370-409.

conoscenza storica si incrociano per combattere, come risulterà più chiaro nel *TP* (§5) le idealizzazioni della natura umana, la riduzione dei conflitti e degli affetti a vizi irrazionali superabili attraverso la ragione, e per alimentare la teoria delle nozioni comuni. La conoscenza della causalità naturale è alla portata della mente umana, in quanto parte della potenza divina, e deve alimentarsi dell'esperienza storica e degli incontri contingenti per formare le nozioni comuni⁶⁷. Il ricorso all'esperienza non ritaglia una dimensione irrazionale e sensibile della conoscenza, ma attiva la conoscenza razionale (causale) dei fenomeni⁶⁸.

La storia non può essere compresa attraverso principi trascendenti, attribuiti a una volontà soprannaturale (predestinazione, elezione, vocazione, miracolo). Eventi e personaggi storici sono spiegati all'interno delle leggi di natura e delle sue possibilità. Sin dall'analisi filologica dell'espressione «spirito di Dio» nel primo capitolo del *TTP*, Spinoza esclude interventi straordinari e miracolistici che oltrepassano le leggi della natura. La storia non riflette una direzione divina extrastorica e trascendente, ma è il risultato dell'interazione dinamica e continua di forze naturali. Attraverso la categoria anti-teologica di *fortuna*, Spinoza propone una concezione immanente della conoscenza storica, che esclude la personificazione di una volontà divina e ammette la contingenza come effetto della necessità, come intreccio delle cause molteplici e determinate. La teoria critica e anti-provvidenziale della storia non si rassegna neppure al caso, alla contingenza assoluta, all'assenza di ogni senso. La storia non è la ripetizione ciclica, senza senso, di invarianti naturali, ma nella storicità le regole della natura umana si ripresentano in forme determinate e differenziate. Nel processo storico, alcune proprietà della natura umana si realizzano e si distinguono dalle altre, profilando identità individuali e collettive. Con la nozione di *ingenium*, Spinoza abbandona l'illusione di considerazioni astratte e universali, riferibili a ogni popolo e ogni tempo storico. Ogni singolo popolo infatti ha un *ingenium* che si esprime nella sua storia. Attraverso riferimenti alla storia concreta e all'esperienza, si situano al centro dell'indagine gli elementi specifici di ciascun popolo: i costumi, le istituzioni, le leggi⁶⁹. Questi elementi possono corrispondersi più o meno l'uno all'altro – i costumi alle istituzioni, le istituzioni alle leggi – configurando differenti stati di

⁶⁷ In più luoghi Spinoza sostiene che la mente umana contiene in sé la natura di Dio e ne partecipa e che, dunque, la conoscenza della natura è accessibile a tutti poiché poggia su basi comuni a tutti gli uomini, che nell'*Etica* sono definite «nozioni comuni». Cfr. *TTP*, I, pp. 19-20; *TTP* 1.26; sulle «nozioni comuni» vedi *E* II, pp. 38-39-40; *E* IV, p. 36 scol.

⁶⁸ Si spiegano in questo modo, i molteplici riferimenti di Spinoza alle opere degli storici latini. Nel *TTP* e nel *TP*, ricorrono molti richiami a Curzio Rufo, Tacito, Livio, Cesare. La ricostruzione storica degli autori latini, come le opere storiche di Machiavelli, forniscono un campo di conoscenza della natura e dei comportamenti umani. Cfr. P. Pozzi, *Storia nella Scrittura e storia della scrittura*, cit.

⁶⁹ Cfr. P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, cit., p. 429.

equilibrio o di instabilità⁷⁰. Lungo questi assi, dunque, gli individui si distinguono in «nazioni», identità collettive solo relativamente stabili e politicamente decisive, non per natura, ma per la diversità dei costumi e delle istituzioni (lingua nazionale, riti religiosi, leggi civili)⁷¹. Come vedremo (§3), nel caso della teocrazia mosaica l'identità nazionale è molto rilevante per la costituzione immaginaria di un corpo politico, in cui si trovano fusi l'amore per il prossimo e l'odio per lo straniero. L'*ingenium* non appartiene per natura a un certo popolo, ma si forma storicamente attraverso i costumi, le istituzioni e le leggi. Non l'aleatorietà, né un fine trascendente e predeterminato, ma soltanto un sistema determinato di costumi e di istituzioni, spiega la storia: tanto la fortuna contingente del popolo ebraico quanto, in seguito, la sua decadenza. La storia non è né prefissata in anticipo, né un accidente, ma il risultato delle interazioni tra le passioni e le istituzioni del corpo sociale. La concezione naturalistica e non antropomorfica di Dio, che produce secondo la necessità delle sue leggi e non secondo una libera volontà, desacralizza l'universo storico-politico, che si ritrova fondato su se stesso. La storia, nel *TTP*, non è che la conoscenza del Dio-natura da un punto di vista immanente. Quando Spinoza si riferisce alla natura indica un metodo di conoscere la realtà storica soltanto sulla base di quel che accade, rinunciando a principi metafisici e morali non deducibili da un'esperienza⁷².

1.2. Fondamento ontologico-politico

Il capitolo XVI inaugura la seconda parte del *TTP*, più strettamente politica, in cui Spinoza assume l'apparato concettuale contrattualista di Grozio e di Hobbes, forzandolo oltre le sue possibilità e portandolo a implodere su se stesso⁷³. La ricezione di Hobbes nei Paesi Bassi del XVII

⁷⁰ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., cap. 9 (pp. 355-446), dove l'autore sostiene che la teoria spinoziana della storia consiste nell'intersezione, più o meno adeguata, dell'«evoluzione dei costumi» e dell'«evoluzione delle istituzioni».

⁷¹ *TTP*, XVII, p. 430.

⁷² Cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., p. 48.

⁷³ Sul confronto dei giusnaturalismi di Grozio e Hobbes con Spinoza, la bibliografia è sterminata. Nel dibattito italiano precedente agli anni Sessanta, i riferimenti consueti e fondamentali sono stati Solari e Ravà, in particolare G. Solari, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza* (1927), cit.; Id., *La politica religiosa di Spinoza* (1930), in *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1949; A. Ravà, *Un contributo agli studi spinoziani: Spinoza e Machiavelli*, in *Studi filosofico-giuridici dedicati a G. Del Vecchio*, Modena, Modenese 1931, vol. II, pp. 299-313; A. Ravà, *Studi su Spinoza e Fichte*, a cura di E. Opocher, Milano Giuffrè, 1958. Questi inseriscono Spinoza nella tradizione giusnaturalista, pur mostrandone i caratteri di novità a proposito del ruolo costitutivo della religione e di una concezione non-giuridica dell'accordo. Secondo Solari, lo stato di natura in Spinoza è al tempo stesso uno stato di socialità (come in Grozio) e di conflittualità (come in Hobbes), e richiede un salto di razionalità per superare l'insicurezza e gli appetiti

secolo, in particolare, segna in modo fondamentale la formazione del pensiero politico spinoziano⁷⁴. Una digressione nella filosofia politica del *De Cive* e del *Leviatano* è dunque inevitabile, per cogliere la trasformazione e l'originalità che Spinoza produce sulla prospettiva hobbesiana. Hobbes concepisce il *conatus* come la tensione naturale alla conservazione di sé, alla riproduzione del

che lo attraversano. Il patto è la forma razionale con cui la società civile mostra i suoi vantaggi e la sua utilità: da un lato il patto richiede il consenso dei cittadini e non si impone con la forza, dall'altro mantiene il potere sovrano entro i limiti contrattuali e lo conforma ai dettami della ragione. Il contrattualismo di Spinoza non si presenta, a suo avviso, come negazione dell'ordine naturale in favore di un ordine artificiale, ma una sua elevazione a un grado più alto di perfezione. A partire dalla fine degli anni Sessanta, e durante il decennio successivo, i lavori di Matheron, Giacottti, poi di Balibar e Negri, hanno inaugurato una nuova tradizione di studi spinozisti intorno a un'interpretazione anti-giusnaturalista più radicale e alla positività, produttività e socialità dell'azione umana. Ci limitiamo qui a segnalare i testi più importanti ai fini del nostro lavoro: A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., pp. 285-355; E. Giacottti, *Libertà, democrazia, rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione*, cit.; F. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, cap. VIII; M. Chauvi, *Direito natural e direito civile em Hobbes e Espinosa*, «Revista Latinoamericana de Filosofia», 6, 1980, pp. 57-71; A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 128-160; E. Giacottti, *Realisme et utopie: limites des libertés politiques et perspective de liberation dans la philosophie politique de Spinoza*, in C. Deugd (ed.), *Spinoza's political and theological thought*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1984, pp. 37-43 (tr. it. in *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., pp. 135-147); A. Matheron, *Spinoza et la problematique juridique de Grotius*, in Id., *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, tr. it. di A. Pardi e F. Del Lucchese, in *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 93-110; A. Matheron, *Le droit du plus fort: Hobbes contre Spinoza*, «Revue philosophique», 2, 1985, tr. it. di F. Del Lucchese, in *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 111-136; A. Matheron, *La fonction théorique de la Démocratie chez Spinoza e Hobbes*, «Studia Spinozana», 1, 1985, tr. it. di F. Del Lucchese, in *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 137-148; É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit.; E. Giacottti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, «Studia Spinozana», 1, 1985, pp. 231-256; C. Lazzeri, *L'économie politique chez Hobbes et Spinoza*, «Studia Spinozana», 3, 1987, pp. 175-227; E. Giacottti, *Sui concetti di potere e potenza in Spinoza*, «Filosofia Politica», 4, 1990, pp. 103-118; O. Ueno, *Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes*, «Cahiers Spinoza», VI, 1991, pp. 269-296; D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del convegno internazionale di Urbino, 14-17 ottobre 1988, Napoli, Bibliopolis, 1992, in particolare l'introduzione di E. Giacottti, pp. XIII-XVIII; F. J. Peña-Echeverria, *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid, Publicaciones Universidad de Valladolid, 1989, pp. 175-87; E. Giacottti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit.; C. Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., in particolare pp. 293-316.

⁷⁴ Cfr. C. Secretan, *La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle*, «Studia Spinozana», 3, 1987, pp. 27-46; S. Visentin, *Assolutismo e libertà. L'orizzonte repubblicano nel pensiero politico olandese del XVII secolo*, «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 67-85; S. Visentin, *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De La Court*, cit., pp. 227-248. Il medico cartesiano van Velthuysen, con cui Spinoza ha uno scambio epistolare tra il 1671 e il 1675, aveva prodotto un'apologia del *De Cive*, cercando di armonizzare l'antropologia hobbesiana con la dottrina cristiana e inquadrando la legge di autoconservazione nell'ambito della libertà che Dio ha concesso agli uomini. In chiave politica, la più autorevole ricezione olandese di Hobbes era invece quella dei fratelli De La Court (Pieter e Johan), teorici di assoluto riferimento della fazione repubblicana dei Reggenti. Nelle loro *Consideratien*, è ripresa l'antropologia negativa hobbesiana, secondo cui l'uomo è per natura malvagio, egoista, e l'amore per il prossimo non è che un effetto dell'amore verso di sé. Tale condizione è comune a tutti gli uomini senza alcuna distinzione tra sudditi o governanti; soltanto la paura può governarla e tenerla a bada. L'orizzonte antropologico pessimista, la concezione determinista e antimoralista dell'agire umano, l'origine contrattualistica della società politica, l'elogio della paura per stabilità e assolutezza del potere, sono tenuti insieme a una posizione radicalmente repubblicana e antimonarchica. Spinoza possedeva nella sua biblioteca la seconda e ampliata edizione dell'opera *Consideratien van Staat, ofte Polityke Weeg-schaal*, beschreven door V.H., 't Amsterdam, by Jacob Volckertsz, 1661, e anche l'altra opera di Johann De la Court, *Politike Discoursen, handelende in Ses onderscheide boeken van Steeden, Landen, Oorlogen, Kerken, Regeeringen en Zeeden*, beschreven door D.C., tot Leyden by Peter Hackius 1662; sulla ricezione hobbesiana dei De La Court e per un'utile bibliografia in merito, cfr. anche S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 269-270; 283-289; 330-340.

movimento vitale di un individuo. Questo movimento non può mantenersi da solo, ma richiede l'intervento di corpi esterni attraverso la respirazione e la nutrizione. Quando la pressione delle cose esterne raggiunge il cervello, il cuore risponde esercitando una contro-pressione: questo movimento dall'interno all'esterno, passando per il cervello, produce la sensazione della realtà esterna. Il *conatus* stimola l'insieme di movimenti volontari e animali – ad esempio spostarsi, parlare, picchiare le cose esterne – che esercitano la contro-pressione, restaurano la forma del corpo quando questa viene stravolta dalle pressioni esterne e conservano così il movimento vitale. Nella definizione del diritto naturale hobbesiano alberga dunque una dualità tra mezzi e finalità. L'unico principio insuperabile del diritto naturale è la conservazione della vita biologica; i movimenti animali e i desideri sono mezzi, sui quali i sudditi possono lasciare al sovrano la direzione e la decisione, in vista di quel fine. Il diritto naturale, per Hobbes, non coincide dunque con la forza, con il pieno esercizio dei propri poteri fisici e mentali. Esso è sottoposto alla legge dell'autoconservazione: è libertà di usare i propri poteri naturali e fare tutto ciò che secondo la ragione e il giudizio è utile all'autoconservazione della vita⁷⁵.

Secondo l'autore del *De Cive*, «ciascuno dei cittadini ha trasferito ogni sua forza e potere in quell'individuo o in quell'assemblea [che detiene la sovranità] [...] e si chiama suddito di chi detiene la sovranità»⁷⁶. Di fronte a ostacoli esterni, il suddito rinuncia alla facoltà di usare liberamente i propri poteri naturali, fisici e mentali, dunque alla libertà del volere e giudicare a proprio arbitrio⁷⁷. Quando l'autoconservazione è minacciata dai pericoli esterni e dalla paura della morte violenta, si inclina all'obbligazione nei confronti di una potenza superiore. Se l'esistenza di un diritto naturale illimitato conduce alla guerra, dalla ricerca della pace si deduce la necessità di rinunciare al proprio diritto naturale. La ragione formula una regola generale, che prende il nome di «legge naturale»: questa prescrive l'insieme dei mezzi necessari alla conservazione e vieta all'uomo di distruggersi la vita⁷⁸. La legge naturale limita e si oppone al diritto naturale dell'individuo, alla

⁷⁵ *Leviatano*, cap. XIV.

⁷⁶ *De Cive*, V, §11, p. 158.

⁷⁷ «Poiché la convergenza di molte volontà verso un solo scopo non basta per conservare la pace e istituire una stabile difesa, si richiede che la volontà di tutti sia, nella scelta di quel ch'è necessario per il mantenimento della pace e per la difesa, una sola. Il che non può accadere se ciascuno non sottometta la propria volontà a quella di un altro [...] Questa forma di sottomissione di tutti alla volontà di un solo individuo, o di un'assemblea, ha luogo allorché ciascuno si obbliga mediante un patto verso tutti gli altri a non fare resistenza alla volontà di quell'individuo o di quell'assemblea a cui si sarà sottomesso, cioè a non rifiutargli l'uso delle proprie forze o dei propri averi contro chiunque altro; ma s'intende bene che egli tratterrà pur sempre il diritto di difendersi dalla violenza. Questa forma d'accordo si chiama unione». E poi: «un'unione così fatta si chiama Stato, ossia società civile, e anche persona civile, poiché, essendo la volontà di tutti ridotta ad una sola, essa si può considerare come una persona unica». *De Cive*, V, §6-7, pp. 155-156.

⁷⁸ *Leviatano*, XIV, p. 105.

libertà di fare o non fare una cosa, poiché lo obbliga a una delle due opzioni in vista della sua conservazione e della pace civile. La legge naturale ha origine dalla stessa fonte del diritto soggettivo, l'istinto di conservazione, ma al tempo stesso, esprimendo un'obbligazione, ne determina una limitazione interna. Non si può dire di avere il diritto di fare un'azione se la legge naturale la vieta. Può viceversa accadere che libertà e obbligazione convergano e che gli uomini siano obbligati a un'azione che hanno liberamente voluto fare. Il trasferimento di una parte del diritto naturale ha un'accezione negativa: la rinuncia alla libertà di fare un'azione in vista della propria sopravvivenza.

La legge naturale non dipende dalla volontà degli individui, ma prescrive i mezzi con cui conservare la vita e li obbliga a sé anche quando non la vogliono o non la comprendono. Le due massime che riassumono il contenuto delle venti leggi naturali esplicitano la sovrapposizione tra i precetti della ragione e i comandamenti della Scrittura: “non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso” e “fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi”. Obbedire alle leggi civili del sovrano significa, infine, obbedire alle leggi di Dio. L'accordo tra ragione e rivelazione stabilisce un fondamento morale e religioso della filosofia politica hobbesiana: la sovranità statale è fondata sull'obbedienza di individui morali, guidati dai calcoli della ragione e dai dettami della legge naturale. Ma la legge di natura è un comandamento divino fragile, che tende a scontrarsi con gli appetiti e le ambizioni umane. Essa diviene legge soltanto quando istituita da un sovrano e dotata del diritto coercitivo.

Il trasferimento non riguarda le forze fisiche, ma il diritto, cioè la volontà. Nessuno può spossessarsi delle proprie forze naturali per cederle a qualcun altro, ma ciascuno può rinunciare ad opporsi all'altro, lasciando che quest'ultimo eserciti indisturbato il proprio diritto. In seconda istanza, il sovrano può obbligare i sudditi a impiegare la loro forza e intelligenza per la difesa dello Stato dai nemici. Il trasferimento dei diritti dell'individuo allo Stato consiste, allora, nella non resistenza dei cittadini e nella loro piena disponibilità a sostenere in battaglia il sovrano⁷⁹. Facendo seguito alla tradizione giuridica di Grozio, il trasferimento prende la forma del contratto. Il rispetto dei patti e la non resistenza sono il contenuto eterno e universale della legge di natura. Il trasferimento implica un'autorizzazione. Lo Stato è «attore», persona artificiale o fittizia, che rappresenta una pluralità di autori, individui cui appartengono pensieri, parole e azioni. Con l'autorizzazione, gli individui si privano della proprietà delle loro parole e azioni, della libera volontà di fare o non fare un'azione. L'«attore» ne diviene il legittimo proprietario; il diritto di agire

⁷⁹ *De Cive*, II, §4, p. 95.

dell'attore-sovrano è la sua autorità⁸⁰. L'autorizzazione è obbligatoria: quando l'«autore» concede l'autorizzazione a un «attore», sulla base di una convenzione, allora è obbligato a riconoscere come proprie le parole e le azioni dell'«attore» medesimo⁸¹. Il sovrano, invece, non è obbligato a nulla dal contratto, poiché non ne è parte: è una persona artificiale, che non esiste allo stato di natura, prima del contratto, e che dunque non può sottoscriverlo. Il sovrano non è parte integrante della stipulazione poiché non può impegnarsi a nulla prima di essere stato scelto. Il patto hobbesiano è stipulato da co-contrattanti individuali che concedono il loro diritto a favore di un attore terzo, che non prende parte alla sottoscrizione. Il re e il consiglio sono liberi da ogni obbligazione. Il contratto può essere concluso soltanto dai sudditi, che sono obbligati dalla legge di natura a rispettarlo poiché si sono impegnati gli uni verso gli altri⁸². Il sovrano resta sempre inimputabile poiché, di tutte le azioni e decisioni del sovrano, responsabile è la moltitudine di cittadini che esso rappresenta. Il sovrano è tenuto a tutelare la vita dei cittadini e la salute pubblica non per legge civile ma per i dettami della legge di natura; risponde soltanto ad essa, cioè a Dio, non a un tribunale civile in caso di non osservanza⁸³.

Tale convenzione è effettuale quando unanimemente riconosciuta e sancita da segni non equivoci. La maggioranza conferisce a un individuo o a un'assemblea il diritto di rappresentare la totalità delle persone e di ridurre le loro volontà a una sola; ciascuno, sia chi vota in suo favore, sia chi vota contro, autorizza le azioni e decisioni di quell'individuo o assemblea come se fossero proprie⁸⁴. Nominalista radicale, secondo Hobbes gli individui sono naturalmente separati e indipendenti gli uni dagli altri e possono convenire in una sola persona e volontà soltanto nell'atto della rappresentazione, riflettendosi nell'unità del rappresentante. Il rappresentante crea ciò che rappresenta, ossia l'unità della moltitudine⁸⁵. La persona unica della moltitudine e la persona fittizia-artificiale del rappresentante si costituiscono simultaneamente. Il rappresentante (un solo uomo o un'assemblea) rappresenta convenzionalmente gli atti e le parole della moltitudine, ma non

⁸⁰ *Leviatano*, XVI, p. 131-132.

⁸¹ Sulla centralità di questo dispositivo nello sviluppo del pensiero politico moderno, cfr. G. Duso, *Patto sociale e forma politica*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 7-49; G. Duso, *Dal potere naturale al potere civile: l'epoca del contratto sociale*, in G. Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Roma, Carocci, 1999, pp. 113-121; G. Duso, *Rappresentanza politica e costituzione*, in G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 113-135.

⁸² *De cive*, VII.

⁸³ Cfr. E. Giancotti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, cit., p. 184.

⁸⁴ *Leviatano*, XVIII, p. 142.

⁸⁵ *Leviatano*, XVI, p. 134.

unifica la moltitudine come «autore». Gli autori sono i singoli e molteplici individui, che in quanto autori sono separati e non possono essere unificati.

L'idea di obbligazione risolve la tensione tra obbedienza e libertà a favore della prima, cancellando ogni diritto di resistenza: «quando, in un modo o nell'altro, si è abbandonato o ceduto il proprio diritto, allora si dice che siamo tenuti od obbligati a non ostacolare dall'usufruirne coloro ai quali il diritto è stato ceduto o semplicemente abbandonato»⁸⁶. La ragione, secondo Hobbes, obbliga gli uomini alla preservazione della vita e alla conseguente ricerca della pace. Alcune rappresentazioni sensibili, tuttavia, scatenano perturbazioni così forti – che nascono dalla stima di sé, dall'orgoglio e dall'ambizione – da vincere il calcolo prudenziale della ragione, inclinando verso il bene presente senza preoccuparsi dei mali futuri⁸⁷. Se la ragione non è sempre presente, essa lo è quasi-sempre: la perturbazione non è che momentanea, la ragione torna rapidamente a dettare la conservazione di sé con l'ausilio della paura per la morte violenta e la speranza di vivere a lungo. La paura (della morte violenta, dell'aggressività intraspecifica) è l'affetto che più di ogni altro ricopre una funzione decisiva per la sottomissione della volontà dei sudditi al sovrano: un affetto razionale poiché obbliga l'individuo a rispettare i dettami della ragione⁸⁸. Sono sufficienti queste temporanee debolezze della ragione, in un numero anche esiguo di individui, per rendere impossibile la fiducia reciproca. La sola possibilità che i patti e le convenzioni siano rispettati sta nella certezza che le perturbazioni siano contrastate da passioni contrarie e più forti, e che una forza coercitiva intervenga in caso di defezione. Lo Stato deve evitare che i più poveri, privi di poteri strumentali, a cui non rimane che vendere i poteri naturali per sopravvivere, siano costretti a trasgredire le leggi civili per esercitare il supremo diritto alla conservazione di sé. Quando il potere sovrano non soddisfa l'istinto di autoconservazione, i poveri violano le leggi e si organizzano in associazioni, generando una situazione di tensioni sociali che mette in pericolo la durata del corpo politico. Lo Stato previene questa situazione, non abbandonando i cittadini alla carità privata, ma garantendo loro un aiuto pubblico costante e, parallelamente, costringendoli a vendere i loro poteri naturali, cioè a lavorare⁸⁹. Dalla razionalità dei governanti dipende la salute e la stabilità dello Stato.

Prendendo le distanze dalle conclusioni hobbesiane, nel *TTP* Spinoza vuole concepire la società politica (*Civitas*) non in contrasto con il diritto naturale degli individui, ma in piena continuità con

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Leviatano*, XXVII, pp. 268-278.

⁸⁸ Di questo avviso F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

⁸⁹ *Leviatano*, XXX, p. 281.

esso⁹⁰. La potenza individuale di ciascuno si realizza al massimo grado all'interno di una forma di vita comune e civile. Il trasferimento non è una rinuncia, ma un dislocamento a un livello più alto della composizione delle potenze. Il diritto naturale, consistendo nel modo determinato, o grado di potenza, con cui ciascuno esiste e agisce, non può essere alienato, ma condiviso e adeguato alle esigenze di altri. Il cittadino spinoziano non trasferisce nulla: le sue forze fisiche e mentali restano saldamente nelle sue mani e vengono messe a disposizione di un'organizzazione civile. Ogni alienazione del diritto naturale è puramente immaginaria. Il trasferimento di diritti non è una rinuncia a favore di un altro uomo, ma il rinvio a un potere collettivo, a un diritto comune tanto altrui quanto proprio⁹¹. Lo *jus societatis* è lo stesso *jus uniuscuiusque*, il cui soggetto non è più l'individuo *in statu naturali*, ma il *subditus in statu civili*. Il diritto naturale non si compie se non nello stato civile; viceversa, lo scopo dello stato civile non è la ragion di Stato, ma la massima espressione della natura-potenza degli individui.

In questo senso il diritto naturale individuale è il *fundamentum* della *Respublica*. Il potere sovrano è alla sua base (*fundamentum*) *potentia*, diritto naturale dei cittadini, e si conserva fino a che ha la *potentia* di conservarsi; in caso contrario, nessuno è costretto a obbedirgli. A differenza di Hobbes, secondo Spinoza gli uomini non trasferiscono il proprio diritto ad un altro uomo o a un'assemblea, ma istituiscono una forma di vita comune, leggi civili e un potere sovrano. A quest'ultimo spetta il sommo diritto di obbligare con la forza gli uomini, ma tale diritto è eguale, e non maggiore, all'autorità che ha sui sudditi stessi, come avviene nel diritto naturale⁹². Il diritto naturale fonda quello statale: in quanto *fundamentum*, non può essere negato, abolito, ma soltanto dislocato e riconfigurato. Tolto il fondamento, infatti, l'edificio crolla.

La storia del popolo ebraico, anticipata nei capitoli III-VI, assume una valenza esemplare nella seconda parte del *TTP*⁹³. Dopo aver chiarito il rapporto di continuità tra natura e diritto, Spinoza

⁹⁰ *TTP*, XVI, p. 382.

⁹¹ Ivi, p. 380. Cfr. M. Saar, *Immanenza e potenza: da Spinoza alla "democrazia radicale"*, cit., pp. 84-85.

⁹² *Ep.* 56, in *Opere*, cit., pp. 1420-1421.

⁹³ I riferimenti alla storia ebraica erano assai diffusi all'interno delle chiese riformate in Olanda, in particolare di quella calvinista, che la richiamavano durante la guerra d'indipendenza anti-spagnola per sostenere l'elezione divina dell'Olanda, l'istituzione di una teocrazia e, più in generale, la dimensione pubblica e collettiva dei fenomeni religiosi. Il *De republica emendanda* di Grozio, rimasto inedito durante la vita dell'autore, e il *De Republica Hebraeorum* di Petrus Cunaeus, edito nel 1617 e poi ristampato più volte nelle edizioni elzeviriane, sono a tal proposito le fonti più prossime a Spinoza, che si dedicano all'analisi della repubblica mosaica nel tentativo di fornire un modello per il processo di costituzionalizzazione delle Province Unite. Attraverso l'esempio della Repubblica ebraica era affermata la superiorità della forma politica repubblicana e, in particolare, della repubblica aristocratica (*Respublica optimatum*) e del valore sovrano delle leggi, capace di moderare gli animi e gli eccessi sia della monarchia, sia della moltitudine. Come osserva Rosenthal, Spinoza si dedica alla storia del popolo ebraico proprio per opporsi politicamente ai calvinisti che si proponevano come popolo eletto: cfr. M. Rosenthal, *Why Spinoza chose the Hebrews: the exemplary function of*

distingue due momenti del patto. Con il primo patto, i cittadini deliberano «su consiglio di Mosè»⁹⁴ di trasferire a Dio, non a un altro uomo, il loro diritto naturale, promettendo a una sola voce (*uno clamore*) di obbedire ai comandamenti divini e di non riconoscere altro diritto al di fuori di quelli. Il principio di uguaglianza naturale fonda l'ordinamento teocratico: i cittadini rimangono assolutamente uguali e godono dell'uguale diritto di interpellare Dio, ricevere e interpretare le leggi, partecipare all'amministrazione pubblica. Nessuno è tenuto a obbedire a un suo simile ma soltanto a Dio. Il primo patto esprime una sorta di democrazia originaria, fondata sull'uguaglianza naturale degli individui e sul diritto universale a interpellare Dio senza mediazione. Tuttavia, incapaci di convertire autonomamente la rivelazione sinaitica in leggi civili, i cittadini delegano l'interpretazione della parola di Dio a Mosè. Con questo secondo momento del patto, i cittadini «promisero di obbedire, non più, come prima, a tutto ciò che Dio avesse detto a loro stessi, ma a ciò che egli avrebbe comunicato a Mosè». ⁹⁵ Mosè diviene, a tutti gli effetti, un monarca che dispone del diritto esclusivo di consultare Dio e di trasmetterne i responsi, di decidere della guerra e della pace⁹⁶.

Il patto, scandito in molteplici fasi e tentativi, si regge sull'immaginario collettivo e religioso di una moltitudine che precede il patto, che si è formata con l'esodo e la liberazione dalla schiavitù ed è segnata da opinioni e abitudini condivise⁹⁷. La sfera dei costumi e delle abitudini costituisce una

Prophecy in the Theological-Political Treatise, «History of Political Thought», 18/1, 1997, pp. 207-241, poi in G. Lloyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments*, London, Routledge, 2001, vol. III, pp. 245-281. Per la ricostruzione dei riferimenti ebraici nella cultura umanistica riformata, cfr. G. Silvano, *La rivolta delle Province Unite* e il *De Republica Emendanda* di Ugo Grozio, «Il pensiero politico», 20, 1987, pp. 395-404; S. Schama, *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, Milano, Il Saggiatore, 1988, pp. 96-126; L. Campos Boralevi, *Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico*, in *Dalle 'repubbliche elzeviriane' alle ideologie del '900*, a cura di V.I. Comparato, E. Pii, Firenze, Olschki, 1997, pp. 17-33; S. Visentin, *Assolutismo e libertà. L'orizzonte repubblicano nel pensiero politico olandese del XVII secolo*, cit.; Id., *La libertà necessaria*, cit., pp. 125-127.

⁹⁴ *TTP*, XVII, p. 417.

⁹⁵ *Ivi*, p. 419.

⁹⁶ In una nota del cap. XVII, Spinoza cita e mette in evidenza un versetto dell'Antico Testamento (*Numeri*, 11.28), in cui Mosè non manifesta la volontà di assumere il ruolo di giudice supremo e il diritto esclusivo di profetare. Infatti, quando scopre che due uomini avevano manifestato una profezia, Mosè non li condanna ma li assolve, rispondendo così alle critiche di Giosuè: «mi augurerei che il diritto di interpellare Dio tornasse a essere esercitato in modo che la sovranità fosse nel popolo stesso e mi lasciassero andare» (*ivi*, p. 420). L'enfasi di Spinoza su questo episodio ha una valenza paradigmatica, segnala la priorità del primo patto sul secondo, della moltitudine sul governo.

⁹⁷ A proposito della precedenza dei costumi sulle forme politiche e istituzionali, cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 352, dove i costumi sono definiti un'«infrastruttura spontanea della vita sociale», che agisce al di sotto delle leggi, e di cui lo Stato deve tenere conto. Le istituzioni devono adeguarsi ai costumi (ideologici, economici, politici) della società: ad esempio, come sarà formulato esplicitamente nel *TP*, istituzioni democratiche non corrispondono a un popolo abituato alla schiavitù, né la libertà religiosa corrisponde a soggetti intolleranti legati al monopolio delle terre. Un sistema istituzionale coerente può funzionare soltanto se non entra in contraddizione con le abitudini spontanee dei suoi sudditi. Anche Bove, in *La stratégie du conatus* cit., sottolinea il ruolo giuridico-politico

potenza collettiva che precede e condiziona la formazione del potere politico e l'obbedienza dei cittadini⁹⁸. Il contenuto del patto tra Dio e il popolo dipende non solo – non in primo luogo – dall'*ingenium* individuale di Mosè, ma da un insieme di credenze religiose e costumi: la rappresentazione antropomorfica di un Dio sovrano, il finalismo mitologico dell'elezione divina del popolo ebraico, la fede nei miracoli, i relativi riti ebraici, ecc⁹⁹. Mosè conosce bene l'indole del suo popolo, che nel primo patto aveva mostrato l'inclinazione all'uguaglianza e alla democrazia e scarsa disposizione al governo di un monarca. Ed è per questo convinto che il suo *imperium* teocratico sia provvisorio e che la sovranità possa ritornare nelle mani e nell'esercizio del popolo. Egli è parte della moltitudine ebraica, ne condivide spirito e pregiudizi. La rivelazione mosaica è politicamente efficace e operativa alla condizione di situarsi in sintonia con le opinioni e le credenze dei suoi concittadini, che sistematizza in un *corpus* organizzato (le Tavole della legge)¹⁰⁰. I costumi e le abitudini di un popolo non sono una manipolazione del potere statale, finalizzata al consenso e all'obbedienza, ma l'esito di esperienze condivise e associazioni immaginarie ripetute, che definiscono un modo di sentire e di pensare comune (*ingenium*) tra i membri di una comunità. L'efficacia del patto sta nel suo carattere immaginario e nella capacità di sollecitare le passioni fondamentali della vita sociale. Il caso ebraico rivela l'origine immaginaria del patto: esso «era più un'opinione che una realtà di fatto»¹⁰¹. L'immaginazione, in Spinoza, è reale ed efficace: un

fondamentale dei costumi e delle abitudini. Le abitudini e i costumi (*habitus*) determinano la disposizione dei corpi verso l'esterno e stabiliscono le forme di governo adeguate a una società storicamente determinata. In uno stato democratico, la moltitudine sfugge alla ripetizione delle abitudini acquisite e propone nuove soluzioni ai problemi che si trova ad affrontare, trasformando l'inerzia delle abitudini in forza attiva di liberazione. Tuttavia, i costumi non debbono essere fraintesi come l'essenza spirituale del corpo collettivo, che lo Stato si limita a conservare ed esprimere in una forma razionale ed etica. Spinoza mantiene, a nostro avviso, d'accordo con l'interpretazione di Matheron, una relazione di determinazione reciproca e circolare tra costumi e istituzioni: tanto i costumi fanno le istituzioni, quanto le istituzioni possono fare i costumi. Lo sviluppo istituzionale può essere relativamente autonomo e teatro di un mutamento, in parte riflettendo il mutamento di alcuni costumi sociali – non necessariamente i costumi nella loro totalità – in parte producendolo. Una relazione, invece, schiacciata sul valore politico-giuridico dei costumi di un popolo può favorire un'interpretazione genericamente conservatrice del pensiero di Spinoza, in cui la dipendenza del potere statale dalle tradizioni e dai costumi dimostrerebbe l'esigenza di proteggere le istituzioni esistenti da qualsiasi cambiamento.

⁹⁸ F. Toto, *Tra natura e storia: il caso degli usi e dei costumi*, cit., pp. 89 sgg.

⁹⁹ Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 236, che propone, a proposito dell'immaginario collettivo ebraico, il concetto di «immaginazione costituente»; A. Tosel *Spinoza et le crépuscule de la servitude*, cit., p. 197, dove l'autore sostiene che «Moïse a été l'instrument d'une nécessité historique objective, celle de la régulation intra-passionelle de la superstition, dans une conjoncture d'indépendance politique». Anche Lazzari, in *Droit, pouvoir et liberté*, cit., pp. 213-214, a proposito dell'inefficacia del patto nel pensiero politico spinoziano, sostiene che la formazione della teocrazia ebraica non deriva dalle capacità individuali di Mosè, ma dall'immaginario religioso collettivo che si è formato nell'esperienza del conflitto, e che i principi costitutivi dello Stato ebraico precedono il contratto con Dio, che si limita a renderli esecutivi.

¹⁰⁰ L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 212-214.

¹⁰¹ *TTP*, XVII, p. 418.

rapporto con la realtà nel solco della quale si producono effetti reali. Quando la mente immagina un'afezione esterna, la considera come «esistente in atto o a come a sé presente» e la rappresenta secondo la propria disposizione, e non secondo la natura propria della cosa esterna¹⁰². Queste immaginazioni non contengono nulla di erroneo in sé e non possono essere semplicemente scalfite da una qualche verità, secondo la dicotomia cartesiana di errore/verità¹⁰³. Gli uomini immaginano il sole a soli duecento piedi di distanza e, anche quando apprendono scientificamente la reale lontananza che li separa dall'astro solare secondo l'ordine universale della realtà, non per questo cessano di immaginarsi vicini al sole¹⁰⁴. Spinoza rifiuta un'opposizione rigida tra conoscenza vera e conoscenza falsa. La conoscenza razionale non interrompe quella immaginaria, così come la società politica non interrompe lo stato di natura e la ragione non reprime le passioni. L'immaginazione mantiene un'efficacia reale e, quando è accompagnata da idee adeguate, queste ne suggeriscono un buon uso¹⁰⁵. Il trasferimento di diritto si può servire di uno strumento pattizio immaginario, che trasforma efficacemente abitudini e costumi in leggi civili e produce effetti di obbedienza¹⁰⁶.

Mosè non ha forgiato questa ideologia artificiale per ingannare i suoi concittadini, bensì è interno alle opinioni e alle abitudini del popolo ebraico. L'*ingenium* di Mosè non può neppure essere confuso come l'espressione concentrata ed essenzialistica di un immaginario collettivo omogeneo, di un *Volkgeist* universale. L'episodio del vitello d'oro, in cui l'opinione popolare contrasta la parola mosaica, testimonia l'impossibile coincidenza di immaginazione individuale e collettiva¹⁰⁷. La vivida immaginazione profetica di Mosè è una variazione singolare dell'immaginario collettivo, influenzata sia dalla memoria, dal temperamento, dall'educazione e dalla classe sociale del singolo individuo, sia dai costumi e abitudini del popolo¹⁰⁸. La mediazione mosaica è un'auto-mediazione,

¹⁰² E II, p. 17.

¹⁰³ E II, p. 17 scol.

¹⁰⁴ E II, p. 35 scol.

¹⁰⁵ Come vedremo a proposito delle categorie di bene, male e modello, la conoscenza razionale e astratta (il secondo genere di conoscenza) consente un uso pratico e adeguato delle immaginazioni. Cfr. *infra*, cap. 1, §5.

¹⁰⁶ Cfr. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., p. 223, dove si sottolinea il ruolo dell'immaginazione e della credenza nel meccanismo del trasferimento del diritto e nella conseguente nascita del potere; cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 90-114, sulle implicazioni politiche della concezione spinoziana dell'immaginazione.

¹⁰⁷ Il riferimento è al passaggio 10.8 del *Deuteronomio*, in cui si racconta che tutte le tribù, ad eccezione della sua, i Leviti, disobbediscono a Mosè adorando un vitello non sacro.

¹⁰⁸ Balibar e Morfino hanno messo in luce la natura né individuale né collettiva, ma transindividuale, dell'immaginazione. Essa fornisce una rappresentazione, nella forma oggettivata di una presenza esterna, di una relazione tra due o più corpi. In quanto riflesso di una relazionalità, essa non può né circoscriversi a un'interiorità individuale, né essere attribuita a un soggetto collettivo unitario. Ogni immagine rappresenta una relazione tra più corpi che a loro volta hanno relazioni con altri corpi, ed è pertanto inserita in un tessuto di molteplici immagini che rinviano

o mediazione immanente, di una società che istituisce una forza statale coercitiva nell'illusoria proiezione della sovranità in Dio. Di fronte all'adorazione del vitello d'oro, Mosè sottrae lo *jus circa sacra* ai primogeniti e lo riserva soltanto alla tribù di Levi. Al primo e al secondo patto, ne segue così un terzo, che è radicale modificazione del secondo, determinata dalla contingenza storica del non- incontro tra la legge mosaica e i comportamenti del popolo¹⁰⁹. Il legislatore non è il saggio, arbitro dei conflitti sociali e figura di una razionalità metastorica, bensì è un personaggio storico inscritto nei rapporti di forza e nei conflitti del suo tempo, che vi prende parte e posizione, adeguando le deliberazioni alle opinioni e abitudini del popolo¹¹⁰.

Si succedono, come detto, molteplici fasi del patto. In un primo momento, l'intreccio di esperienze condivise, di cooperazione sociale e aiuto reciproco, di costumi e immaginario collettivo forma un diritto comune egualmente rivendicabile da chiunque, che precede l'istituzione di un *imperium*¹¹¹. L'altro a cui viene trasferito il diritto naturale è, in primo luogo, l'intera società (*potentiam in societatem transferat*), che detiene così il sommo diritto di natura e non è limitata da alcuna legge¹¹². Il diritto collettivo della società si rivela, tuttavia, insufficiente: occorre «aggiungere qualche altra cosa» (*aliud accedat*)¹¹³. Segue un secondo momento, in cui la potenza collettiva è trasferita a un *imperium* organizzato, giuridicamente e territorialmente delimitato. Questo aggiunge la forza e la legittimità della coercizione in difesa dell'interesse collettivo, ma, in

l'una alle altre. Mettendo in luce il carattere transindividuale della formazione di opinioni o idee comuni, Balibar parla di «quasi-ingenium», collettivo riprendendo, come vedremo, la «quasi unica mente» del *TP*. Il quasi-ingenium collettivo si costituisce all'intreccio degli *ingenia* individuali, che esprimono opinioni e credenze differenti e resistono ai tentativi di assimilazione. Il passaggio dall'individuale al transindividuale segnala come l'identità collettiva non sia unitaria, dunque non riducibile alla forma dell'individualità, ma un intreccio dinamico, stabile ma non statico («meta-stabile»), di relazioni sociali. Spinoza non può essere confuso con la psicologia dei popoli o con le teorie dell'essenza spirituale di un popolo. Da una prospettiva analoga, Morfino ha criticato le interpretazioni di Bove e Tosel, che riconducono l'immaginazione di Mosè a una sorta di essenza spirituale del popolo ebraico. Cfr. *E II*, p. 18s, dove l'uomo romano menzionato da Spinoza non ricorda il momento originario in cui il termine *pomum* e l'immagine del frutto si sono contratti, poiché si tratta di un'abitudine collettiva. L'attività immaginativa tesse il legame tra il particolare e il generale, situa le singole immagini ed esperienze all'interno di un immaginario collettivo, che risulta dunque un serbatoio mutevole di risposte e consuetudini. Cfr. É. Balibar, *Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur*, «Quaderni materialisti», 3/4, 2005, pp. 303-331; V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione. Note per una ricerca*, in *Spinoza e l'immaginario collettivo*, Monographica I, a cura di V. Morfino e F. Toto, «Etica & Politica», 16, 1, 2014, pp. 142-161.

¹⁰⁹ *TTP*, XVII, p. 421.

¹¹⁰ Cfr. F. Del Lucchese, *Sedizione e modernità*, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 9-31.

¹¹¹ Nel celebre scolio di *E IV*, p. 37 scol. II, è confermata la ricostruzione genetica secondo cui la *Societas*, considerata in se stessa, è anteriore alla formazione dello Stato. Se non si formasse uno Stato, ci sarebbero rapporti sociali – come vedremo, rapporti imitativi legati alla natura transindividuale dell'esistenza umana – che tuttavia sarebbero troppo instabili per durare. Si chiama *Civitas* quella società dotata di leggi e del potere di conservarsi.

¹¹² *TTP*, XVI, p. 382.

¹¹³ *Ivi*, p. 381.

nome di quell'interesse, determina anche un limite al diritto dello Stato, oltre il quale, se il potere sovrano si spinge, diviene causa della propria rovina. Un certo rapporto di forza, vale a dire, una potenza collettiva storicamente determinata e orientata in un certo modo, è la causa e non più l'effetto del trasferimento pattizio. I sudditi sottoscrivono un accordo poiché mossi dalla speranza di una potenza collettiva anteriore al patto, costituita con i propri simili. Il diritto naturale produce una forma di vita comune e collettiva, che precede e contiene, come suo sviluppo interno, la produzione di norme¹¹⁴.

Al contrario di Hobbes, secondo Spinoza il patto è siglato tra una potenza comune già formata e il sovrano. Quest'ultimo non è *de jure* impegnato in nulla dal contratto; tuttavia, se il diritto coincide con la potenza, con il fatto compiuto di un certo rapporto di forza, il popolo conserva sempre le forze per costringere il sovrano a perseguire la salute pubblica e il benessere collettivo, e il sovrano è *de facto* obbligato dai cittadini da cui è stato istituito di comune accordo¹¹⁵. Si tratta, in altri termini, di un patto che non obbliga, poiché nei fatti può violarlo chi lo ritiene utile. Il diritto dello Stato dipende dal possesso della forza: solo i rapporti di forza, e la composizione delle potenze individuali in una potenza collettiva, sono decisivi per la costituzione e conservazione dello Stato.

1.3. La ragione delle passioni

Nel *TTP* Spinoza rifiuta in ultima istanza una genesi artificiale o contrattualistica della società politica. Questa non è un'opera della ragion pura: se la ragione potesse dettare le proprie regole, non vi sarebbe necessità di uno Stato¹¹⁶. Essa sorge dalla necessità naturale del mutuo soccorso, dall'intreccio di esperienze collettive – come quella degli Ebrei durante l'Esodo – e dalla conseguente formazione di costumi e affetti condivisi:

Se consideriamo che gli uomini, senza la pratica del *mutuo soccorso* [*mutuo auxilio*] e senza il culto della ragione, vivono necessariamente in pessime condizioni, come abbiamo dimostrato nel capitolo V, vedremo chiaramente che essi, per vivere in sicurezza e nel miglior modo [*ad secure et optime vivendum*], dovettero

¹¹⁴ Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 136-139, pp. 149-153, pp. 185-189. Secondo Negri, mentre in Hobbes la produzione naturale delle norme, per effetto della rinuncia e del contratto, crea forme di vita collettive, in Spinoza, come in Machiavelli, tutto al contrario, l'esperienza delle forme di vita comuni produce le norme civili come suo momento interno. Su questo punto, il punto di svolta sancito dal *TTP* è quello di un positivismo ontologico e anti-giusnaturalista.

¹¹⁵ *TTP*, XVI, p. 386; *TTP*, XIX, p. 466.

¹¹⁶ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 287.

necessariamente unirsi [*in unum conspirare*] e far sì da avere collettivamente il diritto che ciascuno per natura aveva su tutte le cose e che questo fosse determinato non più dalla forza e dall'istinto di ciascuno [*vi et appetitu*], ma dal potere e dalla volontà [*potentia et voluntate*] di tutti¹¹⁷.

Da un passaggio del capitolo V, si evince che il mutuo soccorso e la divisione dei lavori fondamentali nella sfera agricola o domestica (arare, seminare, mietere, macinare, cuocere, tessere, cucire) innescano un intreccio dei diritti individuali e fondano l'esigenza di regole reciproche e comuni¹¹⁸. Si tratta di un accordo spontaneo e pre-statuale tra gli individui, con il quale si istituisce una potenza-diritto comune e un'unione di molteplici attività. L'aiuto reciproco (*mutuo auxilio*) e la mutua cooperazione (*mutua opera*) consentono agli uomini di provvedere alle incombenze che non avrebbero altrimenti né capacità né tempo (*ars et tempus*) di soddisfare¹¹⁹. L'origine di un diritto comune sorge dalla divisione collettiva del lavoro e dalla mutua utilità. L'esistenza umana è per sua natura situata all'interno di una dimensione collettiva, poiché un uomo non può sopravvivere in uno stato astratto di solitudine. Dipendenza reciproca e necessità della determinazione altrui (esterna) appartengono, come vedremo, alla struttura transindividuale dell'essere modale, che esiste e si

¹¹⁷ *TTP*, XVI, p. 379.

¹¹⁸ *TTP*, V, p. 129. A questo proposito, Moreau sostiene che la rottura di Spinoza con il contrattualismo non si consuma nel passaggio dal *TTP* al *TP*, ma già all'interno del *TTP*, nel passaggio qui citato del cap. V sulla divisione sociale del lavoro. Se gli uomini non possono sopravvivere indipendentemente gli uni dagli altri, e lo stato di natura è uno stato di dipendenza generalizzata e divisione del lavoro, gli uomini si raggruppano e organizzano socialmente la produzione e riproduzione materiale ben prima, e al di là, della sanzione giuridica del patto. La divisione sociale del lavoro è dunque il principio di istituzione della società politica. Questa genesi materiale ed economica della società anticipa e si collega alla cosiddetta «genesì passionale della Città» (A. Matheron) che si trova nello scolio 2 della *E IV*, p. 35 e poi nel *TP*, comunemente considerati i luoghi di esplicita rottura di Spinoza con il contrattualismo. Divisione sociale del lavoro e affetti comuni si sovrappongono, infatti, in un'unica rete di scambi, cooperazione, solidarietà, imitazione reciproca e ambizione di riconoscimento, che caratterizza la natura umana. L'affetto comune, alla base di ogni socializzazione, è infatti legato alla sopravvivenza e alla riproduzione, alla necessità degli altri, alla paura della solitudine, alla speranza in una forza collettiva. Questa rete non è separabile dai conflitti che la attraversano, dalle ambizioni che la frammentano. D'accordo con Moreau, dunque, già nel *TTP* la genesi della società politica non passa dal contratto, che ne costituisce un momento successivo e non fondativo. La rottura di Spinoza con le finzioni giuridiche e trascendenti della ragione è una e medesima, e si ripete in più luoghi della sua elaborazione politica. Cfr. P. F. Moreau, *The necessary incompleteness of the Republic: contract, interests, passions*, tr. ingl. M. Gak, C. T. Wolfe, «Graduate Faculty Philosophy Journal», 23/ 2, 2002, pp. 145-153; P. F. Moreau, *Les deux genèses de l'État dans le Traité théologico-politique*, in P. F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, Paris, ENS Éditions, 2005.

¹¹⁹ *TTP*, V, p. 129. Anche in *E IV*, p. 35 scol, appare un riferimento alla socialità spontanea degli uomini, fondata sulla necessità del mutuo aiuto e dell'utilità reciproca, ma instabile e attraversata da ostilità e invidie: «di rado accade che gli uomini vivano guidati dalla ragione; ma la loro condizione è tale per cui sono nella maggior parte dei casi invidiosi e reciprocamente ostili. Ciononostante possono a malapena sopportare una vita solitaria, tanto che ai più piace molto la definizione dell'uomo come animale sociale. E difatti stanno così le cose: dalla comune società umana vengono molti più vantaggi che danni. [...] *Gli uomini sperimenteranno di potersi procurare molto più facilmente con l'aiuto reciproco le cose di cui hanno bisogno, e di non poter sfuggire ai pericoli da ogni parte incumbenti senza l'unione delle forze*» (corsivo mio).

definisce attraverso una molteplicità complessa di rapporti con l'esterno¹²⁰. Lo stato di natura non descrive una condizione di asocialità e conflitto generalizzato tra individui indipendenti, ma di socialità instabile, dipendenza reciproca e cooperazione. La cooperazione e la dipendenza reciproca non sono stabili, ma ambivalenti e contraddittorie, vettori al tempo stesso di socializzazione e di ambizione di dominio, di processi costitutivi e disgregativi. Si tratta di una socialità insocievole. Ciascuno infatti tende a perseguire il proprio diritto naturale «non in ragione di altra cosa, ma soltanto di se stessa»¹²¹: Spinoza sostiene una concezione anti-aristotelica e anti-groiziana del diritto naturale, secondo cui non si dà nell'individuo una socialità naturale, ma una molteplicità complessa di determinazioni. Il diritto naturale non è sufficiente a generare le proprie condizioni di attualizzazione, ma ad esso deve aggiungersi la sanzione di un potere sovrano (*imperium*). L'*imperium* produce un ordine politico, fomentando gli affetti comuni, la coesione e le garanzie reciproche, e assicurando una forza coercitiva per costringere all'obbedienza e al rispetto delle leggi. Il secondo momento del patto mette in forma (*formari*¹²²) e stabilizza l'aggregazione politica che preesiste e lo precede.

Nessuna società può sussistere senza un potere coattivo (*imperio*), né, di conseguenza, senza leggi, che costringano e regolino gli appetiti e le sfrenate cupidigie degli uomini; la natura umana non tollera tuttavia la costrizione assoluta; né, come dice Seneca il tragico, l'impero della violenza ebbe mai lunga durata. Soltanto un potere moderato si mantiene (*moderata [imperia] durant*)¹²³.

Una società non può sopravvivere senza un'autorità coattiva che interpreta e applica le leggi civili, disciplinando le passioni disgregative e sfrenate che la attraversano. A sua volta, il potere statale è radicato nel suo *fundamentum* naturale, sorge dall'esigenza di soddisfare il desiderio e la potenza (*cupiditas et potentia*¹²⁴) dei cittadini e di sviluppare la cooperazione e i legami tra loro. La condivisione e l'accumulazione di potenze e diritti individuali fonda l'autorità dello Stato (*imperium*); nulla, se non questa autorità, può garantire che gli individui si comportino in modo

¹²⁰ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., p. 282; A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., in particolare pp. 193-204; É. Balibar, *Dall'individualità alla transindividualità*, cit.

¹²¹ *TTP*, XVI, p. 377.

¹²² *TTP*, XVI, p. 382: «Con questo criterio una società può essere costituita (*formari*) senza alcuna ripugnanza al diritto naturale, e ogni patto può sempre essere in buona fede osservato». Come nota Visentin (*La libertà necessaria*, cit., p. 166), la traduzione italiana perde il significato più letterale e tecnico di *formari*, cioè che il patto «mette in forma» la società.

¹²³ *TTP*, V, p. 129. Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 234.

¹²⁴ *TTP*, XVI, p. 378.

pacifico e si rispettino reciprocamente. La sfera di relazioni, credenze, costumi costituisce una normatività immanente al sociale e, al tempo stesso, la condizione necessaria per la costituzione delle leggi positive. La ritualità consolida questa potenza normativa e determinate funzioni e legami sociali tra i cittadini, elevandola ad abitudine, anche mediante il ricorso a narrazioni condivise e a un sistema di premi e punizioni morali. Tuttavia, sebbene dotata di una normatività immanente, la società non può considerarsi autonoma e non può prescindere da un'istanza di razionalizzazione politica del sociale. La politica trasforma la normatività sociale in leggi positive attraverso l'esercizio dell'*imperium*: la potenza normativa del sociale, delle relazioni e del mutuo aiuto non si oppone alla legalità positiva, ma può anzi determinarsi soltanto attraverso di essa¹²⁵.

Spinoza esclude tanto l'esistenza di una società autonoma, senza leggi e senza Stato, quanto una società originata dalla coercizione statale su individui naturalmente liberi e indipendenti. Nel *TTP* Spinoza non rinuncia al dispositivo pattizio, che aggiunge qualcosa alla società politica, ma non ne fa l'atto fondativo. L'accordo deliberato e volontario è fondato e non fondante, scaturisce da rapporti sociali determinati. La genesi delle società politiche avviene *de facto* nella necessità reciproca dei modi finiti e nelle passioni di speranza e timore che vi si accompagnano¹²⁶. Risultano a nostro avviso equivocate sia le interpretazioni democratiche e anti-hobbesiane del pensiero politico di Spinoza, tipiche dell'ambiente francese pre-rivoluzionario, sia quelle utilitaristiche, di stampo prevalentemente giuridico, diffuse in ambito anglosassone e tedesco tra Ottocento e inizio Novecento. Le prime riducono Spinoza entro i limiti del giusnaturalismo individualista e contrattualista, cercandovi una teoria dei diritti inalienabili dell'uomo e della volontà generale; per le seconde, il principio di utilità pone la necessità della vita sociale e rende superflua la spiegazione contrattualista del governo e dello Stato¹²⁷. In entrambi i casi, prevale l'immagine di uno Spinoza liberale, preoccupato per la difesa dei diritti e delle libertà individuali e teorico di una dimensione

¹²⁵ Cfr. N. Marcucci, *L'ordine nella connessione*, cit.

¹²⁶ Quanto sostenuto da Esposito a proposito di Machiavelli, in R. Esposito, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, in R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984, p. 197, calza alla nostra lettura di Spinoza.

¹²⁷ Tra le prime, bisogna ricordare le interpretazioni democratiche fornite da Voltaire, Montesquieu, Rousseau nel clima della rivoluzione francese. Tra le seconde, il tentativo della scuola inglese (Pollock, Vaughan) e di quella tedesca (Gierke, Menzel) di collocare Spinoza all'interno della tradizione utilitarista e individualista, che va da Hobbes a Hume sino a Bentham e Mill. In entrambe si riscontra, certo non a caso, che il *TP* – con le sue novità concettuali, tra cui l'insistenza sulla categoria di *multitudo* e la scomparsa di ogni riferimento alla teocrazia – non viene pressoché preso in considerazione: il pensiero politico di Spinoza è interpretato facendo riferimento soltanto al *TTP*. La prima corrente interpretativa è attentamente ricostruita nel lavoro, divenuto classico, di P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Puf, 1954, in particolare pp. 447-527; la seconda è ricostruita da una prospettiva critica da G. Solari nel suo *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, cit. Per un'utile ricostruzione di queste correnti interpretative, cfr. R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium*, cit., pp. 16-18.

giuspositiva e artificiale della democrazia costituita.

La tensione che attraversa il *TTP*, dovuta all'impiego anomalo del lessico contrattualista, è dispiegata¹²⁸. Il diritto naturale include tanto la forza degli appetiti e della *cupiditas*, quanto quella della ragione: «il sapiente ha sommo diritto di fare tutto ciò che la ragione gli prescrive – ovvero di vivere secondo le leggi della ragione – così anche l'ignorante, incapace di dominarsi [*animi impotens*], ha sommo diritto di fare tutto ciò che l'appetizione [*appetitus*] lo inclina, ossia a vivere secondo le leggi dell'appetizione»¹²⁹. Il diritto di natura non vieta nulla di ciò che gli uomini desiderano e fanno, e include dunque anche le passioni, l'odio, l'ira, gli inganni, a riprova del fatto che gli uomini non sono per natura guidati dalla ragione, ma possono diventarlo. Ognuno segue il proprio utile secondo la natura che gli è propria, umana o animale, più razionale o più passionale. E come insegna l'esperienza, in ogni caso il diritto naturale, anche se «determinato non dalla sana ragione ma da *cupiditas* e *potentia*»¹³⁰, in quanto sforzo di conservarsi e vivere nel migliore dei modi, comprende il desiderio di ordine e di sicurezza. Se è così, risulta allora molto difficile accettare la soluzione contrattualistica, secondo cui la ragione è maggiormente utile agli uomini e, cioè, ha maggior diritto. La dottrina moderna del diritto naturale, a partire da Grozio, aveva invece attribuito i diritti naturali universali al carattere eminentemente razionale degli uomini¹³¹. Secondo Hobbes, la legge di natura può essere scoperta soltanto dalla ragione. Spinoza nega qualsiasi ordinamento gerarchico in materia del diritto: a qualsiasi cosa, umana e non umana, sapiente o

¹²⁸ Sulla tensione profonda tra lo spinozismo e il contrattualismo, cfr. C. Wernham, *Le contrat social chez Spinoza*, «Revue de Synthèse», 89, 1978, pp. 69-78; O. Ueno, *Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes*, cit.; E. Giancotti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, cit.; E. Giancotti, *Introduzione* in A. Negri, *Spinoza sovversivo*, Roma, Pellicani Editore, 1992; Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit.; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 293-316. Secondo Giancotti, come vedremo più sotto, l'equivalenza di *jus* e *potentia* determina elementi di assoluta novità del patto spinoziano, ma non lo rende del tutto incompatibile e contraddittorio: in particolare, il patto è continuamente sottoposto alla spinta del diritto naturale, cioè al criterio dell'utilità, ed è in questo senso sempre provvisorio e revocabile dalla *potentia et cupiditas*. Viene meno, nella teoria politica di Spinoza, l'idea di rappresentanza e di alienazione del diritto naturale, ma non quella di patto. Questa interpretazione porta Giancotti ad assottigliare le differenze tra il *TTP* e il *TP*. Come vedremo, a nostro avviso il patto esiste, nell'ontologia del *TTP*, come strumento immaginario con cui la ragione può tentare di vincere e convincere (consenso) gli affetti contrari e frenare gli appetiti distruttivi e negativi. Questo viene meno nel *TP*, con maggior incidenza di quanta non ne riconosca Giancotti, dove Spinoza ricerca più una convergenza delle forze affettive (la moltitudine) che non una loro sovradeterminazione immaginaria.

¹²⁹ *TTP*, XVI, p. 378.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Per una presentazione generale del giusnaturalismo primo-moderno, abbiamo fatto riferimento a: C. B. MacPherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, The Clarendon Press, 1962, tr. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, Mondadori, 1982; Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, cit.; G. Duso, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit.; J. Terrel, *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001.

ignorante, spetta tanto diritto quanta potenza le corrisponde. Posta l'equivalenza di *jus e potentia*, è implicata l'equivalenza tra diritto della ragione e diritto dell'*appetitus*, che in ciascun individuo si combinano in rapporti e proporzioni variabili. Al contrario di Hobbes, secondo Spinoza gli uomini non vivono costantemente rivolti verso il futuro e la ragione non è perpetuamente attiva. Idee razionali sul bene futuro, quando considerate nella modalità del possibile e del contingente, soccombono ai condizionamenti del presente¹³². Gli affetti immediati sono i più determinanti, e la ragione è quasi sempre impotente di fronte agli appetiti umani. Questa distanza da Hobbes è all'origine del rifiuto spinoziano del concetto di obbligazione. I conflitti sociali e passionali non possono essere superati da nessuna trascendenza del potere, ma devono essere filosoficamente assunti come un contenuto della natura umana e politicamente istituiti¹³³.

La libera espressione degli appetiti e la ricerca dell'utile, secondo il diritto naturale di ciascuno, e l'esigenza di perseveranza e stabilità, anch'essa inscritta nel diritto di natura, rappresentano due movimenti che il filosofo olandese non contrappone, ma sovrappone in un processo di convergenza degli affetti e costituzione del corpo politico. Libertà e sicurezza, natura e società, si stringono in un punto di equilibrio, dinamico e variabile, in cui i due termini si rafforzano reciprocamente. Appetiti e desideri non sono comportamenti viziati e assurdi che contraddicono la ragione. E la *ratio*, nella sezione politica del *TTP*, non indica uno stadio adeguato già raggiunto della conoscenza, ma la capacità di servirsi del mondo esterno, di comunicare e convenire con altri uomini, di modificare insieme la realtà, processo che a sua volta si accompagna a un incremento della conoscenza. Si tratta di una ragione pratica, che detta (*dictamina rationis*) principi di utilità e sicurezza della vita, non una verità speculativa appanaggio di pochi¹³⁴. La ricerca dell'utilità è un principio immanente

¹³² Nelle proposizioni 1-18 della Parte IV dell'*Etica*, Spinoza confronta tra di loro gli affetti secondo i due criteri dell'intensità modale (affetti determinati da cose necessarie, possibili o contingenti) e della distanza temporale (cose passate, presenti e future). Si tratta di un «confronto tra potenze»: gli affetti sono forze che possono essere contrastate soltanto da affetti più forti e intensi, la verità di un'idea non è sufficiente a contrastare la forza di un'idea inadeguata. Gli affetti che derivano da affezioni presenti sono più forti di quelli legati ad affezioni passate o future, e più una cosa è distante nel tempo (nel passato o nel futuro) meno colpisce affettivamente. Dal punto di vista modale, gli oggetti necessari hanno una capacità di affettare maggiore degli oggetti possibili e, ancor di più, di quelli contingenti. Combinando il criterio modale e quello temporale, una cosa necessaria determina un affetto più forte, e alle cose passate o presenti si accompagnano moti d'animo più intensi rispetto a quelle future, possibili o contingenti. Per questo motivo, sostiene Spinoza, l'idea vera di un bene futuro – la conservazione di sé – se associato ad oggetti soltanto possibili, che non sono dati nel presente e richiedono altri mezzi per essere conquistati, può cedere di fronte alle immagini di cose meno buone ma presenti.

¹³³ Cfr. P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, cit., p. 413.

¹³⁴ L'istanza pratico-costruttiva della ragione prevale nel *TTP* su quella teoretica e interpretativa: la ragione si immerge nell'immaginario religioso e collettivo per discriminarne il contenuto costitutivo, che produce socialità pacifica, da quello superstizioso, che produce odio e solitudine: cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 139-149; analogamente M. Hardt, *Spinoza's democracy: the passions of social assemblages*, in A. Callari (ed.), *Marxism in the Postmodern age*, New York, Guilford, 1994, pp. 24-32; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 74-113, il quale

al *conatus* umano e inclina gli uomini al vivere civile. Come già emergeva nei capitoli V e VI, dedicati alla critica della rivelazione e dei miracoli, la ragione discrimina, nell'ambito confuso dell'esistenza immaginaria, le istanze positive che costituiscono il legame tra gli uomini e favoriscono così l'esercizio della ragione. Valutando le circostanze esterne secondo i criteri dell'utilità e della convenienza, la ragione può cadere in inesattezze conoscitive, giudicando bene o male cose che non sono, in se stesse, né buone né cattive. Anche l'uomo di ragione, infatti, non potendo conoscere la durata delle cose, formula giudizi ben più immaginari che reali¹³⁵. La ragion pratica persegue la realizzazione dei desideri naturali e, dunque, la composizione di una società politica, non prescrive principi astratti né valori morali: è questa la facoltà a cui nessuno può volgere le spalle e di cui nessuno può dubitare.

Tutto ciò che in natura a noi sembra ridicolo, assurdo o cattivo, ci sembra tale perché noi conosciamo le cose soltanto in parte, mentre ignoriamo per lo più l'ordine e la connessione dell'intera natura e tutto vogliamo dirigere secondo le esigenze della nostra ragione, sebbene ciò che la ragione ci prospetta come male non sia tale rispetto all'ordine della natura universale, ma soltanto rispetto alle leggi della nostra sola natura¹³⁶.

Spinoza rifiuta la teoria di un'obbligazione razionale¹³⁷. Il contenuto della ragion pratica non risponde a un'obbligazione, ma soltanto alla forza vitale di un desiderio. Gli uomini, per la tensione naturale a perseverare e crescere, desiderano vivere in comune e stabilire relazioni utili e vantaggiose con l'esterno. Lo scolio della proposizione 18 della parte IV dell'*Etica* esplicita questa continuità tra diritto di natura e ragione: «la ragione non richiede nulla contro la natura, essa stessa

sottolinea il carattere immanente e non normativo della ragione, che non è chiamata a dominare gli affetti ma a indagarli come proprietà fisiche di cui scoprire i tratti comuni e costitutivi. Cfr. i saggi in J. Vicente Cortés, S. Laveran (sous la direction de), *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, in particolare S. Laveran, *Notions communes et vie commune: le caractère fondamentalement pratique de la raison chez Spinoza*, pp. 143-157, secondo cui la funzione cognitiva della ragione – il secondo genere di conoscenza, la conoscenza adeguata ma ancora astratta delle «nozioni comuni» – deriva dalla sua funzione pratica di favorire i legami di convenienza e composizione tra gli individui.

¹³⁵ *E IV*, p. 62.

¹³⁶ *TTP*, XVI, p. 379.

¹³⁷ Per un confronto tra la concezione hobbesiana e spinoziana dei *rationis dictamina*, cfr. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté*, cit., pp. 147-153, dove si mette in luce il carattere non normativo della ragione in Spinoza, che non prescrive ordini e obbligazioni, ma scava tra le immagini e ricava nozioni comuni e utilità comune. Nell'argomentazione spinoziana contro il razionalismo dogmatico di Maimonide, che riduceva l'intelligibilità della Scrittura all'esame razionale e all'autorità dei filosofanti, si legge: «tutto ciò che è necessario alla salvezza, benché se ne ignorino le ragioni, è tuttavia facilmente comprensibile in qualunque lingua, perché si tratta di cose in tutto *comuni* e usuali. [...] La norma di interpretazione non può essere che quella del lume naturale che è comune a tutti, e non un lume soprannaturale né un'autorità esterna; né il metodo può essere così complicato da esigere la direttiva di acutissimi filosofi, ma adeguato all'indole naturale e alla capacità *comune* degli uomini» (*TTP*, VII, pp. 205-207).

richiede che ciascuno ami se stesso, che cerchi il proprio utile, [...] e, in senso assoluto, che ciascuno tenda a conservare il proprio essere per quanto da lui dipende»¹³⁸. L'obbligazione civile non deriva da un contratto, né da un dettame razionale, ma dalla necessità naturale che spinge ciascuno a «vivere in sicurezza e nel miglior modo»¹³⁹. La razionalità o l'assurdità delle leggi civili dipende dal livello di coesione e obbedienza che queste generano tra i cittadini.

Al contrario della tradizione contrattualista, la ragione spinoziana non procede a salti, interrompendo lo stato di natura, ma agisce *indirettamente*, indirizzando le passioni verso finalità razionali. Il diritto non nega la realtà empirica dell'uomo, ma sviluppa e organizza la *cupiditas* secondo principi di utilità e conservazione. Tra le leggi della natura umana rientra quella secondo cui nessuno trascura ciò che giudica un bene, dunque un suo appetito, se non per la speranza di un bene maggiore o per il timore di male maggiore: «nessuno trascuri ciò che giudica bene se non per la speranza di un bene maggiore e per il timore di un maggior danno; e che non sopporti alcun male, se non per evitare uno maggiore o per la speranza di un maggior bene»¹⁴⁰. La ragione suggerisce non di reprimere, ma di dislocare desideri, speranze e paure su un livello comune e condiviso: il maggior bene per evitare il maggior male. La ragione non è una forza repressiva del desiderio, ma è essa stessa desiderio e si sforza di renderlo attivo e potente. La legge di natura non proibisce nulla se non ciò che nessuno né desidera né può fare. La ragion pratica spinoziana non obbliga, ma istituisce relazioni cooperative e appetiti condivisi: può essere intesa come determinazione-della-determinazione, inclinazione di *cupiditas* e *potentia* all'associazione politica, alle istituzioni e all'obbedienza. I costumi e le abitudini collettive, stabilendo un terreno di affetti (speranze e paure) e di condivisione tra gli individui, sono la sfera in cui la ragione si fa storia e agisce per orientare le passioni umane verso l'interesse collettivo. La prefazione della parte III dell'*Etica* espone il programma di ricerca di Spinoza, su cui ritorneremo nel successivo capitolo. Le passioni non sono

¹³⁸ *E IV*, p. 18 scol.

¹³⁹ La *Securitas* – già definita come speranza senza paura, gioia di una cosa futura o passata a cui è tolto – può essere raggiunta soltanto quando un *imperium* fornisce modalità stabili delle relazioni interindividuali. Il desiderio di sicurezza appartiene al diritto naturale, che cerca la vita civile e la *communis societas* per sua stessa convenienza e auto-conservazione. Pertanto, il rinvio alla sicurezza nella definizione del diritto naturale ne costituisce una dimensione razionale intrinseca e fornisce un meccanismo di organizzazione collettiva dei *conatus* individuali, che favorisce la gioia (speranza) a scapito della tristezza (paura). Cfr. S. Visentin, *La communis libertas nel Trattato teologico-politico*, in D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Olms, 2012, pp. 151-164, pp. 153 sgg.

¹⁴⁰ *TTP*, XVI, p. 380. A proposito della genesi naturale e passionale dello Stato politico, Moreau ha invece parlato di «aspiration passionnelle aux bénéfiques de la Raison». Cfr. P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, cit., p. 415; cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione*, cit., pp. 84-91; M. Hardt, *Spinoza's democracy: the passions of social assemblage*, cit., pp. 24-32; G. Lloyd, *Rationalising the Passions: Spinoza on reason and the passions*, in S. Gaukroger (ed.), *The soft underbelly of reason: the passions in the Seventeenth Century*, London, Routledge & Kegan Paul, 1998, pp. 34-45.

forze brutali, irrazionali, terribili, vizi della natura umana che possono essere derise, deplorate o disprezzate, come fanno rispettivamente i satirici, i teologi e i melancolici¹⁴¹. Sono bensì forze naturali, che possono essere comprese, come tutte le cose naturali, attraverso la conoscenza delle cause. Soltanto la conoscenza adeguata e razionale può moderare le passioni, contenerne gli effetti distruttivi, trasformarle in azioni. La ragione spinoziana è, in questi termini, una «ragione delle passioni» e non una ragione contro le passioni¹⁴².

Gli stessi motivi di utilità che promuovono l'istituzione di un potere civile coattivo (*imperium*) possono rovesciare e destituire il patto¹⁴³. Il minore dei due mali è una regola fondamentale della natura umana, a cui nessun individuo può sottrarsi e a cui anche la relazione di obbedienza è sottoposta. Il patto «non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità, tolta la quale il patto stesso viene contemporaneamente annullato e resta distrutto»¹⁴⁴. Quando non risponde più ai moventi da cui è stato fondato, i sudditi hanno il diritto naturale di resistere e rovesciare il patto. Allo stesso modo, se un brigante cattura un uomo e lo costringe con la forza a cedergli i beni in cambio della vita, il prigioniero avrà il diritto (utilità) di quella cessione; ma, una volta passato il pericolo – qui la differenza con Hobbes – non ha più alcun vantaggio di concedersi nuovamente e non sarà tenuto a farlo. Tanto prima, quanto dopo, agisce conformemente alla sua natura determinata. Appartiene al diritto naturale dei sudditi la resistenza contro ciò che li distrugge. Lo stesso diritto con cui gli individui si sforzano per natura di perseverare nell'esistenza, in funzione della loro potenza naturale, è diritto di resistere alle forze contrarie che vorrebbero ridurli in schiavitù o ucciderli¹⁴⁵. Diritti naturali e inalienabili – di cui tratteremo nel paragrafo successivo –,

¹⁴¹ E IV, p. 35 scol.

¹⁴² C. Jaquet, *Corps et passions*, in Ead., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, cit., pp. 229-243, p. 233.

¹⁴³ Giancotti ha insistito sul criterio regolativo dell'utilità e sulla sua portata rivoluzionaria che, come vedremo più sotto, situa nel cuore del patto il principio della sua invalidazione, rompendo così la norma giusnaturalistica dello *stare pactis*, cfr. E. Giancotti, *Libertà, democrazia e rivoluzione in Spinoza*, in *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., pp. 81-94; Id., *Realismo e utopia. Limiti delle libertà politiche e prospettiva di liberazione nella filosofia politica di Spinoza*, ivi, pp. 135-147; Id., *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, cit., pp. 198 sgg. Come nota Negri, il riferimento spinoziano all'utilità non ha nulla di utilitarista, poiché privo di elementi possessivi e individualisti, ma è al contrario un principio di socializzazione e di convergenza politica. Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 176-182.

¹⁴⁴ TTP, XVI, p. 381.

¹⁴⁵ Nel terzo capitolo, ritorneremo sulla resistenza come modalità affermativa di espressione del diritto di natura. Nell'elaborazione del *conatus*, in E III, pp. V-VI, emerge la duplice modalità di espressione del *conatus*: quella di affermazione e resistenza: «Delle cose sono tra di loro contrarie di natura, ovvero non possono coesistere nel medesimo soggetto, allorché l'una può distruggere l'altra. [...] Nessuna cosa ha in sé nulla da cui poter essere distrutta, ovvero che tolga la sua esistenza; ma anzi si oppone a tutto quello che può togliere la sua esistenza (per la proposizione precedente), e quindi per quanto può ed è in sé tende a continuare nel suo essere». L'interpretazione del *conatus* come simultaneità di affermazione e resistenza è proposta da L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 15 sgg; sul *conatus*

che i sudditi mantengono *de facto* e non trasferiscono, rendono revocabile il sommo potere. L'utilità è un principio variabile, sottomesso alle circostanze storiche, poiché determinato e modificato dalle affezioni esterne è il *conatus* e desiderio dell'individuo. Obbedienza e mantenimento delle promesse sottostanno dunque a condizioni cangianti e non interamente prevedibili. La disobbedienza è l'*ultima ratio*, l'ultima via razionalmente percorribile per la soddisfazione delle proprie speranze, paure, desideri. Nel cap. XVI, Spinoza ricorda che i sudditi sono tenuti a obbedire a tutti i comandamenti del sovrano, anche i più assurdi, poiché la pace della società civile è sempre preferibile alla guerra civile. Ma poco dopo sottolinea anche che, quando persegue interessi privati e non il bene collettivo, impartendo ordini assurdi, il potere sovrano perde di diritto e di legittimità. La tensione all'interno del pensiero spinoziano, tra ontologia del diritto naturale e figura giuridica del patto, è prossima a esplodere. In situazioni peculiari e irrecuperabili, di cui Spinoza sottolinea la rarità, il calcolo razionale del male minore, orientato a perseguire un bene maggiore nel futuro, può suggerire la resistenza¹⁴⁶. La forza degli affetti e la generazione di conflitti sociali sono ancora al loro posto, irrisolti, nonostante la formulazione del patto: nessuna rottura, alienazione, nessun "prima" e nessun "dopo", come invece la tradizione contrattualista voleva.

L'obbedienza dei sudditi è cosciente, finalizzata all'utile comune, e viene meno quando questa finalità non è soddisfatta. È schiavo, invece, colui che rinuncia al diritto naturale, trasferendo ad altri il diritto di difendersi – il diritto alla vita – e obbedendo a leggi orientate all'interesse del padrone. Il suddito non rinuncia al diritto naturale, ma lo disloca sul diritto e potere di tutta la società. Questi rimane così nel proprio diritto (*sui juris*) e obbedisce al comando della sovrana potestà in vista dell'utile comune, dunque anche suo. Che lo faccia per speranza, paura, per amor di patria, per altri sentimenti o per dettame della ragione, il suddito obbedisce in piena autonomia al sommo potere¹⁴⁷. A differenza dello schiavo, conservando il diritto naturale (a difendersi, a parlare, a pensare, a perseguire l'interesse proprio e non altrui) all'interno della società civile, i sudditi possono ribellarsi, opporsi, e rappresentano, per il governo costituito, una minaccia costante e maggiore dei nemici stranieri. Pertanto «è da stolto l'esigere da altri fede eterna, se insieme non si procura di far sì che dalla violazione del patto (*ex rptione pacti*) derivi al violatore più danno che

come sforzo che l'individuo oppone alle modificazioni esterne, cfr. anche V. Morfino, *Substantia sive Organismus*, Milano, Guerini, 1997, pp. 157-166; Id., *Il tempo e l'occasione*, cit., pp. 70-73.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ La coppia *sui juris/alterius juris* diventerà centrale nel *TP*, a proposito del superamento della falsa dicotomia obbedienza/autonomia e della massima integrità del diritto e dell'autonomia all'interno della società politica. Per un'analisi dell'espressione spinoziana *esse sui juris* nei due trattati politici, cfr. P. Cristofolini, *Esse sui juris e scienza politica*, «Studia Spinozana», I, 1985, pp. 53-71.

utilità, e di questo va tenuto gran conto nella costituzione della società politica (*in Republica instituenda*)»¹⁴⁸. Non può esistere, secondo la fisica di Spinoza, un patto di non resistenza come quello hobbesiano. L'assoluto rispetto e obbligazione del vincolo contrattuale si trova sia nella formulazione groziana del diritto naturale, sia nella formulazione più matura di Hobbes. Al *pacta sunt servanda* di Grozio e alla legge di natura di Hobbes, Spinoza contrappone il criterio dell'utilità, che può legittimare il rovesciamento dell'ordine costituito mediante gli stessi movimenti di potenza che avevano portato alla costituzione del patto¹⁴⁹. L'identificazione di diritto e potenza, di *jus* e *cupiditas*, propone un giusnaturalismo ontologico e anomalo, estraneo alle istanze morali e normative tipiche della tradizione giusnaturalista, e sostenitore di una concezione a-razionalistica e non-giuridica del potere politico¹⁵⁰.

1.4. Teocrazia o democrazia

La storia del popolo ebraico, che si libera dalla schiavitù e istituisce liberamente il proprio Stato, costituisce il terreno concreto e singolare su cui nel *TTP* Spinoza sviluppa le proprie posizioni a proposito dei fondamenti dello Stato e del processo istituyente. Le istituzioni dello Stato mosaico si propongono di mantenere l'uguaglianza materiale tra i cittadini e di impedire l'accumulo di potere economico, politico e militare nelle mani di pochi, individui. Le terre sono divise in parti uguali tra le dodici tribù, ognuna delle quali è sovrana sulla propria terra e rinuncia al diritto su quelle altrui. All'interno di ciascuna tribù, i cittadini godono di un'equa distribuzione delle terre. L'accesso ai beni materiali è radicalmente egualitario: i cittadini «partecipavano da pari a pari col principe alla divisione delle terre e dei campi, e ciascuno dei quali era padrone per sempre della propria parte»¹⁵¹. Ogni cinquant'anni ricorre il giubileo: in quell'occasione ciascun cittadino recupera le terre che per debiti o indigenza è stato costretto a vendere nel cinquantennio precedente ed è ripristinato il principio di uguaglianza materiale. La proprietà delle terre è inalienabile poiché Dio è il solo proprietario della terra: i cittadini possono godere di un usufrutto temporaneo delle terre, possono trasferirle, ma non ne sono mai proprietari. Il giubileo è l'istituto che converte il principio

¹⁴⁸ *TTP*, XVI, p. 381.

¹⁴⁹ Cfr. l'introduzione di Giacotti al *Trattato teologico-politico*, p. xxvi; per la critica di Spinoza alle leggi naturali di Grozio, cfr. A. Matheron, *Spinoza e la problematica giuridica di Grozio*, cit.

¹⁵⁰ Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 14 sgg.

¹⁵¹ *TTP*, XVII, p. 431.

democratico dell'uguaglianza materiale in regola collettiva¹⁵². Tutti sono egualmente parte contraente del patto con Dio, hanno eguale accesso alle terre e alle cariche pubbliche e un eguale trattamento di fronte alla legge. I capi tribù sono nominati per ragioni di età e non godono di privilegi nobiliari o proprietari¹⁵³. La società ebraica non ammette l'istituzione della schiavitù, poiché «nessuno era soggetto ad un suo simile, ma soltanto a Dio»¹⁵⁴.

Altre istituzioni politiche e religiose promuovono l'allargamento della partecipazione alla vita pubblica e convertono l'uguaglianza in regola civile. Il popolo si riunisce ogni sette anni per essere istruito dal pontefice intorno alle leggi, e ciascuno è poi costretto a perfezionare da solo lo studio dei libri della legge¹⁵⁵. La costituzione mosaica si propone di diffondere la conoscenza della rivelazione e delle leggi civili a tutta la società, costringendo il clero a una funzione educativa. L'auto-formazione costante costituisce un elemento di vigilanza popolare, che previene la degenerazione tirannica. In secondo luogo, la formazione popolare dell'esercito e l'esclusione ferrea di milizie mercenarie attribuisce al popolo il diritto e la forza di difendersi autonomamente sia dai nemici esterni, sia dal rischio di degenerazione monarchica del governo¹⁵⁶. Le armi nelle mani del popolo lo rendono libero¹⁵⁷. La religione e l'esercito sono strutturati in modo da promuovere la partecipazione politica e la mobilitazione popolare, approfondendo la divisione del potere civile da quello ecclesiastico e introducendo figure di contropotere che cercano di equilibrare il rapporto tra governo e cittadini. La priorità del primo momento del patto sul secondo è richiamata e osservata: quando la cosa pubblica non è ben amministrata e il popolo ebraico si sente oppresso, questo può seguire «qualche nuovo profeta» che dà prova della sua onestà e insorgere contro il

¹⁵² Con una certa forzatura della verità storica, l'insistenza di Spinoza sul giubileo ebraico si colloca all'interno della tradizione delle leggi agrarie e della redistribuzione delle terre, che previene la corruzione del governo e mantiene l'uguaglianza tra i cittadini. Come segnala Del Lucchese, a tal proposito le fonti di Spinoza sono Machiavelli e Petrus Cunaeus, il già citato autore del *De republica hebraeorum* nel 1617. L'insistenza di Spinoza sul carattere egualitario di una società democratica mostra il debito verso Machiavelli, il quale nei *Discorsi* aveva considerato la disuguaglianza come sinonimo della corruzione della città e posto l'uguaglianza a fondamento della sua posizione filopopolare. Machiavelli lodava i tumulti plebei in favore di una legge agraria e poi la legge dei Gracchi in materia, che considera una «legge in favore della libertà», sebbene di essa viene poi dato un giudizio storico negativo per le discordie di cui fu causa. Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 197-201, 217-218; F. Del Lucchese, *Gerusalemme città ribelle: storia politica dell'insubordinazione*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma, Deriveapprodi, 2009, pp. 19-28.

¹⁵³ *TTP*, XVII, p. 429.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 432.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 427.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ Il rapporto tra esercito popolare e libertà, che sarà poi centrale anche nel *TP*, in particolare nei capitoli VI e VII sulla monarchia, deriva come noto da Machiavelli. Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., p. 143; sulla presenza di Machiavelli nel *TTP*, cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione*, cit., pp. 65-95.

governo¹⁵⁸. Non si tratta di un equilibrio statico tra poteri esistenti, come quello riconducibile a una «costituzione mista»¹⁵⁹, ma di un equilibrio dinamico e progressivo, votato all'incremento dell'uguaglianza e del protagonismo popolare, e inevitabilmente aperto *de facto* alle insurrezioni e ai rovesciamenti. L'ordinamento istituzionale (istituzioni militari, religiose, amministrative) che Mosè realizza grazie alla vivida immaginazione e alle virtù morali coniuga la doppia funzione di equilibrare i rapporti di forze della società e, al contempo, di spingere la dinamicità di quei rapporti verso l'allargamento democratico. Le istituzioni conservano il carattere egualitario e partecipativo della democrazia originaria implicita nel primo patto, e al tempo stesso, disciplinano il negativo della società ebraica, il suo carattere rozzo e indocile che aveva provocato il fallimento del primo esperimento democratico, quando i cittadini avevano invano tentato di consultare Dio a una sola voce, senza alcuna mediazione.

Dall'altra parte, tuttavia, insistendo sulla ritualizzazione della vita pubblica e privata, la teocrazia genera la massima identificazione tra i cittadini e lo Stato, tale che i primi pensano e credono come è loro comandato di pensare e credere. Libertà e servitù si confondono: nessuno desidera le cose vietate, ma soltanto quelle comandate; anche i momenti di ozio, gioia e tempo libero non rispondono alla libertà dei cittadini, ma a leggi sacre cui obbedire (riposo e letizia sono obbligatori il settimo giorno della settimana e in altri momenti dell'anno¹⁶⁰). I cittadini dello Stato ebraico combattono per la loro schiavitù come se fosse la loro stessa libertà, poiché «la loro vita era un

¹⁵⁸ Ivi, p. 428. Secondo Solari, invece, il secondo momento del patto comanda il primo, che esiste soltanto come passaggio interno del secondo. L'origine di una società finisce per dipendere, anche in Spinoza, dall'esercizio di un'autorità così forte da impedire la violazione del contratto. Cfr. G. Solari, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, cit.

¹⁵⁹ L'*imperium mixtum* aveva invece raccolto molte preferenze all'interno del pensiero monarcomaco di stampo calvinista, soprattutto quello di Althusius, durante il periodo della rivolta delle Province settentrionali dei Paesi Bassi contro il dominio spagnolo, nell'ambito delle discussioni sulla forma più adeguata per il nuovo Stato indipendente. La tripartizione aristotelica delle forme politiche "pure" viene abbandonata, in favore di una più rigida dicotomia tra il potere di uno solo e quello dei consigli, tra la monarchia e la repubblica: la forma "mista" della *respublica* consente di articolare insieme molteplici ordini istituzionali. Tuttavia, nel corso dello scontro tra Orange e Reggenti, la rivendicazione dell'*imperium mixtum* viene poi recuperata dalla fazione filo-orangista per sostenere l'ineliminabilità della carica di Stadhouder, a salvaguardia di quell'elemento monarchico, senza il quale la struttura tripartita dell'*imperium* viene a cadere. Sul dibattito olandese a proposito dell'eccellenza della «costituzione mista» a cavallo del XVI e XVII secolo, cfr. E. H. Kossmann, *Politieke theorie in het zeventiende-eeuwse Nederland*, Amsterdam, Noord Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1960, pp. 7 sgg.; E. H. Kossmann, *In praise of the Dutch Republic: some seventeenth-century attitudes*, in *Politieke theorie en geschiedenis*, Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, 1987, pp. 161-175; M. Van Gelderen, *The political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, cit., pp. 260 sgg.; S. Visentin, *Assolutismo e libertà. L'orizzonte repubblicano nel pensiero politico olandese del XVII secolo*, cit., e la bibliografia in esso citata.

¹⁶⁰ *TTP*, XVII, p. 432.

esercizio continuo dell'obbedienza»¹⁶¹. Le tecnologie di governo – in particolare con la ritualizzazione dell'esistenza – allineano il desiderio degli individui alle leggi civili dello Stato e lo rovesciano nel desiderio di un Altro¹⁶². La continua ripetizione delle credenze radica le leggi nell'animo. Come le parole hanno un certo significato attraverso la ripetizione, soltanto ripetendosi le abitudini si fissano e si fanno regole a cui l'obbedienza risulta spontanea. La ripetizione è simboleggiata da un calendario che, attraverso la rappresentazione ciclica, è un ordinamento del tempo adeguato alla riproposizione continua dell'alleanza originaria con Dio. La settimana diviene l'espressione terrestre della temporalità della creazione del mondo. La ritualizzazione trasferisce il sentimento religioso dall'interiorità all'esteriorità, dal cuore degli uomini alla pubblica piazza, in cui Mosè istituisce una religione di Stato che traccia un confine con gli altri Stati. In un popolo abituato alla schiavitù, Mosè riproduce un modello verticale di obbedienza, che mantiene i cittadini nella passività. La legislazione mosaica fallisce poiché non educa i cittadini alla libertà di giudizio e

¹⁶¹ *Ibidem*. Sull'ambivalenza del giudizio spinoziano sulla teocrazia ebraica, nella bibliografia si confrontano prospettive molto differenti: secondo S. Zac, *Philosophie, théologie, politique, dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris, PUF, 1979, pp. 145-176, i riti religiosi, pur rappresentando un comando esterno di origine teologica, sviluppano sentimenti di concordia e collaborazione; É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., pp. 55-62, come vedremo, sottolinea invece gli effetti di alienazione e impotenza generati dal modello teocratico; S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 130, tenendo conto sia degli effetti di partecipazione politica collettiva, sia del dominio ideologico espresso dai dispositivi teocratici, sostiene che l'alienazione e la dipendenza dal diritto altrui non sono un esito della costituzione mosaica, quanto la situazione dello "stato di natura" in cui si trovano gli Ebrei dopo l'esodo; infine, D. Di Cesare, *De Republica Hebraeorum. Spinoza e la teocrazia*, «Teoria», 32, 2012, pp. 213-228, che invece sottolinea il rapporto stretto tra teocrazia e democrazia. In ambito anglosassone, Steven Smith interpreta il capitolo sulla teocrazia come prova del superamento della trascendenza e del dualismo teologico, verso una concezione secolare e laica della politica. Spinoza, rifiutando la filiazione a una confessione religiosa specifica, sposta il pensiero politico dalla particolarità e dai pregiudizi all'universalità della ragione. Così, «Spinoza is the prototype of the emancipated Jew. Emancipation meant liberation from tradition and authority» (p. 16). La necessità di un elemento teologico immaginario per la costituzione del legame sociale porterebbe Spinoza a un giudizio positivo sulla religione universale e cattolica: in realtà, come abbiamo visto, Spinoza mostra il carattere corrotto e particolaristico anche dei riti cristiani. Contro l'interpretazione di Smith, che attribuisce a Spinoza un pensiero politico elitista e una forma di individualismo liberale, Warren Montag sostiene, a proposito della teocrazia mosaica, la precedenza della potenza collettiva sul potere dei governanti. Mentre Smith cerca di inserire Spinoza in una genealogia del liberalismo e in una concezione della libertà individuale, Montag insiste sul primato politico della massa e sulla libertà collettiva come condizione di quella individuale, opponendo Spinoza alla tradizione liberale di Hobbes e Locke (p. xxi). S. B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven, Yale University Press, 1997; W. Montag, *Montag Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, London, Verso, 1999.

¹⁶² Cfr. V. Morfino, *Il tempo e l'occasione*, cit., p. 75, che, pur ammettendo l'anacronismo lessicale, parla di «microfisica del potere» a proposito dell'analisi spinoziana dello Stato ebraico. Non esiste oggi uno studio sistematico su Spinoza e Foucault a proposito del potere governamentale, che si alimenta del desiderio e delle relazioni vitali tra gli individui, non può semplicemente negarli e soffocarli, ma li dispone attraverso tecniche di allineamento specifiche. Utili indicazioni in questa direzione si trovano in: F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., 161-182; M. Saar, *Immanenza e potenza: da Spinoza alla "democrazia radicale"*, cit., 75-104; C. Bottici, M. de Beistegui, *Il sifone teologico-politico: storia sacra e disciplina idraulica*, cit., in cui la ritualità teocratica è interpretata sotto la lente foucaultiana della governamentalità; S. Visentin, *Oltre l'enigma della servitù volontaria. Desiderio, assoggettamento e libertà nel pensiero politico della prima modernità*, «Filosofia politica», 1, 2022, pp. 13-32.

di parola, non sviluppa la conoscenza e l'autonomia, ma anzi le soffoca con la ritualizzazione completa della vita e un addestramento consacrato all'obbedienza.

La teocrazia ebraica e le monarchie successive mostrano una costituzione immaginaria del corpo politico, innescata e mediata da credenze, costumi e riti religiosi che incarnano l'ordine collettivo e allineano il desiderio dei cittadini. La vicenda del popolo ebraico suscita una riflessione più ampia sulla dimensione immaginaria della politica e sul ruolo dei riti e delle storie. Dalla nostra lettura del *TTP*, alla luce delle successive elaborazioni dell'*Etica* e del *TP*, concludiamo che una costituzione immaginaria del corpo collettivo non garantisce un'istituzionalizzazione adeguata, ma resta prigioniera della sua auto-mediazione. L'ambivalenza dell'immaginario religioso, sospeso tra la superstizione teologica e la solidarietà verso il prossimo, mantiene i cittadini in una condizione passiva e relativamente impotente. Il desiderio di ordine – che appartiene alla *cupiditas* umana, che cerca l'immagine di un ordine per difendersi dalle forze esterne e contrastare la confusione e l'inquietudine – viene catturato e convertito in superstizione. Il sentimento religioso di amore, che desidera lo stesso bene per sé e per gli altri, si rovescia nell'amore patriottico e nell'*odium* teologico nei confronti dei popoli stranieri. Il corpo collettivo è impaurito di fronte alla voce divina, non è pienamente capace di esprimere la propria forza e finisce per alienarla.

Eppure, anche lo Stato ebraico, dove massima è la sottomissione e passività della coscienza individuale al governo e l'alienazione dei cittadini, non sfugge all'instabilità della moltitudine, alle critiche, ai rumori, ai sollevamenti. L'obbedienza è stabile quando proviene non dalla paura, ma dal consenso della mente. Secondo Hobbes, obbedienza e autorità si stabilizzano attraverso la massimizzazione e concentrazione della paura verso una persona artificiale. Rovesciando Hobbes, Spinoza sostiene che la paura non può concentrarsi su un unico polo affettivo, ma è circolare, reciproca: quanta più paura le masse hanno del sovrano, tanta più paura questi nutre verso le masse inferocite. Le masse sono terribili e incontrollabili quanto più tenute nella paura di forze naturali e sovranaturali (la paura teologico-politica del castigo), nella solitudine, nell'obbedienza coatta, nell'ignoranza, sotto i colpi della violenza del sovrano. Questa violenza degenera nella tirannide quando il sovrano si sente esposto ai movimenti delle masse. Il sovrano si trova in uno stato di natura e di guerra nei confronti dei sudditi e si conserva solo mediante il loro consenso e adesione psicologica¹⁶³. La teocrazia è una forma di vita eteronoma e alienata, in cui non vi è spazio per la

¹⁶³ Il nesso tra obbedienza e consenso sarà ripreso nel *TP* dove Spinoza critica l'inefficacia e l'instabilità dei rapporti di obbedienza garantiti dalla paura. Cfr. *TP*, V, 4. Sulla reciprocità della paura tra le masse e il potere di Stato, cfr. É. Balibar, *La paura delle masse*, cit., pp. 13-40; S. Visentin, *Paura delle masse e desiderio dell'uno*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine*, cit., pp. 181-198, dove Visentin aggiunge, alla paura oggettiva che la moltitudine subisce dagli apparati di potere e a quella soggettiva che incute ai governanti, anche la paura riflessiva che

critica e l'espressione dei cittadini: una forma di vita triste, segnata da paura (di Dio), odio (per gli altri popoli), solitudine, ignoranza e finalismo¹⁶⁴. La soggettività è assorbita dentro le leggi dello Stato. La costituzione teocratica non favorisce lo sviluppo della ragione, del pensiero libero e autonomo. La teocrazia fa luce sulle ombre del concetto di democrazia, mettendo in mostra il volto superstizioso, paranoico e nazionalista della moltitudine. Questa posizione di Spinoza, critico di ogni governo fondato sulla superstizione, si esacerba quando, nel 1672, l'adesione delle masse popolari all'ortodossia calvinista favorisce la restaurazione degli Orange.

La teocrazia è una modalità immaginaria della democrazia, segnata dalla passività e dall'identificazione completa dell'individuo con lo Stato. Nello Stato ebraico la ragione non si dispiega nel campo dei rapporti sociali e affettivi: obbedienza e rispetto della legge sono garantiti soltanto dalla mediazione immaginaria. Come vedremo, un'istituzione è invece stabile, adeguata e tende all'assoluto (alla democrazia) quando permea di precetti, *exemplar* e condotte razionali il legame immaginario tra gli individui. Soltanto la libertà di giudizio e di espressione, la moltiplicazione di opinioni divergenti e di discordie interne, favoriscono la conoscenza, la formazione di nozioni comuni e, dunque, l'istituzione democratica. Non sono da temere, ma da valorizzare, i conflitti che sorgono da una simile palestra di libertà¹⁶⁵. L'anteriorità del primo patto sul secondo riconosce, infatti, che il potere politico sorge e si fonda su una potenza collettiva eterogenea: quella che, nel caso ebraico, si libera dalla schiavitù, fornisce aiuto reciproco e cooperazione nella sfera economica, rivendica uguaglianza sociale e partecipazione politica, ma si aliena poi nella paura del Dio legislatore e nella fede. Lo Stato ebraico va in crisi quando, alla morte di Mosè, si trasforma gradualmente in una monarchia: viene dimenticato e negato il primo patto originario, che sanciva la libertà e l'uguaglianza naturale dei cittadini. Questa vicenda storica insegna che le istituzioni sono stabili quando, a differenza della costituzione teocratica, riattivano la loro sorgente originaria, il ruolo attivo della moltitudine, gli spazi di libertà e di dissenso.

la moltitudine ha di se stessa, nello scoprirsi incapace di comandare e di prendere decisioni. Sul rapporto tra obbedienza e virtù, cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 264-289.

¹⁶⁴ Se non vi è spazio di critica e conflitto all'interno delle istituzioni teocratiche, questo permane al loro esterno, con effetti pericolosi per la stabilità dello Stato: ad esempio attraverso la già citata emergenza di un nuovo profeta. Moreau parla, in questo caso, di «resistenza profetica», quando il contenuto morale della profezia (carità e amore per il prossimo) non coincide con la legge civile e offre un modello di *giustizia non statuale*. Si tratta, come vedremo, di una peculiare forma di resistenza, in cui la testimonianza del singolo profeta diviene *exemplar* per la moltitudine. Cfr. P. F. Moreau, *È legittima la resistenza allo Stato?*, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 49-62; sulla passività e la tristezza come tratti tipici dell'ordinamento teocratico, cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., p. 59, e anche L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 257; sulla superstizione legata all'immagine del *Deus rector* nella rivelazione mosaica e la conseguente ignoranza del popolo ebraico, L. Mugnier-Pollet, *La conception spinoziste de la démocratie*, in *Études de philosophie politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 41-45.

¹⁶⁵ Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 263; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., p. 113.

Democrazia – concetto che appare nel cap. XVI del *TTP* poco prima della teocrazia – può essere definita l'unione di uomini che esercita collegialmente e direttamente il potere collettivo, attraverso la discussione assembleare, la libera moltiplicazione di opinioni da cui risulta, infine, un consenso comune. Il potere teologico-politico, che sorge dalla fede e dalla rivelazione sinaitica, conforma gli *ingenia* individuali alla ritualità e all'obbedienza. Scompare, invece, dal concetto spinoziano di democrazia il ricorso alla mediazione di un principio trascendente, Dio o qualsiasi altra personificazione teologico-politica. La democrazia è l'uscita dalla teologia politica¹⁶⁶.

L'obbedienza dipende non da un'obbligazione della ragione sulla libertà naturale, ma dalla capacità delle istituzioni di mettere in forma (*formari*) e disporre i desideri e gli affetti dei sudditi. Obbedienza è, in ultima istanza, una *disposizione* d'animo. Un'analisi dei meccanismi disposizionali e affettivi del potere – distinti da quelli impositivi e minacciosi della pura verticalità del comando – affiora nel cap. XVII del *TTP* e riceve in seguito, nell'*Etica* e nel *TP*, una valorizzazione ulteriore.

L'obbedienza riflette non tanto un'azione esteriore, quanto un'azione interiore dell'animo: è dunque massimamente soggetto al potere di un altro proprio colui che con animo integro delibera di obbedire a tutti gli ordini di un altro. Ne consegue che possiede il massimo potere colui che regna sull'animo [...]. Sebbene non si possa comandare agli animi così come alle lingue, gli animi sono tuttavia in qualche modo soggetti al potere della sovrana potestà, che con molti mezzi può far sì che la stragrande maggioranza degli uomini credi, ami, odii, ecc. ciò che essa vuole. E per ciò, *nonostante questi fatti non avvengano per diretto mandato della sovrana potestà, avvengono tuttavia spesso per l'autorità della sua potenza e della sua direzione*, ovvero, secondo il suo diritto¹⁶⁷.

Se il diritto naturale è la sorgente necessaria della *summa potestas*, allora il potere è sovrano se dispone il diritto naturale dei cittadini verso di sé. Il rapporto di obbedienza risiede in una modalità di dipendenza reciproca tra governo e cittadini. L'esercizio disposizionale del potere pone dei limiti a se stesso. Non potendo saturare e disporre interamente a proprio arbitrio del diritto degli individui, il potere sovrano è revocabile e rovesciabile. Il rapporto di obbedienza tra i cittadini e l'*imperium* è instabile, sottoposto alla dinamica affettiva che compone e scompone le potenze individuali.

¹⁶⁶ Di Cesare propone, invece, un legame stretto tra teocrazia e democrazia, secondo cui la teocrazia mostra la dimensione an-archica e inappropriabile di un potere democratico. Il tempio di Gerusalemme è vuoto in quanto appartiene al diritto comune e al tempo stesso non è proprietà di nessuno: è il simbolo del non-fondamento, l'an-archè, della comunità democratica. Cfr. D. Di Cesare, *De Republica Hebraeorum. Spinoza e la teocrazia*, cit.

¹⁶⁷ *TTP*, XVII, p. 414.

La vicenda del popolo ebraico, d'altronde, racconta di un popolo indocile e indisciplinato, poco incline all'obbedienza e al rispetto delle leggi¹⁶⁸. Il carattere ribelle di Gerusalemme illustra l'eccentricità del patto spinoziano, che fa del diritto naturale – che è diritto di guerra – il fondamento su cui si regge il governo civile, il rapporto tra sudditi e sovrano¹⁶⁹. Il regno in cui Dio si propone come re e promulga direttamente le leggi civili va in rovina poiché le leggi sono trasgredite e il patto non rispettato. Dio assume il comando, scrivendo le leggi nella pietra e non soltanto nel cuore degli uomini, perché ne conosce l'indole (*ingenium*) ostinata e ribelle, che richiede «miracoli straordinari e uno speciale aiuto esterno di Dio»¹⁷⁰. La moltitudine ebraica offre una fenomenologia affettiva articolata e complessa: da un lato, il desiderio di non essere dominati da un proprio pari, dunque di uguaglianza, che mobilita e produce ribellione di fronte al privilegio (levitico) e alla disuguaglianza; dall'altro, i tratti identitari e nazionalisti del legame sociale immaginario, fondato sull'immagine di Dio, e un'obbedienza indotta, alienata, basata non sulla libera obbedienza a sé, ma sulla ritualizzazione della vita. L'equilibrio tra queste due varianti è problematico, non è deciso a priori, ma sempre il prodotto contingente della canalizzazione istituzionale e l'espressione di una determinata congiuntura, così come, sul piano etico, la potenza dell'individuo si esprime in un equilibrio variabile di attività e passività. La rivelazione mosaica tende (*conatur*) a disporre e modificare il temperamento popolare attraverso l'architettura istituzionale teocratica.

Ma nessun popolo, neppure quello ebraico, è per natura disobbediente. Non esiste una natura particolare che forgia l'indole di un popolo; questa dipende dai costumi e dalla regolazione istituzionale del vivere civile che si dispiega nel corso della sua storia. Un difetto istituzionale spiega, secondo Spinoza, i motivi della crisi e della corruzione dello Stato. Le istituzioni generate dalla rivelazione divina, seppur orientate ai principi dell'uguaglianza e della giustizia, mostrano i tratti dell'imperfezione e della contingenza. L'istituzione della casta sacerdotale levitica, in seguito all'adorazione del vitello d'oro, modifica il disegno iniziale e tradisce il principio dell'uguaglianza naturale, generando dissapori e invidie nella società. Il testo biblico racconta, in un linguaggio

¹⁶⁸ Cfr. G. Brykiman, *L'élection et l'insoumission des Hébreux selon Spinoza*, in *Spinoza science et religion*, Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 20-27 settembre 1982, Paris, Vrin, 1988, pp. 141-149; M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, cit., p. 17-20.

¹⁶⁹ Cfr. F. Zourabichvili, *Le conservatorisme paradoxale de Spinoza, Enfance e royauté*, Paris, Puf, 2002, tr. it. di C. Zaltieri, *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*, Mantova, Negretto, 2016; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 183-218, pp. 293-316.

¹⁷⁰ *TTP*, III, p. 87.

metaforico, che la costituzione teocratica cade perché gli Ebrei «incorsero nell'ira del loro Dio»¹⁷¹. Il declino è invece dovuto a un'architettura istituzionale inadeguata, che non produce l'espressione attiva dei cittadini e, riducendo il ministero religioso a un monopolio, vanifica il sentimento religioso collettivo e gli istituti dell'uguaglianza originaria¹⁷². La costituzione mosaica giustappone le due sfere del potere: quello ecclesiastico, il diritto alla profezia e al sommo sacerdozio, e quello politico delle restanti tribù, che si scontrano ineluttabilmente per il prevalere dell'una sull'altra. La disuguaglianza si impossessa dello Stato ebraico – i cittadini non sono uguali né di fronte al diritto né di fronte alla proprietà – e le lotte per l'*imperium* immobilizzano le istituzioni, che si chiudono nella mera ripetizione dei loro meccanismi.

L'imprevisto del vitello d'oro confuta un'interpretazione deterministica e provvidenziale della storia. La dissoluzione dello Stato ebraico non è né prefissata dal finalismo naturale, né un esito accidentale della *fortuna*. Le ragioni stanno nelle distorsioni istituzionali, che avevano suscitato ambizione smodata, invidia e ineguaglianza¹⁷³. La storia è segnata dai prodotti dell'immaginazione umana, dalle discordie, dai non-incontri tra desideri naturali e determinazioni storiche. Le istituzioni dello Stato sono stabili quando riescono a fronteggiare e regolare la contingenza, l'ignoranza, la crisi. I concitati tumulti (*tumultu concitato*) e le sedizioni di massa (*populi totius seditio*) contro Mosè, che lo accusano di governare per interesse personale, sono inizialmente sedate, ma segnano l'avvenire di un popolo che, infrangendo il diritto divino ed eleggendo un re mortale, va incontro a successive e intense rivolte. La struttura repressiva è già implicata nella costituzione immaginaria di Mosè, che mantiene la moltitudine nell'impotenza e nella ritualità. Se il sistema istituzionale sorge dal desiderio di ordine, di stabilizzazione e di uscita dallo stato di paura e incertezza reciproca, esso non può servirsi della stessa paura per imporre la propria autorità. I governanti, terrorizzati dalla paura della moltitudine, cercano a loro volta di terrorizzare i cittadini, favorendo la diffusione di passioni tristi e ostili (odio e invidia, sia sociale che religiosa) che minacciano le basi dello Stato. Così la teocrazia degenera in una monarchia e il tempio, da bene comune riconosciuto equamente da tutte le tribù, diviene il palazzo di un re umano in carne ed ossa. Con l'avvento della monarchia, a cui il popolo ebraico non era abituato, si moltiplicano le leggi e le discordie religiose, da cui atroci guerre civili.

¹⁷¹ Cfr. M. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, cit., pp. 33-34, nota 33.

¹⁷² Secondo Smith «the elevation of the Levites to priestly status was the prototype for all later theologico-political conflicts»: S. B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, cit., p. 151.

¹⁷³ Sarà ripresa e confermata, come vedremo, questa posizione in *TP*, V, 3 dove è scritto che «se i vizi, l'eccessiva licenza e la disobbedienza dei sudditi sono da imputare alla società civile in cui vivono, la loro virtù e il costante rispetto delle leggi sono da attribuire soprattutto alla virtù e al diritto assoluto della loro società civile».

Ormai distante dal modello teocratico, l'ultimo capitolo del *TTP* sentenzia, come noto, che «vero fine della *Respublica* è [...] la libertà»¹⁷⁴. Il perfezionamento morale e intellettuale, che consiste nella conoscenza e nell'amore di Dio e del prossimo, può realizzarsi in una società politica (*Civitas*) in cui sono garantite le libertà fondamentali di pensiero, parola, culto, insegnamento e giudizio. Spinoza non fornisce un argomento di tolleranza e di diritto individuale, ma di potenza e di sicurezza pubblica. Una Repubblica non può penetrare nella coscienza dei cittadini e imporre loro un credo religioso. A reprimere la libertà di opinione e di parola dei sudditi, sottoponendo la coscienza a un'obbligazione, lo Stato distrugge se stesso¹⁷⁵. Un *imperium* potrebbe rivendicarne giuridicamente il diritto, ma, stante le effettive condizioni di esercizio del potere, non ha la potenza di imporre ai suoi cittadini una credenza religiosa o speculativa¹⁷⁶. Né, d'altra parte, può accettare sul suo territorio istituzioni religiose che si reputano sovrane e conferiscono premi e punizioni ai cittadini in alternativa alle leggi dello Stato. La Repubblica lascia ai cittadini la libertà di pensiero e di culto, a patto che le religioni presenti sul territorio rispettino le leggi civili e non minaccino il consenso e l'obbedienza. Due sovranità non possono convivere sul medesimo territorio: quando la Chiesa costituisce un *imperium in imperio* e si riserva funzioni e poteri politici, lo Stato è esposto al conflitto con la Chiesa e non ha governo assoluto degli affari pubblici.

Spinoza difende il diritto di ciascuno all'interpretazione della Scrittura, per avvicinarsi a posizioni hobbesiane a proposito del diritto dell'autorità civile sui culti esterni e sulle manifestazioni religiose. Ciascun individuo dispone della libertà di culto interiore, poiché l'unica regola di interpretazione delle Scritture è il lume naturale degli individui. Al contempo, spetta «alla suprema potestà altresì di determinare in qual modo ciascuno debba esercitare verso il prossimo il dovere della carità, e cioè in qual modo ciascuno sia tenuto obbedire a Dio»¹⁷⁷. Per la salute

¹⁷⁴ *TTP*, XX, p. 482.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 480.

¹⁷⁶ *Ivi*, 481.

¹⁷⁷ *TTP*, XIX, p. 466. Su questo punto la posizione di Spinoza sembrerebbe richiamare quella di Grozio nel *De imperio Summarum Potestatum circa Sacra*, che separa in modo netto la dimensione interiore e quella esteriore della religione. La prima appartiene alla libertà privata dell'individuo: la divulgazione universale di Cristo ha reso accessibile a tutti la parola di Dio, sulla cui interpretazione lo Stato non può rivendicare alcun potere. Sulle azioni esterne, invece, la *summa potestas* gode di un potere unico e assoluto: essa non può concedere alcun titolo sovrano alle Chiese e deve anzi sorvegliare attentamente sull'operato delle caste sacerdotali. Il potere civile e temporale si estende alle questioni sacre poiché la sovranità è una, indivisibile e universale. Grozio, che rimane sempre fedele alla Chiesa calvinista, riconosce alla religiosità uno statuto autonomo e il diritto di esprimersi nello spazio pubblico. Spinoza accentua il carattere pubblico e pratico del fenomeno religioso, produttivo di legame sociale e di costumi, tale che non può essere più circoscritto a un fenomeno interiore di coscienza, mandando in cortocircuito la distinzione groziana. Cfr. H. Grozio, *Il potere dell'Autorità Sovrana in ordine alle cose sacre*, a cura di L. Nocentini, Pisa, Edizioni del Cerro, 1993; J. Lagrée, *Du magistère spirituel à la medicina mentis, ou du rapport entre le jus circa sacra, le magistère spirituel et la liberté de*

pubblica è necessario che l'autorità politica mantenga il diritto assoluto di legiferare, giudicare, trattare affari civili, e non conceda nulla di quel diritto alle Chiese¹⁷⁸. La Repubblica dispone di un diritto assoluto sulle cose religiose (*jus circa sacra*) e concede la libertà di culto esteriore alle Chiese entro il perimetro stabilito dalle leggi civili, a condizione che non siano una minaccia per il potere sovrano. Fondamentale, per la stabilità statale, che questo perimetro sia largo e aperto a credenze religiose differenti. La religione deve essere sottratta alle pretese di monopolio dogmatico di un'autorità politica o religiosa che intende imporre un proprio magistero. La *summa potestas* è chiamata a limitare la propria iniziativa legislativa e coattiva in ambito religioso allo stretto necessario. Il sentimento religioso, infatti, se separato dalla superstizione e dalla paura del castigo divino, è essenzialmente *pietas*, amore per il prossimo, che concorre alla costituzione dei legami sociali¹⁷⁹.

Vero fine della Repubblica, infatti, non è quello di determinare il pensiero e le parole dei cittadini, ma «far sì che la loro mente e il loro corpo possano con sicurezza esercitare le loro funzioni, ed essi possano servirsi della libera ragione»¹⁸⁰. La massima espressione dei cittadini costituisce la massima garanzia di sicurezza per l'ordine pubblico: potenza e libertà si implicano necessariamente¹⁸¹. Quando gli individui possono esprimersi e partecipare alla vita politica, allora desiderano più spontaneamente l'autorità e la conservazione dello Stato. Quanto più una decisione proviene da un pluralismo di posizioni, tanto più si rivela adeguata e duratura. Quando i pensieri e le opinioni dei cittadini sono repressi, la violenza si ritorce contro lo Stato stesso. Legiferare in materia di opinioni, limitando il diritto naturale di giudicare e credere liberamente, è contro natura. Gli uomini, infatti, si formano opinioni e immagini secondo l'ordine degli incontri e delle affezioni del corpo – «il comune ordine della natura, cioè [...] il casuale incontro con le cose»¹⁸² – che a sua volta dipende dall'indole e dalla disposizione (*aptitudo*) singolare di un corpo verso l'esterno¹⁸³. Non è fisicamente possibile uniformare i pensieri e le immagini degli individui entro limiti stabiliti coercitivamente, poiché non è possibile uniformare le esperienze corporee e la formazione delle

penser chez Grotius, Hobbes, Constans, Spinoza, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, cit., pp. 595-621.

¹⁷⁸ *TTP*, XVIII, p. 453.

¹⁷⁹ Cfr. A. Negri, *Reliqua desiderantur. Conggettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, «*Studia Spinozana*», 1, 1985, pp. 143-181, poi in *Spinoza*, cit., pp. 313-342.

¹⁸⁰ *TTP*, XX, p. 482.

¹⁸¹ Cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., pp. 35-42.

¹⁸² *E II*, p. 29 scol.

¹⁸³ *E II*, p. 17 scol.

immagini¹⁸⁴.

Gli uomini sono per lo più così fatti, che nulla essi tollerano con maggior impazienza quanto il veder tacciato di criminose le opinioni che credono vere, e che sia imputato loro a delitto ciò che accende in essi la pietà verso Dio e verso gli uomini. Ciò li induce a detestare le leggi e a ribellarsi alla magistratura. [...] Tali essendo dunque le condizioni della natura umana, ne segue che le leggi che si fanno intorno alle opinioni, non riguardano i malvagi, ma gli uomini liberi; e sono fatte, non per frenare i malviventi, ma piuttosto per irritare gli onesti, e non possono essere mantenute se non con grave pericolo per lo Stato¹⁸⁵.

Hobbes non ammette la libera espressione di credenze e opinioni nello stato civile: i sudditi sono bensì costretti ad aderire alle idee e alla religione del potere sovrano¹⁸⁶. Al contrario, Spinoza difende il diritto naturale di esprimere pensieri, giudizi e credenze. Non può essere invece concesso agire liberamente secondo il proprio arbitrio e tradurre le parole in fatti. È consentito pensare ed esprimersi contro le somme autorità, purché ci si limiti semplicemente a parlare e insegnare, manifestando il parere contrario ma lasciando al potere sovrano il diritto esclusivo di prendere le decisioni¹⁸⁷. Sembrerebbe risuonare la separazione liberale tra una sfera privata individuale e una pubblica, che non interferiscono tra loro, ma si garantiscono reciprocamente. Dove vigono le libertà personali e private, lo Stato non interviene e non giudica, mentre, nello spazio pubblico sottoposto alla sovranità statale, all'individuo non è concesso di agire liberamente.

Tuttavia, la distinzione tra culto interiore ed esteriore, che sottopone il primo alla libertà individuale e il secondo all'autorità statale, risulta apparentemente contraddittoria nel sistema spinoziano. La fede religiosa consiste nelle opere di giustizia e carità nell'amore per il prossimo¹⁸⁸.

¹⁸⁴ *TTP*, XX, p. 482; *E II*, pp. 12-17; cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., 40.

¹⁸⁵ *TTP*, XX, p. 486.

¹⁸⁶ I diritti naturali che permangono nello stato civile sono, secondo Hobbes, soltanto quelli necessari alla conservazione della vita: nessuno può concedere ad altri il diritto di mettere in pericolo la sua vita, di difendersi in caso di pericolo mortale, di legarlo, di farlo prigioniero, di obbligarlo a combattere senza speranza di vittoria, di essergli fedele una volta caduto tra le mani del nemico, di impossessarsi della totalità dei mezzi di sostentamento; nessuno può testimoniare in tribunale contro se stesso, né contro membri della sua famiglia. Quando il sovrano mette in pericolo la vita del cittadino, questi non è più l'autore delle azioni del suo rappresentante e vi si oppone. Tuttavia, questa libertà risulta nei fatti pressoché nulla e riguarda casi molto rari, poiché il principio di autorizzazione prevede che i cittadini abbiano anche rinunciato al diritto di giudicare liberamente che cosa sia pericoloso per loro. Cfr. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté*, cit., pp. 231-233, pp. 321-322; E. Giancotti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in *Studi su Hobbes e Spinoza*, cit., p. 186.

¹⁸⁷ *TTP*, XX, p. 483.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 485.

Le due cose debbono coincidere: solo nelle opere può essere dimostrato l'amore e l'obbedienza verso Dio. Le opere travalicano il confine tra interiore ed esteriore, sorgono dalla coscienza dell'individuo e si incarnano nelle pratiche e nei rituali esteriori¹⁸⁹. La distinzione spinoziana tra sfera della parola e dell'azione, che distingue lo *jus ratiocinandi et judicandi* dallo *jus agendi ex proprio decreto*, vacilla¹⁹⁰. Pensieri e parole sono infatti riconosciuti come vere e proprie azioni, materialmente efficaci nello spazio pubblico. Al contrario di un pensiero liberale, individuo e società, libertà individuale e sovranità politica, non sono sfere opposte da conciliare con equilibrio, ma si costituiscono reciprocamente: più si estende l'una, più si sviluppa l'altra; più sono liberi i sudditi, più è assoluto lo Stato. Libertà individuale e diritto dello Stato non delimitano sfere separate né si contraddicono, ma sono effetti dislocati di uno stesso processo di costituzione. L'individuo non può pensare senza agire in qualche modo: il solo pensiero di, la sola inclinazione (*conatus*) a rovesciare il potere sovrano è sufficiente per compiere il reato di lesa maestà. Spinoza ammette che la maestà può essere lesa sia con le parole sia con le azioni, poiché qualsiasi azione comincia nel pensiero e vi è implicata. Parole e pensieri hanno una portata inevitabilmente corporea e materiale; il nesso evidenziato dall'*Etica* tra l'avere idee adeguate e l'essere causa adeguata chiarisce ulteriormente la dimensione operativa ed effettuale del pensiero¹⁹¹.

Vi sono infatti opinioni

che tosto che sono poste, viene annullato il patto con cui ciascuno rinunziò al diritto di comportarsi secondo il

¹⁸⁹ Per questa ragione, secondo Balibar, Spinoza non si accontenta della tolleranza della Repubblica delle Province Unite, che circoscrive la libertà di culto delle minoranze religiose, ma estende i confini della libertà a quelli della *potentia*. Cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., p. 34.

¹⁹⁰ Di un avviso simile è Giacotti, la quale, divergendo su questo punto da Droetto, sostiene che la *libertas philosophandi* rivendicata nel *TTP* non sia una libertà unicamente speculativa, ma sia «condizione della libertà pratica», la libertà di giudizio attraverso cui il cittadino può mettere in discussione i decreti del governo e intervenire praticamente nella deliberazione (E. Giacotti, *Introduzione*, cit., p. xxvii). Già Hobbes non riteneva possibile separare la sfera delle parole e dei pensieri da quella delle azioni, considerando che «le azioni degli uomini derivano dalle opinioni che essi hanno del bene o del male che ridonderà ad essi da quelle azioni» (*Leviatano*, XLII). Il rapporto tra libertà di pensiero e libertà pratica non si riduce al problema delle condizioni politiche dell'esercizio del pensiero e della conoscenza, ma a una più sostanziale continuità e co-implicazione tra le due sfere. Lo *jus sive potentia* del singolo individuo e quello del potere sovrano dello Stato dipendono uno dall'altro. Nella parte V dell'*Etica*, come già ricordato, il sommo bene è identificato con il bene comune, condivisibile infinitamente, tanto più forte quanto più partecipato da un maggior numero di individui. Di un'opinione opposta è invece Troisfontaines, secondo cui la libertà di pensiero e di parola è un diritto individuale e soltanto speculativo che costituisce l'assolutezza dello Stato: cfr. C. Troisfontaines, *Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza*, in J. Etienne, P. Watté (ed.), *La souveraineté en question. État nation-État de droit*, Louvain-la-neuve, Ciaccio, 1988, pp. 75-93.

¹⁹¹ «Si dice reo di tale delitto [di lesa maestà] quel suddito che in qualche modo abbia tentato di impadronirsi del diritto di suprema potestà o di trasferirlo ad altri. Dico, che abbia tentato [*conatus est*], perché, se costoro non venissero condannati se non a fatti compiuti, troppo tardi, per lo più, lo Stato cercherebbe di farlo [...] In qualunque modo, infatti egli lo abbia tentato [*conatus est*], ha leso la maestà ed è condannato per legge». *TTP*, XVI, p. 387.

proprio arbitrio. Così, per esempio, se qualcuno pensa che la suprema potestà non sia sovrana (*summam potestatem sui juris non esse*) [...], e altre cose simili, che sono in diretta contraddizione con il patto predetto, questi è un sovversivo, e non tanto per il giudizio che esprime e per l'opinione che professa, quanto piuttosto per le azioni che tali giudizi involgono¹⁹².

Parola libera non si riduce a un dialogo pacificato, trasparente, ma è uno degli aspetti della potenza umana, possibilità aperta di disobbedienza e di agire altrimenti. Quando il sovrano non gode più del trasferimento di diritti – del consenso –, per diritto naturale la moltitudine può rovesciarlo. Il diritto di resistenza, implicato nella libertà di parola e di giudizio, pur non essendo codificabile positivamente – come vedremo nel terzo capitolo, era invece la posizione dei monarcomachi calvinisti – rientra nondimeno in quel diritto naturale che fonda e alimenta il potere dello Stato. La libertà di parola e di insegnamento non consiste in una libertà teoretica, che diventa pratica soltanto in casi eccezionali, ma in una libertà del tutto pratica, che coincide con il giudizio dei cittadini, la deliberazione, l'azione. Essa non circoscrive un riparo sotto cui il saggio può prendere parola, ma un diritto universale di giudizio che moltiplica le opinioni differenti, il dissenso e le discordie. Occorre che sia stabilito «entro quali limiti sia concesso a ciascuno di esercitare la propria libertà di giudizio»¹⁹³. Preso infatti atto che non si possono distinguere due sfere separate, il diritto civile deve dunque fissare un confine fin dove la libera espressione è non solo legittima, ma produttiva di un ordinamento democratico e duraturo, e oltrepassato il quale diviene pericolosa per la tenuta della società civile. La *Respublica* non reprime gli *ingenia*, ma crea le condizioni affinché opinioni divergenti – anche quelle assurde e inutili – e religioni differenti possano coesistere ed esprimersi¹⁹⁴. La ragione è chiamata a scegliere, infatti, il minore tra due mali: la limitazione repressiva delle libertà individuali determina reazioni violente, distruttrici, ben più nefaste dell'esercizio di quella libertà.

Ammetto bensì che da tale libertà nascano alle volte taluni inconvenienti; ma quali istituzioni sono così perfette [*sapienter institutum fuit*], che non possano dar luogo a inconvenienti di sorta? Colui che tutto pretende di stabilire per legge finirà coll'exasperare le passioni più che reprimerle. Ciò che non può essere vietato deve essere necessariamente permesso, per quanto danno ne derivi¹⁹⁵.

¹⁹² *TTP*, XX, p. 484.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Cfr. A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, cit., pp. 47-72.

¹⁹⁵ *TTP*, XX, p. 485.

Il pluralismo di opinioni produce l'interesse comune e costruisce la potenza dello Stato. Come ha scritto Balibar, la rivendicazione della *libertas philosophandi* condotta nella sezione conclusiva del *TTP* fa luce sulla concezione spinoziana della sovranità: essa non sorge dalla cessione del diritto naturale individuale allo Stato, ma da un processo di transizione continua delle potenze individuali alla potenza pubblica, e viceversa, attraverso la mediazione della parola, dell'opinione, del consenso, in cui più numerosi sono i cittadini inclusi, più efficace è la transizione a un livello superiore di organizzazione¹⁹⁶. La Repubblica è una produzione collettiva fondata sull'attività dei suoi membri: le leggi civili e i divieti non esprimono una limitazione estrinseca imposta dall'alto, dalla ragione sull'ignoranza, ma un'auto-limitazione condivisa che la moltitudine istituisce a garanzia di se stessa, per formalizzare e stabilizzare i propri movimenti. Spinoza propone una teoria costruttivista dello Stato, che analizza e giudica le istituzioni dal basso verso l'alto.

Costruita sulle differenze e la molteplicità dei suoi membri, la Repubblica non nega la sua costituzione plurale, bensì mantiene vivi e aperti al suo interno, entro certi limiti, le discordie e i conflitti. L'autorità politica (*imperium*) proviene dalla base popolare della *Civitas* e non può alienarsi nelle mani di alcuni o di uno solo. I capitoli XVI-XX del *TTP* attaccano le teorie di un'omogeneità morale, naturale o artificiale, dello Stato. La resistenza, la libertà, la ricerca dell'utile comune, sono correlati ontologici del diritto di natura che i sudditi mantengono. Lo Stato duraturo, che poggia su un *fundamentum* solido, favorisce l'espressione di tutte le opinioni, mentre quello retto sulla paura e sull'obbedienza forzata non corrisponde al diritto naturale che lo fonda e lo abilita. Quando il potere è nelle mani di tutti e le leggi sono sancite per comune accordo, il *subditus* obbedisce al potere sovrano come se obbedisse a se stesso, liberamente, esercitando il proprio diritto al consenso e al dissenso. Per questa ragione la democrazia viene definita la forma di governo più naturale e più conforme alla libertà naturale di ciascuno, poiché consente alla società intera di «esercitare collegialmente il potere»¹⁹⁷. La democrazia dissolve l'opposizione tra obbedienza e disobbedienza, poiché l'obbedienza a sé diventa la più alta delle forme di obbedienza civile, anche laddove genera fenomeni di disobbedienza verso le leggi dello Stato¹⁹⁸. «In una simile società, sia che aumenti o che diminuisca la somma delle leggi, il popolo rimane ugualmente libero,

¹⁹⁶ É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., pp. 40-43. Matheron, richiamandosi a La Boetie, ha utilizzato l'espressione «consensualismo istantaneo» per riferirsi al processo di produzione dell'*imperium* in cui la potenza collettiva conferisce costantemente i titoli di autorità e di potere e, allo stesso modo, può toglierli, se viene meno l'utilità e il consenso. Cfr. A. Matheron, *Spinoza e la problematica giuridica di Grozio*, cit., pp. 93 sgg.

¹⁹⁷ *TTP*, XVI, pp. 382-384. Sull'essenza democratica dello Stato nel *TTP*, Cfr. S. James, *Democracy and the good life in Spinoza's philosophy*, in C. Huenemann (ed.), *Interpreting Spinoza*, cit., pp. 128-164.

¹⁹⁸ Cfr. É. Balibar, *La paura delle masse*, cit., p. 15, che ha colto questa peculiare concezione dell'obbedienza a se stessi con la formula di «obbedienza-non obbedienza».

in quanto non agisce secondo l'autorità altrui ma per suo proprio consenso»¹⁹⁹. Quando Spinoza dichiara, facendo eco a Bodin e a Hobbes, che la «somma potestà non è soggetta ad alcuna legge»²⁰⁰, si sta riferendo alla democrazia, in cui la sovranità risiede nell'assemblea universale che detiene collegialmente il sommo diritto (*coetus universus hominum*)²⁰¹. Prima che una forma specifica di governo, la democrazia è l'essenza di ogni società politica, il movente interno di tutte le costituzioni²⁰². La composizione delle potenze individuali, attraverso l'esercizio del consenso e dell'espressione, imprime una traccia democratica nella genealogia di ogni potere sovrano. La democrazia si regge sui tre principi dell'uguaglianza, della partecipazione (*collegialiter*) e della libertà (di espressione, di dissenso, di opinione) di ciascun cittadino.

1.5. Il punto di vista della moltitudine

Nel 1672, la Francia di Luigi XIV invade i territori delle Province Unite. La strategia diplomatica di De Witt, che prima aveva tentato di negoziare le condizioni di pace con la Francia – in relazione alle aspirazioni francesi sui Paesi bassi meridionali – poi aveva stretto una triplice alleanza anti-francese con Inghilterra e Svezia, fallisce. Nello scenario di guerra, da molte parti, comprese alcune famiglie di Reggenti, viene invocato e infine ottenuto il ritorno alla figura dello Stadhouder. La Repubblica di De Witt, la sua politica di autonomia provinciale e di tolleranza religiosa, si avvia al tramonto. I Reggenti sono progressivamente sostituiti da figure più vicine alla casata degli Orange, e il potere politico torna a essere centralizzato nelle mani dello Stadhouder e degli Stati generali. L'aristocrazia federale è rovesciata e il partito dei Reggenti deve sottomettersi alla reintroduzione dello Stadhouder orangista Guglielmo III²⁰³. In questo contesto, nell'agosto del 1672 una folla

¹⁹⁹ *TTP*, V, p. 130.

²⁰⁰ *TTP*, XVI, p. 382.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² In effetti nel cap. XVI Spinoza sovrappone società e democrazia come se, parlando dell'una, parlasse della natura dell'altra, quando scrive che il «diritto della società si chiama democrazia, la quale si definisce, perciò, come l'unione di tutti gli uomini che ha collegialmente pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere» (*ibidem*). Balibar parla di «privilegio teorico della democrazia», che è la verità interna e originaria di ogni potere, in base alla quale giudicarne l'adeguatezza e la stabilità. Visentin propone invece di distinguere, nel lessico del *TTP*, *democratia* e *imperium democraticum*: *democratia* esprime l'essenza stessa della società, la composizione delle potenze individuali nella potenza collettiva, mentre l'*imperium democraticum* è una tra le forme politiche che il potere sovrano può assumere. Cfr. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., p. 44; S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 172; M. Saar, *Immanenza e potenza. Da Spinoza alla "democrazia radicale"*, cit., pp. 76 sgg.

²⁰³ Sulla restaurazione orangista e il suo significato nel percorso biografico e teorico di Spinoza, cfr. J. Israel, *The Dutch Republic*, cit., pp. 807-862; S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 333-350.

inferocità di estrazione popolare, per lo più urbana, assedia la prigione dell'Aia dove si trovano i fratelli De Witt e li uccide: il malessere popolare nei confronti delle famiglie dell'aristocrazia urbana e commerciale esplode sotto il segno e la spinta della fede calvinista ortodossa. La caduta del governo dei Reggenti, spinta dalle mobilitazioni delle masse calviniste, riformula i termini della problematica politica: stabilire un rapporto adeguato tra la moltitudine e le istituzioni e, in particolare, estendere l'apertura democratica delle istituzioni aristocratiche, affinché queste non degenerino in oligarchia e non attirino la rabbia delle masse. Il *TP* ruota intorno a questo interrogativo, seguendo un percorso di esposizione ed elaborazione differente rispetto al primo trattato. L'equivalenza di *jus* e *potentia* enunciata nel *TTP* viene mantenuta nel *TP* e condotta a conseguenze più radicali: la potenza della moltitudine – dell'aiuto reciproco, degli affetti comuni, delle esperienze condivise – determina un diritto comune, vale a dire le regole fondamentali del vivere civile (*jura communia*) e, con esse, il potere dello Stato²⁰⁴. In termini ormai espliciti, la costituzione di un *imperium* non richiede l'alienazione e la negazione dei diritti naturali, ma la loro fondazione in un sistema di regole comuni. Il possessore della sovranità è la moltitudine, il sovrano ne è solo il detentore. Il *TP* non colloca più il momento di legittimazione e stabilizzazione del consenso e del potere nella mediazione del patto, a cui pure sono fatti cenni²⁰⁵. Le cause e i fondamenti di legittimità dello Stato sono deducibili dalla condizione comune degli uomini e dalla meccanica spontanea e ambivalente degli affetti umani²⁰⁶.

Come spiegheremo nel dettaglio nel terzo capitolo, la società civile prende ora forma da un

²⁰⁴ *TP*, II, 17. Nel capitolo II del *TP*, in particolare tra i paragrafi 9 e 12, Spinoza espone la stessa concezione del diritto naturale già presentata nel *TTP*, ma l'esposizione segue un ordine inverso: non più l'ordine stabilito dalla problematica hobbesiana, ma quello stabilito dai risultati dell'ontologia immanentista dimostrati nell'*Etica*. Nel *TP* Spinoza non parte dal diritto dei singoli individui, per giungere a dimostrare che il diritto di tutti gli individui della natura è uguale al diritto della natura complessiva, ossia di Dio. Al contrario, la potenza globale della natura è immediatamente situata nell'immanenza dei *conatus* individuali e nei loro intrecci relazionali. Ne deriva, come spiegheremo, una significativa conseguenza relativa a una concezione non individualistica del diritto naturale, di cui il segnale è l'espressione dello *jus* al plurale *jura*. Gli *jura communia* non sono più i diritti soggettivi del singolo individuo (lo *jus uniuscuiusque*), ma le regole condivise che esprimono una potenza collettiva (*jura sive potentia*) e formano le istituzioni della *Civitas*. Sul passaggio da *jus* a *jura*, cfr. P. F. Moreau, in L. Bove, P. F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 27-44, p. 38.

²⁰⁵ *TP*, III, 5.

²⁰⁶ *TP*, I, 6; *TP*, VI, 1. Sulla transizione dal *TTP* al *TP*, e in particolare sulle novità concettuali del secondo, assai «anomale» e irriducibili a semplice applicazione dei principi esposti nel precedente *TTP*, cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., in particolare cap. VIII e IX, pp. 285-446; A. Matheron, *Il problema dell'evoluzione di Spinoza dal Trattato teologico-politico al Trattato politico*, cit., pp. 137-148; L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, cit., pp. 121 sgg.; E. Giancotti, *Realismo e utopia. Limiti delle libertà politiche e prospettiva di liberazione nella filosofia politica di Spinoza*, cit., pp. 136; Id., *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, cit., p. 199-200 sgg.; P. F. Moreau, in L. Bove, P. F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, cit., pp. 33-35.

accordo naturale (*naturaliter convenire*) di una moltitudine riunita da affetti comuni: la speranza di una forza collettiva con cui difendersi, la paura e l'incertezza dello stato di natura, il desiderio di accrescere la propria potenza, quello di avere giustizia (*vindicare*) per un torto comune subito. Il diritto di natura è mantenuto integro e realizzato nella società politica, in cui l'uomo persegue il proprio utile associandosi al diritto altrui. Fondamento dello Stato, del suo sistema di istituzioni e leggi, non è più il diritto naturale individuale, ma un diritto comune concretamente formato. I concetti di diritto naturale e di legge naturale non sono più compatibili con la teoria contrattualistica dell'obbligazione razionale e della rinuncia al diritto naturale. L'origine passionale e non contrattuale della Città diviene un argomento esplicito nell'*Etica*, sostenuto attraverso la teoria dell'imitazione degli affetti²⁰⁷. Il secondo scolio della proposizione 37 della parte IV recita che, se gli uomini possono offrire garanzie reciproche e vivere in concordia, questo accade poiché gli affetti possono essere contrastati soltanto da moti dell'animo più forti e contrari.

Affinché dunque gli uomini possano vivere in concordia e aiutarsi, è necessario che rinuncino al proprio diritto naturale e si diano reciproca assicurazione che non faranno nulla che possa riuscire di danno ad altri. In qual modo possa poi avvenire che gli uomini, i quali sono necessariamente attraversati da moti dell'animo [*affectibus obnoxii*] (*per la proposizione 4*) e sono incoerenti e volubili (*per la proposizione 33*), possano rendersi garanzia reciproca, e fidarsi gli uni degli altri, risulta evidente dalla proposizione 7 di questa parte e dalla proposizione 39 della III parte. Il punto è che nessun moto dell'animo può essere dominato se non da un moto più forte e contrario di quello a dominare, e che ognuno si trattiene dall'arrecare danno per timore di un danno maggiore. Su questa legge si può fondare una società, purché essa rivendichi a sé il diritto che ha ciascuno di rivalersi e di giudicare del bene e del male; ed essa abbia dunque il potere di stabilire comuni regole di vita, di promulgare leggi e di metterle in vigore non in forza della ragione, che non è in grado di dominare moti dell'animo (per lo scolio della proposizione 17) ma con le minacce. Ora questa società [*Societas*], stabilita sulle leggi e sul potere di conservarsi, si chiama cittadinanza [*Civitas*], e sono cittadini coloro che sono difesa dal suo diritto»²⁰⁸.

Questo passo è ancora preso dalla tensione che attraversa il *TTP*, ma ormai irrimediabilmente

²⁰⁷ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 314-330; L. Bove, in L. Bove, P.F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, pp. 30-31.

²⁰⁸ *E IV*, p. 37 scol. 2. Nelle citate proposizioni, era sostenuto che: «chi ha in odio qualcuno tenderà ad infliggergli del male, a meno che non tema che da ciò gli provenga un male maggiore; e di contro, chi ama qualcuno tenderà, per la stessa legge, a fargli del bene» (*E III*, p. 39); «un moto dell'animo non può essere dominato, né eliminato, se non per mezzo di un moto dell'animo contrario e più forte del moto dell'animo da dominare» (*E IV*, p. 7).

piegato verso la teoria degli affetti comuni e dei diritti comuni. Proprio in questo scolio, si ricorda che il diritto di natura comprende tutte le cose che derivano dalla necessità della natura di una cosa: esso può essere dislocato, disposto verso certi poli affettivi, non ceduto né annullato. Il dislocamento affettivo del diritto naturale verso speranze e paure comuni dirige l'origine passionale della *Civitas*. La speranza di un bene maggiore o la paura di un danno maggiore si riveleranno, in fondo, la medesima speranza e paura di un soccorso collettivo. Questo porta a frenare gli appetiti irrazionali e a riconoscere che nulla è più utile all'uomo degli altri uomini e così del vivere civile. Appare ancora un riferimento al patto tra i mezzi mediante cui gli uomini si assicurano reciprocamente di non arrecarsi danni e offese, ma non è più la ragione che raccomanda agli uomini di sancire dei patti, né gli uomini ne sanciscono realmente uno.

A nostro avviso, sono tre le spiegazioni che concorrono a questa transizione dal *TTP* al *TP*: 1) il mutato contesto storico sopra menzionato: se il *TTP* si proponeva come intervento nella congiuntura in cui la libera Repubblica di De Witt era sotto attacco da parte della Chiesa calvinista e mostrava scarsa apertura nei confronti delle masse, il *TP* si iscrive in una fase politica rovesciata, dopo che nel 1672 la moltitudine è insorta contro i Reggenti; 2) la diversa destinazione dei due trattati: mentre il primo si rivolge al potenziale filosofo e incita lo sviluppo della ragione e l'autonomia di pensiero, il secondo assume il punto di vista della moltitudine, di cui spiegheremo il significato, e da quello interroga i fondamenti naturali della politica; 3) infine, l'elaborazione della categoria di *conatus*, che porta al superamento di ogni distinzione di interno ed esterno che vacilla nel *TTP* e al pieno dispiegamento degli effetti socializzanti e ambivalenti della dinamica affettiva.

La marginalizzazione della figura del patto è l'esito immediatamente visibile della transizione. Lo stato di natura – la condizione in cui si trovano effettivamente gli uomini se si fa astrazione delle istituzioni che li governano – non corrisponde alla libertà e all'indipendenza degli individui, quanto a una dipendenza generalizzata. Il *TTP* aveva già messo in luce la socialità ambivalente e instabile che connota lo stato di natura – da un lato la divisione sociale del lavoro, la cooperazione e il mutuo aiuto; dall'altro l'ambizione di dominio e l'invidia. Il *TP* aggiunge l'importante precisazione secondo cui lo stato di natura rappresenta il grado massimo di dipendenza e di eteronomia degli esseri umani, in cui il diritto naturale è puramente formale e astratto²⁰⁹. Nello stato di natura, ciascun individuo (o collettivo) può costringere un altro a eseguire la sua volontà e i suoi interessi; può legarlo, disarmarlo, impaurirlo e tenerlo nel terrore, o infine, persuaderlo con favori e

²⁰⁹ Proprio per questa funzione teorica, è importante segnalare, come fa Matheron, che «dipendenza» (*alterius juris*) e «indipendenza» (*sui juris*) non compaiono nel *TTP* e nell'*Etica* ma soltanto nel *TP*. Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 297-305.

seduzione²¹⁰. L'agredito, non avendo la forza di liberarsi da solo, può contare sull'aiuto degli altri, di terzi, di una forza collettiva ed esterna, che per imitazione degli affetti lo assiste e lo aiuta. I paragrafi dal 13 al 17 del secondo capitolo racchiudono la novità introdotta da Spinoza. Il diritto di natura può essere esercitato soltanto collettivamente, mai individualmente (§15), poiché nessuno può, da solo, soddisfare le proprie esigenze e garantirsi la sopravvivenza. Attraverso l'aiuto reciproco gli uomini hanno la forza di coltivare le terre, costruire abitazioni, difendersi dai nemici esterni. E più numerosi sono gli individui che si accordano e uniscono le forze, dipendendo gli uni dagli altri, più forte è il diritto comune che può formarsi ed essere rivendicato (§13). Lo stato di natura descrive una socialità ambivalente e fluttuante, in cui l'imitazione reciproca genera il sostegno all'agredito, la compassione, la formazione di una potenza collettiva, e al tempo stesso invidia, competizione, potenze collettive in lotta tra loro (§14). In questo stato nessuno è realmente autonomo: chi prima aiuta l'agredito a difendersi sviluppa, in cambio, una pretesa (ambizione) di riconoscimento e dominio su colui a cui ha salvato la vita. I rapporti di forza sono instabili, la superiorità dell'uno sull'altro è poco netta, la fluttuazione massima. Il diritto civile stabilizza questa potenza collettiva, orienta gli individui verso speranze e timore comuni, converte incertezze e speranze in sicurezza (§16). L'autorità sovrana è, infine, effetto di queste leggi comuni, determinata dall'esigenza di applicarle e farle rispettare (§17).

Il trasferimento del diritto non traccia dunque il passaggio da uno stato di indipendenza a uno stato di dipendenza, ma da una dipendenza a un'altra. Gli uomini non sono, per natura – tanto nello stato naturale quanto in quello civile – che molto raramente, e sotto ben pochi aspetti, indipendenti. Il patto è ancora menzionato come una possibilità del trasferimento²¹¹. La soluzione proposta dal *TTP* può essere considerata un caso specifico e particolare della genesi del corpo politico tratteggiata nel *TP*. Una potenza collettiva, stabilita dal consolidamento di affetti e regole comuni, può decidere coscientemente di legittimare il potere sovrano attraverso un patto. In ogni caso, l'unica obbligazione è quella del desiderio, ossia l'intreccio di desideri, affetti e utilità da cui ha origine la società politica.

Il patto con il quale uno ha promesso a un altro, con le sole parole, che farà o non farà questo o quello (in riferimento a cose che con suo pieno diritto potrebbe tralasciare di fare oppure compiere) rimane stabilito finché colui che lo ha formulato non muta la sua volontà. Chi conserva infatti il potere di non rispettare una promessa, non ha ceduto alcunché del suo diritto: ha donato soltanto parole. [...] Se dunque giudicherà poi, rettamente o

²¹⁰ *TP*, II, 10.

²¹¹ *TP*, II, 12; *TP*, III, 13-17.

per errore, che dalla parola data conseguirà più un danno che un utile, riterrà allora a suo insindacabile giudizio che l'impegno preso sia cessato. Per diritto di natura lo farà cessare.²¹²

Il potere sovrano è obbligato a conservare il diritto naturale e l'utilità comune della società civile, se vuole garantirsi il rispetto e non convertire il timore in indignazione contro di sé. Lo Stato è *sui juris* soltanto se agisce secondo questi dettami di ragione. Il contratto cui allude il *TP* è un vincolo per il sovrano, non più per la moltitudine, che viola le leggi contrattuali quando è nell'interesse collettivo farlo²¹³. Il contratto vige per diritto di guerra e non per diritto civile: «chi detiene il potere sovrano è tenuto a rispettare le condizioni di tale contratto, così come un uomo, nello stato di natura, per non essere il nemico di se stesso, è tenuto a non uccidersi»²¹⁴. Il carattere vincolante del patto non è mai assoluto, proprio perché il diritto di guerra permane al suo interno. Il soggetto contraente non sono più i singoli cittadini associati, ma l'intera moltitudine: essa istituisce il potere dello Stato e, se subentra il timore di un danno maggiore, o la speranza di un vantaggio maggiore, possiede anche il diritto di abrogarlo o di ringraziare chi non lo rispetta²¹⁵. Quando l'ambizione di dominio dei governanti degenera e la costrizione diviene intollerabile, i sudditi si rivoltano. Nel cuore della società civile, lo stato di guerra è sempre possibile²¹⁶. La costituzione naturale (*naturaliter*) del corpo politico, sulla base della dinamica affettiva della natura umana, elimina il riferimento al concetto hobbesiano di rappresentazione. La formazione del diritto comune si radica nel processo di convergenza degli affetti di individui che si riconoscono come simili e che, condividendo affetti comuni, cooperano, si aiutano e costituiscono una forza collettiva. Questo diritto comune della moltitudine è il potere sovrano dello Stato. Non è l'unità della rappresentazione a costituire la convergenza della moltitudine in unità.

La libertà dei cittadini resta la clausola fondamentale della pace e della sicurezza della *Civitas*, ma non è più circoscritta alle sfere dell'espressione verbale, dell'insegnamento e dei culti religiosi.

²¹² *TP*, II, 12.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ *TP*, IV, 5. A tal proposito Giancotti mette l'accento non tanto sull'abbandono del patto nella transizione dal *TTP* al *TP*, ma sulla sua completa e avvenuta torsione anti-giusnaturalistica, avviatasi nel primo trattato e conclusa nel secondo. La specificità del patto spinoziano verrebbe in luce proprio nei pochi e brevi riferimenti ad esso destinati nel *TP*, dove la figura del patto perde ogni elemento di artificialità ed è subordinata alla condizione naturale degli uomini. Cfr. E. Giancotti, *Realismo e utopia. Limiti delle libertà politiche e prospettiva di liberazione nella filosofia politica di Spinoza*, cit., p. 136; Id., *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, cit., p. 199-200.

²¹⁶ Anche quando il patto viene citato nell'ambito della dichiarazione di pace tra due Stati, esso è ridotto a una dichiarazione di desideri, paure e speranze, che possono mutare e annullare il patto: *TP*, III, 14.

Assumendo il punto di vista della moltitudine, la libertà si riferisce, più ampiamente, alla partecipazione attiva dei cittadini al governo. Libera (mai assolutamente libera, sempre relativamente libera, nel caso degli uomini) è la potenza di esistere e di agire di un corpo, individuale e collettivo, non quella soltanto di pensare e insegnare²¹⁷. La stessa libertà di giudizio, di critica e di discordanza non concerne una porzione inalienabile di diritto naturale che l'individuo difende dalle ingerenze del governo, ma un movimento di liberazione, di transizione da una condizione di dipendenza e sottomissione (*alterius juris*) a una di autonomia e autodeterminazione (*sui juris esse*). Essa è virtù pubblica e non privata, fattore di stabilizzazione dello Stato e non semplicemente *libertas animi*²¹⁸. Sotto ogni regime – compresi quelli monarchico e aristocratico – può essere affermata e conquistata la libertà dei cittadini: occorre scoprirne le condizioni. L'analisi condotta nel *TP* si rivolge alle condizioni istituzionali che favoriscono la libertà, la virtù pubblica dei cittadini, l'obbedienza attiva a se stessi, l'uscita dai pregiudizi e dalla superstizione. Viene meno nel *TP* la centralità del dominio religioso e i riferimenti alla sacra Scrittura e alla storia ebraica. Dalla costituzione immaginaria del corpo politico, il problema diviene quello di strutture istituzionali capaci di accogliere i desideri e la partecipazione della moltitudine e di contenerne gli effetti distruttivi e pericolosi²¹⁹.

Ci soffermiamo ora sul secondo punto di distanza del *TP* dal *TTP*, ovvero sulla moltitudine come punto di vista filosofico sulla politica. Infatti, se il *TTP* si propone un intervento militante nel campo filosofico, il *TP* si presenta invece come un trattato sui fondamenti – naturali, affettivi e transindividuali – della politica adottando il punto di vista della moltitudine²²⁰. Da questa prospettiva, la politica è pensata a partire dagli effetti ambivalenti e conflittuali dell'*imitatio affectuum*: gli affetti imitativi alternano effetti di compassione e di cooperazione a effetti di

²¹⁷ *TP*, II, 3: «ogni cosa naturale possiede, per natura, *tanto diritto quanta potenza* ha di esistere e di agire, giacché la potenza naturale di ogni cosa, con cui esiste e agisce, non è altro che la stessa potenza di Dio, che è assolutamente libera».

²¹⁸ *TP*, I, 6.

²¹⁹ Dell'avviso opposto è invece l'interpretazione di Solari, che nega un mutamento di problemi e di orizzonte tra il *TTP* e il *TP*. La libertà di pensiero e di religione rivendicata dal *TTP* e il patto mantengono, a suo avviso, la stessa funzione nei due trattati e Spinoza resta saldamente all'interno del giusnaturalismo, pur apportando alcune novità alle dottrine del patto di Hobbes. Quest'interpretazione proietta su Spinoza un'opposizione assoluta tra passioni e ragione, che ricalca il contrasto metafisico tra il vero e il falso. Cfr. G. Solari, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, cit.

²²⁰ È l'interpretazione di É. Balibar in *La paura delle masse*, cit.; cfr. anche Id, *Spinoza et la politique*, cit., pp. 63-90. In termini analoghi, anche Bove ha sostenuto che *Etica* e *TP* sostengono identiche posizioni a proposito della genesi non artificiale della società politica, dell'integrità effettiva del diritto di natura nella società politica e dell'imitazione degli affetti, ma divergono nel punto di vista adottato. Nel *TP* è assunto il punto di vista della verità effettuale e non più quello della legalità e dell'obbedienza: il punto di vista del *conatus*, che è conservazione di sé, libertà, ma anche resistenza e diritto di guerra, in altri termini il punto di vista della moltitudine. Cfr. L. Bove, in L. Bove, P. F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, cit., pp. 27-44, pp. 28-29.

ambizione, lotta per il riconoscimento e per il prestigio, invidia²²¹. Quando Spinoza scrive il *TTP* non ha ancora formulato il concetto di *imitatio affectuum*, che diventa poi centrale per l'antropologia politica dell'*Etica*²²². Un esempio lampante di questo scarto è la definizione della gloria, che nel *TTP* è l'ambizione di sapere da solo ogni cosa, regolare tutto a proprio modo, gioire della propria superiorità e disprezzare i propri simili, mentre nell'*Etica* è l'affetto tipicamente imitativo con cui amiamo noi stessi immaginandoci la causa della gioia altrui²²³. Allo stesso modo, l'invidia nel *TTP* è la passione che sorge dalla privazione di stima e segni di onore, da cui deriva l'odio per gli altri: anche in questo caso una definizione pressoché analoga a quella del *Leviatano*. Nell'*Etica* e nel *TP*, invece, l'invidia sorge dal desiderio di ottenere per sé un bene non condivisibile posseduto da altri²²⁴. Tali passioni, secondo la dichiarazione in apertura del *TP*, sono proprietà e non vizi umani, decisive nella storia e nella politica e impossibili da neutralizzare a colpi di legge.

Non era certo originale porre il problema delle masse e dei movimenti popolari nel contesto storico della formazione degli Stati moderni: è il problema tipicamente hobbesiano. L'originalità di Spinoza è, invece, quella di assumere il punto di vista delle masse come prospettiva privilegiata per comprendere i fenomeni politici. Amore e odio, compassione e invidia, si combinano in aggregazioni affettive mutevoli: la comunicazione affettiva può orientare i movimenti delle masse in molteplici direzioni possibili. Il punto di vista della moltitudine non è orientato verso una determinata costituzione e forma di governo – esso può trovare spazio adeguato in ciascuna delle forme di governo storicamente esistite – né è quello di una parzialità sociale determinata – non è il punto di vista di classe²²⁵. È un punto di vista antagonistico e conflittuale sulla società: corrisponde

²²¹ Sull'imitazione affettiva come fondamento ambivalente dei rapporti sociali, i riferimenti del nostro lavoro sono: A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 150-190; L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., cap. 3, pp. 77-106; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 50-73, 219-238. Secondo queste interpretazioni, l'imitazione conduce a partecipare e a sostenere gli affetti altrui, ma anche simultaneamente a desiderare il desiderio altrui e di comandarlo secondo la propria indole. La stessa logica dell'identificazione affettiva produce da un lato effetti di solidarietà e rifiuto di essere dominati, dall'altro ambizione di dominare e dirigere gli altri. Dedicheremo a questo tema il secondo capitolo del nostro lavoro.

²²² Cfr. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., pp. 284-287.

²²³ *TTP*, XVII, p. 415; *E III*, p. 30 scol.

²²⁴ *TTP*, XVII, p. 415; *E III*, p. 32 scol.

²²⁵ Negri, prima in lavori individuali poi insieme ad Hardt, ha concepito la moltitudine come un soggetto di classe e una forza democratica. Suo interesse su Spinoza, come evidente, non è più una ricostruzione storico-filosofica del tutto aderente al filosofo olandese del Seicento, ma un utilizzo e un'appropriazione degli strumenti concettuali di Spinoza per rinnovare l'operaismo e pensare le nuove figure del lavoro vivo e dell'organizzazione politica. Definita come un coacervo di singolarità, la moltitudine negriana è una composizione immanente di forze produttive capaci di agire insieme e di esprimere politicamente i loro tratti "comuni". L'elemento di classe, sottolineato da Negri, riguarda il carattere produttivo della moltitudine, la sua forza cooperativa di produrre e creare. Come già abbiamo notato, il diritto

a un'analisi storico-concreta della politica a partire dai movimenti di massa e dalla tensione, sempre aperta e irrisolta, tra le masse e lo Stato, la moltitudine e l'*imperium*. È qui, secondo l'ultimo testo spinoziano, che si fa e si decide la politica: in questo scarto si gioca la durata e la stabilità degli Stati e della società civile. Ed è un punto di vista ontologico-democratico, secondo cui ogni forma di potere e di mediazione sorge dalla potenza collettiva e ad essa deve rispondere. Il conflitto è ontologicamente inevitabile, un dato di fatto inscritto – come vedremo – nella struttura transindividuale dei *conatus* e nella natura imitativa e fluttuante dei legami sociali. E come l'essenza di ciascuna cosa si definisce nella complessa rete di relazioni che lo attraversano, allo stesso modo la moltitudine esiste e agisce soltanto nel conflitto contro quei poteri che vogliono espropriarla. Il conflitto è quel termine medio tra i due estremi opposti della costituzione e della dissoluzione della moltitudine.

La *multitudo* è divisa, lacerata da scontri interni, tra i quali non soltanto quello culminante tra governanti e governati, ma anche invidie e tensioni all'interno del patriziato²²⁶, contese per le successioni dinastiche ed ereditarie²²⁷, cospirazioni a corte alle spalle del re, rivalità tra due o più città confederate²²⁸. I fattori interni sono i più pericolosi per la stabilità dello Stato: l'ambizione di gloria del sovrano, che lo porta a pretendere un potere assoluto e maggiore della sua potenza reale sino alla degenerazione tirannica; la preferenza della guerra alla pace per i monarchi e le caste

della moltitudine sorge effettivamente dalla forza cooperativa-produttiva di produrre, coltivare e abitare insieme (*TP*, II, 15). Da qui l'originalità negriana, e al tempo stesso il superamento di Spinoza, di innestare la definizione di moltitudine sulla necessità operaista di ripensare la nuova composizione del lavoro che si afferma nei processi di socializzazione e diffusione della produzione nel corso gli anni Ottanta. In secondo luogo, l'elemento democratico della moltitudine riguarda la sua natura molteplice e la sua irriducibilità all'unità del rappresentante, la sua impossibile unificazione astratta-trascendente. Anche su questo punto, un elemento spinozista – la critica della politica come rappresentazione – viene innestato sulla problematica operaista di rinnovare le forme dei contropoteri sociali al di fuori della fabbrica. Su entrambi i punti, il confronto con l'interpretazione di Negri riprende più puntualmente nell'ultimo capitolo di questo lavoro. Il nostro interesse non è quello di misurare la sua fedeltà ai testi di Spinoza, quanto di confrontarci con due aspetti centrali per la nostra ricerca e poco centrali in quella negriana: i tratti negativi della moltitudine, che può rovesciarsi su se stessa, desiderare la propria schiavitù e divenire superstiziosa, e la necessità di forme di potere che si smarchino dalle fluttuazioni interne della moltitudine e le governino democraticamente. A proposito della forza cooperativa e connettiva della moltitudine, occorre infatti tener conto anche delle sue combinazioni negative, oppostive e disgregative, che disgregano il processo aggregativo minacciandone l'esistenza. Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit.; A. Negri, *Pour une définition ontologique de la multitude*, «Multitudes», 9, 2002, pp. 36-48; M. Hardt, A. Negri, *Impero*, cit.; Id, *Moltitudine*, cit.; A. Negri, *Spinoza e noi*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, in particolare pp. 9-32 («Introduzione») e pp. 57-67 («Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza»).

²²⁶ *TP*, VIII, 11; *TP*, VIII, 14.

²²⁷ *TP*, VI, 7. Le dispute ereditarie, fratricide e sanguinarie sono oggetto di un'attenzione peculiare e di molti esempi storici, al fine di contrastarle e prevenirle. Nel caso della monarchia, il diritto al trono è ereditato dal primogenito maschio per volontà stessa della moltitudine e «non si dovrà concedere, per nessuna ragione, che lo Stato sia diviso tra i figli o che sia trasmesso indiviso a tutti o ad alcuni». Nel caso dell'aristocrazia, al contrario, il titolo di patrizio non può essere trasmesso per via ereditaria, ma è unicamente esito di un'elezione all'interno del patriziato.

²²⁸ *TP*, IX, 3; *TP*, IX, 9.

militari che in guerra ottengono onorificazioni e riconoscimento; la disobbedienza e l'indignazione popolare di fronte alla guerra e all'arroganza del potere. La potenza della moltitudine è potenza tanto di concordia, quanto di discordia, e tiene costantemente il corpo politico sotto la minaccia della guerra civile.

Nel *TP* è proposta un'epistemologia conflittuale, di filiazione machiavelliana, secondo cui, nel campo del conflitto vi sono posizioni da cui può essere conquistata una conoscenza adeguata della totalità storica e naturale²²⁹. Se non vuole ricadere in una teoria chimerica e utopica della politica, che fornisce soluzioni astratte e universali, il filosofo deve riconoscere la necessaria parzialità del suo punto di vista, che si forma nell'esperienza storica. Ogni moltitudine esprime un livello storicamente determinato, limitato, congiunturale della potenza collettiva. E il pensiero è sempre situato in quella determinazione congiunturale di cui è parte e modificazione. Le concatenazioni del pensiero (idee), le riflessioni e i giudizi – tra cui le considerazioni di Spinoza sulle rivoluzioni – non pretendono una validità universale a priori, fuori dallo spazio e dal tempo, bensì riconoscono il proprio carattere storico e situato. A partire da questo, può essere dedotta una conoscenza generale dell'ordine causale attraverso concatenazioni e ricostruzioni.

Nel primo articolo del *TP* si trova l'accusa ai «filosofi» di aver idealizzato i fondamenti antropologici della politica, sottraendosi dal confronto con l'esperienza e dall'ambito della storicità. Costoro – con particolare riferimento al neo-aristotelismo della Scolastica, al neo-stoicismo, e infine a Hobbes²³⁰ – concepiscono la natura umana, e quella di ogni altro essere naturale, da una

²²⁹ Cfr. É. Balibar *La paura delle masse*, cit.; per la ricostruzione di un'epistemologia conflittuale di origine machiavelliana, cfr. Id., *Esser principe, esser popolare: l'épistémologie conflictuelle de Machiavel*, in Id., *Passions du concept*, cit., pp. 105-125.

²³⁰ A proposito dei *philosophi* contro cui è diretto l'incipit del *TP*, cfr. A. Matheron, *Spinoza et la décomposition de la politique tomiste: Machiavélisme et Utopie*, in A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, tr. it. di A. Pardi, *Spinoza e la decomposizione della politica tomista: machiavellismo e utopia*, in *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 39-69; A. Matheron, *Le pouvoir politique chez Spinoza*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre*, cit., pp. 131-140. Questo riferimento generico ai *philosophi* intende colpire e svelare, secondo Matheron, la segreta convergenza teorica dei molteplici obiettivi polemici di Spinoza. Nel pensiero della Scolastica di derivazione aristotelico-tomista, ciascun ente tende alla realizzazione del suo fine specifico e la società politica ha, come finalità stabilita da Dio, il bene comune. I principi e i monarchi del Medio Evo sono tenuti a rispettare l'ordine naturale voluto da Dio e il potere politico non è ancora propriamente «sovrano», ma subordinato a quello ecclesiastico. Nella prima età moderna, il diritto viene sganciato dalla nozione di bene universale e comune e radicato in ciascun singolo individuo. Secondo Grozio (cfr. *supra*, §2), ciascuno ha il diritto naturale individuale di dirigere le proprie azioni e di possedere ciò che ha, alla condizione di rispettare l'analogo diritto altrui e le promesse (*pacta sunt servanda*). In questa concezione del diritto come proprietà sta l'idea di un suo possibile «trasferimento» e l'origine del concetto moderno di sovranità: il potere civile ristabilisce il primato su quello religioso. La condizione eminentemente razionale del diritto di natura rivela tuttavia un utopismo analogo a quello scolastico-medievale e postula una natura umana idealizzata e irreali, di cui vanno repressi i vizi e le passioni. Anche Hobbes, che pure aveva accentuato una concezione realistica e fattuale del diritto, non sfugge a questa critica: i dettami della ragione, che stabiliscono per legge di natura i mezzi attraverso cui difendersi, possono realizzarsi soltanto alla condizione di concepire gli uomini come attori razionali, calcolanti, orientati più al futuro che al presente, e di

prospettiva normativa, come forma a cui corrisponde un fine intrinseco. Le passioni, che tormentano l'animo umano e lo allontanano dal suo fine naturale, sono giudicate una «colpa» da biasimare o deridere²³¹. Ma si tratta di una natura che non esiste, e che non può dunque essere oggetto di alcuna applicazione pratica se non nelle manipolazioni del clero e dei sovrani. Le chimere filosofiche si possono applicare soltanto nel paese di Utopia o nell'età dell'oro. L'emergenza della borghesia commerciale e di nuovi rapporti sociali nell'epoca d'oro olandese del XVII secolo manifestano come l'uomo non tenda per una norma di natura a un fine superiore, ma sia mosso da appetiti egoisti e da passioni estranee a qualsiasi norma. L'intento spinoziano è, allora, quello di sviluppare una teoria adeguata alla pratica a partire dagli insegnamenti dell'esperienza storica e situata. Dall'esperienza si osserva e apprende la «comune natura umana», la dinamica fluttuante e ambivalente delle passioni, senza derisione né pregiudizi, non idealizzando le virtù morali, né colpevolizzando i vizi. L'esperienza, inoltre, offre una conoscenza storica delle forme di governo già esistite: mostrando le istituzioni e le forme di ordinamento giuridico e politico che sono storicamente esistite, ha «già mostrato tutti i tipi possibili di governo, utili affinché gli uomini vivano in concordia, e nello stesso tempo i mezzi con i quali la moltitudine deve essere diretta o contenuta entro limiti precisi»²³². Infine, dall'esperienza, e soltanto da essa, si può ricavare un'idea dell'indole (*ingenium*) collettiva di un determinato popolo, fatta di abitudini e costumi consolidate nel tempo. Da queste molteplici fonti dell'esperienza – propria e altrui, passata e presente – il teorico politico può dedurre le istituzioni più adeguate alla congiuntura, al carattere determinato di un popolo, alla sua geografia²³³.

La storia presenta infatti alcune costanti e regolarità della natura umana in generale – e dell'*ingenium* di un determinato popolo in particolare – che offrono una conoscenza utile e

reprimerne gli aspetti passionali. L'assolutismo hobbesiano resta utopico rispetto al realismo ontologico radicale di Spinoza, poiché può concretamente applicarsi soltanto se i soggetti accettano razionalmente le conseguenze dell'accordo contrattuale e volontario. Comune a queste differenti tradizioni filosofiche è la possibilità metafisica del libero arbitrio e del soggetto, a cui Spinoza oppone un'ontologia alternativa e immanente della «libera necessità» della *determinatio*, vale a dire, di una potenza sempre determinata ad esistere e ad agire dalle relazioni esterne. L'accusa spinoziana ai *philosophi* si rivolge pertanto a molti nemici in un sol colpo: idealismo platonico e neoplatonico, teleologia aristotelico-tomista, Scolastica, giusnaturalismo, filosofie luterane e riformate dell'interiorità libera, antropologia hobbesiana e razionalismo neo-stoico.

²³¹ *TP*, I, 1.

²³² *TP*, I, 3.

²³³ *TP*, I, 4; *TP*, I, 7; *TP*, VII, 2. Cristofolini ha correttamente distinto due processi deduttivi all'interno del metodo di ricerca del *TP*: il primo deduce dalla comune natura umana (l'unità di mente e corpo e lo sforzo di autoconservazione simultaneo) le dinamiche complesse dei moti dell'animo, tra convergenze imitative e divergenze ambiziose; il secondo invece deduce dalla conoscenza della singola nazione il più adeguato ed efficace sistema di istituzioni e norme. Cfr. P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, cit., pp. 143-144.

propedeutica, al fine di imitare le imprese e non ripetere invece gli errori del passato. L'esperienza, quando non ha la pretesa di validità universale, ha la funzione pedagogica di insegnamento. A più riprese, nel primo capitolo del *TP*, ricorrono le espressioni «l'esperienza, con una lunga pratica, ha insegnato che...», «l'esperienza come maestra», «l'esperienza ha già mostrato che...»²³⁴. Già nell'*Etica*, nell'esordio della parte III, una dichiarazione di realismo ontologico richiamava il valore cognitivo dell'esperienza, mettendo in luce il carattere generale e invariante di alcune esperienze più specifiche: così, «l'esperienza mostra abbondantemente che gli uomini non hanno nulla meno in loro potere quanto la lingua e nulla possono meno quanto moderare i propri appetiti»²³⁵. La scienza politica non consiste, dunque, in una teoria normativa, che prescrive l'applicazione fedele e finalistica di norme, ma in una generalizzazione dell'esperienza situata. Attraverso una «imitazione» delle esperienze positive e una «non-imitazione» di quelle tristi, queste possono generalizzarsi e formare un «modello» virtuoso, com'è il caso delle tre forme di governo ideali a cui è dedicata la seconda parte del *TP*²³⁶. A questa esperienza ripetuta, generalizzata, costruita, la scienza politica deve rifarsi per cogliere la necessità di ciascuna situazione storica e umana, ossia la necessità della contingenza²³⁷. Il realismo dell'esperienza storica e delle condizioni esistenti si coniuga con la potenza costitutiva del *conatus* e della moltitudine, il determinismo della natura con la contingenza dell'agire umano, scartando il doppio pericolo delle utopie e del fatalismo²³⁸. Nell'ambito storico della natura umana, in cui le passioni generano effetti conflittuali e distruttivi, si esprime la forza costruttiva e ontologica del *conatus*. Non si tratta, allora, di una conoscenza empirica pura, senza principi, che fa dell'esperienza una norma, come quei «politici [...] più astuti

²³⁴ P. F. Moreau distingue tre differenti riferimenti alla nozione di «esperienza» nell'opera di Spinoza: in primo luogo, è l'«esperienza vaga» menzionata nell'*Etica* all'interno del primo genere di conoscenza, come modo di conoscenza immaginario che converte percezioni sensibili e frammentarie in categorie universali inadeguate; in secondo luogo, è l'*experimentum* scientifico, condotto attraverso protocolli tecnici che permettono di ripetere e analizzare le esperienze passate; infine, è l'esperienza in quanto insegnamento che, a differenza dei due casi precedenti non si propone una validità universale, ma una validità particolare che può essere estesa e generalizzata. P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, cit., pp. 245 sgg.

²³⁵ *E* III, p. 2 scol.

²³⁶ Sul rapporto tra imitazione e formazione di modelli sociali e politici, rimandiamo al secondo capitolo del presente lavoro.

²³⁷ Cfr. J. Vicente Cortés, *Expérience politique et scientificité dans le Traité politique*, in J. Vicente Cortés, S. Laveran (sous la direction de), *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, cit., pp. 63-79.

²³⁸ Bove ha parlato di «realismo ontologico», in cui si coniuga il carattere realistico dell'antropologia spinoziana, segnata dalla conflittualità e dalla passionalità delle relazioni sociali, con il carattere costruttivo dell'essere. Cfr. L. Bove, *Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel*, in *Préparer l'Agrégation et le CAPES de philosophie*, I, Ellipses, CRDP Midi-Pyrénées, 1998. Sul realismo in Spinoza, cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., cap. 1, in particolare pp. 36-53; C. Jaquet, *L'actualité du Traité politique*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre*, cit., pp. 13-26, p. 17.

che sapienti» che non hanno insegnato nulla che andasse oltre la prassi, ma soltanto l'arte di dirigere e contenere la moltitudine²³⁹. Il realismo di Spinoza non è puramente descrittivo, ma è inserito in un progetto realistico di perfezionamento etico degli individui e di convivenza pacifica e democratica tra gli individui nelle condizioni date. Si tratta di un realismo della trasformazione, «realismo critico»²⁴⁰ e non conservatore, in cui le possibilità di modificazione e di sviluppo delle relazioni sociali (dell'essere) sono delineate a partire dalla conoscenza adeguata delle condizioni (determinazioni) situate. L'ontologia spinoziana può essere interpretata come una scienza storico-critica: la sovrapposizione di natura e storia, potenza naturale e concatenazioni storiche, legge naturale e diritto di natura, esclude il dominio di un principio trascendente e impone una prospettiva realistica sulle possibili modificazioni storiche della natura²⁴¹.

«Se, per esempio, esistono in natura venti uomini, non basterà spiegare la causa della natura umana in genere, ma occorrerà spiegare la causa per cui esistono quegli individui, e perché non di più né di meno»²⁴². La conoscenza della cosa singolare non è soltanto metafisica, che deduce dalla natura di una cosa tutti i suoi effetti, ma empirica: dall'esperienza ricostruisce le cause storiche di una certa singolarità, gli intrecci attraverso cui una cosa singola è pensabile e conoscibile. Per questo, la conoscenza del terzo genere è interpretata come una conoscenza storica e contingente, in cui la conoscenza della natura di una cosa si fonde con le sue cause esterne e accidentali²⁴³. L'acquisizione di una prospettiva empirica risulta pertanto fondamentale nell'epistemologia di Spinoza. L'infinita diversità dei punti di vista non può essere riassunta sotto nessun principio universale – metafisico o trascendentale. Ogni conoscenza adeguata nel campo della storia e della politica ha un carattere situato, determinato dalle affezioni e dall'esperienza, si riferisce a un'epoca, ai suoi costumi, a una tradizione culturale specifica. Ogni singola mente, in quanto idea di un corpo esistente in atto, pensa e ragiona diversamente, poiché differenti e irriducibili sono le esperienze di ciascun corpo nel mondo. Al tempo stesso, la mente distingue se stessa quante «più cose

²³⁹ *TP*, I, 2.

²⁴⁰ Cfr. F. Lordon, *Imperium*, cit., p. 255-257.

²⁴¹ Saar ha proposto un'interpretazione storico-critica dell'ontologia spinoziana della *potentia*, accostandola alla genealogia foucaultiana, in M. Saar, *Spinoza, Foucault e la riflessione sulla storia*, cit. In precedenza, Negri aveva insistito sul rapporto tra movimento di emergenza del reale (la spontanea produttività del *conatus*) e le sue forme organizzative interne e immanenti. Questa teoria delle forme emergenti-immanenti fornisce un punto di articolazione dell'ontologia sulla storia o, in termini differenti, un punto di contatto tra movimento e organizzazione. A questo proposito Negri attribuisce un carattere dis-utopico al pensiero di Spinoza, che interpreta come una «fenomenologia operativa», in cui il confronto pratico-storico con la realtà (l'esperienza e la pratica operativa) è la chiave di accesso alle distinzioni ontologiche del reale. Cfr. A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 91 sgg., pp. 113-123.

²⁴² *E*, I, p. 8 scol. II.

²⁴³ Cfr. *supra*, §1, pp. 59-62.

contempla simultaneamente». Distinzione e relazione sono caratteri ontologicamente complementari. Assumere una prospettiva significa, allora, riconoscere la propria parzialità empirica e collocarla all'interno dell'ordine delle cause, sino a generalizzarla in una conoscenza adeguata della totalità storico- naturale. La prospettiva non corrisponde a un semplice "essere situato", non è il riflesso oggettivo di una posizione nel mondo. Collocarsi in una certa prospettiva, interrogare la politica dal basso, dalla prospettiva dei conflitti e della moltitudine, è esso stesso un desiderio, un'idea della mente e un atto del corpo, esito di una certa esperienza storica e di determinate affezioni esterne. Il posizionamento è un movimento di pensiero, un cambiamento alla ricerca della comprensione completa della realtà e di adeguate deduzioni²⁴⁴. In quanto movimento, le prospettive non sono uguali tra loro, ma la potenza di una prospettiva può essere maggiore o minore di un'altra. Il punto di vista della moltitudine è quella prospettiva parziale e antagonista che spiega, meglio di altre, la concatenazione causale della realtà e conduce a una conoscenza complessiva.

Il *TP* analizza le istituzioni e le pratiche dell'*imperium* dalla prospettiva delle sue cause e fondamenti, delle determinazioni storiche della moltitudine, dissipando le finzioni dell'ordine naturale e del fine superiore a cui ogni essere tende per sua norma interiore²⁴⁵. L'opera è volta alla ricerca dei punti di equilibrio tra potenza della moltitudine e potenza dei governanti, posto che si tratta di una stessa potenza, una e al tempo stesso molteplice, concentrata o dispersa, che può esprimersi nella decisione o nell'indecisione, nell'obbedienza o nella ribellione. La moltitudine è sorgente e, insieme, limite interno del potere statale.

Il volgo [...] non ha nulla di moderato, fa spavento se non ha paura; la plebe o serve umilmente o domina con superbia, né possiede verità o giudizio, e così via. Ma la natura è una sola e rende tutti uguali. Siamo ingannati semmai dall'esibizione di potenze e dal fasto esteriore: per questo, quando due uomini fanno la stessa cosa, spesso ci accade di dire: costui fa impunemente una cosa che quello non può fare, non perché è diversa la cosa, ma chi la fa. A chi comanda è propria la superbia. Gli uomini insuperbiscono per una carica annuale. E che dire dei nobili, che sbandierano cariche eterne? Ma la loro arroganza si riveste di fasto, lusso, regali [...]. Per questo il volgo non ha nulla di moderato, fa spavento se non ha paura: difatti non è facile conciliare schiavitù e libertà²⁴⁶.

²⁴⁴ Per un'interpretazione dell'epistemologia storica e conflittuale, che assume una prospettiva parziale e antagonista per accedere alla conoscenza complessiva della realtà, cfr. M. Gainza, *Spinoza: storia e politica in prospettiva*, in N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, cit., pp. 279-289.

²⁴⁵ Cfr. A. Matheron, *Spinoza e la decomposizione della politica tomista*, cit.

²⁴⁶ *TP*, VII, 27.

L'equilibrio istituzionale si propone di moderare la paura che moltitudine e governo suscitano reciprocamente l'uno all'altro e incrementare la sicurezza di entrambi. Esso non consiste in un equilibrio statico, in una disposizione data di forme e funzioni, o in un certo codice giuridico. L'equilibrio è un'opera comune e in continua produzione, «non una rappresentazione, ma una pratica»²⁴⁷. Al cuore della riflessione del *TP* troviamo una proliferazione di consigli e istituzioni, che ricerca nella molteplicità la partecipazione popolare e, al tempo stesso, la capacità di prendere ed eseguire le decisioni. Si tratta di una ricerca storica concreta, sul terreno delle forme di governo e delle istituzioni esistenti, fondata sull'ontologia della potenza e sulla natura conflittuale della moltitudine. La razionalità di un sistema politico sta nell'equilibrio dinamico, aperto e strutturalmente instabile che tiene insieme le sue parti. Lo sviluppo della potenza della moltitudine determina l'allargamento e la moltiplicazione delle istituzioni, verso la conquista dell'assoluto.

La causa fondamentale delle virtù e dei vizi dei cittadini risiede nella disposizione delle istituzioni. La buona costituzione dello Stato non dipende dalla lealtà dei singoli individui, ma la produce. Le condotte individuali non dipendono dal libero arbitrio, né da una natura predeterminata, ma dall'organizzazione dello Stato. Questo presupposto fa di Spinoza un vero pensatore delle istituzioni. Come per Machiavelli, le istituzioni non possono fondarsi sulla virtù umana ma devono concepirsi in modo autonomo; anzi, queste devono guardarsi e difendersi dalla natura maligna degli uomini che, accedendo alle istituzioni, possono corromperle al loro interno. Il rapporto tra le ambivalenze e la mutevolezza della natura umana affettiva e le istituzioni politiche si dispiega pienamente nella direzione inversa: istituzioni virtuose e ben ordinate possono controllare gli effetti negativi e distruttivi degli affetti umani e creano le condizioni per accrescere la virtù dei cittadini.

Non avrà nessuna stabilità, dunque, quello Stato la cui salvezza dipenda dalla lealtà di qualcuno, e i cui affari non si possano ben curare se non per la lealtà di chi si è impegnato a trattarlo. Affinché possa durare, sarà invece necessario ordinarlo in modo che chi ne amministra gli affari – che sia guidato dalla ragione o dall'affetto – non possa essere indotto ad agir male o in cattiva fede²⁴⁸.

²⁴⁷ É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., p. 86.

²⁴⁸ *TP*, I, 6. Analogamente, in *TTP*, XVII, p. 415: «Tutti, cioè, siano governanti o governati, sono uomini, vale a dire esseri che tendono a fuggire la fatica e cercare il piacere. Chi ha *sperimentato* l'indole mutevole delle masse, anzi, quasi disperato di esse, poiché sono guidate non dalla ragione, ma dalle sole passioni, corrive in tutto e sommamente esposte all'azione corruttrice o dell'avarizia o della prodigalità. [...] ovviare, dunque, a tutti questi inconvenienti e *istituire* un ordinamento che precluda ogni adito alla frode; ordinare, anzi, ogni cosa in modo che tutti, qualunque sia la loro indole,

La salute e il funzionamento dello Stato non possono dipendere dalla buona fede di uno o più individui, ma devono radicarsi in una struttura impersonale. La virtù dello Stato determina quella dei suoi membri, e non viceversa. Occorre, in altri termini, che i cittadini, sia governanti che governati, siano inclinati, spontaneamente o con la forza, a perseguire l'utile comune e i precetti della ragione²⁴⁹. La buona costituzione è quella assoluta, che istituisce il «diritto assoluto della società civile» su se stessa. Essa soltanto favorisce la virtù dei suoi cittadini, mentre la slealtà, il peccato e le violazioni dei sudditi sono da imputare alla cattiva costituzione dello Stato (*pravo imperii statui*)²⁵⁰.

La Repubblica olandese, sotto la guida dei Reggenti e della grande borghesia, non è diventata assoluta²⁵¹. Più il potere politico è distribuito ed esercitato dall'intera moltitudine (*integra multitudo*), più è stabile, duraturo, virtuoso: la virtù dello Stato è la sicurezza, dunque l'assolutezza, la democrazia. Quando una decisione è presa da una larga maggioranza di uomini, essa gode di un maggior consenso e raramente sarà assurda. Ma al tempo stesso, la moltitudine non è capace autonomamente di prendere decisioni rapide e dirimere le controversie²⁵². Le discordie, l'invidia, le ambizioni smodate attraversano il tessuto sociale e determinano l'incapacità della moltitudine di raggiungere un accordo stabile con se stessa. Occorre un'architettura istituzionale che esprima il fondamento ontologico dello Stato, la potenza della moltitudine, e al tempo stesso superi i suoi limiti ed impasse interni. In effetti, come si vedrà, la mediazione dei rapporti sociali è il risultato di un conflitto tra opzioni divergenti. Al punto di incrocio di ontologia e politica, l'istituzione non è chiamata da Spinoza alla neutralizzazione dei conflitti, ma al loro dislocamento, a canalizzarli entro una forma produttiva che ne contenga gli effetti distruttivi.

La rassegna delle forme di governo, che occupa la seconda parte del *TP*, ha come obiettivo la costituzione di Stati coerenti e conformi al loro principio interno. Richiamandosi all'esperienza storica delle forme politiche realmente esistite (monarchia, aristocrazia, democrazia), Spinoza non

antepongano il diritto pubblico ai privati interessi, ecco l'opera da compiersi, ecco lo sforzo». Per il confronto tra Machiavelli e Spinoza su questo punto, cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 70-72.

²⁴⁹ *TP*, VI, 3.

²⁵⁰ *TP*, V, 2.

²⁵¹ «[...] agli Olandesi, per ottenere la libertà, fu sufficiente cacciare il conte e troncargli la testa dello Stato. E non pensarono poi a riformare quel corpo, ma lasciarono le sue membra intatte come prima. In tal modo l'Olanda fu una contea senza conte, simile a un corpo senza testa, e lo Stato rimase senza nome [...]. Quelli che di fatto esercitarono il potere furono assai pochi per governare la moltitudine e tenere a bada avversari potenti»: *TP*, IX, 14.

²⁵² *TP*, VII, 5.

inventa modelli di Stato *ex nihilo*, ma persegue il perfezionamento e la modellizzazione delle istituzioni esistenti, tali che favoriscano il movimento generativo della moltitudine, un canale di comunicazione costante tra governanti e governati, la conservazione e l'espansione della vita. Al razionalismo puro di Hobbes, Spinoza non oppone un empirismo irrazionale che invoca la fortuna, i buoni incontri, le cause occasionali dell'*Hilaritas*. Se «la potenza di cui le cose naturali hanno bisogno per iniziare a esistere sarà invece la stessa potenza di cui hanno bisogno per perseverare nell'esistenza»²⁵³, nel caso del corpo politico si tratta della potenza della moltitudine, che occorre riattivare all'interno di un processo di rigenerazione continua²⁵⁴. Alla tecnica del potere hobbesiana Spinoza preferisce una teoria delle istituzioni. Se nel *Leviatano*, una volta sottoscritto il contratto, a partire dal cap. XXII la questione diviene quella di governare e riprodurre l'autorizzazione, per Spinoza la politica non dipende da una presunta razionalità dei governanti, bensì da una disposizione specifica delle strutture istituzionali che consentono ai governanti di prendere decisioni conformi all'interesse pubblico e non all'ambizione personale o all'invidia.

1.6. Relazioni negative

Veniamo ora al terzo punto citato a proposito della transizione dal *TTP* al *TP*: la dottrina del *conatus* elaborata nell'*Etica*. Esaminando le proposizioni VI- VIII della parte III, si può sostenere che Spinoza si ispiri alla definizione hobbesiana di *conatus* e al tempo stesso la modifichi profondamente. Il *conatus* è definito la «tensione con cui ciascuna cosa tende a continuare nel suo essere»²⁵⁵ (*in suo esse perseverare*): esso esprime l'essenza attuale e singolare di una cosa finita considerata nella sua esistenza e durata, l'affermazione di tutto ciò che quella cosa può. Il *conatus* non comprende soltanto lo sforzo di conservazione, che certo è la sua determinazione più semplice e astratta, ma tutti gli effetti che possono derivare dalla struttura di un modo. L'istinto di perseveranza è anche tensione a crescere, svilupparsi, conoscere²⁵⁶. La vita di un individuo, infatti, non può ridursi alla conservazione di un movimento vitale, come non può essere dichiarata la morte soltanto quando quel movimento cessa. La vita è affermazione di un'essenza in atto, di un grado

²⁵³ *TP*, II, 2.

²⁵⁴ In *TIE*, § 13-14-15, sono elencate le istituzioni sociali fondamentali che esprimono lo sforzo-*conatus* di un perfezionamento collettivo della natura umana: tra queste, l'educazione, la sanità, la filosofia morale e l'arte meccanica, che consente una grande quantità di lavori e di guadagnare molto tempo libero.

²⁵⁵ *E III*, p. 7.

²⁵⁶ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 87-89.

determinato di potenza: «per vita io intendo la vita dell'uomo, la quale è definita non tanto dalla circolazione del sangue e da altre cose comuni a tutti gli animali, quanto soprattutto dalla ragione, la vera virtù e la vita della mente»²⁵⁷. Le parti del corpo e le idee della mente convengono in un rapporto reciproco di moto e quiete, che definisce la struttura fisica di un individuo e la sua capacità (*potentia*) di produrre effetti. Il diritto di natura consiste nella determinazione di ciascuna cosa a esistere e operare in un certo modo, perseverando e al tempo stesso cercando le migliori condizioni della propria vita («vivere in sicurezza e nel miglior modo»). In Spinoza il diritto naturale non è limitato alla conservazione biologica di sé ma, come detto, è «desiderio e potenza»²⁵⁸. Il desiderio non consiste nella composizione di un movimento animale volontario con un oggetto esterno utile alla perpetuazione del movimento vitale: non è ammessa alcuna distinzione tra mezzo e fine all'interno della composizione del *conatus*. L'individuo persegue i suoi desideri particolari e realizza ciò che la forza di raggiungere. Ogni atto (fatto) è giustificato di diritto dal fatto stesso. Il desiderio è allora «desiderio di se stesso»²⁵⁹, più si afferma e conquista conoscenze del mondo esterno, più ha coscienza di se stesso e delle cose di cui è in cerca, delle implicazioni che genera, più il desiderio è forte e propulsivo²⁶⁰. Come la nozione spinoziana di vita comprende i tratti affermativi, per quanto finiti e condizionati, del *conatus* che eccedono la sola conservazione biologica, così, nel paradigma ontologico-politico spinoziano, il potere sovrano non può essere compreso come manipolazione o punto di applicazione che produce e riproduce la nuda vita pulsionale e bestiale. Il potere politico non può essere pura negazione e denudazione della vita, spogliata dei suoi tratti umani, poiché non può prescindere dalla sua sorgente viva: le relazioni sociali e affettive che producono una potenza comune (moltitudine), instabile e attraversata da conflitti interni. Come la vita spinoziana non si può ridurre al corpo biologico, la politica non si può ridurre a violenza crudele esercitata sul corpo²⁶¹.

²⁵⁷ *TP*, V, 5.

²⁵⁸ *TTP*, XVI, p. 378.

²⁵⁹ L'espressione è di C. Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté*, cit., p. 33; A. Matheron, in *Individu et communauté*, cit., p. 293, ha invece parlato, a proposito dell'inseparabilità di mezzi e fini che determinano il *conatus* spinozista, di «monismo antropologico».

²⁶⁰ Già nei *Principi della filosofia di Cartesio* [da ora in avanti *PPC*] e nelle *Riflessioni Metafisiche* [da ora in avanti *CM*], secondo Spinoza creare e conservare si corrispondono. Come Dio conserva le cose e i loro movimenti attraverso una creazione continua, allo stesso modo il *conatus* delle cose singolari, che sono parti intensive e differenziali della potenza divina, non può che conservarsi attraverso la continua produzione di effetti implicati nella loro natura. Cfr. *Ep.* 36-37 a Van Blijenbergh, in *Opere*, cit., pp. 1335-1344.

²⁶¹ Analogamente Machiavelli in *Discorsi*, III, 6, dove il potere del tiranno non può mai denudare completamente la vita, poiché dove c'è vita umana, c'è un grado minimo di affermazione e di resistenza che lo rende propriamente umano. Si tratta, come sarà in Spinoza, di una necessità della natura: il desiderio di libertà, che mosse Bruto e Cassio

Secondo l'*Etica*, il *conatus* non è un effetto separato della sostanza, ma è una parte (grado) del movimento di auto-produzione del reale. *Causa sui* è il movimento infinito con cui l'essere genera se stesso. Spinoza comincia la sua opera filosofica non con un principio astratto, un Dio-principio da cui dedurre le dimostrazioni successive, ma con il concetto di un movimento infinito di produzione e differenziazione che non ha inizio né fine²⁶². Dalla prospettiva spinozista, Dio non è senza causa, incausato e originario, né la sua causa e ragion d'essere sono un mistero inconoscibile e passibile soltanto di un atto di fede. Dio è causa di sé e si esprime come la potenza efficiente di produrre un'infinità di effetti ed espressioni. La *causa sui* è causa immanente: non esce da se stessa, la causa è nell'effetto poiché l'effetto rimane nella causa come una sua modificazione interna²⁶³. L'essere è, in senso univoco, la forza produttiva immanente di ogni cosa: Dio è causa di tutte le cause nello stesso senso in cui è causa di sé, e nello stesso senso in cui ogni cosa finita produce i suoi effetti²⁶⁴. La potenza di conservare e affermare il proprio essere è la determinazione interna di ciascuna cosa, in cui tutti i suoi effetti sono implicati. Ogni cosa produce e riproduce se stessa producendo tutto ciò di cui è capace²⁶⁵. I modi finiti sono significativamente appellati «infinito in atto»²⁶⁶, in quanto espressione di un grado singolare e finito della potenza produttiva della natura.

contro Cesare, e l'impulso irriducibili di resistenza che è proprio di ogni uomo costituiscono un limite necessario all'esercizio violento del potere tirannico. Solo con la morte allora può essere garantita la manipolazione definitiva del nemico.

²⁶² *E I*, def. 1. Cfr. M. Gueroult, *Spinoza I: Dieu*, cit., cap. 1, in particolare pp. 40-42; G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 77-100; A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, cit., pp. 9-24.

²⁶³ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 135-146, in cui si polemizza, come noto, con l'interpretazione hegeliana della *causa sui* come processo di esteriorizzazione e separazione dell'effetto dalla causa.

²⁶⁴ Ivi, pp. 38-50; P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 208, di cui riportiamo un brillante passaggio: «Il passaggio dalla sostanza al modo nel quale si afferma non è il movimento di una realizzazione o di una manifestazione, cioè qualcosa che possa essere rappresentata in un rapporto della potenza all'atto. La sostanza non è prima dei modi, o dietro la loro realtà apparente [...]; nella sua assoluta immanenza, essa non è altro che l'atto di esprimersi contemporaneamente in tutti i suoi modi, atto che non è determinato dalle relazioni tra i modi ma che ne è la causa».

²⁶⁵ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 20; É. Balibar, *Individualità, causalità, sostanza*, cit., p. 95-96, secondo cui la sostanza appare così come potenza di individuazione, causa produttrice dei suoi modi in quanto essa si causa causandoli in modo unico come cause gli uni degli altri.

²⁶⁶ «Infinito in atto» è l'espressione di Spinoza proprio nella lettera sull'infinito a Mejer (*Ep.* 32, in *Opere*, cit., pp. 1322-1328). Nelle *Riflessioni metafisiche* (II, cap.1) ritorna quest'espressione quando Spinoza definisce l'eternità come «resistenza infinita in atto». Con la nozione di «infinito in atto», Spinoza non concepisce l'infinito a partire dal finito, come serie di cause finite che rimandano l'una all'altra all'infinito, fino a fare dell'infinito la causa prima, finale e nascosta dell'intera serie causale. Infinito in atto, al contrario, significa che le leggi di natura non possono essere conosciute a partire dalle cose finite, ma dai modi infiniti, dalle leggi fondamentali di movimento e quiete dei corpi, esposte nei lemmi successivi alla prop.13 della parte II, e applicate dapprima ai *corpora simplicissima*, poi agli individui e infine alla natura nel suo complesso (*facies totius universi*). Tale nozione decreta una presa di distanza sia da Descartes, che scartava la nozione di infinito in atto in quanto indimostrabile a partire dalle evidenze di una mente finita, sia da Leibniz, che considera l'infinito come eminenza e non come esistenza.

La produzione e il prodotto operano su un medesimo piano d'immanenza. La sostanza esiste nei modi finiti, nella durata, nella spazializzazione e nelle relazioni causali in quanto causa immanente e priva di esistenza separata. Non c'è distanza, caduta abissale né dispersione tra la sostanza e i modi: l'effetto si produce nella causa e non separatamente da essa, i modi modificano la sostanza rimanendo in essa. Dall'altro lato, però ogni modo esiste in quanto inserito in una catena causale infinita ed effetto di una molteplicità simultanea di cause²⁶⁷. Dio è la causa prossima e immediata di alcune cose – i modi infiniti immediati – mentre di tutte le cose singole e finite è causa «mediante queste prime altre»²⁶⁸, in altri termini causa mediata e *indiretta*. Tale causa non può dirsi remota, se per causa remota si intende una cosa non collegata al suo effetto. Per certi versi, questa molteplicità di determinazioni esterne mediante cui Dio è causa immanente delle cose finite, può essere considerata come una “mediazione immanente” della sostanza. Né immediatezza assoluta, cosa rara riservata a modi speciali ed eterni, né mediazione remota e distante: la mediazione è immanente poiché l'essere è univoco e la lunga catena di cause finite in cui l'infinito esiste in atto non è separato né separabile dalla sua causa. Quando una molteplicità di modi produce una modificazione successiva, la sostanza affetta se stessa. Quest'assunto rivelerà, come vedremo, il carattere politico dell'ontologia transindividuale: l'istituzione potrà essere concepita come mediazione immanente, dinamica e produttiva, che causa e dispone – etero-determina – i desideri vitali dei suoi membri, alla sola condizione che l'etero-determinazione sia intesa come una modalità dell'auto- affezione riflessiva che una potenza agisce sopra di sé.

La *causa sui* non offre alcuna garanzia di unità formale dell'essere: Spinoza rifiuta sia la tesi cartesiana di una volontà libera, arbitraria, creatrice, che decreta un accordo originario tra natura e ragione, sia quella stoica di un ordine morale dell'universo²⁶⁹. La potenza produttiva si esprime nell'infinita molteplicità dei suoi modi, che non risponde a un modello esteriore, ma è produzione indeterminata, innocente e amorale. All'unità formale o finale, è sostituita la molteplicità delle cause efficienti²⁷⁰. La legge oggettiva di natura, secondo cui ciascuna cosa tende a perseverare e affermarsi, non esprime un fine da perseguire, ma una necessità che non può essere violata. Nessuno può agire contro la legge di natura: il diritto, in quanto potenza, coincide con il fatto.

²⁶⁷ *E I*, p. 28.

²⁶⁸ *Ivi*, scol.

²⁶⁹ «Solo la volontà, o libertà dell'arbitrio, constatato in me così grande da non poter neppure concepire l'idea di una ancor più grande; per cui è soprattutto in virtù di essa che comprendo di portare in me un'immagine e somiglianza di Dio»: cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, tr. it e cura di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza, 2010, *IV Meditazione*, p. 93.

²⁷⁰ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 88-100.

Ciascuno fa necessariamente, e con pieno diritto, a ogni istante tutto ciò che appartiene alla sua potenza: e ciò altro non è che il suo stesso desiderio. Avere il diritto di fare un'azione equivale ad averne il desiderio, le facoltà fisiche e intellettuali per compierla, e compierla effettivamente. Per questo Spinoza poteva sostenere che «il diritto naturale individuale è determinato non dalla sana ragione, ma dalla cupidigia e dalla forza»²⁷¹.

La seconda definizione della parte I dell'*Etica* avanza tuttavia la tesi della limitazione universale di tutti i modi, secondo cui ciascuna cosa finita è limitata (*terminari potest*) da una o molteplici cose esterne della sua stessa natura²⁷². La realtà della cosa singola è segnata tanto dal *conatus*, quanto dai limiti esterni. Ciascun individuo necessita di affezioni esterne per esistere e durare: un individuo non ha in sé (essenza) la forza necessaria per passare all'esistenza e può comporsi (esistenza) soltanto se le cause esterne esercitano una pressione tale da comporre insieme più parti. Il modo finito non è *causa sui* della propria esistenza, ma ha necessità della forza altrui, delle determinazioni esterne, per affermarsi in atto²⁷³. Ciascuna cosa è punto d'incontro di molteplici cause esterne che la affettano, ne determinano l'esistenza e – al tempo stesso e in proporzione variabile – ne limitano l'affermazione²⁷⁴. L'individuo, *conatus*, si costituisce nell'intreccio di relazioni di concordanza o discordanza con i corpi esterni. Nella molteplicità di incontri causali e affettivi – in cui si mescolano rapporti cooperativi e gioiosi, che arricchiscono, e rapporti conflittuali e oppositivi che minacciano l'esistenza – l'individuo afferma se stesso in quanto capacità di perseveranza e di resistenza alle affezioni esterne ed espressione finita della produttività infinita della sostanza. Ciascun *conatus* è dunque determinato, in combinazioni variabili, tanto dalla natura propria di una cosa, quanto dalle cose esterne. Lo sforzo di accrescere e realizzare la propria potenza non è separabile dallo sforzo di accrescere la capacità di essere affetti e di disporre le cose esterne nei propri confronti²⁷⁵.

²⁷¹ *TTP*, XVI, p. 378.

²⁷² *E I*, def. 2: «si dice finita nel suo genere quella cosa che può essere limitata da un'altra cosa della stessa natura. Per esempio un corpo si dice finito, perché ne concepiamo un altro sempre maggiore».

²⁷³ *E II*, postulato 4; *E IV*, p. 45: «il corpo umano è composto di moltissime parti di diversa natura, le quali hanno continuamente bisogno di nuovo e vario nutrimento, affinché il corpo sia tutto in egual modo idoneo a tutte le cose che possono derivare dalla sua natura»; *TP*, II, 2: «La potenza di cui le cose naturali hanno bisogno per iniziare a esistere sarà invece la stessa potenza di cui hanno bisogno per perseverare nell'esistenza». In base alle precedenti proposizioni del cosiddetto "trattatello di fisica" della parte II dell'*Etica*, compreso tra le proposizioni 13 e 14, esiste un certo rapporto di equilibrio e regolarità (*ratio*) nel quale si dà la comunicazione tra le parti componenti, che incarna l'essenza singolare di un corpo. Mutamento ed equilibrio si implicano reciprocamente nella definizione spinoziana di individuo.

²⁷⁴ *E III*, p. 51: «il corpo umano viene colpito in moltissimi modi dai corpi esterni»; *E IV*, p.3: «la forza con la quale l'uomo continua (*perseverat*) nell'esistenza è limitata, ed è infinitamente soverchiata dalla potenza delle cause esterne».

²⁷⁵ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, cit., pp. 134 sgg.

La potenza rivela dunque una duplicità e tensione interna: è, al contempo, una forza produttiva e desiderante, e la capacità di patire, o meglio, di ricevere dall'esterno le forze necessarie e di adattarsi ad esse. Questa duplicità sarà centrale per una concezione "relazionale" del potere nel *TP*, dove andrà sotto il concetto di *aptitudo*²⁷⁶. Il riferimento all'*aptitudo* – ben più ricorrente nell'*Etica* nella forma dell'aggettivo *aptus* o del comparativo *aptior/aptius* – rimanda alla variazione costante della "forma" di una cosa²⁷⁷. Come dimostra l'esempio dei cerchi non concentrici nella lettera sulla «natura dell'infinito», destinata a Mejer nel 1663, la determinazione è un grado di potenza variabile, dinamico, di cui possiamo stabilire i limiti, un minimo e un massimo. Due cerchi non concentrici e di diametro differente, sono disegnati da Spinoza uno dentro l'altro. Tra questi vi è una distanza, limitata e "figurata", ma non determinabile, poiché le variazioni possibili della distanza tra i due cerchi sono, secondo la lettera, «superiori a ogni numero»²⁷⁸. Tra i due cerchi possono essere tracciati infiniti segmenti disuguali, un'infinità di distanze e transizioni, di cui può essere stabilito un limite massimo e uno minimo, ma non il numero esatto. Il rapporto di moto e quiete che definisce la struttura fisica di un modo può mutare all'interno di una soglia limitata di aumento o diminuzione²⁷⁹. La determinazione è una variazione continua compresa entro una soglia minima e massima. Essa include il limite: essere determinato significa esprimere una parte della potenza complessiva della natura ed essere necessariamente limitato. Il *conatus* è un movimento positivo, con cui ciascuna cosa tende a perseverare e accrescere per quanto possibile (*quantum in se est*) nel suo essere. «Per quanto possibile», poiché una cosa finita non può variare all'infinito ma entro certi limiti. Il modo finito è limitato da altri modi esterni che, nel limitarlo, lo determinano ad esistere ed agire²⁸⁰. L'esteriorità è limitazione, ostacolo, talvolta pericolo, ma anche sorgente di vita, condizioni di esistenza e di attività. È questa la duplice e significativa valenza del concetto spinoziano di *determinatio* («determinazione»). Il lessico della potenza include il negativo, la passività, nella forma della *aptitudo*. La potenza di patire non è una modalità dell'impotenza, bensì espressione di

²⁷⁶ Come vedremo nel terzo capitolo, di fondamentale importanza l'articolo *TP*, IV, 4: «Se diciamo che qualcuno può fare quello che vuole di una cosa che è in suo possesso, questo potere è definito non dalla sola capacità di chi agisce [*agentis potentia*], bensì anche dalla conformazione di chi patisce [*patientis aptitudine*]».

²⁷⁷ Cfr. V. Legeay, *L'aptitude à s'adapter face au contraire et au confus*, in V. Legeay (éd.), *L'essence plastique: Aptitudes at accomodement chez Spinoza*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, pp. 63-80.

²⁷⁸ *Ep.* 32 a Mejer, cit., p. 1327.

²⁷⁹ *Ibidem*. Per un'attenta analisi della lettera sulla «natura dell'infinito», in particolare nel ricavare dell'esempio dei cerchi non concentrici una concezione positiva e transindividuale del limite, cfr. M. Gainza, *Il limite e la parte: i confini dell'interiorità nella filosofia spinoziana*, in É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, cit., pp. 89-105.

²⁸⁰ *E I*, p. 11 scol.

potenza finita, determinata, che implica la propria limitazione. L'impotenza è passività, incapacità di conoscere le affezioni esterne e di esserne affetto gioiosamente; la capacità di essere affetti (*aptitudo*) è invece una disposizione verso le affezioni esterne in modo tale che ci diano gioia, aumentino la nostra potenza di agire, illuminando i tratti in comune e le linee di convergenza che ci legano²⁸¹.

Le cose finite e particolari sono «affezioni degli attributi di Dio» e «modi in cui gli attributi di Dio si esprimono in una certa e determinata maniera»²⁸², vale a dire, una certa determinazione della potenza della natura. Il concetto di «determinazione» – ora declinato con il participio *determinata*, ora con il verbo *determinari* – si riferisce tanto a una cosa libera, quanto a una necessaria, vale a dire, per spiegare sia la natura della cosa divina, sia quella dei modi finita che essa produce e in cui si esprime²⁸³. L'essere determinato include, in un solo tempo, da un lato la condizione *ab alio esse* dei modi finiti, facendo riferimento a una negatività e di limitazione proveniente dall'esterno, dall'altro la potenza produttiva e capacità di auto-determinarsi, che si esprime al massimo grado nella sostanza divina – unica cosa veramente libera – e in misura minore in ciascun modo finito. In virtù di questa complessità, la nozione di *determinatio* ricorre nell'opera di Spinoza con accezioni eterogenee, complicandone l'interpretazione. Nella def. 7 di *E I*, una cosa è detta libera quando «da sé sola si determina ad agire», e costretta quando «è determinata da altro ad esistere e ad operare per una certa e determinata ragione», designando con il termine di determinazione la causalità univoca e immanente, e dunque la natura produttiva di ciascuna cosa; in *E I*, p. 26, «una cosa che è stata determinata a compiere un'opera, è stata necessariamente determinata così da Dio», dove determinazione fa nuovamente riferimento alla natura produttiva di una cosa, l'esser- determinato a produrre certi effetti; nella *Ep. 56* a Jelles indica la limitazione della figura esterna di un corpo, dunque una negazione relativa; nella *Ep. 48* a Hudde, essa copre il significato, sempre negativo, di privazione-imperfezione, indicando la non-necessità dell'esistenza di una cosa determinata²⁸⁴. Ogni determinazione, ogni moto del corpo o della mente, «considerato in se stesso senza riguardo ad

²⁸¹ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 175. Bove l'ha qualificata come «attività passiva»: passiva perché dipende dall'incontro con le affezioni esterne, le quali forniscono l'occasione per una soddisfazione e affermazione di sé, ma al tempo stesso comprende un'attività del soggetto, una coscienza e capacità di agire. Nella resistenza si esprime la dinamicità del *conatus*, che sa mutare e svilupparsi mantenendo l'equilibrio interno di moto e quiete tra le sue parti. Tosel, in *La finitude positive*, ha invece parlato «du devenir actif sur la base d'une passivité ineliminable», in cui gli scambi e il *commercium* con il mondo esterno si esprimono direttamente come determinazione intrinseca. Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 110-114; A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 163-166.

²⁸² *E I*, p. 25 cor.

²⁸³ R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., pp. 158-159.

²⁸⁴ Sulla complessità della determinazione spinoziana, cfr. M. Gainza, *Il limite e la parte*, cit.

alcun'altra cosa, implica perfezione, la quale si estende sempre in ciascuna cosa tanto quanto la sua essenza»²⁸⁵. Ma d'altra parte, concepire una cosa sotto la categoria di *determinatio* significa pensarne la non- necessità dell'esistenza e la dipendenza dalle cause esterne²⁸⁶

Nella lettera a Jelles del giugno 1674, riferendosi alla figura di un corpo, scrive Spinoza:

Chi dice di percepire una figura non vuole con ciò dare a conoscere se non che percepisce una cosa determinata e in quanto è determinata. Questa determinazione non appartiene alla cosa secondo il suo essere; al contrario, essa è il suo non essere. Poiché [la figura] non è altro che determinazione e la determinazione è una negazione [*determinatio negatio est*], essa non può essere altro, come si è detto, che una negazione²⁸⁷.

In questa lettera, l'accezione negativa è attribuita alla «figura» di un corpo, vale a dire, alla traccia con cui un modo si dà e appare all'esterno, delimitando il confine e la distanza tra il proprio corpo e gli altri. Come noto, nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel fa di questo passaggio il punto di appoggio per un'interpretazione «acosmista» e interamente negativa del pensiero di Spinoza. Ogni determinazione della sostanza, secondo Hegel, è una negazione, una perdita: modificandosi e facendosi mondo, l'infinita potenza della sostanza cade nell'abisso, perde vita e attività e si immobilizza in un nulla assoluto²⁸⁸. Secondo Hegel, la *causa sui* spinoziana si separa da sé, si fa alterità ed exteriorità, pone se stessa come altro (come effetto) di fronte a sé, ma non sviluppa auto-coscienza e non può ritornare a sé, bensì sprofonda nell'abisso delle negazioni²⁸⁹. Non ancora soggetto, incapace dunque di coscienza di sé e delle proprie exteriorizzazioni, la sostanza spinoziana è un momento ancora immobile, statico, formale dell'assoluto (dell'unità di

²⁸⁵ *Ep.* 37 a Van Blijenbergh, in *Opere*, cit., pp. 1339-1345. Cfr. anche *E IV*, p. 59, in cui è fatto l'esempio dell'uomo che, per necessità della sua struttura fisica, chiude il pugno e colpisce una cosa esterna; quell'azione può risultare virtuosa o accecata, buona o cattiva, a seconda che risponda all'essenza del corpo che la compie, o alle determinazioni passionali esterne, da cui si conclude che «una sola e medesima azione ora è buona, ora è cattiva, dunque noi possiamo essere indotti dalla ragione ad una stessa azione che adesso è cattiva».

²⁸⁶ *Ep.* 48 a Hudde, in *Opere*, cit., pp. 1399-1403.

²⁸⁷ *Ep.* 56 a Jelles, *ivi*, pp. 1420-1421.

²⁸⁸ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia [1825-1826]*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza 2009, pp. 483-484. Come noto, Hegel aveva già sviluppato la sua critica dell'acosmismo spinoziano nella seconda sezione della *Scienza della Logica*, dedicata alla dottrina dell'essenza (*Logica II, L'essenza*, sez. 3, *L'effettività*, cap. 1 *L'assoluto*). Come sostiene Macherey, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel fraintende l'identità spinoziana di essenza e potenza: la potenza produttiva è la natura interna di ciascuna cosa singolare, e tutti i suoi effetti sono implicati proprio in quella natura singolare. Cfr. P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 122-130; V. Morfino, *Il fraintendimento del modo. Spinoza nella «Scienza della Logica» (1812-1816) di Hegel*, «Quaderni materialisti», 9, 2010, pp. 179-196.

²⁸⁹ «Nello spinozismo tutto finisce in un abisso ma niente ne viene fuori» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., pp. 483-484).

essere e pensiero), che non si muove e non ritorna a sé. Mancando il movimento che riconduce i modi alla sostanza, il finito crolla su se stesso e finisce nella pura negatività. A supporto della sua interpretazione, Hegel ha ripreso l'espressione *determinatio negatio est* della sopracitata lettera a Jelles e l'ha generalizzata, aggiungendovi un *omnis* assente dal testo spinoziano e diffondendo *omnis determinatio negatio est* come massima espressione della filosofia di Spinoza. L'intera sfera della determinazione è ridotta a movimento regressivo di decomposizione e degradazione dell'essere che procede per negazioni (dalla sostanza agli attributi, ai modi infiniti, ai modi finiti). Il rapporto tra infinito e finito è dunque quello di una derivazione causale per sottrazione, dispersione, negazione.

Riprendendo la polemica di Deleuze²⁹⁰ e Macherey²⁹¹ contro l'interpretazione hegeliana di Spinoza, su cui è recentemente ritornato anche Esposito²⁹², il concetto spinoziano di determinazione non può essere ridotto a quello di negazione, ma è un concetto più ricco e complesso. Nel limitare e negare una cosa dall'esterno, la determinazione le dà vita, una carica positiva di relazioni, ne qualifica l'esistenza, intrecciata con la passività ineliminabile del modo finito. Come vedremo, secondo la dottrina del *conatus*, la *cupiditas* di una cosa, in quanto essenza dell'uomo, «la si concepisce determinata da una qualunque affezione sua affezione data a compiere un'azione»²⁹³. All'hegeliana sequenza di negazioni si sostituisce la simultaneità dell'espressione: la sostanza esiste simultaneamente in e tra le cose finite, in quanto causa immanente priva di esistenza separata. I modi finiti sono effetto ed espressione immanente, parziale («certa e determinata») ma qualificata (mediante l'attributo) della potenza della natura. Si tratta, dunque, di una determinazione positiva, la cui essenza è *conatus*, sforzo variabile ma costante di durata e perseveranza. A tal proposito, la distinzione spinoziana di privazione e negazione è importante. La privazione e l'imperfezione non sono cose in sé, enti, ma relazioni, differenze. Il giudizio di una certa privazione deriva dall'immaginare una cosa esterna sotto una definizione generica cui appartengono le cose simili. In

²⁹⁰ Secondo Deleuze, come noto, quella di Spinoza è una filosofia dell'affermazione pura, in cui ogni attributo può essere determinato soltanto da un altro, ma è assoluto nel suo genere. «Il sentimento della gioia è il sentimento propriamente etico: sta alla pratica come l'affermazione sta alla speculazione [...] *L'Etica*, filosofia dell'affermazione pura, è anche la filosofia della gioia che corrisponde a quest'affermazione». Nella determinazione non vi è nulla dell'opposizione o della privazione ma soltanto differenza: *non opposita sed diversa*. Deleuze riconduce il carattere negativo della determinazione a quello positivo della distinzione: la negatività della determinazione concerne soltanto il carattere finito e limitato dell'esistenza; quando una cosa è valutata nella sua essenza e considerata insieme alla causa essenziale che la determina, essa non può essere che considerata positivamente. Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 213.

²⁹¹ P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., in particolare pp. 21-41.

²⁹² R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., pp. 146-166.

²⁹³ *E III*, aff. def. I.

questo caso, essa è valutata perfetta o imperfetta per il confronto con la perfezione del “modello” generico, come mostra Spinoza nell’Appendice della prima parte e soprattutto nella prefazione della quarta. Se Adamo non fosse incluso all’interno del genere umano, non sarebbe stato considerato malvagio né peccaminoso, così come il cieco non sarebbe giudicato privo della vista se non fosse immaginato come vedente o confrontato con la sua situazione passata, quando vedeva²⁹⁴. La privazione è negare di una cosa qualcosa che si immagina appartenere alla sua natura (“quell’uomo non vede”): soltanto una comparazione astratta e confusa tra cose differenti può privare una cosa²⁹⁵. La negazione, invece, segnala una mancanza che non appartiene alla natura (“quell’uomo non vola”)²⁹⁶. Dalla prospettiva di una conoscenza adeguata, ogni privazione è allora negazione; la negazione non è assoluta, non esiste in sé, poiché ciò che si nega di una cosa non appartiene alla sua natura. Come scrive Spinoza, «essere finito è in parte negazione»²⁹⁷ poiché l’esistenza del modo finito sta dentro una rete complessa di limitazioni reciproche, non appartiene alla natura la composizione universale con tutte le cose esterne, ma include relazioni violente e distruttive.

La coincidenza di realtà e perfezione non significa neppure che le cose siano egualmente perfette: ciascuna è tanto più perfetta quanta più potenza esprime. Tra il pio e l’empio, tra chi ha una conoscenza adeguata di Dio e chi non ce l’ha, tra il giusto e il ladro, il misericordioso e l’assassino, sussiste una differenza di grado di potenza, che è una differenza di essenza. La natura determinata di una cosa è in sé perfetta, seppure priva di alcune proprietà che ritroviamo invece in altre cose. La negazione non è assoluta ma parziale («in parte negazione») e si riassume nella determinazione singolare di una cosa finita, dotata di alcune proprietà e priva di altre. La determinazione è in sé positiva, considerata senza riguardo ad altre cose, e negativa soltanto se messa in relazione e comparata con l’esterno²⁹⁸.

Il *conatus* di una cosa singola è determinato sia in un’accezione positiva – la sua natura specifica, il suo grado di potenza in atto – sia in un’accezione negativa – le sue mancanze o privazioni. La determinazione implica il limite, ma limite – al pari della privazione – non significa negazione assoluta, distruzione, bensì specificazione e «surdeterminazione»²⁹⁹ proveniente dall’esterno.

²⁹⁴ *Ep.* 39 a Van Blijenbergh, in *Opere*, cit., pp. 1365-1345, p. 1367.

²⁹⁵ «La privazione non è l’atto del privare, ma soltanto [...] un ente di ragione o un modo di pensare che formiamo quando confrontiamo tra loro le cose» (ivi, p. 1367).

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *E I*, p. 8 scol.

²⁹⁸ *Ep.* 48 a Hudde, cit.

²⁹⁹ Gueroult nel suo commentario parla, a questo proposito, di «doppia determinazione», mentre la nozione di «surdeterminazione», proveniente dalla psicoanalisi lacaniana e utilizzata da Althusser nella sua rilettura della

Nessuna determinazione può generare una negazione assoluta, poiché ogni determinazione si produce all'incrocio delle affezioni esterne e della potenza (*aptitudo*) di un corpo di affermarsi entro e attraverso di esse. Si tratta di un limite dinamico, mutevole, che lascia spazio libero allo sviluppo della cosa singolare. Nient'affatto statico o astratto, il limite è mobile, può avanzare o indietreggiare, risultato della relazione tra potenze, tra determinazione interna e determinazioni esterne³⁰⁰. La determinazione che definisce l'esistenza del modo finito (compreso l'individuo umano) non è cioè un limite statico o insuperabile della potenza singolare, ma è soggetta a una continua variazione all'interno della complessa rete di interazioni tra le pressioni del mondo esterno e la potenza di resistenza e adattamento dell'individuo a tale pressione. Sotto il concetto di determinazione, superando la distinzione tra interiorità ed exteriorità, il limite esterno e negativo viene colto sotto un segno positivo: la negazione determinata è infatti condizione di esistenza e di affermazione di una positività finita. Hegel non coglieva dunque appieno il rapporto tra determinazione e negazione: non solo la determinazione (la figura esterna della *Ep.* 56 a Jelles) è una negazione, ma la negazione è a sua volta una determinazione: c'è qualcosa di positivo nella negazione. Hegel non vedeva in Spinoza l'articolazione positiva del negativo, ma soltanto un'opposizione tra i due termini (la pura affermazione della sostanza, la pura negazione del modo).

Assai spesso accade che, mentre godiamo di una cosa di cui avevamo voglia, il corpo a seguito di quella fruizione acquista una nuova disposizione [*constitutio*], da cui viene diversamente determinato,

contraddizione marxiana, è utilizzata da Macherey. La surdeterminazione delle cose particolari mette in risalto la costituzione relazionale di queste ultime, che si (sur)determinano reciprocamente. Determinazione interna e determinazione esterna sono modi della stessa necessità, sempre compresenti nello stato delle cose particolari: la prevalenza dell'una sull'altra, o viceversa, è variabile, mai assicurata, contingente. Vedi M. Gueroult, *Spinoza I: Dieu*, cit., p. 338; L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1996 (prima edizione: Paris, Maspero, 1965), tr. it. di M. Turchetto, *Per Marx*, Milano-Udine, Mimesis, 2006; P. Macherey, *Avec Spinoza. Études sur l'histoire et la doctrine du spinozisme*, Paris, Puf, 1992, p. 73 e p. 86.

³⁰⁰ È il punto chiave dell'esempio dei cerchi non concentrici nella lettera sull'infinito: il limite esterno non soltanto è reale ed effettivo, ma è un movimento, una variazione continua della distanza e differenza reciproca, che dissolve ogni possibile sintesi idealistica dell'unità assoluta della natura. Commentando la lettera sull'infinito a Meyer, Deleuze propone un esempio: un bosco si estende fino ai suoi margini, oltre i quali comincia la prateria: questo margine è mobile, mutevole, può allargarsi o restringersi. Il bosco è, come ogni cosa finita, una potenza espansiva che, laddove termina, incontra e si "scontra" con l'esistenza di una cosa esterna, della prateria. Il limite, tutt'altro che qualcosa di ideale e di astratto, è una relazione dinamica tra potenze in continua variazione: «Il margine del bosco è un limite. Che significa l'espressione "la foresta si definisce rispetto ai suoi margini"? quale limite definiscono i margini? La particolare forma che ha la foresta? No, bensì l'azione della foresta, la potenza che è in grado di esprimere: non avendo più la possibilità di mettere radici e di espandersi, la foresta si dirada. Questo margine di potenza non può avere le caratteristiche di una cornice perché non potrà mai esistere un punto preciso, un confine definitivo, in cui la foresta finisce. Il margine della foresta tende verso un limite. Il limite non è altro che la tendenza ad esaurirsi nel limite stesso. Al limite-cornice si oppone dunque un *limite dinamico*». Cfr. G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. di A. Pardi, Verona, Ombre Corte, 2007, pp. 119-134; M. Gainza, *Il limite e la parte*, cit.

e in esso sorgono nuove immagini di cose, e al tempo stesso la mente comincia a immaginare altre cose e a desiderarne altre³⁰¹.

Questo continuo confronto tra *conatus* proprio e determinazioni esterne, e la resistenza del primo quando le seconde gli oppongono contrarietà, definiscono l'esistenza in atto del singolo individuo come un campo di battaglia. Come si approfondirà nel successivo capitolo a proposito della *fluctuatio animi*, il conflitto è simultaneamente dentro e fuori di noi. Il diritto naturale è un rapporto di forza, risultato di un «confronto tra potenze»³⁰², vale a dire, combinazione della natura di una cosa con la natura delle cose esterne e le leggi della natura complessiva. Con queste conquiste ontologiche, Spinoza abbandona una concezione astratta del diritto, tipica del contrattualismo, in favore di una concezione realistica.

L'individuo è l'esito parziale e provvisorio di un processo continuo di composizione e scomposizione delle sue parti, mediato dalle determinazioni esterne. Ogni corpo complesso è una composizione, o co-esistenza, ordinata di molteplici parti, che definiscono un rapporto di moto e quiete. La concatenazione infinita di cause esterne fa della co-esistenza la struttura fisica e il limite stesso dell'esistenza. Ciascuna parte può essere considerata in sé, come essenza singolare, e in quanto elemento che co-esiste in un corpo più complesso. L'appartenenza non rientra nell'essenza di una cosa, che non è mai definita da un fine a cui tendere o una forma in cui entrare³⁰³. La capacità di un corpo di unirsi con altri corpi e costituire una potenza maggiore dipende necessariamente dalle relazioni contingenti – sebbene desiderate e ricercate al proprio esterno, secondo il movimento proprio del *conatus* – con altri modi. Come rileva Deleuze, singole parti di un corpo possono concordare con un'affezione esterna, mentre altre parti dello stesso corpo invece discordano. Tra le molteplici parti co-esistenti può rompersi l'equilibrio, possono generarsi opposizioni interne e tensioni che ne mettono in pericolo l'esistenza. La discordanza non riguarda soltanto il rapporto tra corpi esterni ma, al tempo stesso, il rapporto di co-esistenza tra le parti interne di uno stesso corpo³⁰⁴. Interno ed esterno non sono più distinguibili. Quando lo scambio con

³⁰¹ E III, p. 59 scol.

³⁰² L'espressione è ricavata da E IV, p. 5, che recita: «la forza e lo sviluppo di qualunque passione, e la sua persistenza, non si definiscono in base alla potenza con cui tendiamo a continuare ad esistere, ma in base alla potenza di una causa esterna confrontata con la nostra».

³⁰³ P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., p. 185, in cui l'autore conclude icasticamente che «a rigore esistono solo relazioni».

³⁰⁴ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 175. Come scrive Deleuze, le parti non si incontrano nell'ordine in cui si compongono: ordine dei rapporti e ordine degli incontri divergono. L'ordine dei rapporti è stabilito dalle leggi della fisica e concerne le condizioni in cui le parti si compongono e generano un individuo più complesso.

l'esterno altera il rapporto interno tra le parti, la possibilità del male, della distruzione e morte di un corpo è reale. C'è uno scarto tra l'ordine dei rapporti, in cui si esprimono in atto le essenze eterne dei modi finiti, e l'ordine degli incontri, in cui i modi finiti si affettano. In questo scarto permane la negatività, la possibilità reale del male e della distruzione. Si tratta di una permanenza ontologica, determinata dalla forma transindividuale dell'essere, dalla condizione naturale e finita dell'uomo e dalla non-corrispondenza di essenza e di esistenza. Il negativo non è riducibile a una conoscenza inadeguata e a un'incapacità del soggetto di disporsi verso la cosa esterna³⁰⁵.

Bene e male sono categorie relative, che sorgono da una relazione tra due cose, o tra una cosa e la sua definizione generica. Bene e male non corrispondono all'essenza di nessuna cosa considerata in se stessa e non appartengono, pertanto, a una conoscenza adeguata. Una stessa cosa può dirsi buona o cattiva a seconda dell'attitudine della cosa affetta: bene e male riflettono la disposizione del corpo affetto, non la realtà dell'affezione stessa. In natura non vi è nulla di male in sé, ma il male riflette un punto di vista particolare. E «se gli uomini nascessero liberi, non si formerebbero alcun concetto di bene e male»³⁰⁶, poiché dal punto di vista della ragione, l'uomo impara a prendere le cose come sono e non lasciarsi colpire negativamente. Il male esiste, dunque, come incompatibilità, non-composizione, tra due corpi che si incontrano, non si (ri)conoscono in modo razionale e pertanto si scompongono. Il male non appartiene all'essenza di una cosa, poiché in quanto *conatus*, essa è sempre sforzo affermativo e non principio distruttivo. «Tutto ciò che esiste, considerato in se stesso senza riguardo ad alcun'altra cosa, implica perfezione, la quale si estende sempre in ciascuna cosa tanto quanto la sua essenza»³⁰⁷. In altri termini, bene e male non sono modi di essere propri di una

L'ordine degli incontri è invece un ordine di concordanze e discordanze temporanee e fortuite tra le singole parti, il cosiddetto «ordine comune della natura». La stessa legge di composizione dei rapporti è anche legge di distruzione, del male, della morte. Dalla scomposizione si generano nuove composizioni, in un processo circolare di differenziazioni e individuazioni, in cui il rapporto universale di moto e quiete si esprime in rapporti singolari costantemente variabili. In *E II*, def. 7, si legge che «se più individui concorrono ad un'unica azione così da essere tutti assieme causa di solo effetto, li considero tutti, sotto questo riguardo, come una cosa sola». Utilizziamo in questo caso tra la traduzione di Mignini in *Opere*, Milano, Mondadori, 2017, poiché restituisce più efficacemente di Cristofolini il latino *eatenus* con «sotto questo riguardo», mettendo in luce il carattere momentaneo e circostanziato dell'incontro. Esso è prodotto dalla connessione di molteplici cause esterne e non risponde né all'essenza interna dei corpi, né a un ordine o armonia immanente. Composizione e scomposizione non sono eterni, come lo sarebbero sul piano delle essenze, ma sempre relativi alle circostanze date, ma non per questo meno necessari.

³⁰⁵ L'immagine spinoziana, ripresa da Deleuze, è quella del veleno. Il sangue è composto da numerose parti interne, ed è a sua volta parte di un corpo umano più complesso. Quando il veleno circola nel sangue, esso determina una variazione del rapporto tra le parti interne e le dispone in un nuovo rapporto che uccide l'individuo. Tutti i fenomeni del male, della malattia, della morte sono cattivi incontri, intossicazioni e avvelenamenti. Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 193 sgg.

³⁰⁶ *E IV*, p. 68.

³⁰⁷ *Ep. 37* a Van Blijenbergh, cit., p. 1341.

cosa – nulla è in sé bene o male – ma sono modi di immaginare una cosa, cioè modi di essere in relazione con essa. Come si è anticipato, e come ritorneremo nel prossimo capitolo, l'immaginazione è il segno di una relazione reale tra le cose e la misura dell'effetto di una cosa esterna sul nostro corpo.

Se il male è un ente immaginario che deriva dall'esperienza delle cose esterne, o dalla comparazione di una cosa con la sua definizione generica, ciò non significa allora che esso esista soltanto nel pensiero, né che possa essere dissipato da un'idea della ragione. Bene e male esistono positivamente, nella realtà fisica dei corpi, come relazione (co-esistenza) tra le parti interne di un corpo, o quella tra due corpi che si affettano. Il volere determinato di Adamo non è un modo per essenza negativo o sbagliato, ma è un grado determinato e limitato di potenza della mente umana, che può conoscere alcune cose e non altre. Dio non “proibisce” nulla poiché non è un legislatore; il divieto divino è una rappresentazione immaginaria del mondo umano. Al contrario, Dio esprime, nella mente singola e finita di Adamo, la consapevolezza che il frutto dell'albero è mortale, ma quell'idea è vinta da altre più forti: all'intelletto e volontà di Dio – conclude Spinoza – non può essere imputata alcuna responsabilità³⁰⁸. La decomposizione del corpo di Adamo è il risultato immanente di un rapporto tra potenze finite, limitate. Ma la mente del primo uomo è debole, avvolta nell'immaginazione e nella superstizione, non comprende la vera natura amorale di questa legge e la interpreta come un precetto morale che stabilisce divieti e minacce. La forma del male non consiste in un'essenza, non è dunque implicata nell'intelletto divino, ma nella relazione che l'intelletto umano stabilisce tra i modi finiti. Bene e male segnano la realtà (la positività) di un'esistenza finita e relazionale³⁰⁹.

«Per quanto riguarda il bene e il male, anche questi non indicano niente di positivo nelle cose considerate in se stesse, e non sono altro se non modi di pensare, ossia nozioni che noi ci formiamo allorché confrontiamo le cose tra di loro. Infatti una sola e identica cosa può al tempo stesso essere buona o cattiva, e anche indifferente. [...] Ma sebbene le cose stiano così, dobbiamo tuttavia conservare questi vocaboli. Infatti, poiché desideriamo formarci un'idea dell'uomo come modello di

³⁰⁸ E IV, p. 68 scol: «nella famosa storia del primo uomo [...] non si concepisce alcuna altra potenza di Dio se non quella con la quale ha creato l'uomo, ossia la potenza con la quale si è preso unicamente cura dell'utilità dell'uomo; e in tal senso si narra che Dio avrebbe proibito all'uomo di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male, dicendogli che dopo avere mangiato di lì avrebbe avuto più paura della morte che desiderio di vivere».

³⁰⁹ Cfr. P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 135-150; cfr. anche P. Macherey., *Spinoza et l'origine des jugements de valeur*, in P. F. Moreau (dir.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay-aux-Roses, Ens Éditions, 1996, pp. 205-212; C. Jaquet, *La positivité des notions de bien et de mal*, in Ead., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, cit., pp. 77-89.

natura umana [*ideam hominis, tanquam naturae humanae exempla formari cupimus*] al quale mirare, sarà per noi pratico [*ex usu*] mantenere quegli stessi vocaboli nel senso che ho detto [...] *intenderò per bene ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo per avvicinarci sempre più al modello di natura umana che ci proponiamo. E invece per male intendere ciò che con certezza sappiamo impedirci l'avvicinamento a quel modello*»³¹⁰.

Detto altrimenti, «se bene e male non rivelano nulla di positivo nella cose prese assolutamente [considerate in sé], esprimono tuttavia qualcosa di positivo nelle cose prese relativamente [...] vale a dire: il modo in cui esse ci affettano»³¹¹. Le nozioni di bene e di male riproducono la storia delle relazioni degli uomini con il mondo, descrivono il modo in cui questi si muovono nel mondo esterno alla ricerca dell'utile e forniscono giudizi in grado di orientarli. Memorizzando ciò che fa loro bene e male, gli uomini sono così capaci di ripetere il primo ed evitare il secondo. Le categorie di bene e male sono forgiate dalle esigenze dell'immaginazione e della memoria, ma sono al tempo stesso profondamente reali, proprio per la funzione costitutiva che Spinoza attribuisce all'immaginazione. Se l'uomo non può raggiungere una conoscenza adeguata di tutte le cose esterne e dei loro tempi di esistenza, può almeno fare buon uso pratico di una conoscenza astratta, universale, dei rapporti di concordanza e discordanza tra le cose. È vero che Spinoza preferisce i concetti di buono e di cattivo, che descrivono dinamiche concrete e singolari di composizione o scomposizione dei modi, ai concetti di bene e male, che invece si riferiscono a una sfera trascendente. Ma non per questo rinuncia a queste categorie: nell'ambito della transizione etica dell'uomo da una minore a una maggior perfezione, che occupa la parte IV dell'*Etica*, dichiara di volerle conservare, poiché aiutano gli uomini finiti a orientarsi di fronte a ciò che non conoscono adeguatamente, all'infinita complessità del reale³¹². All'incrocio della determinazione interna e auto-affermativa del *conatus*, che si muove nel mondo alla ricerca dell'utile, e delle determinazioni esterne, di cui l'uomo non può arrivare a una conoscenza perfetta e adeguata se non in parte, le nozioni di bene e di male conservano la loro utilità etica. Esse scompaiono infine nella parte V, poiché il saggio, che conosce adeguatamente Dio e la connessione causale dell'universo, non ne ha più alcuna necessità.

³¹⁰ Cfr. *E IV*, pref (corsivo mio).

³¹¹ C. Jaquet, *La positivité des notions de bien et de mal*, cit., p. 80.

³¹² Su questo punto l'interpretazione di Deleuze, che esclude senza appello le categorie di bene e male dalla filosofia di Spinoza, deve allora essere corretta e rivista, cogliendo gli scarti tra il piano ontologico dell'essere e quello etico-politico della vita umana.

La liberazione dall'impotenza umana non passa da una soppressione delle categorie di bene e male, ma da una loro riformulazione in chiave pratica e anti-moralista. E infatti la parte IV si apre con le definizioni del bene e del male, non come nozioni di cui liberarsi ma come «ciò che sappiamo con certezza esserci utile» e «ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di possedere un bene»³¹³. Su queste definizioni si reggono tutte le successive dimostrazioni della parte IV. Al riparo da ogni deriva relativistica, bene e male non hanno soltanto una denotazione relativa e parziale – ciò che è oggettivamente buono per un corpo e può essere nocivo per un altro corpo – ma acquisiscono un valore universale attraverso la memorizzazione e generalizzazione del buono e del cattivo, dei tratti comuni dell'esperienza, in riferimento al modo specifico dell'esistenza umana³¹⁴. Spinoza salva le categorie di bene e di male dal relativismo assoluto e scettico: riconoscendo che non appartengono all'essenza di una cosa, ma sorgono dalle relazioni e comparazioni tra le cose, queste ritrovano una validità certa e universale nel quadro di una conoscenza dei rapporti di concordanza e discordanza, ossia delle nozioni comuni. Decisivo, per la nostra argomentazione, è il riferimento alla «vera conoscenza del bene e del male» nello scolio della p. 62 della parte IV:

³¹³ E IV, def. 1, def. 2.

³¹⁴ È certo che una sfumatura relativistica aleggia nel pensiero di Spinoza, secondo cui una cosa può essere al tempo stesso buona per l'uno e cattiva per l'altro, come la musica è «buona per il melancolico e cattiva per chi piange; ma per il sordo non è né buona né cattiva» (E IV, pref.). Al tempo stesso, vi è qualcosa che con certezza possiamo giudicare buono o cattivo per tutti gli uomini. Si noti, dunque, che le definizioni di bene e di male fanno sempre riferimento a «noi», cioè agli uomini. La conservazione dei «vocaboli» di bene e di male non ha uno statuto ontologico, ma antropologico, relativo alle vicende umane, e non reintroduce dunque un sistema di valori assoluti e trascendenti. Come ha ben sostenuto Jaquet, il passaggio dalla morale all'etica spinozista non giunge a norme assolute, ma sostituisce il relativismo inadeguato e immaginario della morale, che ipostatizza le disposizioni particolari dei singoli, con il relativismo adeguato delle nozioni comuni. Soltanto il saggio del terzo genere di conoscenza, che conosce la necessità e di ogni cosa, può rinunciare alle categorie di bene e male. Per questo, la lettura nicciana di Spinoza è limitata e, al di fuori del terzo genere di conoscenza, fuorviante. Come noto, in una celebre lettera del 30 luglio 1881 a Overbeck, pochi giorni prima della rivelazione dell'eterno ritorno sul lago di Sils-Maria, Nietzsche esalta Spinoza come il suo vero predecessore, segnalando in particolare cinque punti di sintonia: la negazione del libero arbitrio, del finalismo, delle categorie morali – in vista di un uomo libero al di là del bene e del male – dell'altruismo e del male, che non è altro che superstizione. La vicinanza tra Spinoza e Nietzsche è stata enfatizzata da G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, cit., cap. 2 («Sur la différence de l'Éthique avec une Moral»). Si segnalano, inoltre, a proposito di un'interpretazione nicciana di Spinoza: W.S. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, Hain, 1975, discusso e analizzato in M. Biscuso, *Spinoza e Nietzsche in un recente libro di W.S. Wurzer*, «Il Cannocchiale», 3, 1978, pp. 27-32; Y. Yovel, *Spinoza and other heretics*, cit.; A. G. Biuso, *Nietzsche e Spinoza*, «Archivio di Storia della Cultura», 4, 1991, pp. 93-140; H.R. Mora Calvo, *De Spinoza a Nietzsche: breves consideraciones sobre la libertad de la voluntad, el orden moral del mundo y el amor al destino*, «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», 37, 1999, pp. 123-134; R. Schacht, *The Spinoza-Nietzsche Problem*, in Y. Yovel (ed.), *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, New York, Little Room Press, 1999, pp. 211-232; B. Look, «*Becoming who one is*» in *Spinoza and Nietzsche*, «Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly» 50, 2001, pp. 327-338; P. Zaoui, *La «grande identité» Nietzsche-Spinoza, quelle identité?*, «Philosophie» 47, 1995, pp. 64-84.

Allorché la mente concepisce le cose secondo i dettami della ragione ne viene presa allo stesso modo, sia che si tratti dell'idea di una cosa futura, o passata, o presente. [...] La mente, guidata dalla ragione, concepisce tutto sotto il medesimo aspetto di eternità o di necessità, ed è presa dalla medesima certezza.[...] Ma della durata delle cose non possiamo avere che una conoscenza assai inadeguata, e determiniamo i loro tempi di esistenza soltanto con l'immaginazione, la quale viene colpita in modo diseguale dall'immagine di una cosa presente o di una futura; ne discende che *la vera conoscenza che abbiamo del bene e del male non sia se non astratta, o universale, e il giudizio che formuliamo sull'ordine delle cose e sui nessi causali, per poter determinare che cosa nel presente sia per noi buono o cattivo, sia piuttosto immaginario che reale*, e non fa perciò meraviglia se il desiderio originato dalla conoscenza del bene e del male, allorché si proietta sul futuro, può essere piuttosto facilmente sopraffatto dal desiderio di cose che sono gradevoli nel presente³¹⁵.

Dalla successiva p. 64 si apprende poi che, secondo Spinoza, «la conoscenza del male è conoscenza inadeguata», tristezza che affetta la mente e ne diminuisce la potenza di pensare. Pertanto, «se la mente umana avesse soltanto idee adeguate, non si formerebbe alcuna nozione del male»³¹⁶. Come può darsi una «vera conoscenza del male» (p. 62) se «la conoscenza del male è conoscenza inadeguata» (p. 64)? La vera conoscenza del male è la conoscenza certa di ciò che sappiamo indebolire la nostra capacità di agire e pensare. Si tratta di una conoscenza astratta e generica, che si ferma ad alcune nozioni comuni e generali: dalle concordanze e discordanze tra due o più corpi, si trae un giudizio sugli effetti della loro relazione³¹⁷. Giudicare una cosa come «male» e acquisire la certezza che una cosa ci ostacola è una tristezza consapevole, che, in quanto tristezza, non esprime adeguatamente la nostra potenza, ma fornisce una consapevolezza importante di fronte a cui ragionare e sforzare la mente verso una maggior conoscenza, più concreta e singolare, che possa trasformare quella cosa da cattiva a buona. La vera conoscenza del male è fondamentale per la mente umana finita, che non può conoscere ogni cosa nella sua essenza, sotto una specie di eternità, e che in rari casi arriva a collegare le cose esterne all'idea di Dio e ai suoi effetti. Egli deve dunque affidarsi a una conoscenza per lo meno astratta di quelle cose di cui non ha un'idea singolare concepita in Dio e tramite Dio. Dopo questa riabilitazione delle nozioni di bene e male nella

³¹⁵ E IV, p. 62 e scol.

³¹⁶ E IV, p. 64 e scol.

³¹⁷ Drieux ha sostenuto che la conoscenza vera, seppure astratta e generica, del bene e del male corrisponde a una «conoscenza generale» dell'utilità, di cui l'aspetto fondamentale non è la verità cognitiva, ma la forza affettiva. Essa non è ancora conoscenza adeguata delle connessioni causali tra le cose, ma è anzitutto un affetto che ostacola la tristezza, il male, e favorisce invece il bene. Cfr. P. Drieux, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris, Garnier, 2014, p. 245.

Prefazione, la prima proposizione della parte IV ricorda che «nulla di ciò che un'idea falsa ha di positivo viene tolto dalla presenza del vero in quanto vero», segnalando la positività dell'idea falsa, la potenza del negativo.

Essere finito, implica, in parte negazione, poiché l'essere del modo finito è stabilito da una combinazione di determinazioni interne ed esterne, una mescolanza di azioni e passioni. E «le passioni non si riferiscono alla mente, se non in quanto la mente ha qualcosa che implica negazione, ossia in quanto si considera come parte della natura»³¹⁸. La soggezione alle passioni è una condizione ineliminabile dell'uomo, della sua struttura composita di molti corpi e molte idee che si combinano e della necessaria dipendenza dai corpi esterni. La conoscenza e l'emendazione razionale dell'intelletto non sono più forti dell'ontologia: possono contrastare la passionalità umana, limitarne gli effetti nefasti, ma non superarla e proiettare l'uomo al di fuori della sua natura originaria. La coscienza di sé implica necessariamente la conoscenza delle affezioni del proprio corpo: la mente può conoscere il proprio corpo e se stessa sempre come conoscenza delle relazioni tra le proprie idee e il proprio corpo con le idee e i corpi esterni.

La mente umana non conosce il corpo umano né sa che esso esiste, se non attraverso le idee delle affezioni da cui il corpo è colpito [...]; poiché il corpo umano ha bisogno, per conservarsi, di moltissimi altri corpi, dai quali viene rigenerato di continuo; e l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso (*per la proposizione 7*) che l'ordine e la connessione delle cause; ci sarà dunque questa idea in Dio, in quanto lo si considera come investito dalle idee di moltissime cose singole. Dio ha dunque l'idea del corpo umano, ossia conosce il corpo umano, perché è investito da moltissime altre idee³¹⁹.

La mente non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo³²⁰.

L'emergere della coscienza, definita in questo passaggio come «idea della mente, cioè l'idea dell'idea»³²¹, si dà dunque nell'esistenza ed esperienza del corpo, la quale a sua volta si dà soltanto nella forma dell'incontro e della relazione. La mente umana implica di per sé negazione, non può essere percepita chiaramente e distintamente per sé, senza le altre parti, ma soltanto nella relazione.

³¹⁸ *E III*, p. 3 scol.

³¹⁹ *E III*, p. 19 e dim.

³²⁰ *E III*, p. 23.

³²¹ *E III*, p. 21 scol.

La conoscenza di questa condizione ontologica può produrre un rapporto adeguato con la negazione stessa e, pertanto, permette di assumerla positivamente e costruttivamente. Attività e passività sono simultanee, intrecciate: una conoscenza adeguata del limite, della dipendenza costitutiva, dei tratti negativi della realtà modale, favorisce non la cancellazione, non il superamento in una totalità infinita, ma l'articolazione positiva e costruttiva del negativo nell'agire sulla realtà.

Il negativo non è soltanto l'effetto di una cattiva conoscenza, ma l'effetto della transindividualità. La positività di ogni aspetto del reale considerato in se stesso è il risultato di una molteplicità di relazioni costitutive, alcune positive, altre negative. Privazione, limite e male sono tre figure della permanenza del negativo nell'ontologia spinoziana: non si tratta negazioni assolute che definiscono l'esistenza di un non-essere, ma relazioni reali che costituiscono una parte dell'essere modale. Il negativo, il limite, non è dissolto all'interno di una totalità più ampia e pacificata, una filosofia della sostanza e dell'Uno-tutto, né irrigidito in un'opposizione insuperabile. È bensì mantenuto e assorbito all'interno di un concetto positivo di determinazione, che include dentro di sé la privazione, il proprio limite, la soglia critica, una resistenza al male e alla tristezza³²². Le relazioni tagliano i modi finiti, passano tra l'uno e l'altro e, affettandoli, li modificano. Non siamo più nell'ambito di un rapporto tra l'interno e l'esterno, l'individuo e gli "altri", ma oltre questa dicotomia, nell'ambito di rapporti trasversali «che passano da un oggetto a un altro, al di qua e al di là dell'individualità corporea»³²³. La determinazione positiva del *conatus* muta al mutare delle determinazioni esterne, entro limiti che gli sono propri. E la determinazione esterna, a sua volta, è tanto il limite che ostacola l'espansione della cosa, quanto la condizione esterna che la pone e afferma, conferendole esistenza. Ciascun individuo è un flusso continuo di modificazioni del corpo

³²² Sulla permanenza del negativo nel percorso di liberazione spinoziano, cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 9-14, pp. 50-73, dove il tema della limitazione, della crisi e la possibilità ontologica del male distruttivo sono ricondotti all'interno di un orizzonte naturale. Ogni manifestazione del negativo, ogni limite o pericolo, è un'espressione della natura esterna che entra in relazione con la nostra natura, finita e limitata: in quanto tale, non può essere abbandonata o semplicemente rifiutata, ma accolta all'interno di un sistema di vita che ne valorizza l'aspetto positivo e ne contenga gli effetti negativi.

³²³ É. Balibar, *La paura delle masse*, cit., p. 32. Come scrive in seguito Chantal Jaquet, «Spinoza ripensa dunque da cima a fondo le categorie del dentro e del fuori, che risultano problematiche in un pensiero dell'immanenza. Le categorie di interno ed esterno, di dentro e di fuori, non hanno un senso sostanziale, ma soltanto modale. Per la sostanza, non potrebbe esserci distinzione tra l'interiorità e l'esteriorità, tra il sé e il non-sé. [...] Neanche per i modi, però, queste categorie hanno un valore assoluto. Non c'è alcuna interiorità o esteriorità in sé, ma soltanto in un altro, cioè nella sostanza. [...] Nella rete dei modi finiti, infine, l'interno e l'esterno sono sempre intrecciati e non possono essere pensati come realtà distinte e separate. Il modo si muove sempre nel 'tra-due'. Esso è il luogo degli scambi tra l'interno e l'esterno, poiché è continuamente affetto. Ora, un'affezione implica la natura del nostro corpo e quella del corpo esterno. Essa è dunque una mescolanza spesso confusa di interno ed esterno, al punto che è difficile distinguere ciò che appartiene a sé da ciò che appartiene agli altri». C. Jaquet, *Dal corpo al nostro corpo. L'idea di sé e del corpo proprio in Spinoza*, «il Cannocchiale», XL, 2-3, 2015, pp. 109-110. Cfr. V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, cit., pp. 100-102.

e della mente e di conseguenti affetti entro una soglia limite di variabilità. Ciò che riteniamo sia più intimo e proprio dell'individuo è sempre modificato dall'intervento delle cause esterne. Le disposizioni affettive, la costituzione corporea, la memoria, le abitudini sono costituite dalle tracce che le cause esterne depositano sul suo corpo e che si mescolano alla sua natura. L'interno risulta, in altri termini, da una «interiorizzazione dell'esteriorità», più forte quanto più si formano associazioni mentali degli incontri esterni e, con esse, abitudini³²⁴.

La *determinatio* afferma una presenza effettiva dell'infinito nel finito, la presenza immanente della causa nei suoi effetti: l'infinito in atto nel finito che corrisponde alla definizione dello spazio compreso tra i due cerchi non concentrici. L'infinito in atto si dà, al tempo stesso, nel grado di potenza specifico di ciascuna cosa e nell'infinita concatenazione di cause esterne che determina la cosa: nel primo caso *quantum in se est*, nel secondo caso *in alio esse*³²⁵. Come la potenza di ciascuna cosa è tanto affermazione del proprio essere, quanto capacità (*Aptitudo*) di essere affetti positivamente dalle determinazioni esterne, allo stesso modo l'infinito esiste in atto nella forma di una lunga catena di cause esterne che generano e al tempo stesso condizionano l'esistenza di ciascuna cosa finita. Bove ha qualificato l'infinito spinoziano come «infinito in atti» per riformulare il rapporto tra infinito e finito: l'infinito si esprime, non si nega né disperde, nel carattere molteplice dell'essere di ogni cosa e «l'unità della sostanza è nella pluralità (l'infinità) delle sue affermazioni singolari»³²⁶. Interno ed esterno, affermativo e negativo, si stringono in un tutt'uno, come lati di una determinazione in cui si fondono reciprocamente. Il lato negativo, esteriore, della determinazione non contrasta quello positivo; determinare una cosa non significa negarla, ma causarla, darle esistenza, dunque affermarla e, nel farlo, limitarla³²⁷. Si tratta di un'affermazione determinata che, nel linguaggio di Spinoza, si esprime nella formula «*certa et determinata ratione*»: la ragione di ciascuna cosa esiste in atto in una forma determinata. Il *conatus* di un modo finito non si riferisce a una determinazione semplice, ma a una combinazione complessa di spinta – forza, energia – interna e *aptitudo*, capacità di essere affetti dalle determinazioni esterne, in cui la distinzione tra interno ed esterno è interamente superata.

La soggettività – *cupiditas*, sforzo consapevole di sé – è una continua variazione di potenza (*in*

³²⁴ C. Jaquet, *Dal corpo al nostro corpo*, cit., pp. 111-112.

³²⁵ Cfr. P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 150-154.

³²⁶ Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 10.

³²⁷ Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione*, cit., pp. 165 sgg: «il lato negativo della determinazione – vale a dire la sua esteriorità rispetto alla cosa determinata – non contrasta con quello positivo. Determinare una cosa vuol dire non negarla, ma appunto porla, conferirle esistenza e così anche affermarla».

*continua vivimus variatione*³²⁸) compresa entro certi limiti, che si costituisce e si modifica in rapporto alle affezioni esterne. Il *conatus* trova nell'ordine degli incontri, delle relazioni, del *commercium*, quella determinazione di sé (determinazione della determinazione) che non appartiene agli individui in quanto tali³²⁹. L'individuo è dunque l'effetto di un processo di *commercium* e relazione con il mondo esterno, che può avere la forma dell'«attività passiva», della resistenza alla tristezza e agli ostacoli esterni, o quella dell'attività propriamente detta di affermazione della propria natura. Si tratta di un processo di auto-costituzione o, in termini più contemporanei, di soggettivazione, in cui una cosa singola, attraversata dalla molteplicità di relazioni e modificazioni esterne, resiste e diviene capace di affermare se stessa, controllare i propri affetti e ricercare il suo vero utile. Determinata e limitata dalle affezioni esterne, l'esistenza è desiderio di farsi spazio (spazio di azione, di pensiero, di espressione) e intanto difendersi³³⁰. La libertà non corrisponde né all'assenza di ostacoli esterni, né alla libera volontà di fare un'azione. Non è libero colui che è esente dalle determinazioni, ma chi ha conoscenza adeguata dei condizionamenti esterni e può resistere. La libertà diviene un movimento di liberazione, il divenire-attivo dell'uomo, il prevalere – mai definitivo – dell'autonomia sulla dipendenza dagli altri³³¹. La potenza di una cosa singola – che ne definisce l'essenza singolare, le capacità di produrre e patire effetti – agisce (e patisce) necessariamente in relazione con altre. La potenza di una moltitudine è il prodotto temporaneo e precario di una trama di molteplici relazioni e scambi tra i suoi membri. Questo carattere generativo e produttivo della potenza, la sua circolazione transindividuale e strutturalmente ambivalente qualificano la teoria politica di Spinoza in primo luogo come un'ontologia politica³³².

Il diritto naturale, dunque, se consiste nel *conatus* – potenza di esistere e di agire in un determinato modo – si esprime simultaneamente come resistenza alle affezioni tristi discordanti e connessione con quelle concordanti. In quanto tale, il diritto naturale non è manifestazione della libera volontà di un individuo, né più un «diritto soggettivo» (*jus naturale uniuscuiusque*), ma un diritto comune, definito dalla composizione di molteplici individui. Nel *TP* il diritto naturale non è più una questione individuale ma comune: gli individui possono esistere, parlare, agire, soltanto

³²⁸ *E V*, p. 39 scol.

³²⁹ *E III*, aff. def. 1.

³³⁰ L'interpretazione del *conatus* come simultaneità di affermazione e resistenza è proposta da L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 15 sgg, pp. 110-114.

³³¹ «Autonomia» (*sui juris esse*) e «solitudine», o isolamento, si situano ai lati opposti del ragionamento spinoziano: tanto più incapace di agire e di produrre è colui che è solitario; tanto più, al contrario, può essere autonomo colui che è connesso da molteplici relazioni con gli altri. Cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., p. 78.

³³² Cfr. M. Saar, *Immanenza e potenza*, cit.

grazie alla convivenza con gli altri, all'aiuto reciproco, alle relazioni sociali costitutive dell'esistenza di ciascuno. La concezione del diritto naturale come diritto comune è la più significativa innovazione teorica che l'ontologia transindividuale del *conatus* produce sul terreno dell'indagine politica del *TP*. Vi ritorneremo ampiamente nel corso del terzo capitolo (§1). Il diritto comune (*jus commune*) – che stabilisce le regole della buona combinazione con gli altri – è il modo di esistenza di una moltitudine, in cui l'individuo emerge come l'esito parziale e «in continua variazione» della rete di relazioni e combinazioni con l'esterno³³³. Il diritto comune della moltitudine stabilisce, attraverso la manifestazione del consenso, l'autorità del potere politico (*imperium*), che può essere pertanto rinnovato, oppure revocato, dalla potenza comune che lo ha stabilito³³⁴. Alla luce della concezione del diritto comune, lo Stato è pensato come un quasi-individuo, dotato di un corpo e di una quasi-mente, nel senso spinoziano dell'individuo come movimento continuo di scambio e ricambio con l'esterno e di comunicazione reciproca tra le parti che lo compongono³³⁵. L'intero corpo dello Stato si dice *Civitas*, o società civile, e deve essere

³³³ *TP*, II, 16: «Dove gli uomini [...] sono guidati come da una sola mente [*una veluti mens*], è certo (*per l'art. 13 di questo capitolo*) che ciascuno di loro ha tanto meno diritto, quanto più gli altri, presi nel loro complesso, sono più potenti di lui. In altri termini, ciascuno di loro non ha nessun diritto in natura, se non quello che gli concede il diritto comune».

³³⁴ *TP*, II, 17.

³³⁵ Secondo Matheron, lo Stato rientra appieno nella definizione di individuo fornita nella parte II dell'*Etica*. Gli elementi che compongono l'individuo-Stato sono i gruppi territoriali, che abitano in un luogo determinato, collaborano e si dividono il lavoro secondo un universo di valori e costumi condivisi (*societas*). Il modo, o legge (*ratio*), con cui questi elementi si compongono, comunicano e mantengono l'equilibrio, è un sistema di leggi che determinano le azioni degli individui (*imperium*: una determinata forma della potenza della moltitudine). Il sistema complessivo (*societas* più *imperium*) prende il nome di *Civitas*. La *Civitas*, da questo punto di vista, esprime un concetto più ampio di quello di *Imperium*, poiché designa lo Stato non soltanto dal punto di vista politico della sovranità e dell'ordine civile, ma anche da quello della vita sociale in comune. Il sovrano (*imperium*) è quasi (*veluti*) la mente dello Stato, poiché le idee che compongono l'anima dello Stato arrivano parzialmente al sovrano, anche nel caso del migliore Stato possibile. Secondo Rice, invece, il riferimento a una «mente dello Stato» è una metafora, che segnala soltanto un'analogia tra differenti e incomparabili livelli di individuazione: non esiste, in termini rigorosi, una mente collettiva, ma l'esercizio del potere sovrano ha effetti di unità analoghi a quelli di una mente sul proprio corpo. Spinoza utilizza questa metafora per la sua volontà di studiare la politica secondo i principi della conoscenza naturale, ma utilizza l'avverbio *veluti* per segnalare il carattere metaforico. Convinzione di Rice è che un'interpretazione letterale dello Stato come individualità cada in un «organicismo» politico anti-spinoziano, in cui l'individuo è assorbito nel Corpo collettivo, privo di autonomia e di libertà. La filosofia politica di Spinoza sarebbe invece, secondo Rice, radicalmente individualistica e precursore del liberalismo moderno. Balibar, commentando le posizioni di Matheron e di Rice, ma anche quelle di Negri e di Moreau, sostiene che la formazione di una mente-volontà collettiva sia, in Spinoza, un processo «transindividuale» non riducibile alla forma dell'individualità. Gli *ingenia* individuali si intrecciano nel diritto comune, nella potenza di una vita comune, ma questo intreccio è dinamico, relativamente instabile (meta-stabile), poiché sussume soltanto parzialmente le parti interne (i singoli cittadini), che mantengono una certa libertà e irriducibilità nel continuare a scambiarsi idee e affetti. In questo senso, la mente collettiva è soltanto una quasi-mente (*veluti*), la cui unità di condotte è tendenziale, asintotica, non compiuta definitivamente, proprio perché fondata sulla moltiplicazione ed espressione dei pensieri individuali. La mente collettiva non è il conformismo assoluto, l'unificazione di un solo pensiero unico di massa, ma la massima tolleranza e circolazione di idee tra il maggior numero possibile di pensieri differenti. Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 347-354; Cfr. A. Matheron, *L'État selon Spinoza est-il un individu au sens*

guidato quasi da una sola mente, che coincide con il diritto dei poteri sovrani (*imperii veluti mens*)³³⁶.

de Spinoza, in M. Czelinski et al (ed.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, tr. it di F. Del Lucchese, *Lo Stato, secondo Spinoza, è un individuo in senso spinoziano?*, in *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 211-230; L. C. Rice, *Individual and community in Spinoza's social psychology*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza issues and directions*, cit., pp. 271-285; É. Balibar, *Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur*, cit.

³³⁶ *TP* IV, 1. Nel sopracitato *E* IV, p.18 scol, «nulla possono gli uomini scegliere di più valido per la conservazione del loro essere, del fatto di mettersi tutti d'accordo in tutte le cose, che le menti e i corpi di tutti compongano *quasi una sola mente e un solo corpo* [*unam quasi Mentem, unumque Corpus componant*]; in *TP*, III, 2 il diritto dei poteri sovrani è «lo stesso diritto di natura, definito non dalla potenza di ciascun individuo, bensì dalla potenza di una moltitudine, condotta, per così dire, da un'unica mente [*una veluti mente ducitur*]; in *TP*, IV, 1, richiamando il capitolo precedente, il diritto dei poteri è quasi identicamente «definito dalla loro potenza [...] e consiste principalmente nell'esser quasi la mente dello Stato [*imperii veluti mens*], da cui tutti debbono essere guidati». Come visto sopra, il diritto dei poteri sovrani è sia la soggettiva *multitudinis potentia* sia il sistema di leggi vigenti e applicate.

Capitolo secondo

Imitazione degli affetti e mediazione dei modelli: una teoria dei rapporti sociali

Secondo una linea interpretativa consolidata, a cui si è già fatto riferimento nel primo capitolo, l'imitazione degli affetti costituisce, nell'ontologia politica di Spinoza, il fondamento dei rapporti sociali¹. Il meccanismo mimetico aggrega gli individui intorno ad affetti condivisi e, simultaneamente, fomenta conflitti e contese. La costituzione di una potenza collettiva è mossa dalla convergenza di affetti comuni, mai uno al singolare, ma molteplici e intrecciati². Questi divengono comuni anche attraverso i rapporti di imitazione. Gli affetti imitativi non collegano individui preesistenti e separati gli uni dagli altri, ma sono relazioni che «attraversano» (*obnoxii*)³ l'individualità e la costituiscono connettendola alle altre⁴. L'imitazione degli affetti dei propri simili, dimostrata nella p27 della parte III dell'*Etica*, alimenta una rete generalizzata di scambi affettivi in cui si producono, insieme, gli individui e le relazioni sociali. I condizionamenti mimetici non sono gli accidenti esterni che un individuo subisce o produce, bensì un processo circolatorio che ciascuno condivide con i propri simili, da cui è mosso e che muove a sua volta. Si tratta di legami sociali spontanei che hanno origine non dal calcolo razionale, ma dalla strutturale apertura e inclinazione all'altro del *conatus*. Il fondamento ontologico dei rapporti sociali è un processo transindividuale di risonanze imitative che produce condivisione, introiezione degli affetti dei nostri simili e, simultaneamente, appropriazione e ambizione di comandare i loro desideri. Per questo, l'implicazione politica dell'*imitatio affectuum* è centrale e largamente ripresa nel *Trattato politico*.

Prima di addentrarci nella teoria spinoziana dell'imitazione, occorre tornare all'opera di Descartes (§1) per ricostruire, anche laddove implicito, il dialogo critico a distanza tra i due autori. In primo luogo, riprenderemo la fisiologia meccanicistica di Descartes, in cui il funzionamento del corpo è descritto nei termini di un'imitazione tra macchine simili. La pubblicazione postuma

¹ Cfr. *supra*, cap. 1, n. 221, in cui si rimandava in particolare a: A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 150-190; L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., cap. 3, pp. 77-106; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 50-73, 219-238.

² Come vedremo meglio: *TP*, VI, 1.

³ Si deve la resa di *obnoxius* con «attraversato» (*affectibus obnoxius*: «attraversato dagli affetti») alla traduzione di Cristofolini del *Trattato politico*. Cfr. *infra*, cap. 3, §1, p. 243, n. 16.

⁴ L'imitazione è così presentata da P. Macherey, *Introduction à l'Ethique. La troisième partie*, cit. p. 187 sgg.

dell'*Uomo* mostra lo sforzo di una comprensione neuro-fisiologica del corpo che non fa ricorso al ruolo della mente e propone un tipo di conoscenza sensibile che scaturisce dal corpo prima di un qualunque intervento psichico. La percezione non è ridotta a una sfera puramente cognitiva, ma collocata all'interno di una dinamica di interazione in cui i soggetti e gli oggetti si affettano l'un l'altro. Descartes, tuttavia, limita la relazione imitativa a una relazione meccanica e automatica tra corpi-automi senza anima, mentre Spinoza la estende ai moti dell'animo (*Affectus*). In particolare, gli affetti imitativi (compassione, invidia, benevolenza e indignazione) che Descartes attribuisce al giudizio dello spettatore sul mondo esterno, dunque a un gesto di proiezione e rappresentazione, in Spinoza derivano dall'introiezione dei moti d'animo dei propri simili. Contro l'ipotesi cartesiana dell'atto volontario della mente e del giudizio sulle passioni del corpo, Spinoza sostiene che, quando l'immaginazione rappresenta qualcosa in comune con il corpo esterno, simultaneamente si formano nella mente affetti analoghi (§2).

Malgrado il ruolo centrale che gioca nell'antropologia politica spinoziana, la dimostrazione dell'*imitatio affectuum* è ellittica e misteriosa. La somiglianza che scatena il meccanismo imitativo rimane sospesa a una definizione ambigua e indeterminata. Questa è situata dunque nel campo delle associazioni immaginarie: secondo Spinoza, imitiamo gli affetti altrui «se immaginiamo che una cosa a noi simile, verso la quale non proviamo alcun moto dell'animo, sia presa da un certo moto dell'animo»⁵. Come è spiegato proprio dalla dimostrazione della stessa p27⁶ – e come abbiamo già ricordato nel precedente capitolo⁷ – l'immaginazione esprime, in forma parziale e incompleta, un rapporto reale del corpo con le cose esterne. L'altro, di cui si imitano gli affetti, dal punto di vista ontologico non rappresenta un'alterità assoluta, ma una relazione: una modificazione singolare di un tessuto comune di relazioni e di affetti, che in quanto modo esiste (in sé e per me) *in alio*. Seppur differente e singolare, l'altro è, come me, una composizione di molteplici parti, che si scambiano e si rigenerano continuamente nell'ambito della comunicazione interno-esterno. Quando rappresentiamo l'altro come «cosa a noi simile» (*rem nobis similem*), la stessa immaginazione coglie, seppure in forma ancora parziale, questa eco di comunanza.

Per questo, come argomenteremo (§3), la somiglianza da cui discende l'imitazione non può essere interpretata né come una relazione oggettiva e necessaria tra corpi che condividono proprietà biologiche comuni (Matheron), né come una proiezione egocentrica di sé sugli altri che avviene nell'interiorità di una mente (Macherey). La somiglianza non corrisponde né all'oggettività di una

⁵ E III, p. 27.

⁶ E III, p. 27, dim.

⁷ Cfr. *supra*, cap. I, §2, pp. 70-72.

struttura biologica comune del corpo – motivo per cui gli uomini imitano non solo altri uomini, ma anche bestie o artefatti – né a un'allucinazione immaginativa con cui l'individuo proietta se stesso sull'esperienza altrui. In questa seconda accezione, secondo Macherey l'imitazione degli altri «non è che una proiezione mimetica di noi stessi, che ci segue alla maniera di un'ombra o ci si presenta alla maniera di un'immagine speculare, priva di un'esistenza autonoma»⁸. L'imitazione seguirebbe un movimento di proiezione e non di circolazione: la tristezza altrui, ad esempio, non sarebbe rappresentata né vissuta in se stessa, ma anticipata a partire dal nostro modo di essere triste.

Secondo la nostra interpretazione, invece, c'è qualcosa di comune tra due corpi che si avvertono come simili. Quando immaginiamo una cosa simile a noi, infatti, questa cosa esterna ha lasciato delle tracce sul nostro corpo, e da quelle tracce ci rappresentiamo una somiglianza, seppur parziale e confusa. C'è *una parte* di realtà comune nella relazione di somiglianza, in virtù della quale i modi-individui si comunicano i propri affetti: un "comune" ancora confuso e instabile, ma in qualche grado potente, che la ragione tenta di ricomporre e stabilizzare. Secondo Spinoza, non soffriamo perché immaginiamo noi stessi nella condizione di sofferenza dell'altro e vi proiettiamo la nostra sofferenza. Al contrario, immaginare gli affetti di un essere a noi simile significa esservi in relazione, senza alcun affetto o interesse precedentemente formato, e immediatamente provare in prima persona i suoi affetti. Quando immaginiamo i sentimenti di una cosa simile, sentiamo dei moti d'animo corrispondenti. A differenza di Hobbes, Spinoza è convinto che l'imitazione degli affetti costituisca un operatore di legame sociale proprio perché non immaginiamo l'altro a partire da noi stessi, ma perché le tracce delle affezioni del corpo portano inseparabilmente con sé, nella nostra mente, anche le tracce dei loro affetti. Il mimetismo è involontario e automatico: nessun atto di volontà e di controllo può presiederlo. Si tratta di «un processo di identificazione spontaneo che, in modo totalmente irreflesso, trasferisce per semplice contagio gli affetti da una persona all'altra, conservando il loro orientamento»⁹. L'imitazione non passa per la consapevolezza di imitare, ma per una disposizione fisiologica: per come è fatto il corpo dell'individuo, come si relaziona ai corpi esterni e quali effetti delle relazioni sono registrati dall'immaginazione.

Proporremo di risolvere l'enigmatica nozione di somiglianza facendo riferimento a quella di *exemplar*. Imitiamo i nostri simili perché imitiamo sempre un modello. Il mimetismo, suscitando una comunicazione affettiva con individui a cui non ci lega alcun affetto precedente, comprende infatti un'istanza di universalità, messa in luce da numerosi degli interpreti spinozisti con cui ci confrontiamo nel corso del capitolo. Nel riferimento della p27 a una «cosa a noi simile», il

⁸ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., p. 233.

⁹ Ivi, p. 195.

problema posto all'interprete dallo statuto della somiglianza si sovrappone a quello della definizione del pronome plurale «noi». Proprio l'imprecisata categoria collettiva permette di definire lo statuto della somiglianza; i rapporti di somiglianza e imitazione sono in fondo attivati dalla mediazione di «modelli» universali immaginari attraverso cui l'individuo stabilisce e classifica i diversi gradi di somiglianze che lo legano alle cose esterne (§5). Immaginiamo una «cosa simile a noi» e ne introiettiamo gli affetti quando la riconduciamo a un modello di cui ci sentiamo parte; la imitiamo in ciò che concorda con il modello e in cui, pertanto, la percepiamo come simile. Percepiamo una somiglianza quando riconduciamo, spontaneamente e immediatamente, una cosa esterna a un modello immaginario che ci riguarda. Secondo la definizione spinoziana (§4), i modelli universali dell'immaginazione colgono distintamente ciò che due corpi hanno in comune, ma esagerano questa comunanza a dispetto della loro differenza. In questo intreccio di realtà comune ed eccesso dell'immaginazione si situa il dato della somiglianza. Le associazioni dell'immaginazione costruiscono nessi di somiglianza quando colgono ed esagerano gli elementi in comune tra le tracce depositate sul corpo, disperdendo le differenze tra di esse e rap-presentando così le cose diversamente da come sono. Tali associazioni di somiglianza sono spinte da un desiderio: il desiderio dell'altro, dell'aiuto reciproco, dell'imitazione, che può degenerare nell'ambizione di essere riconosciuto e imitato. Sosteniamo un'interpretazione costruttivistica del rapporto di somiglianza: con le parole del sociologo Tarde – a cui dedichiamo un *excursus* finale (§6) – «simili non si nasce, si diventa»¹⁰.

Il problema della somiglianza rinvia dunque allo statuto degli universali nel pensiero di Spinoza. Le associazioni dell'immaginazione contraggono le affezioni in categorie universali, attraverso cui sono tracciati i confini tra le somiglianze e le differenze. Si è soliti associare il nome di Spinoza a una critica radicale agli universali. Tuttavia Spinoza recupera le nozioni universali dell'immaginazione – in particolare quelle di bene, male e modello – per utilizzarle sotto la guida della ragione. La presentazione di un «modello della natura umana» (*humanae naturae exemplar*) che gli uomini possano imitare – per divenire attivi e virtuosi – deriva proprio da un uso razionale degli universali dell'immaginazione. Le nozioni comuni – gli universali della ragione – colgono adeguatamente le proprietà comuni dei corpi e delle menti (di tutti i modi della sostanza), ivi comprese quelle proprietà comuni più specifiche che riguardano la natura umana e la sua massima espressione.

¹⁰ G. Tarde, *Les lois de l'imitation. Étude sociologique* (1890), Paris, Éditions Kimé, 1993, tr. it. di F. Domenicali, *Le leggi dell'imitazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012, p. 105.

Se l'imitazione genera legami sociali spontanei tra gli individui, che cercano la gioia e la soddisfazione dell'altro per gioirne e affermarsi a propria volta, al tempo stesso, i ripiegamenti ondulatori dell'imitazione generano ambizioni di essere imitato, di dominio ideologico e dunque contesa per l'egemonia nei medesimi individui¹¹. La definizione dei modelli di riferimento costituisce allora la principale posta in gioco etico-politica di un conflitto teorico che il filosofo (la ragione) conduce sul terreno storico-concreto dell'immaginazione collettiva.

2.1. Un riflesso automatico della macchina: l'imitazione secondo Descartes

L'uscita postuma de *L'Uomo*, la parte fisiologica de *Il Mondo* – nel 1662 in lingua latina e nel 1664 in francese, a cura di Clerselier – innova significativamente la concezione del corpo umano¹². Se *Il Mondo* fu composto tra il 1630 e il 1633, la scrittura de *L'Uomo* è stata allora collocata nel tornante 1633-34, qualche anno prima della maturazione della metafisica cartesiana, databile tra il 1637 (pubblicazione anonima in Olanda del *Discorso sul metodo*) e 1641 (pubblicazione a Parigi delle *Meditazioni metafisiche*, con le prime sei *Obiezioni* e le sue *Risposte*). Se nelle *Meditazioni* l'esperienza sensibile e la conoscenza sono derivate dalla sfera del pensiero, ne *L'Uomo* funzioni propriamente corporee determinano la mente e scalfiscono il primato del pensiero a cui è tradizionalmente ricondotto il nome di Descartes. Sensazioni, reazioni comportamentali ed emotive alle sollecitazioni esterne e passioni sono ricondotte a un sistema di circolazione sanguigna, nervi e muscoli comandati dal cervello¹³.

¹¹ In chiusura della parte III si legge che «siamo in molti modi scossi da cause esterne e [...] ondeggiamo come i flutti del mare agitati da venti contrastanti, ignari di quel che ci accade e del nostro destino» (*E* III, p. 59). Sull'immagine dell'ondulazione nella teoria spinoziana dell'imitazione, torneremo al termine di questo capitolo.

¹² Secondo il progetto redazionale originario, *L'Uomo* doveva costituire la seconda parte di un trattato complessivo di fisica, di cui *Il Mondo* era la prima parte; il piano si rivelò, tuttavia, troppo vasto e ambizioso per essere completato. *Il Mondo, o trattato della luce* (sottotitolo che si riferisce a una metafisica della visione: l'uomo può vedere il mondo naturale e studiarlo soltanto grazie alla luce), fu composto tra il 1630 e il 1633 ma, alla notizia della condanna di Galileo, Descartes rinunciò alla pubblicazione integrale dell'opera. *Il Mondo e L'Uomo* furono poi pubblicati separatamente, e incompiuti rispetto al progetto iniziale, per la prima volta in latino nel 1662 a Leida, e soltanto nel 1664 in francese a cura di Clerselier. Oggi la continuità tra le due parti risulta compromessa dal fatto che i capitoli conclusivi de *Il Mondo* (capp. XVI e XVII) sono mancanti; *L'Uomo* attacca con il capitolo XVIII. Nella biblioteca di Spinoza era presente l'edizione francese del '64 de *L'Homme*.

¹³ Per una presentazione generale della fisiologia de *L'Uomo* e dei suoi obiettivi polemici, nonché delle sue influenze su Spinoza, cfr. E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015, pp. 13-75.

Il corpo umano, secondo Descartes, risponde alle leggi della *res extensa*. Esso è divisibile all'infinito, e tutte le parti che lo compongono – dalle più grandi alle più piccole, sino a quelle così sottili da non essere percepibili con i sensi – sono suscettibili di movimenti locali. Il movimento locale è «trasporto d'una parte della materia, o d'un corpo, dalla vicinanza di quelli che lo toccano immediatamente, e che noi consideriamo come in riposo, alla vicinanza di alcuni altri»¹⁴; è questo l'unico cambiamento reale che si verifica nella natura. Di per sé, le singole parti dell'estensione sono inerti e tendono a continuare nel loro stato: il movimento è stato generato, e continua a essere conservato, dalla volontà divina, che nell'atto della creazione ha distribuito una quantità globale di moto e quiete. Questa quantità è globalmente invariabile, poiché la volontà divina è immutabile, ma può distribuirsi in modi variabili a seguito degli incontri e degli urti tra i corpi, che modificano la forma, la direzione e la velocità dei loro movimenti. Il corpo umano è una «macchina», analogamente a tutti i corpi estesi, anche se «meglio ordinata» e più perfetta delle altre. Nell'ambito di una concezione meccanicistica dei corpi estesi, anche quello umano ha leggi di funzionamento proprie, indipendenti dall'anima vegetativa e sensitiva, come aveva sostenuto la psicologia aristotelico-scolastica, o da qualsiasi conoscenza e forma di intelligenza, in polemica con la fisiologia galenica. Soltanto l'anima razionale può determinare le funzioni del corpo con un atto volontario, in virtù della conformazione e disposizione degli organi.

Secondo la fisiologia cartesiana, le parti più vive e agitate del sangue scorrono nelle arterie e dal cuore giungono al cervello¹⁵. Queste parti vive del sangue soffiano dentro il cervello gettiti di aria molto calda, «un certo vento sottilissimo, o meglio ancora una fiamma vivissima e purissima, i cosiddetti *spiriti animali*»¹⁶. Sono corpuscoli piccolissimi, di dimensioni infinitesimali, per questo estremamente mobili e caldissimi, a metà tra l'aria e il fuoco. All'ingresso del cervello, piccolissimi orifizi ammettono il passaggio solo di queste parti sottili del sangue, separandoli dalle parti più spesse, che si distribuiscono negli altri organi del corpo. Gli spiriti animali passano attraverso i pori cerebrali, dilatano il cervello e lo aprono così alle impressioni degli oggetti esterni.

Gli oggetti esterni esercitano una pressione sui «piccoli filamenti» del nostro tessuto nervoso, i

¹⁴ R. Descartes, *Principiae philosophiae*, II, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, vol. VIII, Paris, Vrin, 1996, *I Principi della filosofia*, II, §25, tr. it. A. Tilgher, M. Garin, in *Opere Filosofiche*, Vol. III, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza 2000³, pp. 82-83.

¹⁵ R. Descartes, *L'Homme*, texte revu par T. Gontier, Paris, Fayard, 1999, tr. it. G. Cantelli, *L'Uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1960, p. 46. La base scientifica da cui Descartes sviluppa la sua fisiologia è la teoria della circolazione ematica di William Harvey, secondo cui il muscolo cardiaco svolge un ruolo motore fondamentale. Harvey (1578-1657) pubblica il suo trattato *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus* nel 1628; Descartes aveva letto l'opera, di cui dà conto nella quinta parte del *Discorso sul metodo*.

¹⁶ Ivi, p. 48.

quali tirano le fibra cerebrali a cui sono collegati, dilatano i pori – «intervalli esistenti tra i filamenti»¹⁷ – e così facendo aprono l'ingresso alla superficie interiore del cervello. Sospesa nella profondità della cavità cerebrale si trova la ghiandola pineale, sede dell'interazione tra l'anima e il corpo, nonché, come noto, uno dei luoghi più criticati della fisiologia cartesiana¹⁸. Quando l'oggetto esterno agisce sull'organo di senso, i filamenti dilatano i pori, gli spiriti entrano nella cavità interiore, solleticano la ghiandola e vi imprime una figura. Simultaneamente gli spiriti animali che si trovano nella superficie interiore del cervello si muovono, escono dalla ghiandola pineale e raggiungono gli altri organi del corpo attraverso i nervi (veri e propri «tubi»), si dirigono sui muscoli e, muovendosi al loro interno, muovono la macchina del corpo umano¹⁹. Si producono così le sensazioni e le reazioni fisiche, volontarie o involontarie. L'anima razionale ha sede nel cervello e, secondo i diversi modi in cui l'azione dei filamenti apre le entrate dei pori sulla superficie cerebrale interna, percepisce e immagina diversamente. Sono definite idee quelle figure o immagini che gli spiriti formano nella ghiandola pineale e che l'anima razionale considera immediatamente quando sente e immagina un oggetto esterno²⁰.

Il cervello è il centro di comando della macchina: i movimenti e le sensazioni del corpo dipendono dalla conformazione del cervello. Le sensazioni non riflettono la natura dell'oggetto

¹⁷ Ivi, p. 107.

¹⁸ Tra gli altri, uno dei più severi critici contemporanei della teoria della ghiandola pineale è Stenone, brillante studioso e anatomista dell'Università di Leida, con cui Spinoza ha numerosi dialoghi nella sua casa a Rijnsburg. Secondo Stenone, dalla semplice esperienza anatomica non sono dimostrabili né la posizione della ghiandola nella cavità del cervello, né l'esistenza di spiriti animali responsabili delle reazioni senso-motorie del corpo agli stimoli esterni. L'approccio di Stenone è di tipo più sperimentale che ipotetico-congetturale, basato sull'osservazione dei movimenti e delle funzioni del corpo. Le critiche di Stenone alla ghiandola pineale ritornano nella netta stroncatura che ne fa Spinoza nella prefazione della parte V dell'*Etica*. Cfr. Stenone, *Discorso sull'anatomia del cervello* [1669], in Id., *Opere scientifiche*, a cura di L. Casella, vol. II, Prato, Giorgi e Gambi, 1986; altre importanti critiche anti-cartesiane al modello neurocentrico della ghiandola pineale vengono riassunte in E. Scribano, *Macchine con la mente*, cit., pp. 132-141. Sui rapporti tra Spinoza e Stenone, cfr. W. Klewer, *Steno's Statements on Spinoza and Spinozism*, «Studia Spinozana», 6, 1990, pp. 303-313; S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., p. 216, p. 372.

¹⁹ *L'Uomo*, cit., p. 66 («Basta infatti che una minima forza li muova, perché essi tirino istantaneamente le parti del cervello da cui provengono, e aprano con ciò stesso le entrate di certi pori che si trovano nella superficie interna del cervello; per questa via gli spiriti animali che sono nelle sue concavità cominciano immediatamente ad assumere il loro corso, defluendo nei nervi e nei muscoli che in questa macchina servono a compiere dei movimenti a cui noi siamo naturalmente spinti, quando i nostri sensi sono toccati in egual maniera»).

²⁰ Ne *Le Passioni dell'anima*, le immaginazioni sono definite come le percezioni che non sono trasportate al cervello dai nervi, ma sono direttamente generate da un movimento interno degli spiriti animali. Quando gli spiriti animali incontrano nel cervello tracce di impressioni precedenti, possono produrre la percezione di qualcosa che non proviene dagli organi di senso. È il caso dei sogni, ma anche di molte fantasie che ci formiamo nella veglia. Oppure l'immaginazione può formarsi da un atto di volontà con cui vogliamo rappresentarci qualcosa: in questo caso, essa è un'azione e non una passione. Cfr. R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, vol. XI, cit., tr. it. di S. Obinu, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2018, art. XX-XXI, pp. 147-149.

esterno, ma la configurazione e la disposizione dei pori sull'organo cerebrale. Reazioni sensibili, umori e inclinazioni del corpo sono determinati «esclusivamente dagli spiriti che provengono dal cuore, dai pori del cervello per dove passano, e dal modo in cui questi spiriti si distribuiscono in questi pori»²¹. Anche le passioni dell'anima consistono in movimenti locali degli spiriti animali: bontà, liberalità e amore sono suscitati da spiriti animali abbondanti; fiducia e coraggio da spiriti grandi; la costanza da spiriti uniformi ed egualmente distribuiti; il desiderio e la diligenza da spiriti agitati; viceversa, caratteristiche opposte degli spiriti animali suscitano malignità, timidezza, incostanza, inquietudine²². Il passaggio degli spiriti animali nei nervi provoca due tipi di movimenti: il movimento esterno – la nostra reazione immediata e involontaria (la ritrazione della mano dal fuoco, il movimento della testa e degli occhi verso il fuoco per meglio evitarlo) – e i movimenti interni, chiamati comunemente *passioni*, come il dolore generato quando i nervi stringono il cuore o agitano il fegato. A loro volta, i movimenti interni, attraverso il passaggio degli spiriti nei nervi, generano movimenti esterni, come le lacrime in corrispondenza del dolore, le grida in corrispondenza del pericolo, la fronte corrugata in caso di tristezza. Prima dell'intervento della mente c'è una risposta immediata alla stimolazione del tessuto nervoso, che non passa dall'attività mentale ma dalla disposizione dei pori sulla superficie del cervello. *L'Uomo* presenta una prima classificazione delle passioni umane, esaminate in rapporto alle caratteristiche di moto, numero, dimensioni e velocità degli spiriti animali, che verrà ripresa più approfonditamente ne *Le Passioni dell'anima*, ultima opera cartesiana.

L'Uomo si apre con la nota definizione di un corpo esteso come «una statua o una macchina di terra», creata da Dio secondo un criterio di somiglianza con il corpo umano²³. La «macchina» è dotata di dispositivi meccanici che «imitano» e riproducono l'insieme delle funzioni del corpo umano.

Suppongo che il corpo non sia altro che una statua o una macchina di terra, *formata espressamente da Dio per renderla quanto più è possibile simile a noi*: e quindi Dio non soltanto dia a essa il colore e la figura esteriori di tutte le nostre membra, ma che disponga nel suo interno tutte le parti necessarie perché cammini, mangi, respiri e imiti, infine, tutte quelle funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e dipendano esclusivamente

²¹ *L'Uomo*, cit., p. 102.

²² Ivi, pp. 102-106.

²³ Sull'identificazione di corpo e macchina, cfr. D. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2003; J. Sutton, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; E. Scribano, *Macchine con la mente*, cit., pp. 23-34.

dalla disposizione degli organi²⁴.

L'imitazione meccanica non dipende né da una qualità occulta, né da qualche principio intelligente immateriale – l'ipotesi ilemorfica aristotelica è dunque scartata – bensì da un effetto involontario della memoria. Descartes dà una spiegazione fisiologica dell'imitazione, trattandola al pari della respirazione o dell'allontanamento della mano dal fuoco²⁵. La memoria ha sede nella parte interna del cervello ed è considerata un senso interno: i ricordi sono generati non dalla presenza dell'oggetto esterno, ma dal moto degli spiriti animali sulla ghiandola pineale²⁶. Un'immagine ne richiama altre con cui si accompagnava nel passato: la percezione del fuoco provoca immediatamente il ricordo del calore, come quando «vedendo due occhi con un naso, mi immagino subito una fronte e una bocca e tutte le altre parti di un volto, perché non sono abituato a vedere le une senza le altre»²⁷. Le associazioni della memoria possono suscitare movimenti e reazioni corporee senza che i sensi esterni vi contribuiscano. Quando la figura di un oggetto si imprime nella memoria, gli spiriti si muovono e tracciano figure che si conservano per molto tempo. Nel ricordare, la macchina produce al proprio interno certe associazioni di idee e, di conseguenza, certi comportamenti. «Ma l'effetto della memoria che qui mi sembra il più degno di essere considerato, consiste nel fatto che questa macchina, pur non trovandosi in essa anima alcuna, può naturalmente essere disposta a imitare tutti i movimenti che uomini veri e propri, ovvero altre simili macchine, faranno in sua presenza»²⁸.

Quando un'idea – dei sensi esterni o dell'immaginazione – si conserva e si indurisce nella memoria, il corpo può ripeterla una seconda volta, quando si riproducono condizioni analoghe. Se abbiamo memoria di macchine simili a noi che di fronte al fuoco hanno velocemente ritratto la mano, al ripetersi di un fuoco allontaneremo analogamente la mano. Descartes lo descrive come un meccanismo meccanico e involontario, che non passa da alcun atto del pensiero né di volontà, ma soltanto dalla somiglianza fisica e dalla memoria. Questa formulazione del fenomeno imitativo è breve ed elusiva ne *L'Uomo* e non è ripresa in nessun altro luogo, neppure ne *Le Passioni*

²⁴ *L'Uomo*, cit., p. 37 (corsivo mio).

²⁵ Per una ricostruzione dettagliata delle nozioni di «imitazione» e «somiglianza» ne *L'Uomo*, cfr. P. Drieux, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris, Garnier, 2014, pp. 21-67.

²⁶ *L'Uomo*, cit., p. 119.

²⁷ *Ivi*, p. 121.

²⁸ *L'Uomo*, cit., p. 130. Cfr. P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., p. 46. I *Remarques* di La Forge, pubblicati nel 1664 nella prima edizione francese dell'opera curata da Clerselier, propongono invece di interpretare questa capacità imitativa non come un effetto della memoria, ma un risultato spontaneo dell'azione presente – non passata, non ricordata – degli oggetti sui sensi. Su La Forge, cfr. E. Scribano, *Macchine con la mente*, cit., pp. 78-82.

dell'Anima, dove è approfondita la spiegazione fisiologica dei comportamenti umani. *L'Uomo* si conclude ricordando che la macchina, in tutte le sue funzioni e movimenti, imita quanto più perfettamente possibile le altre macchine. Ciò accade «del tutto naturalmente [...], dalla semplice disposizione dei suoi organi, né più né meno come i movimenti di un orologio o di un qualsiasi altro automa seguono dai suoi contrappesi e dalle sue ruote; di modo che per loro non si deve concepire in questa macchina alcun'altra anima vegetativa, né sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita, oltre il suo sangue e i suoi spiriti»²⁹.

L'uomo è una componente della natura materiale e soggiace alle sue leggi meccaniche. Come la statua di terra, il corpo umano è una macchina che imita altre macchine viventi e che, attraverso la memoria, riproduce quei modelli esterni che più gli appaiono come simili. Ma il comportamento degli esseri umani dotati di un'anima razionale non è interamente riducibile a quello automatico degli animali. In una lettera del 1646 al marchese di Newcastle William Cavendish, Descartes torna a occuparsi dell'imitazione spontanea e involontaria a proposito – il che è altamente significativo – della sua concezione dell'animale³⁰. Gli uomini e le bestie possono imitarsi reciprocamente in quei movimenti, passioni o reazioni fisiche che non sono guidate dal pensiero.

[...] Ritengo però che essi [*gli animali*] ci imitino, o superino, solo in quelle azioni che non sono guidate dal pensiero; capita sovente infatti di camminare, di mangiare senza pensare in alcun modo a quel che facciamo, ed è a tal punto senza il minimo ricorso alla ragione che respingiamo le cose che ci sono nocive [...] che quand'anche decidessimo espressamente di non portare le mani davanti alla testa quando ci capitò di cadere, non potremmo impedirci di farlo. Sono anche del parere che mangeremmo come le bestie, senza averlo imparato, se non avessimo alcun pensiero [...] Quanto ai moti delle nostre passioni [...] è del tutto evidente che non dipendono dal pensiero, poiché si producono spesso nostro malgrado, e di conseguenza possono esservi delle bestie, e persino con una virulenza maggiore di quanto non siano negli uomini, senza per questo concludere che abbiano dei pensieri³¹.

Imitando il corpo umano, secondo Descartes gli animali emettono suoni in corrispondenza di alterazioni fisiche, come «grida di gioia o di tristezza e simili», espressioni di dubbio e

²⁹ *L'Uomo*, cit., 153.

³⁰ R. Descartes, *Lettera a Cavendish*, 23 novembre 1646, tr. it. S. Obinu, in R. Descartes, *Tutte le lettere (1619-1650)*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, pp. 2347-2353. William Cavendish (1592-1676), marchese di Newcastle, si era trasferito a Parigi nel 1645 durante la guerra civile inglese e rientra in Inghilterra nel 1660 con Carlo II, che gli conferisce il titolo di duca di Newcastle.

³¹ Ivi, p. 2351.

interrogative, e possono persino parlare e pronunciare singole parole o semplici frasi. Da una certa somiglianza corporea deriva una possibile imitazione reciproca e convergenza di comportamenti e reazioni fisiche. Riproducendo movimenti, grida, espressioni, la macchina animale comunica le proprie sensazioni ad altre macchine, le quali possono così comprendere ciò che l'altro percepisce. L'imitazione è la reazione comportamentale di una macchina senza mente che agisce secondo istinti involontari. Descartes distingue due casistiche differenti di imitazione: «non soltanto le grida di gioia o di tristezza e simili, ma anche tutto ciò che può essere insegnato artificialmente alle bestie»³². La macchina del corpo animale è in grado di pronunciare grida e suoni comprensibili, o perché si trova in una condizione simile a quella che ha osservato nel corpo umano e conservato nella memoria, o perché addestrata e manovrata da un comando esteriore. Il primo caso illustra la dinamica più spontanea e automatica dell'imitazione. Nel secondo, invece, gli animali possono essere addestrati a parlare il linguaggio umano: ad esempio, se si è soliti dare loro cibo associandolo a una certa parola, questa viene associata alla speranza di mangiare. Non si può propriamente dire che le bestie parlino, né che esprimano dei pensieri: «non si può dire che [le bestie] parlino tra loro, e che noi non le intendiamo; i cani e qualche altro animale, così potrebbero esprimere altrettanto bene i loro i pensieri, se ne avessero»³³. I segni sono un'istituzione artificiale e volontaria, che sfugge all'automatismo della *res extensa* e può essere modificata e adattata alle situazioni; il significato può estendersi o stringersi al mutare delle circostanze. La psicologia cartesiana, coerentemente con la sua metafisica, sostiene l'esistenza di due principi, uno creativo e uno meccanico, che danno conto di tutti i comportamenti umani e a cui corrispondono registri comunicativi differenti. L'imitazione consiste in una comunicazione corporea, meccanica, prelinguistica – senza linguaggio né pensiero – di stati emotivi, tipica di automi senza mente³⁴.

Nell'ultima opera di Descartes, *Le Passioni dell'anima*, vengono affrontati quegli argomenti di cui, secondo il progetto dichiarato nel *Discorso sul metodo*, Descartes si sarebbe voluto occupare già ne *L'Uomo*. L'unione dell'anima con il corpo è ora indagata dal lato dell'anima e delle modificazioni (passioni) che la toccano in corrispondenza dei movimenti sensibili. È stato ipotizzato che l'ultima parte de *L'Uomo* non sia pervenuta proprio perché l'autore ha preferito rinviarne il contenuto alla sua ultima opera. Prendendo le distanze, sin dal primo articolo, dalla

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Il linguaggio umano dipende dal libero arbitrio della mente, ma esiste una comunicazione prelinguistica tra i corpi che dispone la mente in alcune direzioni e verso alcuni oggetti. Cfr. D. Kambouchner, *Descartes et la communication des passions*, «Rue Descartes», 12/13, 1995, pp. 74-91; P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., pp. 64-65.

tradizione stoica e da quella aristotelico-tomista (gli «Antichi»), Descartes annuncia che suo «scopo non era spiegare le Passioni come Oratore, e neanche come Filosofo morale, ma solo come Fisico»³⁵. Le dimostrazioni della fisica riguardano quella piccola parte di corpi e di movimenti locali di cui è data l'esperienza umana. Dall'esperienza sono deducibili, grazie alle regole della matematica, le proprietà universali dei corpi, del fuoco, dell'aria, dei cieli.

Nella prima parte del trattato, è riassunto il modello fisiologico neurocentrico già presentato nelle opere precedenti, *L'Uomo* e *La Diottrica*. I movimenti del corpo dipendono dai nervi, piccoli filamenti che contengono gli spiriti animali sottilissimi e velocissimi. Essi entrano ed escono, su spinta dell'arteria principale, dal cervello, trasportando in una direzione le impressioni che gli oggetti esterni depositano sugli organi di senso e, nella direzione opposta, stimolando i movimenti del corpo. Pertanto «non sono i movimenti che si producono immediatamente nell'occhio, ma quelli che si producono nel cervello, a rappresentare nell'anima questi oggetti [esterni]»³⁶. Le passioni sono effetto delle associazioni della memoria: i moti di attrazione o repulsione, godimento od orrore, derivano dal ricordo di un'esperienza passata – propria o a cui siamo stati molto vicini – con «oggetti simili»³⁷. Se una cosa esibisce «molte relazioni»³⁸ – si potrebbe dire una somiglianza – con cose che nel passato sono state nocive, si generano passioni di timore, paura, spavento, fuga o coraggio, ecc. Infatti, «c'è un'unione tale tra la nostra anima e il nostro corpo, che una volta congiunta qualche azione corporea con qualche pensiero, l'una delle due non ci si presenta più in seguito, senza che si presenti anche l'altro»³⁹.

Le passioni non dipendono pertanto da un'attività dell'anima, ma dai movimenti degli spiriti animali che rappresentano gli oggetti esterni nel cervello e sono condizionati, a loro volta, dalla disposizione dei pori sulla superficie celebrale. Gli articoli 17 e 27 ne forniscono una definizione generale:

³⁵ *Le passioni dell'anima*, cit., p. 111. Si tratta di una lettera di Descartes del 1649, poi pubblicata come prefazione del trattato, in risposta all'abate Picot, il quale nell'anno precedente aveva scritto al filosofo per esortarlo con termini risoluti a non farsi frenare dall'eccessiva modestia e pubblicare il trattato. Nella lettera dell'abate è restituito il dibattito della prima metà del XVII secolo sulle emozioni umane: secondo l'abate, i dotti dell'epoca, teologi e medici, non studiano il mondo e l'uomo secondo la dottrina della fisica, ma «disprezzano tanto la vita degli uomini da fondare le proprie decisioni [...] sugli incerti ragionamenti della Filosofia della Scuola» (ivi, p. 81).

³⁶ Ivi, art. 13, p. 135.

³⁷ Ivi, 136, p. 315: «è facile pensare che le repulsioni di alcuni, che impediscono di sopportare l'odore delle rose, o la presenza di un gatto, o cose simili, nascono solo dal fatto che all'inizio della loro vita sono stati molto infastiditi da oggetti simili, oppure che si sono calati nei sentimenti della propria madre che ne era stata disturbata essendo gravida [*ils ont compati au sentiment de leur mere*]».

³⁸ Ivi, 36, p. 171.

³⁹ Ivi, 107, p. 273.

Quelle che chiamo sue [dell'anima] azioni, sono tutti i nostri atti volontari, poiché sperimentiamo che essi vengono direttamente dalla nostra anima, e sembrano dipendere solo da essa. Come al contrario, si possono definire sue passioni, tutti i tipi di percezione o conoscenze che si trovano in noi, perché spesso non è la nostra anima che le fa tali quali sono, e le riceve sempre dalle cose che sono rappresentate da esse⁴⁰.

Dopo aver considerato in che cosa le passioni dell'anima si differenziano da tutti gli altri suoi pensieri, mi pare che si possa generalmente definirle: percezioni, o sentimenti, o emozioni dell'anima, e che sono causate, mantenute e rafforzate da qualche movimento degli spiriti⁴¹.

Le passioni, in sintesi, sono effetti dell'azione del corpo sull'anima: percezioni, sentimenti, emozioni scuotono l'anima e la incitano a volere certe cose. Le azioni sono invece atti volontari dell'anima che dispongono il corpo in un determinato modo. La distinzione tra due soggetti, l'anima e il corpo, è il presupposto metafisico dell'intero trattato sulle passioni: ciò che è una passione rispetto al soggetto che la subisce, è un'azione rispetto a quello che la provoca⁴². Gli spiriti animali non hanno nulla a che vedere con l'anima: sono corpi estesi, infinitamente piccoli e rapidi, che entrano ed escono senza sosta dal cervello, passando dai nervi ai pori e viceversa. Le rappresentazioni degli spiriti nel cervello suscitano gioia o tristezza a seconda che l'anima abbia goduto o meno di quella rappresentazione. Le passioni si riferiscono al corpo, ma fin tanto che esso è unito all'anima, questa le avverte immediatamente: ciò che nuoce o ciò che è utile al corpo suscita sentimenti di dolore o piacere all'anima. Allo stesso modo, non ci sono passioni dell'anima che non producano segni esteriori nel corpo: tra i principali, Descartes elenca il movimento degli occhi, il colorito del volto, i tremori, il languore, gli svenimenti, le risa, le lacrime, i gemiti e i sospiri⁴³. Alcuni di questi movimenti contribuiscono alla ricerca del bene e alla fuga dal male; altri sono del tutto incidentali, come le risa o le lacrime, che consistono in reazioni automatiche a un certo stato emotivo, comuni anche negli animali e inefficaci nel controllo delle passioni. Al loro pari, anche l'imitazione umana dei comportamenti altrui è annoverata tra le reazioni del corpo-automa dinanzi a una sollecitazione sensoriale proveniente dall'esterno.

⁴⁰ Ivi, 17, p. 143.

⁴¹ Ivi, 27, p. 157.

⁴² Ivi, 1-2, pp. 113-115.

⁴³ Ivi, 112, p. 281.

Azioni sono invece gli atti della volontà, che vengono dall'anima e dipendono unicamente da essa: tra queste, le azioni che si compiono nella mente, come la volontà di amare Dio, e quelle che si compiono nel corpo, come la volontà di camminare, che muove gli spiriti nei muscoli delle gambe⁴⁴. Gli atti volontari dell'anima non possono direttamente ostacolare i movimenti appassionati degli spiriti, ma indirettamente, attraverso rappresentazioni che ostacolano quelle passioni. Non è sufficiente un atto volontario per arrestare la paura o fomentare il coraggio. Così «il massimo che la volontà possa fare, mentre questa emozione è al suo apice, è di non acconsentire ai suoi effetti, e di trattenere molti dei movimenti a cui essa dispone il corpo»⁴⁵. Tuttavia l'azione della mente (volontà) può formare un'immagine tale che la cosa esterna non risulti eccessivamente pericolosa e in questo modo placarne la paura. Nascono in questo caso conflitti interiori tra gli appetiti mossi dagli spiriti e i giudizi dell'anima. A loro volta, tali giudizi «fermi e determinati» possono essere falsi, fondati su opinioni e passioni da cui la volontà è stata in passato vinta e sedotta; oppure possono derivare dalla conoscenza vera, e in questo caso il soggetto non ne avrà rimorso né pentimento.

La posizione di Descartes diverge dal pensiero aristotelico-tomista egemonico nel dibattito francese sulle passioni della prima metà del XVII secolo: per il rifiuto della tradizionale tripartizione dell'anima, per la risoluta distinzione tra anima e corpo e per l'indagine fisica, empirica, antimoralista delle passioni umane, che permette di rivalutarne i lati positivi. L'anima umana è una sola e non conosce alcuna diversità di parti: la stessa è sensitiva e razionale al tempo stesso, e tutti gli appetiti interni sono atti volontari. Né tantomeno si può distinguere nell'anima sensitiva una parte concupiscibile e una irascibile, come sostenuto dalla tradizione platonica poi ripresa da Tommaso. Da un'angolatura fisiologica, desiderio e ira non rappresentano due parti distinte dell'anima, ma soltanto due delle molteplici configurazioni passionali che possono attraversare il corpo umano⁴⁶.

En physicien le passioni non costituiscono una patologia, un vizio esecrabile di cui colpevolizzare l'animo umano. Anzi, le passioni sono «quasi tutte buone»⁴⁷ e non bisogna evitarne che i cattivi usi e gli eccessi.

⁴⁴ Ivi, 17, p. 143.

⁴⁵ Ivi, 46, p. 187.

⁴⁶ Ivi, 68, p. 217.

⁴⁷ Cfr. R. Descartes, *Lettera a Chanut*, 2 novembre 1646, in Id., *Tutte le lettere (1619-1650)*, cit., p. 2325: «ho studiato le passioni [...] nell'esaminarle, le ho trovate quasi tutte buone, e talmente utili alla vita, che la nostra anima non avrebbe motivo di voler restare unita al suo corpo un sol momento se non potesse più sentirle. È vero che la collera è una di quelle dalla quale ritengo che ci si debba guardare, per il fatto che ha per oggetto un'offesa ricevuta, e per questo

È facile rendersi conto che l'Orgoglio e la Bassezza non sono soltanto vizi, ma anche Passioni, poiché la loro emozione appare esteriormente molto, in quelli che per qualche novità improvvisamente si gonfiano o si abbattono. Ma si può dubitare se la Generosità e l'Umiltà, che sono virtù, possano anche essere Passioni, poiché i loro movimenti appaiono meno, e sembra che la virtù non si accordi tanto con la Passione, quanto fa il vizio. Tuttavia non vedo proprio ragione, che impedisca allo stesso movimento degli spiriti, che serve a rafforzare un pensiero, quando esso ha un fondamento ingiusto, di poterlo rafforzare anche, quando ne ha uno giusto⁴⁸.

Bisogna notare che quelle che solitamente chiamiamo virtù, sono abitudini dell'anima che la dispongono a certi pensieri, in modo che sono distinte da tali pensieri, ma li possono produrre, e reciprocamente essere prodotte da essi. Bisogna notare inoltre che tali pensieri possono essere prodotti dall'anima sola, anche se capita spesso che qualche movimento degli spiriti li rafforza, e a causa di ciò essi sono azioni di virtù, e insieme Passioni dell'anima⁴⁹.

Contrario a ogni sorta di moralismo e di intellettualismo, e rivendicando in questa differenza la propria modernità rispetto agli antichi, Descartes non nega le potenzialità della vita affettiva – con i dovuti emendamenti – per il perfezionamento morale dell'individuo. L'utilità delle passioni è quella di conservare e rafforzare nell'anima alcuni pensieri che altrimenti si perderebbero⁵⁰. Prendendo le distanze dal rigore razionalista stoico, freddo e apatico, secondo Descartes le migliori menti umane hanno passioni intense e la vulnerabilità emotiva è parte integrante della pienezza psicofisica dell'essere umano⁵¹. La provvidenza divina include quelle passioni amorose che spingono gli uomini a unirsi in un legame naturale. Al contempo, altre passioni sono nocive per il corpo, generano desideri dannosi, allontanano da ciò che conviene, trattengono l'attenzione su cose futili e apparenti. In particolare, le passioni tendono all'eccesso, a rappresentazioni esagerate dei beni e dei

dobbiamo fare in modo di elevare il nostro spirito così in alto, che le offese che gli altri possono farci non giungano mai sino a noi. Ma io credo che invece della collera, è giusto provare indignazione, e confesso che ne provo spesso contro l'ignoranza di quelli che vogliono essere presi per dotti, quando la vedo unita alla malizia» (corsivo mio).

⁴⁸ Ivi, 160, p. 361.

⁴⁹ Ivi, 161, p. 365.

⁵⁰ Ivi, 74, p. 225.

⁵¹ Con chiara polemica anti-stoica, scrive Descartes nel 1645 a Élisabeth: «non sono certo uno di quei filosofi crudeli che vogliono che il loro saggio sia insensibile»; in una lettera successiva, del 1648 ma di dubbia collocazione: «la filosofia che coltivo non è così barbara, né così feroce da respingere l'uso delle passioni; al contrario, è in esso soltanto che io ripongo tutta la dolcezza e la felicità di questa vita». Per la prima: R. Descartes, *Lettera a Élisabeth*, 18 maggio 1645, tr. it. di A. L. Schino, in Id., *Tutte le lettere (1619-1650)*, cit., p. 2009; per la seconda: tr. it. di I. Agostini, ivi, p. 2535.

mali, inducendo l'anima razionale a giudizi squilibrati. Le passioni trascinano il desiderio a non distinguere adeguatamente ciò che dipende dal libero arbitrio da ciò che invece non dipende da noi. Sotto la guida della ragione, libero arbitrio e provvidenza divina costituiscono i due poli della distinzione stoica tra ciò che dipende e ciò che non dipende da noi: tutto ciò che ci riguarda, compreso il libero arbitrio di giudicare e agire volontariamente, dipende dall'eterna e immutabile necessità della volontà divina. Le passioni – si veda il caso della meraviglia⁵² – possono essere buone, tendere al bene, inclinare all'acquisizione delle scienze, ma occorre correggerle e regolarle attraverso la conoscenza e l'attenzione speciale dell'intelletto⁵³.

Tra questi rimedi, Descartes menziona la «riflessione anticipata» (*premeditation*) e lo sforzo di separare i movimenti degli spiriti animali dai pensieri ai quali sono uniti nell'anima. Non è possibile resistere alla formazione delle passioni nell'anima, come non si può evitare di ridere quando ci viene fatto il solletico. Il rimedio non è la repressione, ma l'addomesticamento attraverso la ragione: al ripresentarsi di alcuni stati emotivi, l'attenzione desta dell'intelletto deve mettere in guardia dagli inganni e dagli eccessi. In quel momento occorre ricordarsene, evitare di prendere decisioni immediate e attendere che l'emozione si sia calmata. In questo modo lo spirito si può liberare da desideri futili, come gli onori e le ricchezze, e considerare con attenzione la bontà di ciò che desidera, limitandosi a ciò che può dipendere dal suo arbitrio⁵⁴. L'originalità e la modernità delle *Passioni* è proprio quella di uno studio fisico dell'universo affettivo, che lo sottrae alle inclinazioni magiche e irrazionali tipiche delle trattazioni rinascimentali⁵⁵.

La seconda parte de *Le Passioni dell'anima* propone una serie di definizioni delle molteplici passioni umane. Tra queste, Descartes ne distingue sei, semplici e primitive, di cui tutte le altre sono

⁵² *Le passioni dell'anima*, cit., art. 76, p. 229.

⁵³ Ivi, 142, p. 327: «nelle vicissitudini della vita, dove non possiamo evitare il rischio d'essere ingannati, faremo sempre molto meglio ad indulgere alle passioni che tendono al bene, che verso quelle che riguardano il male, anche se fosse solo per evitarlo».

⁵⁴ Ivi, 144, p. 331: «dato che queste Passioni non possono spingerci ad alcuna azione, senza il tramite del Desiderio che suscitano, è in particolare questo Desiderio che dobbiamo avere cura di regolare; e in questo consiste la principale utilità della Morale». Sulla valutazione cartesiana delle passioni, abbiamo fatto principalmente riferimento a D. Kambouchner, *L'Homme des passions. Commentaire sur Descartes*, 2 voll., Paris, Albin Michel, 1995. Dello stesso autore, più di recente, anche *Descartes and the Passions*, in S. Nadler, T. M. Schmaltz, D. Antoine-Mahut (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 193-208.

⁵⁵ La disputa sulla filosofia di Descartes era divampata in tutte le università d'Olanda, dove il filosofo francese aveva vissuto dal 1628 fino alla morte nel 1650. Il pensiero cartesiano aveva travalicato le sole dispute accademiche e fu così condannato dalle autorità calviniste ortodosse, tra cui il rettore dell'Università di Utrecht, il calvinista ultra-ortodosso Voetius. Pochi anni dopo, anche l'Università di Leida (1646) vietò l'insegnamento delle dottrine cartesiane, sebbene molti dei suoi professori sostenessero le posizioni cartesiane; infine (1656) arrivò il bando ufficiale da parte del consiglio provinciale d'Olanda. Cfr. S. Nadler, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, cit., pp. 167-169.

composte: meraviglia (*Admiration*), amore, odio, desiderio, gioia e tristezza. La teoria spinoziana degli affetti potrà essere letta in dialogo costante e critico con questi passaggi di Descartes: il confronto diretto tra le *Passioni dell'anima* e l'*Etica* consente di stabilire tanto il debito, quanto la rielaborazione e le novità, che legano Spinoza a Descartes a proposito dell'affettività umana. Ci interessa segnalare, in particolare, le valutazioni cartesiane di quegli affetti che Spinoza riconduce all'imitazione: compassione, invidia, benevolenza, indignazione. Anche in Descartes queste costituiscono un blocco unitario e coerente dell'analisi. Compassione e invidia sono due specie di tristezza che nascono da un male che riferiamo non a noi stessi ma a un altro, di cui lo giudichiamo indegno (compassione) o degno (invidia): nel primo caso è tristezza mista ad amore verso la cosa compatita, nel secondo a odio verso la cosa invidiata. Analogamente, le passioni di benevolenza e indignazione sono rispettivamente una specie di amore e di odio che proviamo verso una cosa esterna non perché la rappresentiamo come buona o cattiva per noi stessi, ma perché ci rappresentiamo il bene o il male che ha fatto ad altri.

La pietà, o compassione (*pitié*⁵⁶), nasce dalla constatazione di un male, presente o passato, che vediamo ricadere immeritabilmente su altri uomini. Si tratta di una passione, in quanto mista, ambivalente: tristezza mescolata ad amore e a «buona volontà nei confronti di coloro che vediamo soffrire qualche male, di cui li consideriamo indegni»⁵⁷. La compassione è innescata da una proiezione in cui gli uomini «si rappresentano il male degli altri come possibile che accada anche a loro»: l'amore ambivalente dischiuso dalla tristezza della *pitié* è dunque un amore egocentrico a cui

⁵⁶ Nella traduzione latina delle *Passions de l'âme*, pubblicata da Henry Desmarets nel 1650 e non rivista dall'autore, deceduto proprio quell'anno, *pitié* è resa con il latino *commiseratio*, compassione verso gli altri, mentre il termine francese *piété* indicava la sfera dei doveri morali e religiosi (*pietas* in latino). Nel testo di Descartes, la categoria di *piété-pietas*, in quanto desiderio morale di fare il bene dell'altro, è assente in quanto compresa nella concezione della generosità. Santinelli, in un articolo recente, ha analizzato i differenti significati dei termini *pietas*, *commiseratio* e *compassio*. Il significato originario di *pietas* nella cultura latina si riferisce alla devozione verso la divinità, la patria, i genitori; nella cultura tardo-medievale e poi rinascimentale acquisisce il senso, giunto fino a noi, di sentimento di dolore o angoscia. L'etimologia di *commiseratio-miseratio* esprime invece l'esposizione al dolore altrui, che rimanda a sua volta al pensiero della propria vulnerabilità: soffriamo del dolore altrui perché ci percepiamo simili e riteniamo di poter cadere nella medesima rovina del nostro prossimo. Infine, nella tradizione cristiana, il termine *compassio* contiene una dimensione pratica e civile, che spinge a soccorrere e sostenere colui che compatiamo. Alla compassione è così attribuita una valenza religiosa e morale positiva, contro la tradizione stoica, che invece condannava il carattere passionale e irrazionale della compassione. Mentre Seneca vuole liberare l'azione etica del saggio dal fardello emotivo del compatire, Agostino invita alla compassione e all'imitazione del Dio misericordioso. La cultura cristiana ha inglobato la devozione della *pietas* e l'esperienza della vulnerabilità altrui della *miseratio* nella dimensione operosa della *compassio*: la compassione non è una virtù, ma sono quelle opere di carità con cui il fedele dimostra la propria fede e si lega a Dio. Sulla base dell'inventario notarile del 1677, si è potuto stabilire che Spinoza possedesse il testo delle *Passions de l'âme* soltanto nella traduzione latina di Desmarets, con la dicitura: "*Descartes opera Philosophica. 1650*". Spinoza riprende il termine di *commiseratio* (compassione) nella sua teoria degli affetti della parte III, per poi lasciare invece spazio alla *pietas* nella parte V. Cfr. C. Santinelli, *Condividere il patire. Descartes e Spinoza in dialogo con la tradizione stoica e cristiana*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 112, 2020/2, pp. 495-511.

⁵⁷ *Le passioni dell'anima*, cit., art. 185, p. 397.

gli uomini sono spinti più dall'amore per sé che dall'amore per gli altri⁵⁸. Diversa è la causa della compassione negli uomini più generosi e intelligenti, che conoscono la provvidenza divina e non temono alcun male per sé. Anche costoro soffrono di fronte alla tristezza altrui, non per il pensiero che la medesima disgrazia possa toccare in sorte a loro, ma per la debolezza di coloro che vedono soffrire. La loro compassione non è triste, amara, bensì si accompagna alla soddisfazione di se stessi che, nel compattare gli infelici, compiono il proprio dovere morale. La contrapposizione tra la compassione triste ed egocentrica di chi ignora la necessità provvidenziale del mondo e quella soddisfatta dei generosi non è sempre così netta. Nella «buona volontà» che la compassione suscita verso coloro che cadono immeritabilmente in disgrazia si annida una forma implicita di generosità e di amore verso gli altri, che eccede lo steccato della rappresentazione autocentrata. Certo, la sola compassione è di per sé fugace, incapace di costituire un legame solido tra gli individui, poiché appartiene a una rappresentazione del mondo in cui la necessità dell'ordine naturale è ignorata.

All'inverso, siamo presi dall'invidia quando l'altro gode immeritabilmente di un qualche bene. Se «si vede accadere qualcosa di buono a chi si ritiene non esserne degno»⁵⁹, si forma nell'anima una commistione di tristezza e di odio. In quanto tale, l'invidia implica un riferimento alla giustizia, a una giusta distribuzione dei beni, che la rende non sempre viziosa. Può esprimersi violentemente quando desideriamo per noi qualche bene che è trattenuto tra le mani altrui: quello solitamente più invidiato non è un bene materiale ma la gloria. Oppure, può esserci invidia anche negli animi dei giusti e generosi, che odiano non le singole persone che godono di un bene, ma la cattiva distribuzione dei beni e la loro trasformazione in mali (ad esempio, cariche e uffici pubblici concentrati nelle mani di poche persone possono convertirsi in mali per gli altri). Compassione e invidia hanno origine nell'interiorità, nella facoltà di giudizio del *cogito*: siamo noi che giudichiamo gli altri uomini degni o indegni di un determinato bene o male. Le due passioni risultano dalla proiezione di sé e dei propri giudizi sulla disgrazia o felicità altrui.

Dopo la coppia compassione/invidia e quella soddisfazione di sé/pentimento, Descartes definisce la benevolenza (*faveur*), la riconoscenza (*reconnaissance*) e l'indignazione. La benevolenza è il «desiderio di veder accadere del bene a qualcuno» ed è stimolata dalla rappresentazione di una buona azione compiuta da altri. Siamo benevolenti verso coloro che compiono azioni che noi reputiamo buone. La benevolenza cartesiana non è la volontà spinoziana di riscattare l'altro dalle

⁵⁸ Ivi, 186, p. 397. Secondo il commento di Santinelli, se in Descartes l'aspetto egocentrico della compassione prevale su quello altruistico – cosa che distingue la compassione dalla generosità – questo non significa che non vi sia nulla di altruistico nella compassione-*pitié*. Cfr. C. Santinelli, *Condividere il patire*, cit.

⁵⁹ *Le passioni dell'anima*, cit., art. 82, p. 391.

disgrazie toccategli in sorte, ma piuttosto l'esito di un nostro giudizio sulla bontà delle azioni altrui. Quando le buone azioni altrui sono direttamente rivolte a noi, alla benevolenza si accompagna la riconoscenza. All'inverso, l'indignazione si presenta come un genere di odio e di avversione contro chi compie del bene o del male a persone che non se lo meritano. Questa si accompagna alla collera quando il male è rivolto a noi. Anche in questo caso, la rappresentazione soggettiva della cosa esterna, degna o indegna di ricevere un certo bene o un certo male, è mediazione decisiva delle passioni che le si accompagnano: ci indigniamo verso chi compie del male a una persona che non lo merita e compatiamo quest'ultima, ma non proviamo compassione se invece quella lo merita. Il nostro giudizio, e non la percezione dello stato emotivo altrui, è la causa di queste passioni secondo Descartes⁶⁰. La verità della rappresentazione, e del giudizio che ne consegue, è allora il criterio di valutazione della bontà o meno di queste passioni. La vera conoscenza di sé e del mondo esterno, dunque del bene e del male, discrimina tra la buona e la cattiva compassione, invidia, benevolenza, ecc. In questo nucleo di passioni dell'anima, Descartes considera il soggetto non come un attore direttamente coinvolto, ma come uno spettatore esterno che giudica moralmente le azioni altrui. Il giudizio dello spettatore prevale sull'azione dell'agente, l'interiorità della coscienza soggettiva sulla relazione intersoggettiva⁶¹. Soltanto nel caso della gratitudine o della collera, il soggetto risulta coinvolto. La priorità del giudizio sulla relazione deriva a sua volta dalla centralità etica del libero arbitrio e del buon uso della volontà, vale a dire, dalla subordinazione delle passioni ai «giudizi certi e determinati» della volontà. Come emerge nella terza parte del trattato, che si apre con le definizioni di stima e disprezzo, il libero arbitrio è la qualità migliore che può esser stimata in un uomo o di cui disprezzare un cattivo uso. Niente appartiene al soggetto più di «questa libera disposizione dei suoi atti volontari»⁶², e soltanto per le azioni compiute secondo libero arbitrio

⁶⁰ Sul ruolo del giudizio di valore nelle coppie passionali compassione-invidia e benevolenza-indignazione, cfr. D. Kambouchner, *L'homme des passions*, cit., vol. 2, p. 200 sgg.

⁶¹ Cfr. F. Toto, *La théorie de l'estime de Descartes et Spinoza. Passions de l'âme et Éthique*, in R. Carbone, A. Del Prete (a cura di), *Chemins du cartésianisme*, Paris, Garnier, 2017, pp. 127-161. Secondo l'analisi di Toto (in particolare pp. 140 sgg.), queste «passioni dello spettatore» non sono riconducibili all'interesse corporeo e utilitario che Descartes attribuisce alle passioni e in virtù del quale sono «quasi tutte buone». Questo nucleo di passioni non riguarda la salute e la conservazione del proprio corpo, che non è direttamente coinvolto, ma esprime un interesse etico di perfezionamento di sé e del mondo. Le passioni dello spettatore inclinano gli uomini all'esercizio del proprio libero arbitrio, a ciò che può dipendere da noi, unica condizione per una vita veramente virtuosa. L'amore contenuto nella compassione e nella benevolenza incita l'animo a unirsi con ciò che giudica degno del bene, mentre l'odio contenuto nell'invidia e nell'indignazione a separarsi da ciò che giudica degno del male. Il legame tra le passioni dello spettatore e la virtù è diretto: chi ama la virtù e la giustizia non può non provare indignazione verso chi compie del male a chi non se lo merita, o invidia di fronte a un'iniqua distruzione dei beni.

⁶² *Le passioni dell'anima*, cit., art. 153, p. 351. Sul primato antropologico e politico della volontà, che in Descartes costituisce la miglior qualità e libertà dell'uomo, cfr. F. Alquilé, *La découverte métaphysique de l'homme chez*

questi può essere lodato o biasimato. Il libero uso della volontà si contrappone frontalmente all'imitazione automatica del corpo altrui.

Infine, la gloria consiste nella gioia che nasce dalla nostra convinzione o speranza di essere lodati dagli altri. Per Descartes, come sarà per Spinoza, questa dipende dall'opinione pubblica e si distingue così dalla soddisfazione puramente interiore di aver compiuto una buona azione⁶³. La gloria sorge dal «bene che c'è, o che c'è stato in noi, quando è in rapporto con l'opinione che gli altri possono averne»⁶⁴. Anche in questo caso, a ben vedere, la causa esterna (l'opinione altrui) esiste soltanto come nostra rappresentazione («convinzione o speranza»), come impressione che si forma nel cervello a causa del movimento interno degli spiriti animali⁶⁵.

Spinoza utilizza alcuni spunti de *L'Uomo* per fornire una definizione alternativa del nucleo di passioni legate a compassione, invidia, benevolenza e indignazione. Nell'*Etica*, queste sono ricondotte all'involontaria imitazione degli affetti, in cui l'immediatezza del sentire prevale sulla verità del conoscere. Non proviamo compassione se immaginiamo che il male altrui possa capitare a noi stessi (come sostenuto da Descartes), ma soffriamo del male altrui perché le modificazioni del corpo di chi soffre incidono simultaneamente una traccia sul nostro corpo e un moto nella nostra mente. Qualunque traccia cerebrale provocata dalla percezione di un essere a noi simile porta con sé l'impronta delle emozioni che questo sta provando. Se la cosa esterna ci assomiglia, siamo suscettibili in prima persona dei suoi affetti. Spinoza insiste sul carattere sociale della *commiseratio*, intesa come esposizione comune ai mali del mondo. L'imitazione degli affetti fonda un legame che unisce virtualmente ciascun uomo ai suoi simili, non per legami preesistenti, ma semplicemente per la tendenza dell'immaginazione ad associare le cose in base a una somiglianza fisica.

2.2. *Fluctuatio animi*: l'imitazione secondo Spinoza

Spinoza riprende la problematica cartesiana della transizione etica dagli eccessi delle passioni al loro controllo, dalla passività all'attività della mente. Anche per il filosofo olandese, il modello

Descartes, Paris, Puf, 1950; A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano, Feltrinelli, 1970; G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, Puf, 1990.

⁶³ Ivi, 204, p. 423.

⁶⁴ Ivi, 66, p. 215.

⁶⁵ Ivi, 66, p. 215.

etico è quello dell'uomo forte, generoso e onesto⁶⁶. Tuttavia, per Descartes la forza d'animo e la generosità sono qualità innate, naturali, che alcune anime privilegiate hanno ricevuto da Dio sin «dalla nascita»⁶⁷. La forza di volontà ha poi necessità di occasioni esteriori per esercitarsi, perfezionarsi, combattere contro gli eccessi delle passioni ed esprimere giudizi fermi sul mondo. Interno ed esterno si distinguono nettamente nella metafisica dualistica cartesiana: il dubbio iperbolico, che mette in discussione la realtà delle cose esterne, ma non la loro esistenza mentale, istituisce una separazione della mente dalla *res extensa*⁶⁸. Gli eventi esterni non sono che occasioni in cui fare buon uso del libero arbitrio ed esprimere giudizi forti e determinati. Il soggetto cartesiano è, come detto, quello introspettivo, contemplativo, che esercita la virtù nell'ambito della rappresentazione e del giudizio. Per costui l'amore e l'odio derivano dalla conoscenza e precedono la gioia e la tristezza, di cui sono causa e non effetto. Queste non sono più passioni, in cui l'anima è direttamente collegata con il corpo, ma emozioni interiori e puramente intellettuali, che «sono eccitate nell'anima solo da se stessa» e dipendono dalle sue volizioni e giudizi, senza relazione al corpo⁶⁹. All'uomo generoso «nulla [...] appartiene veramente se non questa libera disposizione dei suoi atti volontari, né il motivo per il quale egli dev'essere lodato o biasimato, se non per averne usato bene o male»⁷⁰. Soltanto da questo dato di conoscenza e volontà si può desiderare per sé e per gli altri lo stesso bene, disattivando ogni forma di odio e di invidia⁷¹.

La contrapposizione di natura tra l'uomo comune e l'uomo generoso raddoppia, per così dire, quella metafisica tra l'anima e il corpo, l'interno e l'esterno. Spinoza, invece, come abbiamo visto

⁶⁶ E III, p. 58 scol.

⁶⁷ *Le passioni dell'anima*, art. 48, p. 191; ivi, 182, p. 393.

⁶⁸ Sulla contrapposizione interno/esterno nella metafisica di Descartes, cfr. V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, cit., pp. 81-110 (cap. II: «Invenzione e infrazione dello spazio di interiorità», rielaborazione di una precedente pubblicazione *Intersoggettività o transindividualità: le passioni tra Descartes e Spinoza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 102, 2/2020, pp. 577-592).

⁶⁹ *Le passioni dell'anima*, 91, p. 253: «non confondere questa gioia, che è una passione, con la gioia puramente intellettuale, che giunge nell'anima per la sola attività dell'anima, e della quale possiamo dire che è come una gradevole emozione eccitata in essa da se stessa, in cui consiste il godimento che lei ha di quel bene che l'intelletto le rappresenta come proprio». Ivi, 79, p. 233: «[...] allo scopo di distinguere l'Amore e l'Odio, che sono passioni e dipendono dal corpo, tanto dai giudizi che portano anch'essi l'anima a unirsi volontariamente alle cose ch'essa considera buone, e a separarsi da quelle che considera cattive, quanto dalle emozioni che questi semplici giudizi provocano nell'anima». Sulle «emozioni interiori», cfr. D. Kambouchner, *L'homme des passions*, cit., vol. 2, pp. 172-178, dove si nota che queste emozioni vengono dalla volontà, non nel senso che siano volontarie e che l'anima possa scatenarle a proprio piacimento, ma nel senso che gli appartengono come qualcosa di proprio e di inalienabile, assolutamente distinto dal corpo.

⁷⁰ *Le passioni dell'anima*, art. 153, p. 351.

⁷¹ Ivi, 156, p. 355.

nel primo capitolo a proposito del diritto naturale (§2), non ammette alcuna distinzione di natura tra gli uomini, ma attribuisce virtù e ragione a tutti coloro che vivono secondo la propria natura e determinano attivamente le affezioni. Questa posizione implica una premessa ontologica: per l'individuo spinoziano non è possibile osservare da una prospettiva esterna ciò che gli accade intorno, le affezioni e gli eventi del mondo, poiché la mente non può pensare né giudicare volontariamente. L'ipotesi cartesiana delle «emozioni interiori» e di un'indipendenza della volontà e del giudizio dalle determinazioni corporee è rifiutata. Non vi è *affectus*, moto d'animo, che non sia al contempo un'affezione del corpo e della mente. La stessa modificazione si esprime simultaneamente nel corpo e nella mente e, di conseguenza, «l'ordine delle azioni e delle passioni del nostro corpo coincidono per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della mente»⁷². Rovesciando la prospettiva di Descartes, le azioni del corpo sono anche azioni dell'anima, così come le passioni dell'uno sono anche le passioni dell'altra⁷³. Il corpo non è mosso dai comandi della mente, ma dai moti degli altri corpi con cui entra in contatto. Gli uomini tendono però a immaginare che idee e affetti corrispondano a una loro volizione, non a effetti della relazione con l'esterno. Questo modo di immaginare attribuisce loro il potere, ma anche la responsabilità, di governare la propria vita affettiva attraverso il libero esercizio della volontà. Ne deriva, come vedremo, un'oscillazione tra la superbia e il disprezzo di sé, la sopravvalutazione e la sottovalutazione delle proprie capacità⁷⁴. La potenza di agire e pensare, invece, può aumentare e perfezionarsi soltanto attraverso le affezioni gioiose. Il rapporto degli uomini con se stessi, e la soddisfazione di sé, sono necessariamente mediati dal rapporto positivo con gli altri.

Spinoza rigetta la distinzione tra conoscenza e affettività, poiché la mente è idea di un corpo esistente in atto⁷⁵. Essa sente, immagina, pensa, parallelamente a ciò che accade al corpo. Ogni idea

⁷² E III, p. 2 scol.

⁷³ Deleuze ha interpretato questo passaggio nei termini dell'abbandono di una «visione morale» del mondo a favore di una «visione etica», in G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, cit., pp. 27-43. Il rapporto Descartes-Spinoza a proposito delle passioni è stato a lungo trascurato, a favore di altri temi, come le prove dell'esistenza di Dio, del meccanicismo, dell'errore, dell'unione e distinzione tra mente e corpo, del libero arbitrio. A proposito dei rapporti Descartes-Spinoza sulla dinamica affettiva, cfr: K. Hammacher, *La raison dans la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza*, «Études philosophiques», 1984, pp. 73-81; J. M. Beyssade, *De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions*, cit., pp. 176-190; F. Ablondi, S. Barbone, *Individual Identity in Descartes and Spinoza*, «Studia Spinozana», 10, 1994, pp. 69-92; la sezione monografica «Ethica e Passions de l'âme. Spinoza con e contro Descartes», «Rivista di filosofia neoscolastica», 102, 2020/2, di cui citiamo numerosi contributi nel nostro lavoro.

⁷⁴ E IV, p. 57 scol.

⁷⁵ E II, p. 13 e scol. Sulle «idee-passioni» e la coincidenza di conoscenza e affettività, cfr. V. Morfino, *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza. Le passioni come relazioni*, in Id., *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 169-194, in particolare pp. 183-192.

è anche un affetto e viceversa. Un'idea, o un complesso di idee, non corrisponde alla rappresentazione mentale di una cosa esterna, riflesso dell'esterno sull'interno, bensì si produce entro e attraverso i movimenti e le relazioni della mente, che è affetta da molte idee e menti esterne a loro volta pensanti. Ogni idea si accompagna a un affetto, poiché si forma in una rete di idee e menti che pensano e si affettano reciprocamente⁷⁶. Le idee vere sono più forti, legate ad affetti gioiosi, che stimolano l'uomo a immaginare la sua potenza di esistere e di agire. La critica alla nozione di volontà è dunque radicale: non esiste una facoltà volitiva separata da quella intellettuale, poiché non esiste un atto speciale che traduce un'idea sul piano della pratica⁷⁷. Se l'idea si produce in relazione con le altre idee, essa è immediatamente effettiva, generativa di effetti sugli altri termini della relazione. L'idea non è più il cartesiano «muto quadro dipinto», che la volontà ha poi il potere di affermare o negare, ma essa è immediatamente affermativa, espressiva di una volizione e di un moto d'animo, anche quando confusa e inadeguata.

Allo stesso modo, gli affetti sono idee, poiché sentire, patire, provare un moto d'animo, significa sempre pensare, sia pure nella forma debole dell'immaginazione e della conoscenza inadeguata delle cose esterne. L'affetto (*affectus*), secondo la definizione spinoziana, è una realtà psicofisica che esprime una modificazione sia del corpo sia della mente: «per moto dell'animo [*affectus*] intendo le affezioni del corpo con cui la potenza d'agire del corpo aumenta o diminuisce, è favorita od ostacolata, e al tempo stesso le idee di tali affezioni»⁷⁸. Quando proviamo un moto di gioia, amore, paura o un appetito, tali impulsi si manifestano al tempo stesso come modificazione corporea e come cognizione mentale⁷⁹. L'idea di un'affezione esterna, colpendo un'altra idea – la nostra *mens* –, può aumentarne o diminuirne la potenza di esistere e di pensare. Nella Prefazione della Parte III dell'*Etica*, Spinoza riconosce a Descartes il merito di aver trattato i moti dell'animo umano (*affectus*) come fenomeni naturali «a partire dalle loro cause prime» (*per primas suas causas explicare*), situandoli all'interno dell'ordine causale della natura. Tuttavia, Descartes sostiene una prospettiva idealistica secondo cui la mente può controllare gli affetti dell'animo attraverso l'esercizio della volontà e del libero arbitrio. Spinoza non sviluppa ulteriormente questo confronto,

⁷⁶ E II, p. 15: «l'idea che costituisce l'essere formale della mente umana non è semplice, ma è composta da moltissime idee».

⁷⁷ Cfr. G. Lloyd, *Spinoza on the Distinction between Intellect and Will*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza issues and directions*, cit., pp. 113-123; C. Jaquet, *Le rôle positif de la volonté chez Spinoza*, cit., pp. 91-108.

⁷⁸ E III, def. 3.

⁷⁹ E I, app.; E II, p. 3 scol. Cfr. C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affectus, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Puf, 2004, in particolare pp. 67-90, dove Jaquet sostiene che, pur riferendosi simultaneamente a uno stato fisico e uno mentale, l'*affectus* in Spinoza ha una dimensione prevalentemente corporea, poiché la sensazione della transizione da una minore a maggiore potenza è espressa più nel corpo che nella mente.

preferendo dedicarsi invece alla confutazione di quei filosofi che trattano i moti dell'animo non come «cose naturali che seguono le comuni leggi della natura», ma come vizi della natura ed estranei all'ordine naturale⁸⁰. Spinoza è convinto, al contrario, che «nulla avviene in natura che possa attribuirsi a un suo vizio», perché «la natura è sempre la stessa, e una sola e identica a se stessa è dappertutto la sua virtù e potenza d'agire»⁸¹. Anche le passioni più tristi (odio, ira, invidia), considerate in se stesse, derivano dalla necessità della natura e sono prodotte da cause certe e determinate. Queste possono essere conosciute adeguatamente all'interno dell'ordine della natura e cessano, in quel caso, di essere nocive. Nella Prefazione della parte V, dopo aver ricostruito la teoria cartesiana della volontà, Spinoza muove tre obiezioni, secondo le quali Descartes: 1) non è in grado di mostrare la causa prossima della presunta unione di mente e corpo nella ghiandola pineale e ricorre così a Dio come causa occulta; 2) non dimostra di quale movimento sulla ghiandola pineale siano capaci, rispettivamente, gli spiriti animali e la mente (se non si dà alcun rapporto tra volontà e movimento, non si può dedurre che la forza dell'una possa determinare il secondo); 3) sostiene una dottrina della libertà e della volontà che si è dimostrata falsa. Il rimedio cartesiano di contrastare le passioni attraverso la volontà delle cose migliori si rivela dunque vano⁸².

Se dalla filosofia antica sino a Descartes, le passioni sono state tradizionalmente interpretate come gli effetti del corpo sull'anima, Spinoza rompe con quell'interpretazione moralista ed esclude un rapporto di causalità diretta o di azione reciproca tra l'estensione e il pensiero. Egli sostiene, come detto, l'identità dell'ordine di azioni e passioni del corpo e della mente, cosicché «né il corpo può determinare la mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al moto o alla quiete né ad alcunché d'altro»⁸³. Certo, se il corpo non avesse sensazioni e affezioni, la mente sarebbe incapace di sentire e provare affetti; analogamente, se la mente fosse inerte e non producesse pensiero, il corpo sarebbe altrettanto inerte⁸⁴. Gli affetti sono relazioni psicofisiche tra modi finiti, che prendono il nome di passione o di azione, a seconda che il modo sia la causa parziale o adeguata dell'affezione, vale a dire, che si esprima pienamente nella relazione o ne subisca

⁸⁰ Il riferimento è, in particolare, al neo-stoicismo, che concepisce l'uomo come un *imperium in imperio*, un'eccezione nell'ordine della natura, capace di dominio assoluto delle passioni. Queste non sarebbero altro che vizi della natura umana. Anche nella Prefazione della parte V, Spinoza indirizza la sua polemica contro gli Stoici e contro Descartes, convinti che la ragione potesse dominare assolutamente [*absolute imperare posse*] i moti dell'animo.

⁸¹ E III, pref.

⁸² E V, pref.

⁸³ E III, p. 2.

⁸⁴ E III, p. 2 scol.

l'impatto⁸⁵. Spinoza si distingue per la scelta semantica di denominare *affectus* ciò che, dalla tradizione filosofica antica alla Scolastica, fino a Descartes, era solitamente chiamato *passio*, proprio per segnalare l'unità cognitivo-affettiva di idea e affetto. Mentre la *passio* rinvia a una sofferenza che il soggetto patisce (*pathos*) e da cui occorre quindi guarire, *affectus* rinvia alla possibilità che l'idea adeguata possa trasformare la passione in azione⁸⁶.

L'affetto è da intendersi, secondo Spinoza, come movimento (moto) dell'animo a uno stadio di minore o maggiore perfezione. La transizione affettiva non implica una comparazione tra un "prima" e un "dopo", un calcolo cosciente che misura la transizione, ma soltanto la sensazione della transizione in quanto tale. L'affetto esiste come puro differenziale di potenza al di qua dei soggetti coinvolti: passando *tra* i soggetti, ora connettendoli ora disgiungendoli, l'affetto li modifica e rigenera continuamente. Non è né un valore assoluto, né uno stato d'animo, bensì una relazione dinamica tra due o più affezioni e le loro idee: essere felici o tristi implica una transizione, l'aver guadagnato o perso qualcosa. Anche le passioni a cui si accompagnano idee inadeguate e confuse esprimono il *conatus* della mente, che si afferma in relazione alle cose esterne. Al contempo, le passioni, in quanto originate da un'idea confusa e inadeguata, implicano una privazione, una mancanza, dato che «la falsità consiste nella privazione di conoscenza che è implicita nelle idee inadeguate»⁸⁷. Si conclude, allora, che «le passioni non si riferiscono alla mente se non in quanto essa ha qualcosa che implica negazione»⁸⁸. In sintesi, le passioni implicano una privazione di conoscenza, ma non si riducono ad essa; esprimono bensì un'affermazione, un movimento a uno stadio di perfezione minore a cui si accompagna un'insoddisfazione per la realtà data⁸⁹. Le passioni mettono in contatto affermazione e negazione, costituiscono la forza affermativa di un contenuto negativo.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Secondo Lazzeri, nel caso dell'affetto passivo, l'affetto precede la formazione di idee inadeguate, mentre, nel caso dell'affetto attivo, esso segue la formazione di idee adeguate. Cfr. C. Lazzeri, *Spinoza: le bien, l'utile et la raison*, in C. Lazzeri (éd), *Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, Paris, Puf, 1999, p. 23.

⁸⁷ *E II*, p. 35.

⁸⁸ *E III*, p. 3 scol.

⁸⁹ «Un'affezione [*affectus*] del tipo che vien chiamato patema d'animo [*animi Pathema*] è un'idea confusa, con la quale la mente afferma una forza d'esistere del suo corpo o di qualche sua parte maggiore o minore di prima, e data la quale la mente stessa è determinata a pensare a questo piuttosto che a quello» (*E III*, def. aff. generale); «Un moto dell'animo, in quanto si riferisce alla mente, è un'idea con la quale afferma una forza di esistere maggiore o minore. Quando dunque la mente è combattuta da qualche moto dell'animo, il corpo viene al tempo stesso colpito da un'affezione per cui la sua potenza d'agire aumenta o diminuisce» (*E IV*, p.7 dim). «La mente, nel suo avere sia idee chiare e distinte, sia idee confuse, tende a continuare nel suo essere per una certa durata indefinita» (*E III*, p. 9) [corsivi nostri].

Seguiamo ora con ordine lo sviluppo argomentativo della parte III dell'*Etica* a partire dalla p19, in cui compare il meccanismo dell'identificazione con gli affetti altrui. La gioia e la tristezza di ciò che amiamo od odiamo generano in noi, secondo una «*derivation par identification*»⁹⁰, una gioia e tristezza analoga (nel caso della cosa amata) od opposta (nel caso della cosa odiata)⁹¹. L'affettività è profondamente influenzata dalla cosa amata: se questa si trova in pericolo facciamo ogni cosa per difenderla; se sfugge ai pericoli ce ne ralleghiamo come se fossimo stati noi stessi in pericolo. Con la p21, che prosegue e complica la p19, la cosa amata non è soltanto considerata in se stessa, ma in quanto anch'essa colpita da affezioni gioiose o tristi, che hanno a loro volta ripercussioni su di noi⁹². La dimostrazione della p21 è fondamentale per la comprensione dell'identificazione affettiva:

Le immagini delle cose che pongono l'esistenza della cosa amata favoriscono la tensione con cui la mente tende a immaginare la cosa amata. Ma la gioia pone l'esistenza della cosa gioiosa, e questo tanto più, quanto maggiore è il moto di gioia: questa infatti è passaggio ad una maggiore perfezione: dunque l'immagine della gioia della cosa amata favorisce nell'amante la tensione della sua mente, ossia colpisce l'amante con gioia⁹³.

Se un'idea è inseparabile dal suo contenuto affettivo, ne consegue che l'immagine della cosa esterna depositata sul nostro corpo comprenda anche l'immagine dei suoi affetti e riproduca così in noi gli affetti altrui. Si tratta di un passaggio fondamentale per la successiva dimostrazione dell'*imitatio affectuum* nella p27. Nella successiva p22, la situazione si complica ulteriormente, poiché non solo immaginiamo che la cosa amata sia presa da gioia o da tristezza, ma immaginiamo simultaneamente la causa esterna (*concomitante idea causae externae*) di quell'affetto. La relazione affettiva non è più duale, ma triangolare e plurale: a sua volta la terza figura affettiva è colpita da

⁹⁰ A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 143 sgg. Matheron distingue il meccanismo di formazione degli affetti per transfert («*derivation par transfert*») dal meccanismo di formazione per identificazione («*derivation par identification*»). Si parla di «formazione per transfert» quando trasferiamo i nostri affetti da un oggetto a un altro, ad esempio quando amiamo od odiamo una cosa esterna perché la associamo a ciò che amiamo e odiamo. Si tratta, per lo più, di associazioni immaginarie e accidentali, quali una contiguità del tutto fortuita, una simultaneità temporale o una somiglianza fisica, che hanno però la forza di associare e trasferire i nostri affetti verso cose esterne alle quali non ci legava, in precedenza, alcun affetto. Si parla invece di «formazione per identificazione» quando introiettiamo gli affetti della cosa esterna. Per transfert amo la cosa B che collego (per contiguità, simultaneità, somiglianza, ecc.) alla cosa amata A; per identificazione amo la cosa B perché la ama la cosa amata A. «Transfert» e «identificazione» si sviluppano parallelamente e si intersecano: ogni nuovo transfert genera una serie di nuove identificazioni e viceversa.

⁹¹ «Chi immagina che ciò che ama sia preso da gioia o da tristezza, sarà pure preso da gioia o da tristezza» (*E III*, p. 21).

⁹² Dalla p21, secondo Macherey, il destinatario del nostro affetto non è più una cosa, ma un essere umano: con la transizione dalle cose alle persone, soggetti e oggetti della vita affettiva vengono a sovrapporsi. Sul ruolo decisivo della p21 cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., pp. 184-194.

⁹³ *E III*, p. 21, dim.

gioia e da tristezza per effetto di una quarta⁹⁴. Nello scolio si assiste a uno slittamento decisivo: come le immagini, gli affetti non si possono dire al singolare ma sempre al plurale; ciascun affetto che proviamo è determinato da altri affetti e determina, a sua volta, ulteriori affetti. Le definizioni di «compassione» (*Commiseratio*), «approvazione» (*Favor*) e «indignazione» (*Indignatio*) si riferiscono a colui che fa del bene o del male non più soltanto alla cosa amata, ma «ad altri», ad un generico altro:

La proposizione 21 ci spiega che cos'è la compassione, che possiamo definire tristezza originata da danno altrui. [...] Chiameremo poi approvazione l'amore verso chi ha fatto del bene ad altri [*alteri beni*] e, di contro, indignazione l'odio verso chi ha fatto ad altri del male. *Si deve infine notare che noi non proviamo compassione soltanto per una cosa che abbiamo amata (come abbiamo mostrato alla proposizione 21), ma anche per una verso la quale precedentemente non provavamo alcun moto dell'animo, purché la giudichiamo a noi simile (come mostrerò di qui a poco)*. E dunque approviamo anche chi ha fatto del bene a un suo simile, e al contrario ci indigniamo contro chi ha recato danno a un suo simile⁹⁵.

La figura dell'altro, a cui non ci lega alcun vincolo affettivo, si sovrappone – quasi spontaneamente, senza l'apparente bisogno di argomentare meglio – a quella del simile, con rimando a una successiva proposizione, che sarà notoriamente la p27. La somiglianza è una condizione necessaria per l'identificazione e imitazione affettiva. Riprendendo questo scolio nelle definizioni degli affetti che chiudono la parte III, la compassione è definita come «tristezza accompagnata dall'idea di un male accaduto ad altri che immaginiamo essere simili a noi [*nobis similem esse imaginamur*]⁹⁶. Lo scolio della p23, a sua volta, anticipa un riferimento alla successiva p27, segnalando che «(come ora mostrerò nella proposizione 27), allorché uno immagina una cosa a sé simile presa da tristezza, si deve rattristare, e il contrario accade se la immagina presa da gioia»⁹⁷.

Le proposizioni 25 e 26, dedicate agli affetti della «superbia» (*Superbia*), «sopravvalutazione» (*Existimatio*) e «disistima» (*Despectus*), interrompono la sequenza dell'identificazione e introiezione degli affetti altrui, a favore della dinamica di proiezione di sé sulle cose esterne. La tendenza della mente a «immaginare le cose che accrescono o favoriscono la potenza d'agire del

⁹⁴ Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., p. 192.

⁹⁵ *E III*, p. 22, scol [corsivo nostro].

⁹⁶ *E III*, def. 18.

⁹⁷ *E III*, p. 23 scol.

corpo»⁹⁸ si proietta sugli altri. Essa diviene tendenza «ad affermare su noi stessi e sulla cosa amata tutto ciò che immaginiamo colpire con gioia noi o la cosa amata; e di contro tendiamo a negare tutto ciò che immaginiamo colpire con tristezza noi o la cosa amata»⁹⁹. Allo stesso modo, tendiamo a immaginare tutto ciò che colma di tristezza la cosa odiata e a non immaginare ciò che la colma di gioia¹⁰⁰. Si tratta effettivamente di una proiezione: la mente immagina per gli altri ciò che tende a immaginare in funzione di se stessa e della sua potenza di pensare. La mente è incline ad affermare ciò che le dà gioia e potenza e a negare ciò che invece la ostacola e le suscita tristezza. Al tempo stesso, essa immagina ciò che accresce la potenza della cosa amata e nega ciò che invece la ostacola. Giudichiamo bene o male per la cosa esterna, che abbiamo in amore o in odio, ciò che giudichiamo bene o male per noi stessi. Lo scolio della p26 ricorda quest'assimilazione tra noi e la cosa amata e la dissociazione tra noi e la cosa odiata¹⁰¹. La superbia è quell'amore eccessivo di sé, che per una proiezione distorta di se stessi sull'opinione altrui, porta l'uomo ad avere su di sé un'opinione al di sopra del giusto. Viceversa, l'avvilimento (*Abjectio*) è definito come «l'aver, per tristezza, un'opinione al di sotto del giusto»¹⁰²: estendiamo la nostra tristezza (*Humilitas*) all'opinione che gli altri hanno di noi. Questi corrispondono ad affetti egoisti, che presentano la relazione interpersonale come uno specchio della relazione con se stessi. In queste prime definizioni della *Superbia*, *Existimatio* e *Despectus* – che, come vedremo, evolvono e si complicano nel corso dell'analisi – Spinoza sembra rientrare nel circuito del soggettivismo cartesiano, segnato dalla relazione soggetto-oggetto¹⁰³.

Si giunge infine alla p27. Se nelle proposizioni precedenti si afferma che gli affetti sono determinati da relazioni dirette con le cose esterne o mediate dalle relazioni della cosa amata, l'operatore imitativo genera invece uno scambio affettivo generalizzato. Gli affetti circolano tra

⁹⁸ E III, p. 12.

⁹⁹ E III, p. 25.

¹⁰⁰ E III, p. 26.

¹⁰¹ Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., p. 208.

¹⁰² E III, def. aff. XXIX. Si tratta di un sentimento raro [*rarissimi sunt*], poiché la natura umana è fatta in modo tale di affermare ciò che la colma di gioia e poco propensa all'umiltà e all'avvilimento, dietro i quali si nascondono spesso ambizione e invidia.

¹⁰³ Cfr. F. Toto, *La théorie de l'estime de Descartes et Spinoza*, cit., p. 147. Coerentemente con la sua interpretazione dell'imitazione come proiezione dell'*ego* su *alter*, Macherey non ritrova alcuna interruzione argomentativa nelle proposizioni 25-26, ma propone una diversa distinzione. A suo avviso, le proposizioni 19-24 fanno riferimento ad affetti «altruisti», determinati da una causa esterna, mentre le p25 e p26 trattano affetti «personali», determinati dall'idea di sé come causa interna dell'oggetto, anche se l'immagine di se stessi è sempre mediata dalla considerazione altrui. Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., pp. 202-214.

individui che non condividono alcun rapporto, ma soltanto una generica somiglianza. Gli affetti si situano al di qua dell'esperienza individuale, precedono gli individui e, connettendoli, li costituiscono. La teoria spinoziana degli affetti fornisce una critica radicale della concezione dell'individuo astratto, quale quella elaborata da Hobbes, come sostanza su cui si innestano le passioni¹⁰⁴. Se le immagini delle cose sono affezioni del corpo, che implicano un'affezione nella nostra mente (idee-passioni), allora l'immagine di una cosa a noi simile implica anche un affetto simile nella nostra mente. La causa dell'imitazione non è quella efficiente del corpo esterno che agisce e affetta il nostro, bensì è la somiglianza tra i due corpi¹⁰⁵. Non possiamo attribuire ai nostri simili un affetto senza risentirne un'eco in prima persona. L'imitazione innesca un'universalizzazione degli affetti e dei desideri, tale che non si possa desiderare e gioire se non assimilando i desideri e le gioie degli altri¹⁰⁶.

Il nucleo di affetti legati all'imitazione, che seguono la definizione della p27 (lode/biasimo, gloria/vergogna, appagamento di sé/pentimento) spostano il terreno del desiderio dal rapporto soggetto-oggetto – la ricerca di un oggetto da parte di un soggetto – a quello dei rapporti sociali tra gli individui. Non desideriamo un oggetto soltanto per la gioia che ci procura, per la conservazione e accrescimento di noi stessi, ma perché è desiderato dagli altri («emulazione»¹⁰⁷), o quanto meno perché è desiderato *anche* dagli altri, cosa che conferma e consolida il nostro desiderio¹⁰⁸, o perché è causa di gioia per un individuo a noi simile, della cui gioia possiamo nutrirci e partecipare a nostra volta («umanità» o, in caso negativo, «ambizione»¹⁰⁹). Non desideriamo un oggetto esterno tra gli altri, ma desideriamo il desiderio altrui; non godiamo semplicemente di una cosa, ma godiamo del

¹⁰⁴ Su questo tema, cfr. W. Montag, *Bodies, masses and power*, cit.

¹⁰⁵ Cfr. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., p. 79: «il est bien entendu que nous éprouverons ces affects, non parce que ce corps en est la cause, mais parce que sa ressemblance avec le nôtre fait de ces affections les nôtres. Parmi toutes les choses qui possèdent des propriétés communes avec nous, le corps humain est celle qui nous est le plus semblable (il possède des propriétés communes spécifiques), c'est donc de lui que Spinoza traitera dans les propositions suivantes».

¹⁰⁶ Come l'amore, l'imitazione induce il soggetto a immaginare l'altro al posto di se stesso, cercandone la gioia ed evitandone la tristezza. A differenza del rapporto d'amore, tuttavia, l'imitazione si universalizza, non si dirige verso individui che hanno suscitato in noi una gioia, ma agli uomini in generale. Come sostenuto da alcuni passi dell'*Etica*, gli affetti imitativi oppongono un contrasto al dilagare dell'odio reciproco, poiché, di fronte a una cosa simile a noi che odiamo, tendiamo ad arrecargli danno ma siamo al tempo stesso presi da una, seppur minima, compassione per le loro sofferenze: «non possiamo avere in odio la cosa di cui abbiamo compassione per il fatto che la sua sventura ci colpisce con tristezza» (*E III*, p. 27, cor. II); «la gioia originata dall'immaginare che ciò che odiamo venga distrutto o preso da un altro male non si genera senza una qualche tristezza dell'animo» (*E III*, p. 47). Sulle analogie strutturali tra l'amore e l'imitazione, cfr. P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., p. 203.

¹⁰⁷ *E III*, p. 27 scol.

¹⁰⁸ *E III*, p. 31.

¹⁰⁹ *E III*, p. 29.

godimento altrui. Gli affetti imitativi qui citati sono spiegati dalla legge fondamentale dell'immaginazione, esposta nella successiva p28, che riprende le precedenti p12 e p13: «tendiamo a promuovere la realizzazione di tutto quanto immaginiamo che conduca alla gioia; tentiamo invece di rimuovere, o di distruggere, ciò che immaginiamo che sia in contrasto con essa, ossia che conduca alla tristezza»¹¹⁰.

L'emulazione è «desiderio di qualcosa generato in noi dal fatto di immaginare che altri, simili a noi, abbiano lo stesso desiderio»¹¹¹. Gli individui, pur definiti da una variazione singolare di proprietà fisiche e di bisogni biologici a esse collegati, non hanno desideri che appartengono loro per essenza, per una qualche mancanza naturale. Gli oggetti del desiderio dipendono dall'intreccio di incontri contingenti che si fanno nel corso dell'esistenza e relazioni mimetiche che ne derivano: i desideri si sviluppano non soltanto nella relazione tra l'individuo e l'oggetto reale, ma anche nella relazione immaginaria tra gli individui. Tendiamo, sotto la guida dell'immaginazione, a procurare la gioia dell'altro, ad evitarne la tristezza e ad assumere i suoi desideri, per rispecchiarci e gioire a nostra volta. Immaginiamo l'altro al posto di noi stessi, non noi stessi al posto dell'altro, e le esigenze altrui si trasformano nelle nostre. Il campo degli affetti diviene propriamente sociale, rapporto tra individui.

Alla definizione dell'«emulazione» segue quella della compassione, che, come detto, rimanda alla sopra citata p22. La compassione è ora definita come la «tristezza generata dal danno altrui», mentre Spinoza non fornisce di primo acchito un termine per «la gioia originata dall'altrui bene»¹¹². A differenza di Descartes, la *Commiseratio* spinoziana non sorge da un egocentrico amore per se stessi e dalla conseguente preoccupazione che il male altrui possa toccare a noi, ma da un'immediata identificazione con il male altrui. Ne deriva pertanto non un ripiegamento sull'io, né una paralisi in preda alla paura, ma la «benevolenza», sforzo di «liberare dalla sventura la cosa di cui abbiamo compassione»¹¹³. La tensione della mente a sentire come propria la sofferenza altrui suscita una volontà di fare del bene (*appetitus benefaciendi*) agli altri. Nella definizione cartesiana, la *pitié* consisteva, come si è detto, in una commistione ambivalente di amore egocentrico, proiezione di sé sugli altri, timore per la propria vulnerabilità e buona volontà verso gli altri, in cui

¹¹⁰ E III, p. 28. Non è un caso, nota Macherey, che questa proposizione sia poi citata in gran parte delle dimostrazioni successive: nelle dimostrazioni o corollari delle proposizioni 29, 31, 32, 35, 36, 38, 39; negli scolii delle proposizioni 50, 51, 55, e poi nel decisivo scolio 2 della p. 37 della parte IV.

¹¹¹ E III, p. 27 scol.

¹¹² E III, p. 22 scol.

¹¹³ E III, p. 27, cor. 3.

quest'ultima componente risultava secondaria. Nella definizione spinoziana, l'idea di somiglianza viene in primo piano rispetto al giudizio soggettivo circa il merito o demerito del male dell'altro, e la benevolenza risulta l'immediato effetto della compassione. Questo slancio altruista ne consolida il valore etico e politico: sebbene sia una passione in sé triste, la compassione è indirettamente buona e utile per l'uomo non guidato dalla ragione, poiché lo inclina all'aiuto reciproco e dunque alla virtù. Il passaggio dalla compassione alla misericordia segna così quello da una forma di tristezza a una forma di amore. In quanto consolidamento della compassione in una disposizione abituale e costante, la misericordia è definita come «un amore, in quanto colpisce l'uomo in modo da farlo godere della felicità altrui e, al contrario, rattristare del male altrui»¹¹⁴. La misericordia non è più limitata all'imitazione della tristezza, ma si estende anche al campo della gioia e del bene altrui. Se Spinoza aveva inizialmente dichiarato (p22) di non disporre di una parola adeguata per denotare la gioia originata dall'altrui bene, sembra infine trovarla¹¹⁵. Consolidandosi e facendosi abitudine, la compassione e lo sforzo benevolente di eliminare il dolore altrui si convertono progressivamente in una disposizione affettiva costante: la misericordia. Il passaggio dalla *Commiseratio* alla *Pietas*, mediato dalla misericordia-abitudine, delinea un movimento graduale di sviluppo etico dell'individuo, un divenir-virtuoso, e non un salto nel vuoto tra la passione e la ragione¹¹⁶.

Compassione e benevolenza ci spingono ad agire in un certo modo poiché mossi dall'imitazione di un affetto altrui. Con la p29 il meccanismo si inverte: tendiamo ad agire in un certo modo al fine di poter piacere agli altri e godere dell'affetto altrui. Se un individuo partecipa degli affetti dei suoi simili, lo stesso può muoversi per generare una situazione in cui alimentarsi dell'affetto altrui. I due scenari rappresentati nelle proposizioni 28 e 29 non si escludono a vicenda, ma si sovrappongono in modo complementare, delineando i molteplici strati di un'esistenza affettiva. L'imitazione degli affetti non si esaurisce, nel caso degli uomini, al mero gregarismo, per cui uno tende ad aver paura e a fuggire se vede i suoi simili impauriti e fuggitivi. Il meccanismo circolare delle identificazioni affettive si complica quando l'imitazione diviene sforzo di piacere agli altri e procurare la loro gioia

¹¹⁴ E III, def. aff. XVIII spieg.; def. aff. XXIV.

¹¹⁵ E III, p. 22. A proposito del mancante corrispettivo gioioso della compassione, Macherey ha invece sostenuto che l'imitazione spinoziana riguarda più da vicino la tristezza che la gioia. Spinoza non si è preoccupato di stabilire «con quale parola si debba poi chiamare la gioia originata dall'altrui bene» poiché siamo più inclini a imitare la tristezza di persone a cui non siamo affettivamente legati che non le loro gioie. Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., pp. 216-221; P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., p. 201.

¹¹⁶ Cfr. G. Totaro, «*Commiseratio*» e «*pietas*» tra *Descartes* e *Spinoza*, in C. Borghero, A. Del Prete (a cura di), *L'uomo, il filosofo, le passioni*, Firenze, Le Lettere, 2016, pp. 91-107; C. Santinelli, *Condividere il patire. Descartes e Spinoza in dialogo con la tradizione stoica e cristiana*, cit.

per potersene, a propria volta, gloriare¹¹⁷. L'ambizione è lo sfrenato desiderio di gloria di chi tende a fare o non fare una cosa in funzione del riscontro altrui, e infine di «compiacere con tanto zelo il volgo»¹¹⁸. Il confine tra ambizione e umanità è sfumato: il desiderio di fare il bene degli altri – ciò di cui gli altri si rallegrano – si intreccia con lo sforzo di piacere agli uomini¹¹⁹. Le definizioni di «lode» e «biasimo» – ossia la gioia con cui immaginiamo che un'azione altrui tenda a farci piacere, e la tristezza con cui invece immaginiamo che ci procuri dolore – raddoppiano il movimento circolatorio degli affetti mimetici. Mentre desideriamo piacere agli altri e compiacere il volgo per trarne una soddisfazione immaginaria, simultaneamente ci ralleghiamo nell'immaginare che, allo stesso modo, le azioni altrui siano volte a farci piacere. In questo gioco incrociato di specchi, gli affetti perdono qualsiasi riferimento oggettivo. Per questa ragione, lode e biasimo erano profondamente criticati nell'*Appendice* della parte I, in quanto nozioni relative incapaci di indicare la vera natura delle cose esterne.

La gloria può dunque originarsi in modi differenti. Essa è suscitata dall'opinione altrui, dalla riconoscenza (o riconoscimento¹²⁰) con cui gli altri giudicano positivamente le nostre azioni, o meglio, dal modo in cui immaginiamo l'opinione altrui. Oppure la gloria può formarsi da una causa prevalentemente interna: dalla considerazione di sé e della propria potenza di agire come causa della gioia altrui. In quest'accezione, prende il nome di «appagamento di sé» (*Acquiescentia in se ipso*) o «autocompiacimento» (*Philautia*)¹²¹. Come vedremo, non si tratta di due sorgenti alternative ma complementari: anche gli affetti suscitati dalla considerazione riflessiva (coscienza) di se stessi,

¹¹⁷ Per la definizione della gloria come gioia originata dall'idea di sé in quanto causa della gioia altrui, cfr. *E III*, p. 30 e scol.

¹¹⁸ *E III*, p. 29 scol; *E III*, def. aff. XLIV.

¹¹⁹ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 160.

¹²⁰ «Riconoscenza» o riconoscimento traducono, dal latino di Spinoza, il termine *Gratia*, vale a dire, l'amore con cui contraccambiamo colui che, secondo la nostra immaginazione, ci ama senza avergliene dato alcun motivo. È definita come «tensione a fare del bene a chi ci ama e che tende a farci del bene» (*E III*, p. 41 scol). L'ambizione di riconoscimento, situata a fondamento della società, avvicina Spinoza ed Hegel. Secondo Matheron, l'accostamento deriva dal debito comune di entrambi gli autori con Hobbes, in cui il bisogno di riconoscimento genera un rapporto servo/ padrone all'interno dello Stato per acquisizione, poi trasposto analogamente in uno Stato per istituzione (*Leviatano*. II, cap. 10). Hegel dialettizza questa relazione, sviluppandone le contraddizioni interne fino a superarla e trasformarla. Spinoza, invece, non la considera come necessaria, ma come una delle possibili evoluzioni della natura mimetica dell'uomo. Il filosofo olandese riconosce la funzione decisiva dell'onore e della gloria nei costumi feudali che sussistono nelle società del '600, ma non è soddisfatto dalla spiegazione utilitarista di Hobbes e inquadra l'ambizione di riconoscimento all'interno di una dinamica più complessa di imitazione degli affetti. Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 165.

¹²¹ «Chiameremo *Gloria* la gioia accompagnata dall'idea di una causa interna e *Pudor* la tristezza ad esso contraria. S'intenda, allorché la gioia o la tristezza sono originate dal fatto che l'uomo ritiene di essere lodato o biasimato; altrimenti la gioia accompagnata da causa interna la chiamerò appagamento di sé [*Acquiescentia in se ipso*], e pentimento la tristezza ad esso contraria» (*E III*, p. 30 scol.).

sono influenzati dal giudizio esterno, poiché la mente umana conosce se stessa soltanto attraverso le idee delle affezioni del corpo.

L'imitazione reciproca e il desiderio di gloria aumentano lo sforzo di fare il bene degli altri e di incrementare la loro gioia. Al tempo stesso, però, noi cerchiamo di rendere più stabile ed equilibrato il nostro desiderio, sballottato dalle fluttuazioni esterne a cui è sottoposto. Per questo, dobbiamo ottenere dagli altri questa costanza sotto forma di conferma. Affermo il mio desiderio nella misura in cui vi trovo conferma nelle immagini dei desideri altrui; altrimenti tendo a dubitarne e a oscillare¹²². Affetti e desideri prendono consistenza soltanto all'interno di concrezioni collettive, che offrono conferma e consolidamento reciproco e senza le quali risulterebbero instabili e fragili. La tendenza a ricercare negli altri la conferma dei propri affetti consente una stabilizzazione dei rapporti affettivi, rispetto all'ondulazione e allo spaesamento tipico dei condizionamenti mimetici. Ciascuno ama più intensamente e più certamente la cosa che anche gli altri amano. Se l'individuo tende a imitare e a partecipare dei moti d'animo dei propri simili – a procurare la loro gioia e ad evitare la loro tristezza, in quanto partecipa della gioia e tristezza altrui – allora, per questo stesso principio, ciascuno cerca negli affetti altrui una conferma.

Ne deriva tuttavia una tensione «a far sì che ciascuno approvi [*probet*] ciò che si ama o si ha in odio [...] e che tutti gli altri vivano secondo la sua indole»¹²³. Infatti, se ci sforziamo di procurare gioie e piaceri all'individuo A che imitiamo, per averne gloria e riconoscimento in cambio, tuttavia proviamo anche altri moti d'animo che non necessariamente coincidono con gli affetti di A. Se A odia ciò che noi amiamo, o viceversa, ci troviamo combattuti tra due affetti di segno opposto; questa oscillazione simultanea prende il nome di *fluctuatio animi*. Per evitare di trovarci in questa situazione, possiamo sforzarci di modificare gli elementi della situazione e fare in modo che A abbia in amore le nostre stesse cose, convertirlo alle nostre disposizioni e convinzioni. Ma anche A potrebbe avere la stessa inclinazione, e delle due soltanto una: o noi ci conformiamo ai valori e posizioni di A, o A si conforma alle nostre. La reciprocità dell'imitazione affettiva genera un rapporto conflittuale¹²⁴.

L'ambizione si sviluppa: da desiderio di piacere agli altri e gioire della gioia altrui, essa diventa tensione a far sì che gli altri vivano a nostro modo. Non imitiamo più i desideri altrui soltanto per soddisfarli e, di conseguenza, rallegrarci e gloriarci. Ora pretendiamo che gli altri ci imitino e ci

¹²² E III, p. 31.

¹²³ E III, p. 31 scol.

¹²⁴ Per questo passaggio dall'imitazione al dominio, cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 168 sgg.; L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 83-85.

seguano, ci assumano come modello e offrano le loro lodi. L'impossibilità di fluttuare e imitare tutte le cose esterne – come fanno i bambini¹²⁵ – e la necessità di un'affettività equilibrata e relativamente stabile traduce l'ambizione di gloria in ambizione di dominio. Si tratta di una forma eccessiva, squilibrata, dell'ambizione di gloria: la ricerca ossessiva di equilibrio finisce per accentuare ancora di più lo squilibrio. Dallo sforzo di fare ciò che gli altri amano (gloria), sorge lo sforzo inverso di far sì che gli altri amino le nostre stesse cose (dominio). Le due tendenze non escludono, anzi si sviluppano l'una nell'altra senza soluzione di continuità. Anche quando comandiamo sugli altri, con strumenti di manipolazione, seduzione o violenza, il nostro desiderio è quello di piacere loro e soddisfare il loro desiderio. La stessa ambizione di dominio esprime, in forma passionale, il desiderio di fare il bene altrui: vogliamo che gli altri vivano secondo il nostro modello – che ambisce ad essere universale – poiché lo riteniamo il più utile e virtuoso per tutti i nostri simili. Gli uomini si odiano e sono reciprocamente d'intralcio perché tutti vogliono essere approvati e imitati dagli altri, prima ancora che per una sete di potere e di supremazia¹²⁶. D'altra parte, per la stessa esigenza di conferma e approvazione, l'individuo obbedisce e accetta indole e valori altrui come propria norma sociale. Quando non abbiamo garanzie sull'approvazione sociale dei nostri desideri e azioni, ci conformiamo e obbediamo ai modi di sentire e pensare degli altri per assicurarci la loro conferma. L'esperienza della vergogna, del mancato riconoscimento, e l'incertezza dell'approvazione generano obbedienza. Ciascuno ambisce alla conferma e all'approvazione altrui e vorrebbe che gli altri si conformino alla sua indole e ai suoi valori; per lo stesso principio, accetta di vivere secondo l'indole e le norme altrui, al fine di riceverne approvazione o riconoscimento.

L'ambizione di dominio può manifestarsi secondo scale molteplici. Si possono richiedere segni di approvazione ordinari, con cui gli altri manifestano una buona reputazione nei nostri confronti e del nostro mestiere¹²⁷; se le circostanze sono favorevoli, l'ambizioso tende a diffondere il suo nome con ogni mezzo¹²⁸, a circondarsi di adulatori e dei loro applausi¹²⁹, sino a pretendere onori supremi o culti divini. L'uomo si lega *naturaliter* agli altri uomini al fine di essere approvato da loro: non desidera gli onori e il riconoscimento altrui per potersi servire fisicamente di loro secondo un

¹²⁵ Sull'imitazione nell'esperienza infantile, cfr. F. Zourabichvili, *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*, cit., pp. 166-198.

¹²⁶ *E* III, p. 31 scol.

¹²⁷ *TP*, VII, 4.

¹²⁸ *TP*, VII, 11.

¹²⁹ *TP*, VIII, 41.

calcolo utilitarista, ma per la gloria che ne trae. Egli ama se stesso attraverso l'amore che gli altri gli testimoniano. Secondo Hobbes, come si è visto nel precedente capitolo, gli uomini sono gli uni per gli altri nient'altro che mezzi per accrescere la propria potenza, ottenere beni materiali e ricchezza, vivere il più a lungo possibile. Occorre a tal fine dominare gli altri e legarli a sé attraverso segni e pratiche ripetitive e non equivocabili¹³⁰. Secondo l'ontologia spinoziana, invece, gli uomini non sono reciprocamente mezzi per soddisfare l'istinto di auto-conservazione e l'«acquisizione di poteri», ma sono anzitutto fonti di gloria, riconoscimento, consenso e infine potere. Se Hobbes pensava le relazioni inter-umane a partire dal fondamento dell'auto-conservazione e dell'«acquisizione dei poteri», Spinoza introduce un nuovo fondamento della socialità umana, legato all'imitazione reciproca degli affetti. Questo non esclude il principio di perseveranza e affermazione di sé (*conatus*), ma ne costituisce una determinazione originaria e intrinseca.

Lo sforzo rivolto al bene altrui (ambizione di gloria) cede ai moti d'invidia quando siamo di fronte a beni esclusivi, non comuni, non condivisibili. Immaginiamo l'altro come causa della nostra impotenza e lo odiamo in quanto ostacolo a quella gioia di cui pure ci comunica il desiderio. L'invidia è la frustrazione della gioia imitativa¹³¹. Ma la struttura dell'invidia va oltre l'impossibile condivisione di beni materiali esclusivi: siamo invidiosi anche, e soprattutto, del riconoscimento che gli altri ricevono. La gloria e il riconoscimento sono gioie non comunicabili, non partecipabili da altri, legate alla soddisfazione di sé in quanto causa della gioia altrui. È impossibile imitare, o ricevere per via comunicativa, la gloria e la soddisfazione altrui. L'ambizioso pretende una conferma e un riconoscimento dall'esterno superiore a tutti gli altri, fuori dal comune, tale che gli altri ammettano la loro inferiorità e lo assumano a modello¹³². Lo sviluppo dell'analisi spinoziana dell'invidia va in questa direzione. Nella p24, essa è definita come «odio, in quanto lo si considera come disponente l'uomo in modo tale per cui goda del male altrui e, al contrario, si rattristi del suo bene». Secondo lo scolio della p31, l'invidia sorge dalla rivalità e dall'ambizione di dominio: si odiano e si intralciano reciprocamente coloro che pretendono dagli altri conferma e adesione ai propri valori e si invidia colui che influenza gli altri più di noi. Nella p32, l'invidia dipende dalla natura singolare e non condivisibile di un oggetto, tale per cui noi invidiamo chi gode di una cosa di cui solo lui può godere. Infine, nelle pp53-55 dedicate alla superbia, l'invidia è concepita più come invidia della gioia dell'altro, che non come invidia di una cosa.

¹³⁰ *Supra*, cap. 1, §2, pp. 62-65. *Leviatano*, cit., cap. X-XI, pp 69-85.

¹³¹ Cfr. P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., p. 224.

¹³² Sulla sovrapposizione di ammirazione e ambizione, cfr. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., pp. 99-100.

La gloria – con i suoi sviluppi divergenti e contraddittori, sospesa tra imitazione degli altri e ambizione di essere imitato – costituisce un fondamento della socialità umana. Non si tratta di un fondamento egoista (l'interesse individuale) né altruista, ma di qualcosa che va oltre questa dicotomia. L'origine dei desideri e delle azioni umane non consiste in un interesse finale, ma nell'intreccio delle determinazioni esterne (sociali e imitative), che sur-determinano e colmano la spinta del singolo *conatus* (*aptitudo* a essere affetto). Questa fondazione transindividuale dei comportamenti esprime la novità dell'ontologia spinoziana. Il rapporto affettivo con se stessi si costituisce in funzione del riconoscimento altrui¹³³. Cerchiamo i medesimi oggetti del desiderio altrui, tendiamo a compiacere gli altri o dare loro conferme, lodiamo colui che ci imita e imitiamo affinché l'altro ci lodi, anche al costo di alcune rinunce. L'imitazione degli affetti rivela la dipendenza costitutiva che connette ciascun individuo agli altri: essa può essere compresa come una prova della struttura transindividuale dell'affettività umana¹³⁴. Gli affetti circolano da un individuo a un altro, e gli individui non sono che gli esiti temporanei e mutevoli di questa circolazione affettiva che li precede e li supera. L'imitazione non sottrae l'individuo a se stesso né lo induce a disprezzare il proprio interesse. Essa è quella determinazione sociale originaria del *conatus* che lo trasforma dall'interno: l'interesse, da calcolo egoista e orgoglio personale, si orienta verso la gloria. Spinoza sostiene una prevalenza dei motivi di gloria sui motivi utilitaristi: la socialità non nasce da calcoli utilitaristi, attraverso cui ciascuno cercherebbe l'associazione con gli altri per ricevere il loro sostegno e la loro difesa, ma dalla somiglianza tra gli uomini e dal desiderio dell'altro che ne deriva¹³⁵. Compassione, benevolenza, invidia e indignazione non sono più le passioni dello spettatore cartesiano, che osserva e giudica i comportamenti altrui, ma quelle di un soggetto

¹³³ Sulla scia di Matheron, sostiene questa tesi P. F. Moreau, *Imitation of the affects and interhuman relations*, in M. Hampe, U. Renz, R. Schnepf (eds.), *Spinoza's Ethics. A collective commentary*, Leiden, Brill, 2011, pp. 167-178.

¹³⁴ In questi termini si esprime Warren Montag: «l'immaginazione, che in un certo modo media tra l'interno e l'esterno, tra sé e l'altro, agendo come canale tra il mio corpo considerato come una cosa singolare e altri corpi altrettanto singolari, dà adito a una imitazione immediata che non è tanto la duplicazione dell'affetto di una persona nell'altra, quanto [...] una perpetuazione o persistenza dell'affetto senza la mediazione della persona. L'affetto non risulta pertanto contenuto in me o negli altri, ma tra noi»: W. Montag, *Chi ha paura della moltitudine?*, «Quaderni materialisti», 2, 2003, p. 77; cfr. anche W. Montag, *Combinazioni tumultuose. Transindividualità in Adam Smith e Spinoza*, tr. it. di S. Pagliano, in É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale*, cit., pp. 107-120.

¹³⁵ Matheron ha qualificato tale desiderio emulativo che sorge dall'esperienza della somiglianza come «*conatus* global de cette communauté humaine qui se cherche». Secondo Matheron, gli uomini racchiusi nella particolarità dei loro desideri e passioni, avvertono un'esigenza di conformità e unanimità in un contesto mimetico affettivo in cui ciascuno cerca negli altri lo stesso riconoscimento che gli altri cercano da lui stesso. Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 155.

direttamente coinvolto negli affetti altrui¹³⁶. La relazione di somiglianza e la concatenazione affettiva prevalgono sull'introspezione del soggetto della conoscenza. Il giudizio di valore è una necessaria conseguenza degli affetti imitativi, non la sua causa morale.

L'emulazione, in quanto imitazione del desiderio altrui, non ha un proprio riferimento oggettivo intrinseco, ma erra e ondeggia nelle fluttuazioni dei rapporti mimetici. Se i desideri e i valori dell'uomo sono ondulatori e relativi, la compassione ripristina un criterio di orientamento per l'individuo sballottato dai venti contrastanti in mare aperto. Pur nell'aleatorietà e nell'erranza della vita affettiva, tendiamo a introiettare il male di coloro che immaginiamo come nostri simili e ci sforziamo di ridurre al minimo quelle sofferenze. Si tratta di un fondamento altamente fragile, s-fondato, che si genera all'interno di una rete di identificazioni immaginarie tra gli individui. Non vi è *conatus*, forza di difendere e di affermare se stessi, che non passi anche dal contrasto alla sofferenza altrui¹³⁷. L'impegno contro la tristezza dei nostri simili è motivo di gloria e di soddisfazione. Tendiamo (*conatur*) all'imitazione nella misura in cui il rapporto imitativo ci colma di gioia (gloria) e ci soddisfa o, per lo meno, ci dà una conferma della nostra potenza d'agire. Le dinamiche dell'imitazione costituiscono una determinazione originaria e sociale del *conatus*, che si difende dalla tristezza e cerca conferma e riconoscimento negli altri¹³⁸. Imitiamo per la forza del *conatus* di esprimere e affermare se stesso attraverso gli altri. Ma non si tratta, come ormai risulterà chiaro, di un percorso lineare: il riconoscimento dell'altro, della somiglianza, è preso dentro i giochi di specchi dell'immaginazione, in cui la benevolenza e il mutuo aiuto possono rovesciarsi in invidia, inganni e lotta per il dominio¹³⁹.

¹³⁶ Di qui l'uso della prima persona plurale (noi) nelle parti III e IV dell'*Etica*. Sulla scomparsa della figura dello spettatore, tipica dello schema dell'intersoggettività di Descartes, nel pensiero transindividualista di Spinoza, cfr. W. Montag, *Combinazioni tumultuose*, cit.

¹³⁷ Secondo Matheron, la funzione sociale della compassione è un sintomo della fragilità e dell'inefficacia delle istituzioni pubbliche, di cui compensa le lacune. La compassione sarebbe del tutto inutile in una comunità di uomini saggi, o in presenza di una regolazione politica efficace, mentre diviene necessaria quando le istituzioni risultano incapaci di garantire equilibrio e uguaglianza. Secondo Matheron, Spinoza starebbe pensando alla funzione sociale dell'elemosina, elemento di equilibrio economico essenziale nelle società feudali, e invece sempre più marginale nelle nascenti società commerciali e borghesi. Secondo Bove, invece, la compassione appartiene all'ontologia del *conatus*, poiché non vi è forza di affermare se stesso che non sia anche quella di difendere i nostri vicini. Alle radici dell'etica della somiglianza vi è un'etica della resistenza: non riconosceremmo nessuno come nostro simile se non fossimo mossi da una resistenza alla tristezza, che è anche resistenza alla tristezza del nostro simile. Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 156-158 sgg.; L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 140.

¹³⁸ Cfr. P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., p. 231.

¹³⁹ Ad esempio, presi dal moto della compassione, gli uomini possono certamente fare il bene altrui (benevolenza), ma tendono a farlo d'impulso, compiendo cose di cui talvolta poi si pentono e lasciandosi ingannare da false lacrime (*E IV*, p. 50). A proposito dell'identificazione affettiva tra simili e dei transfert imitativi, Citton ha suggerito il concetto di «tensegrité» (abbreviazione della nozione di «tension integrity structures», ripresa dall'architettura): essa implica non una base stabile su cui poggierebbe la conoscenza del bene e del male, ma «un gioco di tensioni interne che, in stato di

La gloria passionale, originata dalle lodi altrui e dall'opinione del volgo, degenera in «vanagloria», che è un «appagamento di sé unicamente alimentato dall'opinione del volgo finita la quale finisce anche l'appagamento [...]; ne viene che uno, che si sente onorato dell'opinione del volgo, stia continuamente in ansia e si sforzi, si dia da fare, si metta alla prova, per conservare quella fama. Il volgo è volubile e incostante [...] dunque questa gloria, o appagamento, è davvero vano, perché è un niente»¹⁴⁰. La vanagloria è fama, opinione del volgo, non è vera gloria. Quando la reputazione pubblica diviene l'oggetto del desiderio e della contesa, si cerca più il danno degli altri che il proprio successo. La gloria passionale sfuma così nell'invidia, ovvero nella gioia del danno altrui. Non ci vergogniamo di essere invidiati; al contrario godiamo dei privilegi e della buona reputazione e non ci preoccupiamo che sia causa di tristezza per gli altri. L'ambizioso tende a immaginare che gli altri sempre abbiano i suoi medesimi desideri, a fare dell'altro una copia di sé, a istituire una specularità immaginaria. Come visto nell'analisi della superbia¹⁴¹, quando l'immaginazione proietta sugli altri la tensione a immaginare ciò che ci procura gioia e onore, la gloria scivola nella vanagloria e il vanitoso diventa superbo. La proiezione di sé sugli altri rappresenta il rovesciamento negativo dell'imitazione degli affetti: è l'origine della vanagloria¹⁴². Spinoza ritorna allora sugli affetti della stima (*Superbia*, *Existimatio* e *Despectus*) e li ridefinisce alla luce del paradigma imitativo¹⁴³.

Sotto il giogo della vanagloria, gli uomini delirano e arrivano a imitare persino le bestie, per potersene così vantare. Raccontando la parabola del primo uomo, Spinoza ricorda che Adamo disobbedisce a Dio, cioè alle leggi della sua natura, e mangia il frutto proibito, poiché percepisce

sospensione, mantengono insieme i differenti elementi che essa riunisce in una rete di corde e nodi». La socialità umana risulta un gioco di specchi tra camaleonti disorientati, i cui desideri e comportamenti dipendono dalle relazioni con l'esterno e oscillano dunque costantemente tra la convergenza e la rivalità. Cfr. Y. Citton, *Les lois de l'imitation des affects*, cit.

¹⁴⁰ E IV, p. 58 scol.

¹⁴¹ E III, p. 26 scol; p. 30 scol.

¹⁴² Le proposizioni E IV, p. 70 e p. 71 ci presentano un ulteriore scenario delle ambivalenze e degenerazioni di un'etica del riconoscimento. Gli uomini, quando fanno un favore a qualcuno, si aspettano di ricevere in cambio dei favori equivalenti. La gratitudine, o riconoscenza, consiste più nello scambio di favori che nell'amicizia o amore reciproco. Se un favore non viene restituito, gli uomini se ne risentono e attribuiscono all'altro un certo disprezzo (una valutazione al di sotto del "giusto") nei loro confronti o una certa avarizia. In entrambi i casi, sono presi da tristezza verso quell'individuo giudicato ingrato, non per un calcolo utilitaristico non soddisfatto, ma per un'esigenza affettiva di riconoscimento frustrata. Ne conclude Spinoza che «la gratitudine [*Gratia*] che hanno gli uni verso gli altri gli uomini guidati da cieco desiderio, è per lo più traffico o raggio, piuttosto che gratitudine».

¹⁴³ Toto coglie, in questa evoluzione delle categorie di superbia, sopravvalutazione e disprezzo, la centralità egemonica della dinamica imitativa su tutta la teoria spinoziana degli affetti e propone di rileggere a partire dall'*imitatio* tutta la costellazione di affetti legati alla stima. Cfr. F. Toto, *La théorie de l'estime de Descartes et Spinoza*, cit., pp. 146 sgg.

una somiglianza con le bestie e non riconosce invece la convenienza naturale con Eva, «la sposa che si accordava pienamente con la sua natura»¹⁴⁴. Sotto la spinta dell'ambizione eccessiva di gloria, il primo uomo dimentica la propria natura e imita le bestie. La parabola mostra la debolezza del modello di umanità fondato sulle associazioni immaginarie della somiglianza, dunque sull'«esperienza vaga» o sulla ripetizione automatica dell'abitudine. Quando non è guidata dalla ragione, la gloria può facilmente degenerare nella vanagloria. La percezione immaginaria da parte dell'uomo di una somiglianza con gli animali, «individui che non si accordano per nulla con la sua natura», si traduce in una «grande trasformazione di sé»¹⁴⁵, dove l'alienazione giunge sino alla perdita di libertà. Imitano così le bestie quei Melancolici che deplorano la vita sociale degli uomini ed esaltano la vita solitaria, primitiva e rustica¹⁴⁶.

L'immaginazione, come detto nel primo capitolo, segue una logica rappresentativa, fondata sulla tradizionale distinzione soggetto-oggetto, in cui il soggetto è considerato il principio primo di ogni idea e giudizio, che preesiste alle relazioni e, in modo speculare, l'oggetto esterno è reificato nell'immagine della cosa esterna che esiste indipendentemente da noi. La relazione tra soggetti rappresentativi è quella dell'intersoggettività¹⁴⁷. Il soggetto si costituisce e, simultaneamente, si aliena parzialmente nelle rappresentazioni delle cose esterne. Questa relazione immaginaria ci costituisce come individui e non è altra cosa da quello che siamo veramente: tuttavia produce un'alterità assoluta e fittizia laddove in realtà c'è connessione e relazione costitutiva. L'alienazione è parte del nostro essere, è inscritta nella struttura transindividuale del modo finito, necessariamente etero-determinato e non è, dunque, una perdita di sé. Ma l'immaginazione tende a mistificare quell'etero-determinazione, che è una relazione costitutiva, e a oggettivare l'altro come presenza

¹⁴⁴ E IV, p. 68 scol.

¹⁴⁵ E IV, cap. VII.

¹⁴⁶ E IV, p. 35 scol.

¹⁴⁷ Cfr. V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, cit., cap. II, pp. 81-110, dove Morfino argomenta un'alternativa secca tra i due modelli teorici. Il canone filosofico moderno dell'intersoggettività – categoria husserliana che, un po' come il transindividuale simondoniano, viene proiettata retrospettivamente sulla tradizione che va da Descartes, a Leibniz, a Locke, a Kant e infine a Husserl stesso – ha il suo perno nella categoria di soggetto e intende la relazione come uno spazio tra soggetti già costituiti, autonomi e consapevoli. Il soggetto è il luogo dell'interiorità, della coscienza e della riflessione, *ego cogito*, che subisce affezioni esterne e accidentali, che muta con esse, ma al tempo stesso è il fondamento e il sostrato di questi mutamenti accidentali. Eppure, dalla prospettiva spinozista, il modello transindividuale del primato della relazione sui suoi termini (la relazione costitutiva) non è semplicemente l'alternativa e il rifiuto dell'intersoggettività, ma la sua causa profonda, segreta, strutturale, che viene celata e rimossa. Secondo Morfino, l'intersoggettività deve essere criticata in quanto effetto immaginario e distorto della transindividualità. Anche Bove si era riferito, a proposito della logica finalista e rappresentativa dell'immaginazione, come a un «soggetto pratico dell'intersoggettività». Tipici affetti di questa soggettività sono l'amore di se stessi attraverso le adulazioni altrui (amor proprio), l'ambizione, l'invidia, ecc: le relazioni umane sono ridotte a pratiche di manipolazione e i propri simili a strumenti della propria ambizione. Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 144.

esterna indipendente da noi. Quando l'altro viene rappresentato nella forma oggettivata di un'alterità esterna in cui guardarci e rispecchiarci, l'imitazione può allora rovesciarsi nell'ambizione di dominio dell'altro. La logica rappresentativa converte l'altro in un'esteriorità da comandare o da cui essere comandato, da cui pretendere conferma e riconoscenza o a cui prestare obbedienza.

Quando immagina, la mente considera la propria potenza come una *res* esterna, secondo la struttura rappresentativa e reificante del primo genere di conoscenza. La mente conosce se stessa soltanto attraverso le idee delle affezioni del corpo e di sé¹⁴⁸. La coscienza di sé si produce nelle relazioni con l'esterno; ed è falsa, secondo la lezione della parte II dell'*Etica*, quella coscienza immediata che ha di sé l'individuo che si immagina come centro incondizionato delle proprie affezioni, ignaro delle cause da cui è determinato. Ne deriva che quegli affetti personali, suscitati dalla coscienza di sé (appagamento o soddisfazione di sé), dipendono in ultima istanza dal giudizio esterno. L'immagine che ciascuno ha di sé tende a distinguersi da quella che ha degli altri, a voler apparire superiore e, in definitiva, a farsi ammirare. Al pari di una cosa esterna, infatti, la considerazione di sé procura tanto piacere quanto più si distingue dalle altre cose e si afferma superiore ad esse:

Quando la mente considera se stessa e la propria potenza d'agire prova gioia, e tanto più quanto più distintamente immagina se stessa e la propria potenza d'agire. [...]

Questa gioia si alimenta sempre più, quanto più l'uomo immagina di essere lodato dagli altri. Infatti, quanto più immagina di essere lodato dagli altri, tanto maggiore è la gioia che immagina che gli altri ricevano da lui, e questo in concomitanza con l'idea di lui stesso¹⁴⁹.

L'amor di sé, o appagamento di sé, dunque, tende spontaneamente alla superbia, poiché gli uomini credono di essere liberi, rappresentano la realtà esterna da una prospettiva auto-centrata in cui sono causa e principio delle loro affezioni. Le lodi altrui «sono spesso soltanto immaginarie»¹⁵⁰, alterate dalla tendenza a immaginare tutto ciò che ci procura gioia. Ne si conclude che «la superbia è [un effetto] dell'amor di sé (*Amor sui*) e che pertanto si può anche definire come amore di sé, o

¹⁴⁸ *E II*, p. 19, p. 23.

¹⁴⁹ *E III*, p. 53 e cor.

¹⁵⁰ *E III*, p. 51 scol. A causa di questa tendenza immaginaria ed eccessiva della gloria (che è tendenza alla superbia), l'amor proprio produce, secondo Bove, una logica strategica e finalista: ciascuno vuole essere lodato, o persino ammirato e venerato dagli altri. Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 87-106.

appagamento di se stessi (*Amor sui sive Acquiescentia in se ipso*), in quanto colpisce l'uomo talmente da fargli avere un'opinione di sé al di sopra del giusto»¹⁵¹.

Se la superbia sembrava consistere, nella sua prima definizione, in un'esagerazione immaginaria di sé, in un'opinione di sé al di sopra del giusto, in realtà anche la superbia si alimenta dell'opinione e riconoscimento altrui. Quando l'altro ci ama e ha un'opinione di noi al di sopra del giusto, crediamo a quella sopravvalutazione e diventiamo superbi:

La sopravvalutazione rende facilmente superbo l'uomo che viene sopravvalutato. Se [...] qualcuno, per amore, ha su di noi un'opinione al di sopra del giusto, facilmente ce ne sentiremo onorati [*facile gloriabimur*], ossia saremo presi da gioia; e crederemo facilmente a quel qualcosa di buono che ci siamo sentiti attribuire, e quindi per amore di noi stessi, avremo su di noi un'opinione al di sopra del giusto, ossia, facilmente monteremo in superbia¹⁵².

Non sorprende allora che il superbo voglia circondarsi di parassiti e di adulatori e fuggire la presenza dei generosi¹⁵³. Anche a proposito della superbia e dell'*Existimatio*, il rapporto degli uomini con se stessi è infine mediato dall'opinione altrui. Il movimento di proiezione – con cui il superbo si immagina più del dovuto come causa delle gioie altrui e attribuisce a se stesso meriti eccessivi – non è che l'effetto degenerato di una sopravvalutazione ricevuta dall'esterno e ripetuta, imitata, amplificata. La proiezione non costituisce la struttura genetica dell'imitazione, ma un effetto derivato: l'individuo proietta sul giudizio altrui e sull'opinione pubblica un'ambizione di riconoscimento stimolata, a sua volta, dal riconoscimento esterno. Non ci possiamo ingannare da soli a proposito del nostro valore: un'immagine esagerata di noi stessi si produce nello specchio deformato della stima altrui e della percezione che noi ne abbiamo.

Quando sono mossi da amor proprio o appagamento di sé, gli uomini esaltano le proprie azioni, scatenando il fastidio e l'invidia degli altri. Il desiderio di distinguersi e di affermare la propria singolarità si genera sulla base del mimetismo affettivo, ma finisce in un radicale rifiuto dell'imitazione stessa. La rappresentazione oggettivata del Sé contrasta il co-sentire naturale degli individui, a favore di un'affermazione della propria differenza e superiorità¹⁵⁴. Lungi da un rapporto

¹⁵¹ E III, def. aff. XXVIII.

¹⁵² E IV, p. 49.

¹⁵³ E IV, p. 57.

¹⁵⁴ Bove sostiene che «il y a donc un paradoxe de l'amour-propre: c'est qu'il ne vit que de ce qu'en apparence il refuse: et la singularisation à laquelle il conduit, est le symptôme d'une imitation servile». Cfr. L. Bove, *Théorie de l'amour-propre et de l'orgueil*, «Studia Spinozana», 8, 1992, pp. 69-93, in particolare p. 83, p. 91.

affettivo con se stessi, siamo bensì al cospetto della presenza di cose esterne da cui distinguersi e differenziarsi.

[...] invece la gioia originata dalla considerazione di noi stessi si chiama autocompiacimento o appagamento di sé [*Philautia, vel Acquiescentia in se ipso*]. E siccome questa gioia ritorna tutte le volte che l'uomo considera le proprie virtù, ossia per la propria potenza d'agire, *ne consegue pure che ognuno si abbandoni a raccontare le proprie gesta e ad esaltare le proprie forze, del corpo come dell'animo, e che per questo gli uomini riescano fastidiosi gli uni agli altri* [...] Chiunque infatti, tutte le volte che immagina le proprie azioni, viene preso da gioia (per la proposizione 53); questa è tanto più grande quanta più perfezione immagina che tali azioni esprimano, e quanto più distintamente le immagina, ossia [...] quanto più immagina di poterle distinguere dalle altre e considerarle nella loro singolarità. Perciò ciascuno trarrà il massimo godimento della considerazione di sé, al momento di riscontrare in sé qualcosa che nega degli altri¹⁵⁵.

Philautia vel Acquiescentia in se ipso (p. 55), *Amor sui sive Acquiescentia in se ipso* (def. XXVIII): l'appagamento di sé, o amor proprio, tenta di respingere quell'alterità da cui pure ha origine imitativa, smarcandosi dagli altri per ambizione di superiorità e superbia. L'amor proprio sorge dall'immagine di sé generatasi attraverso lo sguardo altrui e ne è pertanto prigioniero. Facilmente degenera nell'odio per il diverso e nell'invidia per coloro che sono ritenuti migliori. Per questa ragione, il superbo ama la presenza dei parassiti, o adulatori, e odia invece quella dei generosi», così «crede di essere superiore a tutti gli altri [...] ed è *necessariamente invidioso*»¹⁵⁶. Pentimento e umiltà sono le due passioni contrarie dell'appagamento di sé: consistono, rispettivamente, nella «tristezza accompagnata dall'idea di un atto che noi crediamo di aver compiuto per libera decisione della mente»¹⁵⁷; e in quella generata dalla considerazione della propria impotenza e inferiorità rispetto ai propri simili¹⁵⁸. Entrambi i moti d'animo dipendono dall'illusione dell'uomo che si crede libero e ambisce alla singolarità. Si tratta, per questo, di versioni segretamente speculari all'appagamento di sé: secondo la critica antimoralistica spinoziana, l'uomo umile e avvilito invidia, al pari del superbo, i propri simili e cerca lodi per la sua umiltà e debolezza¹⁵⁹.

¹⁵⁵ E III, p. 55 scol.

¹⁵⁶ E IV, p. 57 e scol.

¹⁵⁷ E III, def. aff. XXVII.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ E IV, p. 57 scol.

Infine, l'*Acquiescentia* può sorgere da un'idea adeguata di sé, che dipende unicamente dalla propria potenza di pensare, non dal riconoscimento altrui. La gloria è, in questo caso, un affetto attivo, «il massimo che si possa avere» e «che si possa sperare»¹⁶⁰, a cui nessun affetto contrario può opporsi: «vera tranquillità dell'animo»¹⁶¹. Quando l'appagamento di sé cessa di dipendere dal riconoscimento volubile degli altri, siamo gloriosi e felici in quanto consapevoli di aver generato il bene altrui, e non schiavi della loro riconoscenza¹⁶². Queste differenti origini della gloria risultano spesso intrecciate, oscillano l'una nell'altra e non si escludono rigidamente. Anche l'uomo razionale, infatti, si gloria quando procura il bene altrui e si compiace di sé tanto più intensamente, quanto più immagina se stesso al di sopra degli altri, dotato di una capacità superiore di rallegrare e soddisfare il prossimo¹⁶³:

[...] siccome questo appagamento viene incessantemente alimentato e rinforzato dalle lodi (per il corollario della proposizione 53 della III parte), e di contro (per il corollario della proposizione 55 della III parte), viene più e più turbato dal biasimo, siamo incitati soprattutto dalla gloria [*ideo gloria*] e mal possiamo sopportare di vivere nel disonore¹⁶⁴.

¹⁶⁰ E IV, p. 52 e scol.

¹⁶¹ E V, p. 42 scol. Sull'identificazione di *acquiescentia in se ipso* e gloria, cfr. G. Totaro, *Acquiescentia dans la Cinquième partie de l'Éthique de Spinoza*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 184, 1994, pp. 65-79.

¹⁶² Come ricostruito da Jaquet, l'amor di sé appare per la prima volta nell'*Etica*, mentre non era menzionato nelle precedenti opere. Nel *Breve Trattato*, l'oggetto dell'amore è ciò che colma la nostra debolezza, ci permette di esistere e perseverare; non possiamo dunque amare noi stessi, ma soltanto ciò che è altro da noi. Allo stesso modo, nel *TIE*, la natura umana è definita per il suo carattere fragile, deperibile, tragico: amare se stessi sarebbe allora un affetto suicidario, un amore per la propria fragilità e mortalità. L'amor di sé appare nell'*Etica* a seguito dell'evoluzione da un'antropologia della fragilità a un'antropologia della potenza: ciò che amiamo di noi stessi è la nostra potenza, l'appagamento di sé (*Acquiescentia in se ipso*) sorge quando l'uomo considera la propria potenza d'agire. Nella parte III, come abbiamo visto, la categoria di *Acquiescentia in se ipso* era apparsa in rapporto a quella di *Amor sui* e di *Philautia*, mentre queste ultime spariscono nello sviluppo successivo degli affetti attivi. Infatti, se l'amore è gioia accompagnata dall'idea di una causa esterna, le categorie di amor proprio o amor di sé ricadrebbero nel pericolo della considerazione reificata del Sé come una cosa esterna. Per questo Spinoza preferisce abbandonarle e adottare un concetto più adeguato alla conoscenza razionale di sé. Cfr. C. Jaquet, *L'apparition de l'amour de soi dans l'Éthique*, in Ead., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, cit., pp. 259-274.

¹⁶³ Anche il generoso cartesiano ha una giusta valutazione di sé a partire dallo sguardo altrui. Realizzando per sé e per gli altri gli stessi piaceri, riceve la loro ammirazione, e a loro volta gli altri cercano di soddisfare i suoi desideri. Tuttavia, ciò che il generoso ammira negli altri è, secondo Descartes, l'esercizio del libero arbitrio, che possiamo ritrovare e ammirare in noi stessi. Ciò che ammiriamo di noi stessi è la nostra volontà libera e incondizionata, non il bene che facciamo agli altri o l'amicizia di cui siamo capaci. La relazione con l'altro non è che un'occasione in cui il Sé si rispecchia; l'altro è soltanto un portatore di libero arbitrio e un'occasione per riconoscere il proprio. La coscienza dell'io prevale sulla relazione intersoggettiva. La generosità spinoziana si distingue da quella cartesiana proprio perché radicata nei rapporti di riconoscimento. In Spinoza la generosità è un «desiderio determinato unicamente dalla ragione, per il quale gli uomini si sforzano di aiutare gli altri e di legarsi a loro in amicizia» (E III, p. 59 scol.).

¹⁶⁴ E IV, p. 52 scol. Preferiamo qui la traduzione di Mignini (in B. Spinoza, *Opere*, cit.), che traduce *ideo gloria* con «gloria», rispetto a quella di Cristofolini, che traduce invece con «senso dell'onore».

La duplice origine della gloria – un’origine interiore, in quanto consapevolezza di sé come causa della gioia altrui, e un’origine esteriore, fomentata dall’opinione pubblica – mostra la compenetrazione inestricabile di interno e di esterno, di giudizio proprio e giudizio altrui. La gloria e la vergogna sono quelle forme di gioia e di tristezza, di appagamento di sé o di pentimento, in un contesto sociale in cui ciascuno giudica e ama se stesso attraverso le lodi e l’amore che riceve dagli altri¹⁶⁵. Mi rallegro e mi rattristo per i giudizi sul mio conto che immagino che gli altri abbiano di me. Dal giudizio altrui traggio un’idea su me stesso; così, in fondo alla dimostrazione, la causa della gloria e della vergogna è l’idea di sé, costituita attraverso i rapporti di riconoscimento e la rappresentazione dell’opinione altrui.

Riassumendo, il complicato processo di circolazione e imitazione degli affetti comprende sviluppi negativi e contraddittori. Ci rallegriamo per il fatto di essere imitati, di suscitare negli altri un desiderio analogo al nostro, di trattenere gli altri nella nostra sfera di influenza e dominio. Al tempo stesso, l’imitazione del desiderio altrui genera invidia per il riconoscimento di cui godono gli altri, motivo della nostra insoddisfazione e frustrazione. Ambizione di dominio e invidia costituiscono i rovesciamenti negativi della gloria e della compassione. La medesima struttura imitativa si dispiega in entrambe le direzioni, come sentenza lo scolio della p32:

[...] la natura degli uomini è costituita in modo tale che hanno per lo più compassione di chi sta male e invidia di chi sta bene, e [...] con odio tanto più grande, quanto più amano la cosa della quale immaginano che altri si giovano. Vediamo inoltre che dalla stessa proprietà della natura umana che rende gli uomini compassionevoli, deriva anche che essi siano invidiosi e ambiziosi¹⁶⁶.

¹⁶⁵ È la posizione di A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 161-164. Drieux invece, insistendo sull’imitazione come effetto di una proiezione immaginaria, nega che l’amor proprio sia mediato dall’amore e dallo sguardo altrui, perché è sempre la nostra immaginazione a credere che la gioia altrui sia merito nostro. L’amore degli altri nei nostri confronti è una nostra percezione. Secondo Drieux, i sentimenti verso noi stessi (affetti di sé) non passano dalle relazioni mimetiche: l’identità non è l’effetto della relazione, ma un’affermazione individuale che prevale sul riconoscimento altrui. L’amor proprio deriverebbe dunque da una relazione immaginaria che ciascuno ha con se stesso: il sentimento di noi stessi non è posteriore al circuito mimetico; al contrario, il circuito mimetico è un aspetto dell’affermazione individuale di potenza. Secondo Suhamy, invece, l’io si costituisce per imitazione delle cose esterne e non vi è dunque alcuna contrapposizione tra la gloria dovuta a una «causa esterna» o a una «causa interna»: la soddisfazione di sé è una specie della gloria. Su questo punto cfr. anche P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., pp. 218-219, A. Suhamy, *Essence, propriété et espèces de l’amour dans l’Éthique de Spinoza*, in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (éd.), *Spinoza, philosophe de l’amour*, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2005, pp. 77-94.

¹⁶⁶ E III, p. 32 scol. A tal proposito, Drieux ha parlato di «proprietà “double-bind”» della logica imitativa in *Perception et sociabilité*, cit., p. 258.

Amiamo le cose che amano gli altri, per una sorta di diffusione e di contagio; se invece amiamo ciò che gli altri non amano, siamo confusi e in conflitto sia con noi stessi – fluttuanti – sia con gli altri, da cui non riceviamo la conferma attesa. Viceversa, immaginiamo che gli altri amino ciò che noi stessi amiamo; in quest'ultimo caso, siamo inclini alla rivalità, all'invidia, che sfocia in odio se la cosa amata non è condivisibile e non può appartenere contemporaneamente a più individui (sarà il caso, nel *TP*, della proprietà terriera). Gli uomini, attraversati dall'imitazione degli affetti e dall'ambizione di gloria, in assenza di un potere civile deterrente non possono sfuggire all'oscillazione e al conflitto, che è contemporaneamente quello intrapsichico con se stessi e quello sociale con gli altri. Per lo stesso meccanismo imitativo, da un lato si generano rapporti di solidarietà, legami spontanei tra gli individui e un desiderio di comunità umana, in cui l'individuo si afferma attraverso l'affermazione altrui e gioisce in ultima istanza della gioia altrui. Dall'altro, costui, sulla base della sua ambizione, pretende il riconoscimento, l'ammirazione, e tende a inorgogliersi. Si spezzano così le somiglianze e le alleanze si spezzano e si determina una situazione di gruppi in conflitto tra loro, più che un hobbesiano conflitto generalizzato di tutti contro tutti¹⁶⁷. L'umanità esiste, nello stato spontaneo della sua natura, né irenicamente unificata, né hobbesianamente atomizzata, bensì frammentata in raggruppamenti finiti e contrapposti. Gli uomini si riuniscono – attraverso la convergenza imitativa degli affetti – ma non fino al punto di costituire un'unica composizione, l'umanità, bensì in una molteplicità di composizioni, a loro volta legate da rapporti compositivi o conflittuali¹⁶⁸. Il tema del conflitto passa dal piano degli affetti a quello politico poiché i due piani, in Spinoza, sono strettamente intrecciati in un'antropologia politica degli affetti: la concezione della natura umana e dell'*imitatio affectum* è centrale per lo sviluppo della teoria politica¹⁶⁹. La tendenza mimetica è il fondamento della costituzione di un corpo sociale ma non è sufficiente a evitare la violenza e i conflitti che essa stessa genera. I conflitti non sono un vizio, una patologia, dell'esistenza sociale e relazionale, non possono essere eliminati e soppressi; sono, bensì, una manifestazione insopprimibile dell'esistenza stessa degli individui e delle

¹⁶⁷ Sulla tendenza all'universalità nella dinamica imitativa, torneremo nel quarto paragrafo di questo capitolo. Come visto sopra, Matheron parla dell'imitazione come del «*conatus global de cette communauté humaine qui se cherche*», dunque un'esigenza di conformità e unanimità che, cercando negli altri approvazione e riconoscimento, porta gli uomini fuori dalla loro particolarità e individualità biologica. Oltre al già citato Matheron, cfr. anche P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., p. 228; Y. Citton, *Les lois de l'imitation des affects*, cit., che sottolinea la tendenza «unanimista» dell'imitazione degli affetti, intrecciata in modo ondulatorio e instabile alle sue conseguenze più conflittuali.

¹⁶⁸ Cfr. F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 79-80.

¹⁶⁹ *E IV*, p. 34: gli uomini, «in quanto [...] sono combattuti da affetti che sono passioni, possono essere a vicenda contrarii».

moltitudini, che si compongono e assumono diritti comuni secondo le stesse modalità affettive con cui si scontrano. Le istituzioni, come spiegheremo nel prossimo capitolo, sorgono all'interno di quel tessuto conflittuale sociale, ne sono impresse, ma al tempo stesso possono dislocarlo e canalizzarlo per contenerne gli aspetti distruttivi. Senza una regolazione istituzionale della violenza intraspecifica, l'instabilità della vita e la possibilità della guerra civile si fanno pressanti. Se le società umane oscillano tra le tendenze centripete e centrifughe dei rapporti socio-affettivi, la struttura istituzionale esprime un punto e una forza – un potere, sarà più opportuno dire – di equilibrio, capace di disporre gli individui verso poli affettivi non distruttivi. Esprimendo i propri desideri e affetti all'interno di uno spazio istituzionale pluralistico e democratico, gli uomini possono affettare ed essere affetti, modificare ed essere modificati, nel modo più positivo e meno distruttivo possibile.

2.3. Chi imitiamo? Il problema della definizione della somiglianza

La somiglianza, come stabilisce la p27, è la relazione immaginaria che innesca il meccanismo mimetico: imitiamo gli affetti di una cosa esterna quando la immaginiamo simile a noi. Eppure, il rapporto di somiglianza non è definito con precisione da Spinoza: ogni modo assomiglia a tutti i modi dello stesso attributo e, al tempo stesso, si distingue per la singolarità della sua struttura fisica. Per contrasto con la tradizione rinascimentale e con quella cartesiano-moderna, possiamo anzitutto sostenere che cosa non sia la somiglianza nell'opera spinoziana. Da una parte, non vi è, secondo il filosofo olandese, «alcuna somiglianza, né alcunché in comune» (*nullam similitudine, nec aliquid commune*) tra l'immagine e la cosa, il significante e il significato, la parola *pomum* – che suona in un certo modo e affetta i corpi esterni fonicamente e graficamente – e il frutto da essa rappresentato¹⁷⁰. L'abitudine, non la somiglianza, stabilisce i rapporti tra un'immagine e l'altra, tra la parola e la cosa. Il cerchio e l'idea del cerchio sono due cose differenti e dissimili: il cerchio è un corpo esteso, rotondo, dotato di centro e di raggio, mentre l'idea riguarda esclusivamente l'attributo del pensiero. Dio è causa dell'idea di un cerchio in quanto cosa pensante, poiché «l'essere formale dell'idea del cerchio non si può percepire se non attraverso un altro modo del pensare come causa

¹⁷⁰ E II, p. 18 scol.: «un antico romano dal pensiero della parola *pomum* passa subito al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza né alcunché in comune con quel suono articolato, se non il fatto che il corpo di quell'uomo è stato spesso colpito da quelle due cose, ossia, che quell'uomo spesso ha sentito la parola *pomum* mentre vedeva quel frutto; e così, ognuno passa da un pensiero ad un altro, a seconda di come l'abitudine ha ordinato nel corpo di ciascuno le immagini delle cose» (corsivo mio).

prossima, e questo a sua volta attraverso un altro e così all'infinito»¹⁷¹. Allo stesso modo, una cosa è il cane reale, che abbaia e non brilla, altra è il Cane, costellazione che brilla in cielo¹⁷². Ma la somiglianza spinoziana non è neppure una libera creazione dell'uomo, che istituisce secondo volontà nessi tra significato e significante. Intorno al problematico nodo della somiglianza emerge, a nostro avviso, la distanza di Spinoza tanto dagli schemi rinascimentali di una corrispondenza universale e necessaria tra il finito e l'infinito, tra il microcosmo e il macrocosmo, quanto dal soggettivismo cartesiano. La somiglianza è un'associazione immaginaria, che enfatizza in eccesso alcuni elementi in comune tra le tracce depositate sul corpo – o in difetto alcune differenze tra di esse – rap-presentando le cose diversamente da come sono. Tali associazioni di somiglianza sono spinte da un desiderio: il desiderio dell'altro, dell'aiuto reciproco, dell'imitazione, che può degenerare nell'ambizione di riconoscimento e di dominio. Il desiderio dell'agente, non la rappresentazione volontaria dello spettatore, spiega la costruzione di nessi di somiglianza. Riteniamo allora utile ripercorrere brevemente lo sviluppo del concetto di somiglianza nella cultura rinascimentale e in quella moderna, seguendo l'analisi archeologica di Foucault.

Nel primo capitolo de *Le Parole e le cose*, analizzando l'*episteme* della cultura rinascimentale, Foucault attribuisce un ruolo cruciale alle categorie di imitazione e somiglianza¹⁷³. Le rappresentazioni umane, sia scientifiche sia artistiche, erano concepite come specchi del mondo, ripetizioni mimetiche del reale. Le idee sono imitazioni del reale, la terra è ripetizione del cielo, la pittura è copia dello spazio. Foucault ricostruisce, in particolare, quattro tipi di somiglianza: la *convenientia* (somiglianza per prossimità), comunicazione orizzontale di movimento tra cose spazialmente contigue che si mescolano senza confondersi, in base a cui l'anima e il corpo si comunicano reciprocamente i movimenti; l'*aemulatio* (somiglianza a distanza), «una specie di gemellarità naturale delle cose» non spazialmente comunicanti, in base a cui l'intelletto umano emula quello divino o le erbe della terra emulano lo splendore delle stelle celesti; l'*analogia* tra i rapporti (somiglianza per relazione), un'irradiazione verticale di rapporti e proporzioni che l'uomo

¹⁷¹ E II, p. 7 scol. La distinzione tra il cerchio e l'idea del cerchio appariva in questi termini anche nel *TIE*: «L'idea vera (abbiamo infatti l'idea vera) [*Habemus enim ideam veram*] è qualcosa di diverso dal suo ideato: infatti altro è il cerchio, altro l'idea del cerchio. Infatti l'idea del cerchio non è qualcosa avente una circonferenza e un centro, come il cerchio». (*TIE*, §33, p. 36).

¹⁷² La distinzione tra il cane che abbaia e il Cane che brilla emerge *en passant* nello scolio della p18 della parte I: «infatti l'intelletto e la volontà che costituirebbero l'essenza di Dio dovrebbero differenziarsi radicalmente dal nostro intelletto e dalla nostra volontà, e in nulla potrebbero accordarsi fuorché nel nome, non diversamente da quanto si accordino tra loro il cane costellazione e il cane animale che abbaia». E I, p. 18 scol.

¹⁷³ Cfr. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, tr. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1985 (nelle note successive, si fa riferimento all'edizione italiana).

riprende dalle cose naturali e a sua volta trasmette al mondo artificiale; infine, la *simpatia* (principio di identificazione e differenziazione), che, non avendo nessuna condizione di applicazione, avvicina e mescola cose eterogenee e fa svanire l'individualità¹⁷⁴.

In ciascuno di questi casi non vi è somiglianza senza segno. Le somiglianze producono segni, che sono utilizzati per testimoniare una somiglianza tra due o più cose; a sua volta, il segno ha un rapporto di somiglianza con la somiglianza che riproduce: una somiglianza della somiglianza, o somiglianza di secondo grado¹⁷⁵. Il rapporto è triadico: il segno nomina ed enuncia, per somiglianza, la somiglianza tra due o più cose. Nel corso del Medioevo e nel primo Rinascimento, la tradizione neoplatonica ha sostenuto una corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo, tra l'ordine del visibile e l'ordine profondo della natura, secondo cui ciascuna cosa trova nella Natura il suo modello corrispondente. La natura sarebbe un grande libro da leggere e interpretare, in cui a ogni cosa corrisponde sia un modello divino, sia un segno. La natura macrocosmica costituisce un luogo comune, o terreno comune, su cui la corrispondenza tra cosa e segno è possibile. Emerge a quest'altezza, nell'indagine archeologica foucaultiana, una profonda coappartenenza di linguaggio e realtà, tale che il linguaggio è considerato come una cosa naturale, che si lega alle altre cose di natura in virtù di un rapporto privilegiato di somiglianza¹⁷⁶. Il mondo è rappresentato come una corrispondenza universale tra tutte le cose (tra microcosmo e macrocosmo): essa avvicina fisicamente le cose simili secondo la regola della convenienza, echeggia affinità metafisiche secondo quella dell'emulazione, concatena secondo l'irradiazione dell'analogia, compone e scompone secondo l'equilibrio instabile di simpatia e antipatia.

Nel corso del Seicento, nell'ambito del cartesianesimo e della cultura dell'*âge classique* – inaugurata secondo Foucault dal *Don Chisciotte* (1605-1615), il primo romanzo moderno – il linguaggio non è più concepito nel quadro di una corrispondenza universale tra le parole e le cose. Il segno non sta in un rapporto di corrispondenza e somiglianza con i rapporti di somiglianza tra le cose. Nell'opera di Cervantes, l'inesistente corrispondenza fra cose e parole conferisce una dimensione tragica alla follia del protagonista. Il segno non appartiene più al gran libro della natura, ma alla rappresentazione umana. Secondo la *Logica di Port-Royal*, le idee sono immagini delle cose con carattere di segno. Il segno non assomiglia a ciò che designa, ma lo rappresenta¹⁷⁷. L'inerenza

¹⁷⁴ Ivi, pp. 31-39.

¹⁷⁵ Ivi, pp. 43-44.

¹⁷⁶ Ivi, p. 45.

¹⁷⁷ Ivi, pp. 73-98 («La rappresentazione del segno») e pp. 79-83 («La rappresentazione raddoppiata»).

di mondo e linguaggio si rompe¹⁷⁸. Se la somiglianza, nella cultura rinascimentale, costituisce il rapporto triangolare che lega natura (il macrocosmo), le cose finite (il microcosmo) e segni (linguaggio), nella cultura classica, la somiglianza è invece un effetto volontario della relazione rappresentativa tra significante e significato. E ciascun segno vige all'interno di un ordine complessivo di segni, che è il discorso: Foucault distingue il linguaggio-parola del Rinascimento dal discorso dell'*âge classique*, in cui il linguaggio rappresenta mediante i segni le rappresentazioni mentali dell'uomo e le dispone nella forma ordinata di proposizioni che si succedono una all'altra¹⁷⁹.

Il sistema delle somiglianze e delle corrispondenze universali tra microcosmo e macrocosmo viene sconfessato dalle critiche empiriche. L'analisi delle somiglianze serve ormai a comparare e ordinare le cose in una classificazione matematica di identità e differenze, come fa Descartes nelle *Regulae*. Secondo Descartes, «non è nell'essenza di un'immagine di essere in tutto simile alla cosa, di cui essa è immagine, ma basta che le rassomigli in qualche cosa»¹⁸⁰. L'immagine è dissimile dalla cosa, non fa tutt'uno con essa, ma si forma nella ghiandola pineale associando molteplici e frammentate percezioni di uno stesso oggetto. Ciò che vedono i due occhi o sentono le due orecchie si compone in un'unica immagine nella ghiandola pineale. Le impressioni che si formano nella ghiandola pineale, determinate dal movimento degli spiriti animali, e il movimento dei corpi esterni che causa quelle impressioni sono dissimili. La mente vede i colori, traducendo il movimento degli spiriti nel cervello in una sensazione e proiettando quella qualità sull'oggetto esterno. Come scrive Descartes,

sebbene in genere ci si persuadea che le idee che abbiamo nel nostro pensiero siano interamente simili agli oggetti da cui procedono, non vedo tuttavia alcuna ragione che ci assicuri che sia così, ma rilevo al contrario parecchie esperienze che devono farcene dubitare. Sapete bene che *le parole, pur non avendo alcuna somiglianza con le cose che significano, non mancano di farcele concepire* [...]. Ora, se delle parole, che non significano nulla se non in virtù di una *istituzione degli uomini* sono sufficienti a farci concepire cose con le quali non hanno somiglianza alcuna, perché anche la natura non potrebbe

¹⁷⁸ Ivi, p. 57.

¹⁷⁹ Ivi, pp. 93-97 («Critica e commento»).

¹⁸⁰ R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, vol. IX, cit., tr. it. di A. Tilgher, riv. da F. Adorno, *Risposte alle quinte obiezioni*, in *Meditazioni metafisiche. Obiezioni e risposte*, a cura di E. Garin, in *Opere Filosofiche*, Vol. II, Bari, Laterza, 2002⁹, pp. 355-356.

aver stabilito anch'essa un certo segno che ci procuri la sensazione della luce pur non avendo nulla in sé che sia simile a questa sensazione?¹⁸¹

L'immagine è una copia dell'oggetto esterno, che gli assomiglia non per natura ma per istituzione del libero arbitrio: «senza immaginazione, non ci sarebbero rapporti di somiglianza tra le cose», né dunque il discorso potrebbe ordinare e classificare le cose. L'idea è un'immagine con carattere di segno; una parola significa una cosa a cui non assomiglia, ma che imita e «solletica» in qualche cosa. Se l'idea non è che una copia del suo oggetto, il problema della conoscenza si risolve nella garanzia trascendentale della somiglianza binaria tra l'idea e la cosa. Il libero arbitrio istituisce la garanzia trascendentale dei rapporti di somiglianza tra le cose e le immagini. Questa somiglianza artificiale, che si innesta sulla dissomiglianza naturale, introduce il tema dell'istituzione umana e lo colloca sul livello trascendentale. Secondo la critica di Spinoza, i cartesiani «guardano dunque alle idee come a muti quadri dipinti, e ingombrati da questo pregiudizio non vedono che l'idea, in quanto idea, implica affermazione e negazione»¹⁸².

Il trattato sull'*Uomo* ricorre, come si è visto, a una differente nozione di somiglianza. Un'immaginaria «macchina di terra» imita le funzioni organiche del corpo umano e si rende il «più possibile simile all'uomo». La somiglianza non è più concepita come un trascendentale dello spirito umano, ma come una relazione sensibile tra due corpi che si imitano. Si percepisce la somiglianza quando un corpo imita un altro e ne riproduce comportamenti e reazioni fisiche. L'immaginazione della macchina mimetica non ha nulla della finzione arbitraria: nella misura in cui la macchina o statua di terra imita il nostro corpo e ne assume le funzioni organiche, la convergenza dei comportamenti fisici (il riso, le lacrime, le grida di dolore) è reale tanto quanto il nostro corpo. Il riso e le lacrime, come abbiamo visto nella lettera del 1646 al marchese di Newcastle, anche se non sono ascrivibili al linguaggio umano (««non si può dire che [le bestie] parlino tra loro»»), esprimono una comunicazione di stati affettivi, non riducibile alla funzione di conservazione. Quest'ipotesi della comunicazione corporea, automatica, di stati emotivi non riceve però ulteriori approfondimenti nel pensiero cartesiano, in cui il ruolo centrale della comunicazione è assegnato all'istituzione artificiale e volontaria del linguaggio umano.

¹⁸¹ R. Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, vol. II, cit., tr. it. di F. Marrone, *Il Mondo in Descartes. Opere postume (1650-2009)*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009, pp. 215-359, pp. 215-216. Nel *Mondo*, il significato di un discorso risulta un'istituzione o un artificio dell'arbitrio indipendente dalla cosa materiale. La comprensione di un discorso appartiene al discorso stesso e non al significato di un discorso: comprendiamo la catena di significanti anche senza comprendere ciò di cui parlano. Cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS, 2012, pp. 68-73.

¹⁸² *E II*, p49 scol.

Come nota Foucault, ogni similitudine non è che «il risultato di un'operazione precisa e dell'applicazione di un criterio preliminare»¹⁸³. Il criterio trascendentale stabilisce i confini tra la somiglianza e la differenza ed è, in quanto tale, indispensabile per la determinazione di un ordine e una classificazione tassonomica delle cose naturali. L'archeologia cerca quei criteri di possibilità che stabiliscono la classificazione delle somiglianze e delle differenze e sanciscono, ad esempio, che «il gatto e il cane si assomigliano meno che due levrieri»¹⁸⁴. All'interno di ciascun ordine opera un criterio preliminare, un apriori storico, che rende possibile l'instaurazione di un ordine dell'esperienza umana e, pertanto, la sua conoscenza scientifica. L'indagine archeologica è ricerca «controcorrente» del principio di esistenza di ciascun discorso e sapere empirico. L'ordine, infatti, «è a un tempo ciò che si dà nelle cose in quanto loro legge interna, il reticolo segreto attraverso cui queste in qualche modo si guardano a vicenda, e ciò che non esiste se non attraverso la griglia d'uno sguardo, d'un'attenzione, d'un linguaggio»¹⁸⁵. Una delle principali implicazioni del metodo archeologico è il venir meno di una concezione della verità intesa come corrispondenza della parola e della cosa, a favore di un'analisi delle condizioni di possibilità storico-sistematiche (*episteme*) del vero. La storicità non costituisce, secondo l'analisi archeologica, un progresso che muove dall'errore verso la verità, dal prescientifico allo scientifico, ma ciascuna epoca presuppone i propri criteri trascendentali di validazione di un discorso. Nei capitoli delle *Parole e le cose* che seguono l'analisi della somiglianza, infatti, Foucault propone un'analisi sistematica della costituzione storica del discorso e delle rappresentazioni umane post-rinascimentali, rintracciando eterogenee ma isomorfe modalità di costituzione nell'età moderna (quello del linguaggio, della storia naturale e dello scambio).

Anche Spinoza distingue accuratamente le idee dalle immagini e dalle parole: «l'idea (dal momento che è modo del pensare) non consiste né in un'immagine di qualcosa, né in parole. L'essenza infatti delle parole e delle immagini è costituita unicamente da movimenti corporei, che non implicano per nulla il concetto di pensiero»¹⁸⁶. La rottura radicale di Spinoza con le corrispondenze della somiglianza – tanto nel modello ternario e neoplatonico del Rinascimento, quanto in quello binario e trascendentale dell'*episteme* classica – si compie nella celebre p7 della parte II, secondo la quale l'«ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e connessione delle cose». Tutto ciò che accade sotto un attributo, in una qualunque forma di essere, accade

¹⁸³ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 9.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ Ivi, p. 10.

¹⁸⁶ *E II*, p. 49 scol.

secondo la stessa connessione di rapporti causali sotto l'attributo del pensiero. Pertanto, il pensiero può conoscere ogni modificazione della sostanza, nell'infinità dei suoi attributi, senza uscire da se stesso. È quanto Spinoza intende quando definisce l'idea vera nei termini dell'*adaequatio*: un'idea adeguata conosce tutte le proprietà singolari del suo contenuto e le relazioni causali che l'hanno generato, secondo le sole determinazioni intrinseche dell'idea, senza alcuna relazione con l'oggetto esterno¹⁸⁷. Al contrario, la falsità è incompletezza: abbiamo un'idea falsa quando non conosciamo tutte le proprietà e le determinazioni di un'idea, ma soltanto una parte di esse, invertendo così la necessità con la contingenza o le cause con i fini, come accade nell'immaginazione. Nessuna idea è falsa in quanto tale, ognuna è vera in rapporto a se stessa e a Dio. Secondo Spinoza «le idee tanto degli attributi di Dio quanto delle cose singole riconoscono come causa efficiente non quegli ideati, ossia le cose percepite, ma Dio stesso in quanto cosa pensante»¹⁸⁸; e parallelamente «le cose ideate derivano e si deducono dai loro attributi allo stesso modo e con la stessa necessità con cui abbiamo mostrato che le idee derivano dall'attributo del pensiero»¹⁸⁹.

Spinoza colloca la somiglianza non in una libera rappresentazione della volontà umana, bensì in un'associazione dell'immaginazione mossa dal desiderio. L'immagine non è la copia della cosa, ma una traccia depositata sul corpo che rappresenta le cose diversamente da come sono; la somiglianza non riguarda né il rapporto tra una cosa e il suo corrispondente, né tra la parola e la cosa, bensì una produzione immaginaria di identità collettiva e affetti comuni animata dalla forza affermativa del *conatus*. L'immaginazione «per quanto può, tende a immaginare le cose che accrescono o favoriscono la potenza d'agire del corpo»¹⁹⁰ e «ad affermare su noi stessi e sulla cosa amata tutto ciò che immaginiamo colpire con gioia noi o la cosa amata»¹⁹¹. Quando immaginiamo una cosa a noi simile, è in atto una tendenza (*conatus*) verso la cosa simile: un desiderio di reciprocità, condivisione o riconoscimento con i nostri simili, che lega gli individui gli uni agli altri più efficacemente di qualsiasi calcolo e deliberazione razionale: un desiderio di gloria e umanità che si può rovesciare nell'ambizione di riconoscimento. Come si è visto, l'imitazione è una tendenza naturale del *conatus*, che lo apre e lo orienta verso gli altri per trovarvi conferma, gloria, soddisfazione. Possiamo allora ridefinire positivamente la nozione spinoziana di somiglianza. Essa non riguarda né una corrispondenza universale tra il finito e l'infinito, tra il microcosmo e il

¹⁸⁷ E II, def. 4.

¹⁸⁸ E II, p. 5.

¹⁸⁹ E II, p. 6.

¹⁹⁰ E III, p. 12.

¹⁹¹ E III, p. 25.

macrocosmo, né un nesso volontario istituito dallo spirito umano tra una cosa e il suo nome, ma è un'associazione dell'immaginazione che riconduce una molteplicità di cose esterne a un medesimo modello ed esprime, in questa comune e generica appartenenza, il desiderio di comporsi e convenire con gli altri, di averne riconoscimento e conferma. Per farlo, occorre prima menzionare e superare due interpretazioni della somiglianza che riteniamo, in entrambi i casi, insufficienti: l'interpretazione realista, che legge la somiglianza in Spinoza come un insieme reale e oggettivo di proprietà comuni e specifiche del corpo (umanità) e l'interpretazione immaginaria, che riduce la somiglianza a una proiezione allucinata ed egocentrica di sé sugli altri.

La prima si ritrova, tra gli altri, nella lettura di Matheron, secondo cui la somiglianza corrisponde «alla proprietà che quello condivide con noi di essere uomo»¹⁹²: una comune appartenenza al genere umano. L'argomentazione matheroniana sottolinea come, dopo la p27, il testo spinoziano si riferisca agli *homines* e utilizzi pronomi relativi soltanto a persone umane. Per effetto dell'imitazione dei propri simili, infatti, «tenderemo a fare tutto ciò che immaginiamo essere visto dagli uomini (*homines*) con gioia, e di contro rifiuteremo di fare ciò che immaginiamo sia rifiutato dagli uomini (*homines*)»; si chiama inoltre ambizione la tensione a fare qualcosa «per il solo motivo di piacere agli uomini»¹⁹³. Anche nelle successive p30, p31 e p32, il testo si riferisce ai *reliquos* («gli altri»), che nel suo uso sostantivato è declinato al genere maschile e si riferisce dunque a essere umani (p30); *ad aliquem* e a *unuscuusque* (p31) e nuovamente *ad aliquem* (p32), a riprova che il riferimento spinoziano sia quello strettamente umano. Secondo questa interpretazione realista e umanista della somiglianza, l'imitazione dipende dalla proprietà comune di essere uomini. La natura comune assume una funzione determinante nella spiegazione e l'imitazione risulta un effetto della convergenza reale tra la natura di un corpo e quella di un altro.

Si spiega in questo modo la novità inaugurata dalla p27 rispetto alle precedenti e il ritorno di Spinoza su alcuni affetti di cui aveva già fornito la definizione nelle proposizioni precedenti. Le identificazioni affettive a cui sono dedicate le proposizioni 19-26 non soltanto riguardano cose verso le quali siamo già legati da un rapporto affettivo di amore od odio, ma possono riguardare ogni essere di cui immaginiamo i sentimenti: esseri umani ma anche animali, divinità antropomorfizzate e oggetti inorganici. Si tratta, secondo Matheron, di relazioni biologiche pre-umane¹⁹⁴. Con la p27 si consolida invece un fondamento oggettivo di relazioni specificatamente inter-umane: la convergenza reale tra la natura di un corpo e quella di un altro fonda il rapporto di

¹⁹² A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 154.

¹⁹³ *E III*, p29.

¹⁹⁴ A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 143-144.

somiglianza e imitazione tra individui che non hanno alcun trasporto affettivo gli uni per gli altri. Spinoza aveva menzionato la compassione, il favore, l'indignazione e l'invidia nel blocco di proposizioni 21-24, ma vi ritorna a partire dai corollari e dagli scolii della p27 per fornirne un'altra definizione, propriamente umana, che prende corpo nelle relazioni di somiglianza inter-umane (pp. 27-32). Gli affetti imitativi vengono fondati sull'umanità altrui, non più su una gioia o una tristezza che degli individui avrebbero accidentalmente sentito¹⁹⁵. Quest'interpretazione realista traccia una cesura tra le relazioni biologiche pre-umane precedenti alla p27 e le relazioni imitative inter-umane che seguono.

Se, per Matheron, la somiglianza reale tra i corpi è la causa scatenante della somiglianza (imitazione) dei loro affetti, per Macherey essa deriva dalle procedure auto-centrate dell'immaginazione, che confonde le cose esterne con la nostra disposizione verso di esse e, di conseguenza, sovrappone e proietta noi stessi sugli altri¹⁹⁶. La dimostrazione della p27 richiama lo statuto immaginario della somiglianza: rappresentiamo la natura del corpo esterno come simile alla nostra sulla base delle immagini del corpo, che, in quanto immagini, implicano simultaneamente la natura del nostro corpo e quella delle cose esterne. Questa confusione, secondo Macherey, è attestata dal fatto che nella p27 Spinoza si riferisce a «una cosa a noi simile» (*res*), e nella successiva dimostrazione a «qualcuno a noi simile» (*aliquem*). La «cosa a noi simile» è, con tutta evidenza, un individuo umano dotato delle proprietà comuni degli esseri umani. Tuttavia, questa somiglianza ha lo statuto della «cosa» poiché non è conosciuta adeguatamente, secondo le nozioni comuni, ma soltanto immaginata, sentita¹⁹⁷. Anche Drieux, in seguito, ha collocato la somiglianza nel campo della percezione vaga e confusa, in cui sono sovrapposte e non distinte la predisposizione

¹⁹⁵ Secondo Matheron, nello scolio della p24, l'invidia è inquadrata all'interno di relazioni biologiche pre-umane ed è definita come la tristezza che proviamo quando ciò che odiamo si rallegra, o viceversa, come la gioia che proviamo quando ciò che odiamo si rattrista. Alla p32, invece, la definizione di invidia è collocata nel quadro di relazioni inter-umane e consiste nella tristezza dovuta al fatto che un nostro simile goda in modo privilegiato ed esclusivo di ciò di cui solo lui può godere.

¹⁹⁶ Macherey, come detto sopra, sostiene invece che il passaggio decisivo stia nella p21 e non nella p27, in cui i nostri affetti si proiettano e pongono l'esistenza delle cose esterne. Sin dalla p21, secondo Macherey, il testo di Spinoza si rivolge a esseri umani. Già nelle proposizioni 22 e 24, dedicate alla compassione e all'invidia, ricorre il pronome maschile *aliquem* («qualcuno»), e non il neutro *aliquid* («qualcosa»), in riferimento a colui che immaginiamo colmare di tristezza ciò che amiamo o di gioia ciò che odiamo (invidia), o in cui ci riconosciamo (compassione). La p22 si rivolge a un essere simile a noi e lo scolio della p24 fa riferimento specifico all'uomo (*hominem*). Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., p. 194.

¹⁹⁷ Ivi, pp. 216-217. Secondo Bostrenghi, con cui concordiamo, invece, Spinoza utilizza il neutro *res*, pur riferendosi evidentemente agli esseri umani – com'è attestato dal successivo *aliquem* – per togliere ogni connotato moralistico o moraleggiante al legame imitativo ed escluderne un'interpretazione filantropica. Cfr. D. Bostrenghi, *Baruch Spinoza e la cosa a noi simile*, «Il Cannocchiale», 2, 2003, pp. 3-13, p. 9. Il riferimento alla cosa sarebbe il sinonimo di una desoggettivazione dell'umano e di una radicale immanenza del fenomeno imitativo, inscritto nella costituzione fisica e biologica degli individui.

del nostro corpo e ciò che invece proviene dall'esterno. Quando l'anticipazione (predisposizione) che viene dalla struttura-*conatus* di un individuo trova sostegno nelle immagini delle cose esterne, si percepisce la somiglianza. La sovrapposizione delle immagini esterne sulle nostre anticipazioni e proiezioni genera la somiglianza: essa è pertanto più immaginaria che reale. Nell'imitazione degli affetti, proietto me stesso "al posto dell'altro" grazie alla memoria di una situazione analoga del passato. Nel ricordare un'esperienza di tristezza o pericolo, se immagino un mio simile nella medesima situazione, anticipo la sua sofferenza. Imito gli altri quando proietto su di loro un ricordo che ritorna e si ripresenta¹⁹⁸. Ricordare è dunque un anticipare: anticipiamo il comportamento altrui e modifichiamo quell'anticipazione per effetto della modificazione esterna. Secondo Della Rocca, sento la tristezza di un altro individuo se la associo a simili manifestazioni con cui in passato ho espresso una tristezza in prima persona. Si imitano gli altri grazie a un'associazione della memoria, che riconduce comportamenti e manifestazioni altrui alle nostre esperienze affettive pregresse. Si possono allora imitare soltanto esperienze affettive simili a quelle che abbiamo già vissuto in passato¹⁹⁹. Imito il desiderio di Paolo di una fetta di torta (emulazione), se associo quella fetta di torta al ricordo di un piacere. Così, secondo Della Rocca, stiamo sempre imitando noi stessi.

Secondo questa interpretazione, imitazione è, in ultima istanza, «proiezione immaginaria degli affetti di certe persone su altre persone, dunque ancora una specie di *transfert*»²⁰⁰. L'altro non è che un alter ego e «la proiezione mimetica [...] ci segue alla maniera di un'ombra o ci si presenta alla maniera di un'immagine speculare, priva di un'esistenza autonoma»²⁰¹. Non introiettiamo la tristezza altrui, ma al contrario la rappresentiamo come proiezione della nostra: soffriamo quando immaginiamo per noi stessi una sofferenza analoga ai nostri simili. La tristezza altrui non è concepita in se stessa, ma a partire dal nostro modo di essere triste, dalla nostra anticipazione. Il punto di vista altrui non sarebbe che il punto di vista che noi immaginiamo appartenere agli altri²⁰².

¹⁹⁸ Cfr. P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., pp. 192-193.

¹⁹⁹ M. Della Rocca, *Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza*, in Y. Yovel, G. Segal (eds.), *Ethica IV. Spinoza on Reason and the "Free Man"*, New York, Little Room Press, 2004, pp. 123-147. Se percepiamo i capelli rossi di un individuo (che è un modo nel quale egli è affetto), non tendiamo ad avere i capelli rossi, perché non abbiamo alcuna memoria di quell'esperienza. Della Rocca insiste sul nesso tra imitazione e memoria. Immaginare è sempre ricordare: immaginiamo come presente una cosa esterna che abbiamo incontrato nel passato, ogni volta che si ripresentano le medesime condizioni della sua apparizione, finché nessuna affezione presente esclude quella presentificazione. Allo stesso modo, anche l'imitazione, in quanto meccanismo immaginativo, è sempre ricordare.

²⁰⁰ P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., p. 187.

²⁰¹ Ivi, p. 233.

²⁰² Ivi, p. 218. Macherey cita la def. 18 della Compassione che appare tra le definizioni conclusive della parte III: «la compassione è la tristezza che accompagna l'idea del male che accade a un altro che immaginiamo a noi simile». Se nella dimostrazione della p27, si leggeva che imitiamo quando immaginiamo la tristezza di un corpo a noi simile, in

Secondo la lettura di Macherey, gli affetti imitativi sono nostre disposizioni, «tutto accade nella nostra testa» secondo le leggi dell'associazione e del *transfert*, «di cui i nostri contatti con le altre persone non sono che occasioni»²⁰³. Come segnala la ricorrenza del verbo *conari* nelle p28 e p29, il *conatus* è direttamente interessato alle sorti di un individuo simile: tendiamo a immaginare tutto ciò che ci conduce alla gioia, ivi compresa la somiglianza con gli altri. Il *conatus* tende a sovrapporre l'altro a se stesso. Siamo naturalmente inclini (*conatur*) a imitare, a immaginare gli altri come nostri simili e assumerne le sembianze affettive. Ad avviso di Macherey, questo orientamento mimetico originario suggestiona la mente e proietta il nostro *conatus* sulle cose esterne.

Così sosteneva anche Hobbes nell'introduzione al *Leviatano*, dove la «somiglianza di passioni e di pensieri di una persona e [...] di un'altra» consiste nella proiezione di noi stessi sugli altri²⁰⁴. Rivolgendo lo sguardo a noi stessi, possiamo comprendere che cosa sentono, sperano, temono, ecc., «tutti gli altri uomini in occasioni simili»²⁰⁵, poiché le passioni sono le stesse in tutti gli uomini. La somiglianza non costituisce un legame naturale tra gli individui, ma una sovrapposizione delle nostre passioni su quelle altrui. Si può comprendere gli altri soltanto a partire da se stessi. Per comprendere i moventi degli altri, non possiamo limitarci a osservare le loro azioni, ma dobbiamo confrontarle con le nostre, pena l'eccesso di fiducia o di diffidenza negli altri. Gli uomini non devono allora «far altro che riflettere se non trovino le stesse cose in se stessi»²⁰⁶. Secondo il filosofo inglese, «lo scoramento per la disgrazia di un'altra persona è la Pietà, e nasce dall'immaginare che una disgrazia analoga possa accadere a se stessi; perciò è chiamata anche Compassione e, con espressione attuale, Simpatia»²⁰⁷. Di fronte, invece, al successo altrui «nel campo della ricchezza, dell'onore o di qualche altro bene», lo scoramento può generare lo sforzo di accrescere le proprie abilità e di uguagliare il concorrente (in questo caso Hobbes gli dà il nome di emulazione), oppure lo sforzo di ostacolarlo e soppiantarli (è il caso dell'invidia).

questa definizione immaginiamo proprio la somiglianza tra noi e un altro. Anche in *E IV*, p. 68, si legge che Mosè aveva «creduto che le bestie fossero simili a lui» (*bruta sibi similia credit*), derubricando la somiglianza a credenza.

²⁰³ Ivi, p. 187.

²⁰⁴ *Leviatano*, cit., Introduzione, p. 6. Sulla nozione di «somiglianza» in Hobbes e la divergenza rispetto all'imitazione spinoziana, cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 154; C. Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté*, cit., p. 79.

²⁰⁵ *Leviatano*, cit., p. 6.

²⁰⁶ Ivi, p. 7.

²⁰⁷ *Leviatano*, cap. VI, p. 48. «Scoramento» era stato poco sopra (p. 44) definito come un dispiacere mentale, vale a dire, la manifestazione di un oggetto esterno per il quale sentiamo avversione e aspettative spiacevoli. Esso occupa, come si può intuire, una definizione analoga a quella che in Spinoza prende il nome di tristezza.

A nostro avviso, la somiglianza che presiede l'attivazione mimetica non risponde né a un insieme di proprietà comuni specifiche che va sotto il concetto di umanità, né a una proiezione di sé sugli altri. Non imitiamo, infatti, soltanto ciò che rientra nella categoria universale di uomo. In Spinoza, d'altronde, *Humanitas* indica un'attitudine etica verso gli altri, non un dato biologico. L'umanità consiste in un modello pratico di vita: il desiderio di compiere o evitare un'azione a seconda che essa sia conveniente e gradita agli altri uomini oppure no²⁰⁸. Umano è aiutare gli altri, procurare il loro bene affinché possano goderne insieme a noi, stringersi con vincoli di amicizia e di amore, mentre «chi non è mosso né da ragione né da compassione ad aiutare gli altri, viene giustamente chiamato disumano»²⁰⁹. L'altro che imitiamo, infatti, è riconosciuto come simile a noi in modo parziale, in quanto suscettibile di affetti analoghi ai nostri. Imitiamo con più intensità un altro essere umano poiché vi percepiamo affetti analoghi ai nostri, più di quanto non possiamo immedesimarci nella sofferenza di una pianta o nella felicità di un animale. Ma questo non esclude che, in alcuni casi, possiamo condividere anche gli affetti di corpi meno specificatamente simili al nostro. L'imitazione degli affetti è ordinata secondo un indice di intensità differenti: massima quando si tratta di un individuo a cui siamo legati da affetti indiretti ma comuni, ad esempio dall'appartenenza immaginaria a una stessa classe o nazione²¹⁰; ancora forte nel caso di individui che non si identificano negli stessi affetti o immagini comuni; vivace, seppur minore, nel caso di animali fisicamente simili a noi, come i primati, e minore ancora nel caso di quadrupedi; minima nel caso degli uccelli, dei vermi, delle piante, ecc. Da qui si spiega il ricorso al neutro *aliquid* nella formulazione della p27. Tale processo di identificazione affettiva e parziale ha una portata tendenzialmente universale: imitiamo tutte le cose verso cui sentiamo una somiglianza di affetti e, simultaneamente, nei cui confronti non siamo direttamente coinvolti a livello affettivo. La categoria

²⁰⁸ Nella conclusione della parte III, come abbiamo già visto, *Humanitas seu Modestia* («umanità o discrezione») è il «desiderio di fare quelle cose che piacciono agli uomini, e di astenersi da quelle che a loro dispiacciono» (*E III*, def. aff. XLIII). Nella conclusione della parte IV, *Modestia* («discrezione») è «il desiderio di piacere agli uomini determinato da ragione [e] si riconduce alla moralità (*Pietas*). Ma se è originata da un moto dell'animo è ambizione, ossia un desiderio per il quale gli uomini, sotto una falsa apparenza di moralità, per lo più fomentano discordie e sommosse» (*E IV*, cap. XXV). Umano è aiutare gli altri sotto la guida della ragione, fare amicizia, fare il bene altrui in quanto nostro stesso bene; ambizioso, al contrario, è tentare di trascinare gli altri sotto il proprio sistema di valori e ricercarne l'ammirazione. Nel primo scolio della p37 della parte IV, umano è colui che si «protende a guidare gli altri con la ragione, non di impulso [...] ed ha un perfetto equilibrio mentale». Anche in *E V*, p. 4 scol., la medesima inclinazione naturale dell'uomo verso gli altri (gloria) può generare due percorsi affettivi opposti: «la natura umana è così costituita per cui ciascuno vuole che gli altri vivano secondo la sua indole; ora questa voglia in un uomo non guidato dalla ragione è una passione che si chiama ambizione, e che non differisce molto dalla superbia; mentre invece in un uomo che vive secondo dettami della ragione è un'azione, ossia una virtù, che si chiama moralità».

²⁰⁹ *E IV*, p. 50 scol.

²¹⁰ *E III*, p. 46.

di somiglianza, formulata al genere neutro (*res nobis similis*), si estende a ogni tipo di essere in misura e proporzioni diverse: percepiamo somiglianza di affetti con esseri non umani, ma più intensamente con gli «altri uomini», fino a una massima somiglianza tra gli uomini che vivono sotto la stessa indole. Il mimetismo universalizza l'esperienza affettiva degli individui: possiamo provare simpatia verso chiunque sia simile a noi. Dalla parzialità dell'identificazione affettiva si formano le categorie universali, su cui torneremo in seguito.

Le procedure dell'immaginazione non si riducono a una considerazione fantasmatica dell'altro, né al delirio allucinatorio del soggetto immaginante. L'uomo non è l'«autore» di ciò che immagina, ma è «attore» di ciò che in lui e con lui si immagina. Come abbiamo visto nel primo capitolo a proposito della rivelazione mosaica, l'immaginazione non è la facoltà, o proprietà, di un singolo individuo (soggetto), ma è la relazione tra due o più corpi esterni, posta nella forma oggettivata e alienata della presenza esterna. L'immaginazione rap-presenta una relazione tra due corpi, che a loro volta rinviano alla relazione con altri corpi, e così via. Secondo la nota definizione spinoziana,

Chiameremo immagini delle cose, anche se non ne riproducono [*referunt*] le figure, le affezioni del corpo umano le cui idee ci rappresentano i corpi esterni come a noi presenti. E quando la mente considera i corpi in questo modo, *diremo che immagina*²¹¹.

Le immagini «riproducono» nella mente la traccia di una relazione con i corpi esterni, la quale a sua volta porta le tracce di altre relazioni, situando ciascuna immagine all'interno di una concatenazione (*concatenatio*)²¹². La memoria non è altro che una concatenazione di idee disposte secondo l'ordine delle affezioni del corpo, della nostra esperienza, e non secondo l'ordine delle cause reali. Tali idee implicano ma non esplicano la natura delle affezioni, poiché, in quanto idee

²¹¹ E II, p. 17 scol. Come segnalato da Vinciguerra, non bisogna attribuire al verbo *referre* alcun significato inerente alla sfera della rappresentazione: le immagini non sono, infatti, copie delle cose. Il verbo va qui inteso alla luce della successiva nozione di adeguatezza: adeguata è quell'idea che conosce e riproduce le proprie cause e, parallelamente, le cause da cui è determinata la figura della sua realtà oggettiva e ideata. Cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, cit., p. 39.

²¹² Cfr. *supra*, cap. 1, §2, p. 71, n. 108. Ho fatto qui riferimento alla nozione di «traccia» (*vestigium*) che, prima di ricorrere nella definizione dell'immaginazione, era apparsa nel quinto dei sei postulati del trattatello di fisica della parte II, a indicare l'impressione che un corpo fluido lascia sul corpo molle. Per questa ragione, Vinciguerra ha posto in primo piano le categorie di «duro», «molle» e «fluido», che sono presenti nell'assioma III della parte II. Nella sua interpretazione, «duro», «molle» e «fluido» non sono proprietà in sé di un corpo, ma sono relazioni tra i corpi: molle è la capacità del corpo di farsi tracciare; dura è la capacità di un corpo di conservare le tracce nella durata, nonché di tracciare corpi meno duri; fluida è la capacità di un corpo di imprimere tracce. La traccia è un segno sul corpo che sta per qualcos'altro, un dentro-fuori, interno-esterno, la presenza di un'assenza: la traccia è sia una modificazione interna, depositata sulle parti molli del corpo, sia una modificazione esterna. Inoltre, la traccia implica una durata temporale, una ripetizione, un'abitudine, sottolineata dall'avverbio *saepe* nel postulato V. Cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, cit., pp. 24-34.

delle immagini del corpo, esse implicano tanto la sua natura quanto quella dei corpi esterni²¹³. L'immagine annuncia e segnala, ma non dimostra integralmente, il contenuto di un'affezione.

L'immaginazione rappresenta l'effetto di una cosa esterna sul nostro corpo: quando immagina, la mente si rappresenta il sole in quanto affezione del corpo di cui è idea e, per questo, molto più piccolo e vicino di quanto realmente non sia. L'immaginazione non è pura allucinazione né conduce a una deriva relativista: essa riproduce una relazione reale, è la misura dell'effetto di una cosa esterna sul corpo e dunque della sua capacità di essere affetto. È la percezione vera di un rapporto reale: non ha in sé nulla di falso, ma riproduce quel rapporto nella forma oggettivata della presenza esterna indipendente. La disposizione del corpo verso le cose esterne determina così un ordine immaginario e autonomo di rappresentazioni, i cui effetti si possono ritrovare, come detto, nella memoria e nel linguaggio.

Conservando nella mente le tracce del passato e riproducendo la loro esistenza nel presente, le immagini costituiscono gli oggetti della memoria. Secondo un celebre esempio spinoziano, se un bambino è abituato a vedere Pietro al mattino, Paolo a mezzogiorno e Simeone alla sera, a partire da quell'ordine di affezioni del suo corpo, egli si rappresenta il corso dell'«intera giornata» e lo prevede sin dall'alba²¹⁴. Il bambino istituisce un ordine di relazioni causali tra elementi che sono, nella realtà, indipendenti l'uno dall'altro e connessi da relazioni contingenti. L'individuo può così passare dal pensiero di una cosa al pensiero di un'altra. Le immagini non riproducono le figure dei corpi, ma soltanto le tracce che essi hanno depositato sul nostro corpo. L'immaginazione associa e contrae una molteplicità di esperienze e moti d'animo (affezioni e affetti) in un sistema rappresentativo unitario e ordinato (l'«intera giornata»). L'abitudine è la regola interna delle associazioni immaginarie: si tende a rappresentare le immagini all'interno di un ordine che si ripete e dunque prevedibile, perché tale rappresentazione ci protegge dall'erranza e dalle variazioni del mondo esterno, secondo lo stesso principio per cui imitiamo e cerchiamo conferma negli affetti

²¹³ Scribano rileva una radice cartesiana nello studio delle passioni condotto nell'*Etica*, in particolare a proposito del fondamento neurofisiologico delle emozioni umane. La nozione spinoziana di immaginazione è, secondo Scribano, profondamente cartesiana nel sostenere che, quando la mente immagina, la natura del corpo esterno e del proprio corpo si confondono una nell'altra, motivo per cui le immagini non possono di per sé assicurare che gli oggetti esterni ne siano la causa remota. Non a caso, nel 1662, anno di pubblicazione del *De Homine* in latino, si interrompe la redazione del *Breve Trattato*, un testo nel quale la teoria dell'immaginazione è del tutto assente. Cfr. E. Scribano, *Macchine con la mente*, cit., pp. 141-149.

²¹⁴ *E II*, p. 44 scol. Bove mette attentamente in luce il legame tra l'abitudine e la concezione del tempo come continuità omogenea lungo l'asse lineare della successione (l'«intera giornata»). La ripetizione esige infatti di essere proiettata su un tempo continuo, lineare e omogeneo. Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 19-33.

altrui. Riprendendo lo scolio della p18 della parte II, l'abitudine è dunque la norma immanente delle rappresentazioni comuni e dell'uso comune delle parole.

La mente, quando immagina, passa da un pensiero a un altro secondo l'ordine delle affezioni del suo corpo: il Romano, ad esempio, passa dal suono dell'immagine-parola *pomum* all'immagine del frutto senza che vi sia alcuna somiglianza tra le due immagini, ma soltanto nel loro rinvio reciproco esse acquisiscono significato. Per tutti i Romani, l'immagine-parola *pomum* e l'immagine-rappresentazione del frutto sono associate e rinviano una all'altra. La parola *pomum* diviene, in virtù della forza associativa dell'abitudine, un'«immagine comune»²¹⁵ per tutti i Romani. Come vedremo nel prossimo paragrafo, le immagini comuni, altresì dette nozioni universali, esistono anzitutto come nomi comuni. L'«immagine comune» si stabilisce attraverso la ripetizione dell'uso: in quanto immagine, essa è determinata dalla disposizione del corpo di ciascuno e si lascia modificare dall'esperienza; in quanto comune, essa assume convenzionalmente una valenza generale e aiuta gli uomini a ricordare cose nuove che altrimenti sfuggirebbero alla memoria²¹⁶. Solamente l'imitazione della disposizione altrui, introiettando le esigenze dell'altro al proprio interno, può spiegare la formazione di immagini e significati comuni, che valgono per gli altri come per noi stessi.

Ogni immagine rinvia ad altre immagini e assume un significato nella concatenazione immaginaria: per questo le immagini non possono mai essere dette al singolare, ma sempre al plurale²¹⁷. Secondo Vinciguerra, «l'immaginazione non va intesa classicamente come una facoltà dell'anima, ma come l'espressione della potenza dei corpi in quanto capaci di tracciare ed essere tracciati»²¹⁸. Secondo Morfino, essa è il contraccollo rappresentativo dell'essere in relazione:

²¹⁵ E II, p. 40 scol. Sulla nozione di «immagine comune» si veda il paragrafo successivo.

²¹⁶ Secondo E II, p. 18 scol, l'abitudine (*consuetudo*) ordina in un certo modo, nel corpo di ciascuno, le immagini delle cose. La dissomiglianza tra parola e significato (tra l'immagine del frutto e il suono della parola *pomum*) non è colmata da un'istituzione arbitraria della volontà umana, ma dagli effetti delle concatenazioni della memoria, vale a dire, dall'abitudine. Bove ha insistito, in particolare, sull'abitudine come effetto immanente dell'immaginazione, che concatena le affezioni e le mette in ordine. Il significato è un effetto della memoria-abitudine, e non un atto trascendente della libera volontà. Come nota Moreau, il significato non implica alcuna intenzione volontaria, dunque alcun atto di istituzione, né alcuna somiglianza reale ma soltanto un'associazione della memoria. In altri termini, il significato non è nella cosa, né nella volontà, ma soltanto nell'abitudine. Cfr. P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, cit., pp. 311-324; L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 25-27.

²¹⁷ Cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, cit., p. 68 sgg. All'interno di un'interpretazione semiotica dell'immagine, Vinciguerra sostiene che «l'immagine rappresenta e significa qualche cosa grazie alla sua idea e alla catena nella quale questa è compresa che le permette di rivestire un significato determinato. Questa è la ragione che fa sì che si parli di *images* essenzialmente al plurale. [...] Così come la fisica spinoziana non contempla un atomismo dei corpi, la sua semiotica non prevede neppure un atomismo delle immagini. Non vi sono insomma immagini che rimandino a se stesse. Nessuna immagine può essere immagine di se stessa» (p. 71).

²¹⁸ Ivi, p. 67.

«proprio perché non è riproduzione di un oggetto, ma effetto di un campo di relazioni»²¹⁹, è già-da-sempre inserita in un tessuto complesso di immagini che rimandano una all'altra. In quanto riflesso di una relazionalità, come sostenuto nel primo capitolo, essa tesse il legame tra il particolare e il generale, tra le singole immagini e l'immaginario collettivo. Quando immaginiamo una cosa, tendiamo a pensarla insieme ad altre immagini simili e, infine, a un modello universale sotto cui concepirla.

La mente – quando immagina come in ogni altro stadio cognitivo – non è una sostanza pensante, pensiero da cui hanno origine le idee, bensì è un modo, un'idea, che si forma nella concatenazione causale di molteplici idee. Contro l'interpretazione di Macherey, che riconduce l'imitazione a un'operazione tutta interna alla mente individuale – la mente spinoziana non è un'interiorità che contiene idee, ma un intreccio strutturato di molteplici idee che si relazionano tra loro, così come il corpo è una composizione di molteplici corpi, costituiti e al tempo stesso tenuti insieme da relazioni e affezioni reciproche. L'unità della mente è l'effetto di una pluralità, di un concorrere di più idee a uno stesso effetto. Il modo, in quanto *esse in alio*, è un rinvio non sostanziale all'altro, alle relazioni esterne che lo affettano, lo costituiscono e per mezzo del quale esso è percepito. L'io cartesiano, spazio di interiorità e “contenitore” di determinati contenuti mentali (le idee), è destituito²²⁰.

Le immagini non sono una copia delle cose, ma affezioni del corpo le cui idee rappresentano nel pensiero quelle affezioni nella forma reificata della presenza esterna, che non riconosce pienamente la relazione reale tra noi e la cosa esterna. Per questo all'immaginazione non è attribuito alcun errore congenito. Le sue associazioni sono incomplete, parziali, manchevoli di conoscenza, ma di per sé non false. Secondo la concezione radicalmente realista di Spinoza, la conoscenza vera non è il contrario di quella falsa, ma un suo completamento attraverso l'indagine razionale delle cause²²¹. Le immagini non generano una conoscenza adeguata, poiché provengono direttamente dal corpo: non riproducono né la vera natura degli oggetti esterni, né l'ordine causale della realtà, ma confondono le proprietà dell'oggetto esterno con la disposizione del soggetto immaginante. Sotto i colpi dell'immaginazione, gli oggetti sono pensati non secondo l'ordine naturale nel quale si sono

²¹⁹ V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità*, cit., p. 116.

²²⁰ Ivi, p. 95.

²²¹ «E qui, per cominciare a indicare che cosa sia l'errore, vorrei che notaste che le immaginazioni della mente, viste in sé, non contengono nulla di errato; ossia, la mente non erra per il fatto di immaginare, ma soltanto in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti. Se infatti la mente, al tempo stesso in cui immagina cose non esistenti come a sé presenti, sapesse che quelle in realtà non ci sono, davvero attribuirebbe quella potenza di immaginare non ad un vizio, ma a una virtù della sua natura; specialmente se questa facoltà di immaginare dipendesse unicamente dalla sua natura, cioè (per la definizione 7 della parte I) se questa facoltà della mente di immaginare fosse libera» (*E II*, p. 17, scol.).

prodotti, ma secondo «l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano» di colui che immagina. L'immagine mischia, pertanto, elementi soggettivi e contingenti, legati alle esperienze e disposizioni naturali del soggetto, con le proprietà reali del corpo esterno. Essa non è né il riflesso della natura del corpo esterno, né un'allucinazione, ma la traccia che un corpo esterno deposita sul nostro corpo, a sua volta dipendente dalla disposizione stessa del nostro corpo²²². L'imitazione, o comunicazione, degli affetti consiste così in un «processo circolare di identificazioni successive, dove identifico l'altro a partire da me stesso, e me stesso a partire dall'altro»²²³.

La somiglianza è rinvenuta nell'immagine: è la rappresentazione di qualcosa [*aliquid*] in comune con il corpo esterno, che una traccia esterna del corpo imprime nella mente e, a sua volta, dipendente dalla nostra disposizione. Qualcosa, *aliquid*, poiché si tratta in ogni caso di una somiglianza parziale: un corpo esterno è simile al nostro quando ha alcune proprietà comuni alle nostre. Immaginiamo una cosa a noi simile quando riconduciamo alcune proprietà del corpo esterno a una categoria universale che permette di stabilire rapporti di somiglianza tra le cose. Si tratta di una rappresentazione mutila e parziale, in cui alcune proprietà comuni prevalgono sulle differenze tra le cose singolari e in cui confondiamo la natura di una cosa con quella di un'altra. Le proprietà oggettive e reali del corpo esterno, parzialmente depositate in forma di immagine sul corpo, sono concatenate con la predisposizione soggettiva con cui ci rapportiamo al mondo esterno. L'enigma della somiglianza trova allora risposta, a nostro avviso, nel riferimento degli individui ai modelli universali. Come scrive Foucault, i rapporti di somiglianza e dissomiglianza sono sempre, in ogni contesto ed epoca, il risultato dell'applicazione di un criterio: sovrapponendo un'idea universale alle affezioni, si distingue il simile dal dissimile e i vari gradi di somiglianza. Immaginiamo una «cosa simile a noi» e ne introiettiamo gli affetti quando la riconduciamo a un modello e a un determinato ordine di affezioni; la imitiamo in ciò che concorda con il modello e in cui, pertanto, la percepiamo come simile. La somiglianza non è più definita né da uno schema metafisico di corrispondenze universali, di analogie o gemellarità naturali tra il finito e l'infinito, il micro e il macrocosmo, tra la natura, l'uomo e i prodotti dell'uomo (Rinascimento); né da un rapporto di rappresentanza volontario e artificiale, stabilito dall'uomo, tra la cosa e ciò che lo rappresenta. La somiglianza, secondo Spinoza, è un'associazione spontanea e produttiva che si genera nel cuore dell'immaginazione. Le associazioni dell'immaginazione contraggono le affezioni in categorie

²²² Sulla compresenza ambigua di elementi soggettivi e oggettivi nell'immagine, che non contiene in sé nulla di falso ma soltanto la traccia di una relazione corporea, cfr. L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, pp. 185-190.

²²³ É. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., p. 132.

universali, le quali rappresentano un ordine della realtà e stabiliscono la norma per distinguere somiglianze e differenze. Al tempo stesso, questo criterio normativo è immanente ai rapporti tra gli individui, dunque variabile, costantemente modificato dalle affezioni e modificabile dall'attività razionale.

La prossimità dell'affezione al modello determina il livello di intensità dell'imitazione: siamo inclini, come si è visto, a imitare gli uomini più degli altri modi della natura e, in particolare, imitiamo con maggiore intensità gli affetti dei nostri vicini rispetto a popoli lontani e portatori di abitudini e costumi differenti. Se la cosa esterna è simile a "noi" – un noi generico che, come vedremo, contiene il riferimento silenzioso a un modello – e prova un determinato affetto, l'idea di quell'affezione implica tanto l'immagine della somiglianza tra il corpo esterno e il nostro, quanto l'affetto che la cosa esterna sta provando²²⁴. Immaginare i sentimenti altrui, quando l'affezione è simile, significa introiettarli e provarli in prima persona. Per queste ragioni, nei prossimi due paragrafi, metteremo in luce il giudizio di Spinoza a proposito degli universali e, in particolare, della nozione di modello. Se da un lato, questi concetti sono criticati, attribuiti a una conoscenza inadeguata e abbandonati dalla prospettiva ontologica della parte I dell'*Etica* e dell'*Appendice*, essi sono poi recuperati nella parte IV e riportati sotto la guida e l'uso della ragione. Le nozioni universali esprimono, infatti, in una forma mutila e parziale, ciò che alcuni modi della sostanza hanno in comune, ciò che nel mondo esterno fa loro bene o male e permettono alle menti finite di orientarsi nella complessità del mondo infinito.

2.4. Immagini comuni e nozioni comuni

Affrontiamo le proposizioni 37, 38, 39 e 40 della parte II dell'*Etica*. In questo blocco, Spinoza fornisce dapprima la sua concezione delle nozioni comuni – le idee adeguate di ciò che più corpi hanno in comune: gli universali della ragione – per poi ritornare, nei due scolii della p40, sulle molteplici modalità di formazione delle categorie universali. Mentre le nozioni comuni definiscono una conoscenza generica delle proprietà bio-fisiche comuni dei corpi e permettono dunque una conoscenza scientifica dei fenomeni naturali, le immagini universali consentono di ricordare una molteplicità di affezioni che altrimenti sarebbero dimenticate, di memorizzare alcune conoscenze generali del bene e del male senza le quali i modi finiti difficilmente si potrebbero orientare nel

²²⁴ Cfr. P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., pp. 81 sgg.

mondo. Gli universali dell'immaginazione esprimono delle rappresentazioni incomplete e inadeguate, in cui l'intera *concatenatio* delle cause della natura non è colta. Tuttavia, sotto la guida della ragione, possono fornire strumenti utili alla ragione stessa: la capacità di contrarre e associare una molteplicità di affezioni tra loro separate e, così, di considerare anche ciò che non è presente.

Le proprietà comuni – generiche o specifiche – sono l'oggetto del secondo genere di conoscenza, le nozioni comuni. La loro comparsa, nella parte II, è definita da tre caratteristiche: esse indicano i) proprietà comuni a tutti i corpi, ii) che si danno ugualmente nella parte e nel tutto e iii) che sono oggetto di una conoscenza necessariamente adeguata²²⁵. Ciascun corpo è una modificazione dell'estensione e gode dunque di alcune proprietà generiche comuni a tutti i corpi, riferite alla comunanza dell'attributo estensione. Vi sono poi alcune «proprietà comuni proprie» che il corpo condivide con alcuni corpi in particolare e non con altri. Vi sono, in altri termini, proprietà comuni più generiche e altre più specifiche. È quanto emerge dai postulati che seguono la *E II*, p. 13, nei quali il corpo umano è concepito come un individuo composto da molti altri individui che differiscono per natura e che sono, a loro volta, assai composti. In secondo luogo, le proprietà riconosciute da tali nozioni valgono per le singole parti e per il tutto: per le molteplici parti di un corpo, per il tutto che un corpo è, per la parte che un corpo è e per il tutto che forma insieme agli altri corpi che possiedono le medesime proprietà. Le nozioni comuni valgono dunque sia per la natura umana, sia per la causalità della natura in generale. In virtù di questa caratteristica, esse decentrano il soggetto, a differenza dell'immaginazione che tende a rappresentare il soggetto come centro autoreferenziale delle sue affezioni. Le nozioni comuni illuminano la posizione di ciascun individuo nell'ordine causale della natura e le relazioni costitutive che producono e riproducono gli individui stessi.

In terzo luogo, questo genere di conoscenza si ferma a un livello generale e mediato, che riguarda le proprietà eterne e comuni a tutti corpi, dalle più generiche – essere una parte dell'estensione, pertanto esprimere un rapporto variabile di moto e quiete e, con esso, uno sforzo di perseveranza – alle più specifiche e proprie soltanto dei corpi umani²²⁶. Le proprietà dure, molli o fluide di un corpo, ad esempio, non appartengono ai corpora *simplicissima*, ma soltanto ai corpi più complessi, e in particolare al corpo umano. Queste idee non raggiungono la conoscenza delle essenze singolari, in cui la mente si unisce immediatamente all'intelletto divino e non passa dalla

²²⁵ *E II*, pp. 37-38.

²²⁶ *E II*, p. 39: «nella mente ci sarà un'idea adeguata anche di ciò che è comune e proprio al corpo umano e ad alcuni corpi esterni dai quali il corpo umano è di solito colpito, e che è in egual modo nella parte e nel tutto di ciascuno di essi».

mediazione di alcun calcolo né di alcun segno esteriore. Per questo, le nozioni comuni non sono esclusive dell'uomo sapiente, ma tendenzialmente alla portata di tutti e gradualmente accessibili, poiché tutti i corpi hanno qualcosa in comune con altri corpi pensati sotto lo stesso attributo²²⁷. La nozione comune di natura umana – «la natura [umana] è una e rende tutti uguali»²²⁸ – è un concetto generico, iper-comprensivo, che include tutte le proprietà della natura umana e le loro molteplici combinazioni possibili. Per ogni modificazione singolare, si aggiungono una molteplicità di determinazioni affettive, esterne, contingenti, che provengono dalla situazione sociale nella quale si trovano gli individui. Come si è detto, la storia è proprio lo sviluppo temporale e spaziale delle possibili combinazioni della natura, che sotto certe determinazioni si piega in un modo, sotto altre in un altro. La molteplicità di determinazioni esterne e contingenti, i costumi e le istituzioni realizzano storicamente la natura umana in modi differenti.

Nel *TTP*, in particolare nei capitoli 4, 5 e 6, Spinoza aveva fatto numerose anticipazioni delle nozioni comuni: «nozioni comuni per se stesse certe e note»²²⁹ da cui può essere dedotta la conoscenza di Dio; «opinioni e principi universalmente riconosciuti da tutto il genere umano, vale a dire [le] nozioni comuni e vere»²³⁰; «assiomi dell'intelletto per sé evidenti», altresì definiti «pure nozioni intellettuali» e «pochi assiomi», da cui avviare le lunghe concatenazioni della ragione²³¹;

²²⁷ Di questo avviso è l'interpretazione deleuziana delle nozioni comuni, in quanto elemento di passaggio e raccordo dall'immaginazione alla ragione che si dà in corrispondenza di passioni gioiose. Quando un'affezione ha un effetto positivo su di noi, aumenta la nostra potenza di pensare e possiamo riconoscere le proprietà comuni tra il nostro corpo e quelli esterni. Le passioni di gioia e di amore ci aprono al confronto con gli altri e al tempo stesso potenziano l'attività della mente, favorendo così il riconoscimento delle nozioni comuni. Un'interpretazione opposta (facciamo qui riferimento a quelle fornite da Di Vona e Walther) ha invece sostenuto che soltanto il sapiente della conoscenza intuitiva può riconoscere la verità delle nozioni comuni, facendo del terzo genere di conoscenza un presupposto per il secondo. Tale interpretazione richiama la dimostrazione della p39, secondo cui della proprietà comune A si dà «in Dio l'idea adeguata, sia perché ha l'idea del corpo umano, sia perché ha le idee di quei dati corpi esterni». Le nozioni comuni sarebbero oggetto di una conoscenza adeguata, poiché la mente umana è parte dell'intelletto divino e può riconoscere se stessa e le altre idee come effetti analoghi di una medesima potenza divina. L'intuizione dell'immanenza dei modi conduce alla formazione delle nozioni comuni. Se indubbiamente il fondamento di verità delle nozioni comuni risiede nell'ontologia immanentistica, a nostro avviso i singoli individui possono appropriarsi delle nozioni comuni senza necessariamente raggiungere un'idea adeguata di tutto il reale. Infatti, laddove l'immaginazione genera confusione tra elementi soggettivi ed elementi oggettivi, nel caso delle proprietà comuni questa confusione non sussiste, poiché tanto sul corpo del soggetto quanto su quello dell'oggetto si registrano identiche proprietà e, dunque, ciò che di comune vi è nelle immagini è necessariamente vero. Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 214-226; Id., *Spinoza. Philosophie pratique*, cit., pp. 121-127; P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia, 1960, vol. I, pp. 155 sgg.; M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg, Meiner, 1971, pp. 101 sgg.

²²⁸ *TP*, VII, 27.

²²⁹ *TTP*, IV, p. 107.

²³⁰ Ivi, p. 111.

²³¹ *TTP*, V, p. 133.

«nozioni la cui verità è così ferma e indiscutibile, da non potersi dare e nemmeno pensare potenza capace di mutarle»²³² e da cui può essere inferita l'esistenza di Dio in quanto *causa sui*; «nozioni universali e comuni»²³³ in contrapposizione agli argomenti di carattere profetico attribuiti alla rivelazione. Queste anticipazioni fornite nel *TTP* lasciano trapelare cosa cercasse Spinoza sviluppando la teoria delle nozioni comuni: quelle nozioni universalmente ammesse da cui può essere avviata una dimostrazione delle idee adeguate. Nell'*Etica* – ed è la principale novità rispetto alle opere precedenti – queste nozioni sono ritrovate a partire dai corpi e da ciò che questi hanno in comune²³⁴.

Le nozioni comuni sono idee adeguate immanenti a tutti gli uomini, per via della loro costituzione fisica e delle proprietà che condividono con gli altri corpi. Pertanto, sono norma di verità di se stesse: l'idea vera che abbiamo (*habemus enim ideam veram*²³⁵) funge da norma di verità delle restanti idee che ci formiamo nel corso dell'esistenza. Dalla teoria delle nozioni comuni deriva che l'eternità non è più una proprietà esclusiva dell'intelletto divino infinito, come recitavano ancora le *Riflessioni Metafisiche*²³⁶, ma anche della mente umana, nella quale rimane qualcosa di eterno dopo la distruzione del corpo²³⁷. Questo non implica, certo, che tutti abbiano effettivamente una conoscenza chiara e distinta delle nozioni comuni; al contrario, molti continuano a confondersi al loro proposito e restano inconsapevoli del comune. Scrive Spinoza: se «prestiamo attenzione alla opinione comune degli uomini, vedremo che essi sono pur consapevoli dell'eternità della loro mente, ma la confondono con la durata e l'attribuiscono all'immaginazione»²³⁸.

Le nozioni comuni sono le idee vere che fondano ogni scienza dimostrativa. Inoltre, esse sono comuni e comunemente valide nella condizione civile (*Civitas*) in cui gli uomini si associano per

²³² *TTP*, VI, p.154.

²³³ Ivi, p. 158.

²³⁴ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, cit., pp. 121-127, dove si insiste sul ruolo di novità e discontinuità che l'introduzione delle nozioni comuni segna nell'itinerario spinoziano. Proprio a questo proposito, numerosi commentatori hanno sottolineato l'origine stoica del concetto di nozione comune, in quanto nozioni universalmente ammesse, fondate sulle proprietà comuni dei corpi, premesse necessarie da cui partire, o in accordo a cui argomentare, per ogni dimostrazione. Cfr. M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme (Ethique II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 332; J. Lagrée, *Spinoza et le vocabulaire stoïcien dans le Traité théologico-politique*, in G. Totaro (a cura di), *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Atti del convegno, 29-30 settembre 1995, Firenze, Olschki, 1997, pp. 100-102; G. Totaro, in *Trattato teologico-politico*, cit., p. 576, nota 24.

²³⁵ *TIE*, §33, p. 36.

²³⁶ *CM*, II, cap. 1-2, pp. 363-367.

²³⁷ *E V*, p. 23 e scol.

²³⁸ *E V*, p. 34 scol. Cfr. C. Jaquet, *Notion commune et éternité*, in Ead., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, cit., pp. 31-39, p. 35.

vivere e per pensare: è proprio in quelle condizioni che le idee divengono comuni. La nozione comune è infatti legata indissolubilmente alla comunicazione: azione della mente che pensa adeguatamente e comunica con gli altri. La comunicazione, a sua volta, è fondata sulle strutture comuni e univoche (attributi e modi infiniti immediati) che producono l'essere modale. Tutte le cose sono in Dio, partecipano della medesima potenza ed esprimono una variazione singolare di un tessuto sostanziale comune, pensato sotto uno degli infiniti attributi che lo costituiscono. Le nozioni comuni svolgono pertanto, nel sistema spinoziano, una funzione strategica di congiunzione di ontologia, epistemologia e politica. La «nozione comune» esprime, nella forma del pensiero universale, la comunanza ontologica o univocità dell'essere, e si esprime a sua volta nella comunicazione e circolazione del sapere, cioè del sommo bene comune: da cui le battaglie del filosofo olandese per la libertà di espressione e di parola²³⁹. Le nozioni comuni sono, per definizione, espressione adeguata di un rapporto di composizione fra due o più corpi. Rappresentando questa convenienza “biologica” nel pensiero, le nozioni comuni la estendono alle menti di tutti i corpi coinvolti nella composizione. Ancor più rilevante diventa, allora, la ricostruzione genealogica dello sviluppo delle nozioni comuni²⁴⁰. Le prime che si formano sono quelle più proprie e meno generali, relative agli incontri concreti di un corpo con altri corpi simili. Simultaneamente a incontri e composizioni fra i corpi, infatti, si formano nella mente idee adeguate che fondano lo sviluppo di una conoscenza razionale.

La nozione comune è al tempo stesso, sul piano gnoseologico, un'idea adeguata delle proprietà comuni (un universale della ragione); sul piano ontologico, esprime la comunicazione delle forme dell'essere tra finito e infinito, vale a dire, l'univocità dell'essere; sul piano etico, essa consiste in «un bene vero e condivisibile [*communicabile*]»²⁴¹, che più si condivide con altri individui, più si

²³⁹ Come ha scritto Jaquet, le nozioni comuni sostituiscono ciò che nella Scolastica sono gli attributi comunicabili. Nel pensiero tomista e post-tomista, infatti, mentre alcuni attributi divini non sono comunicabili agli uomini e qualificano la natura trascendente di Dio (l'immensità, onniscienza, onnipresenza), gli attributi comunicabili sono invece quelli in comune tra Dio e gli uomini, anche quando il primo li possiede in modo eminente rispetto ai secondi (tra questi, l'amore, la bontà, la giustizia). Già nelle *Riflessioni Metafisiche* Spinoza aveva rigettato questa distinzione «più nominale che reale», poiché reintroduce una partizione nell'unità divina e, soprattutto, un'analogia dell'essere. Nell'*Etica*, con l'introduzione del concetto di nozioni comuni, esse svolgono la funzione degli attributi comunicabili ma all'interno di un'ontologia dell'immanenza, in cui gli attributi che costituiscono la produttività dell'essere sono immanenti e dunque in comune. C. Jaquet, *Notion commune et éternité*, cit., p. 33. La conoscenza del «comune» segna il passaggio dalla passività all'attività secondo P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005 e secondo L. Busse, *Le corrélat corporel de l'activité rationnelle de l'esprit dans l'Éthique de Spinoza*, in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (éd.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Paris, Hermann, 2009, pp. 71-80.

²⁴⁰ Si tratta di un illuminante rilievo di G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 214-226.

²⁴¹ *TIE*, §1, p. 25. L'espressione *sui communicabile* può essere intesa, secondo Jaquet, in due accezioni complementari: un bene che si comunica da sé e un bene che si può comunicare agli altri. La prima accezione insiste sull'essere

potenzia e diviene sommo; infine, a livello politico essa richiede e favorisce l'istituzione di una vita in comune in cui le idee possono essere scambiate liberamente²⁴². Nel *TIE*, la comunicazione e condivisione del bene con i «molti» è una parte costitutiva del percorso etico e della felicità²⁴³. Nell'*Etica*, questa tesi è rafforzata dalla natura imitativa degli affetti, tale che qualsiasi gioia e amore, compresa quella suprema della conoscenza, è più forte e costante se vediamo che anche gli altri la condividono. Il concetto di *convenientia* è centrale nell'etica spinoziana: esso indica il desiderio razionale della condivisione con l'altro e della convergenza in un'utilità comune. «La mente è atta a percepire adeguatamente tante più cose, quante più il suo corpo ne ha in comune con altri corpi»²⁴⁴. La comunicazione degli affetti e la costituzione di legami sociali implementa l'attività della mente e il livello di conoscenza.

L'idea adeguata conosce le cause dalle quali una cosa è prodotta e gli effetti che da essa discendono. La conoscenza vera (*vera cognitio*) dei propri affetti consiste, allora, nella conoscenza delle cause e della realtà positiva di ciascun moto d'animo e degli effetti che ne possono derivare. Questa conoscenza sorge dalle nozioni comuni: da ciò che un corpo esterno ha o non ha in comune con il nostro corpo, possiamo dedurre una prima conoscenza degli effetti positivi o negativi che ha su di noi, della nostra compatibilità reciproca. Le nozioni comuni si arrestano alla conoscenza generale e astratta della natura umana, di ciò che ci fa bene e male²⁴⁵.

comunicabile del bene comune; la seconda sulla dimensione comunitaria, e fa della comunicazione pubblica con gli altri uomini e con il volgo una condizione fondamentale della beatitudine. Cfr. C. Jaquet, *Notion commune et éternité*, cit.

²⁴² Per questo, secondo l'autrice francese, è necessario non separare la nozione politica di comunità, posta sin dalla fine degli anni Sessanta al centro di un rinnovato spinozismo politico, dalle sue premesse ontologiche, pena lo scivolamento anti-spinozista in un orizzonte di pensiero antropocentrico. La costituzione di «un solo corpo e quasi una sola mente», la comunità politica, presuppone una forma di comunicazione degli attributi e a sua volta favorisce la comunicazione delle idee. Secondo Jaquet «non è la comunicazione che rende possibile la comunità, ma la comunità che rende possibile la comunicazione». Cfr. C. Jaquet, *Notion commune et éternité*, cit.

²⁴³ «Questo è dunque il fine a cui tendo: acquisire tale natura e sforzarmi affinché *molti* l'acquisiscano con me. Ciò significa che è costitutivo della mia felicità anche adoperarmi a che *molti altri* intendano la stessa cosa che intendo io: affinché il loro intelletto e la loro cupidità convengano pienamente con il mio intelletto e la mia cupidità» (*TIE*, §14, p. 29).

²⁴⁴ *E II*, p. 29 cor.

²⁴⁵ Attribuire a Spinoza un concetto di «natura umana» non è esente da problemi di interpretazione. Sebbene l'espressione ricorra ben cinquanta volte nel testo dell'*Etica*, essa non riceve una definizione precisa. Anzi, al contrario, come noto, Spinoza ha una concezione profondamente singolare e nominalista dell'essenza umana in quanto desiderio (*cupiditas*) consapevole di se stesso ma determinato dalle cose esterne. Come sottolinea Busse, bisogna allora distinguere l'essenza singolare dell'uomo dalla natura umana in generale. Quest'ultima nozione non corrisponde a un insieme di proprietà che sono presenti in tutti gli uomini, ma a un insieme (struttura) di relazioni e attività che hanno, per tutti gli esseri umani, effetti positivi o negativi sulla base delle proprietà comuni dei loro corpi. Cfr. J. Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009; F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 346-347.

Una qualsiasi cosa singola, la cui natura è completamente diversa dalla nostra, non può arrecare né aiuto né impedimento [*nec juvare, nec coercere*] alla nostra potenza d'agire, e in senso assoluto *nessuna cosa può essere per noi buona o cattiva se non abbia qualcosa in comune [commune aliquid] con noi [...]*, una cosa singola la cui natura deve essere intelligibile tramite il medesimo attributo per il quale si concepisce la natura umana²⁴⁶.

Nessuna cosa può essere cattiva per ciò che ha in comune con la nostra natura; ma nella misura in cui per noi è cattiva, ci è contraria²⁴⁷.

Nella misura in cui si accorda con la nostra natura [*cum nostra natura convenit*], una cosa è necessariamente buona²⁴⁸.

Quando accade che due uomini amano la stessa cosa, si contendono quell'amore fino a odiarsi e ad arrecarsi del male reciprocamente. Essi non si odiano per ciò che hanno in comune, per il fatto di accordarsi in natura e amare la stessa cosa; anzi, per *E III*, p31, quando entrambi amano una cosa, l'amore di entrambi è alimentato. Si odiano e sono in contrasto in ciò rispetto a cui divergono [*natura discrepare*], vale a dire, per le passioni da cui sono ostacolati e per l'ignoranza del fatto che l'amore di una persona può non limitarsi a una sola cosa esterna.

Le nozioni comuni forniscono, come detto, una conoscenza generale delle cose. Si tratta, eppure, di una «generalità adeguata»²⁴⁹, categoria solo apparentemente ossimorica nel pensiero spinoziano: nozioni non così generiche da non significare nulla – com'è il caso, invece, dei cosiddetti «trascendentali» – ma sufficientemente generali e sotto-determinate da valere per una varietà di individui e di situazioni differenti. Tra le invarianti della natura umana vi sono, come già detto nel precedente capitolo, le invarianti della costituzione politica di cui tratta il *TP*. L'esperienza, infatti, ha già mostrato tutte le possibili costituzioni politiche alla portata del genere umano; dall'esperienza possono essere dedotte alcune proprietà comuni e regolarità e, per questo, alcuni casi singolari assumono una validità generale, come la teocrazia mosaica o la repubblica olandese. Forme e dinamiche politiche che l'esperienza mette ripetutamente in mostra si generalizzano in «generalità adeguate» della politica, le quali si manifestano con modalità e intensità diverse, a seconda delle differenti determinazioni sociali e affettive che ricevono. Allo stesso modo, dalle nozioni comuni

²⁴⁶ *E IV*, p. 29 e dim.

²⁴⁷ *E IV*, p. 30.

²⁴⁸ *E IV*, p. 31.

²⁴⁹ F. Lordon, *Imperium*, cit., p. 246.

sorge la «generalità adeguata» di un affetto, che consente di trasformarlo da passione in azione. La conoscenza delle concordanze e discordanze tra due o più corpi illustra la formazione genetica degli affetti, la loro realtà positiva e, dunque, le possibilità di controllarli. Non si tratta di un'idea esaustiva e singolare di una situazione affettiva concreta, ma di una conoscenza generica e ancora parziale – «non in assoluto ma almeno in parte» – dei meccanismi affettivi. In questo modo, secondo Spinoza, di ogni affezione del corpo ci possiamo formare «un qualche concetto chiaro e distinto».

Non vi è alcuna affezione del corpo di cui non possiamo avere un qualche concetto chiaro e distinto.
Dim: Ciò che è comune a tutti non può concepirsi se non adeguatamente [...] *Cor:* Ne consegue che non vi è alcun moto dell'animo di cui non ci possiamo formare un qualche concetto chiaro e distinto. Un moto dell'animo è infatti l'idea di un'affezione del corpo [...] *Di qui discende che ciascuno ha il potere (potestas) di comprendere chiaramente e distintamente se stesso e i propri moti dell'animo, se non in assoluto almeno in parte (si non absolute, ex parte) e quindi di fare in modo d'essere meno passivo nei loro confronti*²⁵⁰.

L'immaginazione proietta fuori di noi, nell'immagine di una presenza esterna indipendente dalla relazione con il nostro corpo, la causa "esterna" dei nostri affetti. La conoscenza del secondo genere mostra, invece, che questa causa non può essere distinta dal nostro corpo: separa l'idea del moto d'animo dall'idea della causa esterna, per ricondurla alla natura comune delle due cose.

Nello scolio 1 della p40, dopo aver sostenuto la teoria delle nozioni comuni, Spinoza le distingue come noto, dalle nozioni «trascendentali» (ente, cosa, qualcosa, ecc..) e da quelle «universali» (uomo, cavallo, cane, ecc..), per stabilire quali di queste siano utili e ben distinte e quali invece inutili e infondate²⁵¹. Le prime derivano dall'impossibilità del limitato corpo umano di formare contemporaneamente un numero indefinito di immagini, che la mente confonde così sotto un'unica e generica categoria. Le seconde, analogamente, si formano quando il corpo è colpito da così tante immagini di uno stesso oggetto, che la mente non è più in grado di coglierne le singole differenze e il loro numero esatto, ma immagina distintamente soltanto ciò su cui convergono. I «trascendentali»

²⁵⁰ *E V*, p. 5, cor. e scol. Al livello del secondo genere di conoscenza – conoscenza generale delle proprietà comuni, del bene e del male – occorre allora «imparare a memoria» alcune corrette regole di vita e applicarle continuamente alle singole circostanze (sconfiggere l'odio con l'amore, vivere con generosità, sostenere l'amicizia reciproca e la società comune). Queste regole fanno leva sulle immagini delle «comuni offese degli uomini» e suggeriscono di respingerle attraverso l'amore e la generosità. L'abitudine svolge un ruolo decisivo non più soltanto nell'associazione delle affezioni del corpo (immaginazione), ma nella ripetizione di una serie di regole che permettono di ripetere il bene ed evitare il male (*E V*, p. 10 e scol.).

²⁵¹ *E II*, p. 40 scol. 1.

sono le immagini più vaghe e confuse, in cui tutte le differenze svaniscono. Questi riproducono un tale grado di astrazione da non meritare nemmeno l'appellativo di *images*, poiché non rappresentano alcunché di reale. Mentre la nozione trascendentale non dice nulla sull'oggetto, l'universale è «immagine comune» e distingue ciò vi è di comune tra due o più corpi. Essa, tuttavia, esagera in eccesso sulla somiglianza e in difetto sulla differenza che li separa.

siccome nel corpo umano si formano simultaneamente [*simul*] tante immagini, per esempio di uomini, da superare la forza immaginativa [*vim imaginandi*], se non completamente, almeno di quel tanto per cui la mente non riesca ad immaginare le piccole differenze dei singoli (cioè il colore, la grandezza ecc. di ciascuno) e il loro numero esatto, *essa immagina distintamente soltanto ciò in cui essi tutti accordano*, poiché il corpo ne è colpito – da ciò soprattutto infatti il corpo è colpito, ovvero da ciascun uomo singolo – e lo chiama con questo *nome di uomo* [*nomine hominis*], che applica come predicato ad infiniti singoli. Non è infatti in grado, come abbiamo detto, di immaginare un numero esatto di oggetti singoli²⁵².

L'immaginazione può rappresentare un numero limitato di differenze, oltre il quale riconduce le singole immagini sotto un'«immagine comune». Infatti, se le immagini non riproducono la figura della cosa esterna, ma soltanto le tracce depositate da un corpo su un altro, esse non possono riferire le singole differenze né il loro numero esatto. Le mente può immaginare distintamente soltanto ciò che è comune a molte affezioni e che, per questo, ha affettato numerose volte il corpo. Questo «qualcosa in comune» si esprime nel «nome» universale, che si predica di una molteplicità di cose singole. L'impotenza del corpo umano, che può accogliere come traccia e distinguere come immagine un numero limitato di differenze, induce (*conatus*) gli esseri umani a dotare alcune immagini particolari di significato generale e a farne immagini comuni. L'impotenza del corpo serba, positivamente parlando, un grado di potenza dell'immaginazione, che riunisce le molteplici immagini in immagini comuni e sintetiche, grazie alle quali la mente è in grado di pensare. Confondendo le singole differenze, l'immaginazione produce una nuova immagine, sintetica, semplificata, schematizzata. La formazione degli universali non risponde a un'astrazione mentale, ma allo sforzo fisico di conservare la memoria di una cosa esterna prima ancora che di conoscerne adeguatamente l'essenza singolare. L'universale non è né un'idea ontologicamente anteriore alle cose finite, come difeso dal realismo platonico, né un'astrazione epistemologicamente *a posteriori* dell'intelletto, nel senso aristotelico del termine. Esso è il risultato necessario della costituzione

²⁵² *Ibidem*.

finita, limitata e relazionale dei corpi e delle menti, tracciati e costituiti (e inseparabili) da incontri, confronti e comparazioni reciproche.

Nell'*Appendice* della parte I, in cui sono criticati i concetti finalisti della Scolastica e la libera volontà cartesiana, la genesi degli universali è ricondotta al finalismo. Gli uomini ignorano per natura le cause delle cose e dei loro desideri e si credono liberi di agire in vista dei propri fini. Siccome scoprono numerosi mezzi in natura per i loro scopi, ne traggono che la libera volontà creatrice li abbia disposti a loro favore. In questo quadro, la rappresentazione finalista e antropocentrica si estende a Dio: «gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali agiscano, come loro, in vista di un fine [e] che Dio avrebbe fatto tutte le cose per l'uomo, e l'uomo a sua volta perché rendesse culto a lui»²⁵³. Gli uomini si formano gli universali come modelli di perfezione delle cose, all'interno di una rappresentazione finalista complessiva dell'universo, secondo cui ogni cosa tende alla realizzazione del proprio genere universale di appartenenza. E le stesse idee universali sono il modello e il fine con cui la Volontà divina e assoluta ha creato le cose naturali. Le idee universali sono modi di immaginare: in quanto immagini comuni, trasfigurano relazioni e confronti nella forma reificata della presenza esterna e godono di una realtà propria che produce effetti specifici. Pur non rappresentando la natura specifica di nulla, essi acquisiscono un ruolo decisivo nell'esistenza umana.

La critica spinoziana degli universali è interessata alla loro spiegazione causale. Ognuno si forma le immagini comuni sulla base di ciò che, nella propria esperienza e disposizione, lo ha più impressionato. Anche se comune e generale, la nozione universale conserva – in quanto modo dell'immaginazione – peculiarità soggettive e particolari. Le nozioni universali generano una «sintesi rappresentativa»²⁵⁴ di molteplici immagini, costituita secondo l'ordine accidentale delle affezioni ed esperienze del singolo individuo²⁵⁵. L'immagine comune, in quanto immagine, deriva dalle affezioni particolari di un certo corpo, le cui idee rappresentano qualcosa nella mente. Gli universali sono costruzioni immaginarie particolari che, in un determinato contesto, acquisiscono

²⁵³ E I, app.

²⁵⁴ Riprendiamo l'espressione da C. Santinelli, *Exemplar, exemplum, regula*, in D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, cit., p. 43-58, p. 49.

²⁵⁵ «[...] queste nozioni non vengono da tutti formate allo stesso modo, ma variano in ciascuno a seconda della cosa da cui più spesso il corpo è stato colpito, e che la mente più facilmente immagina o ricorda. Per esempio quelli che sono soliti considerare con ammirazione la statura degli uomini, intenderanno con il nome di uomo un animale dalla stazione eretta, mentre quelli che sono abituati considerare altri aspetti si formeranno degli uomini una diversa comune immagine, definendo cioè l'uomo come animale che ride, animale bipede senza piume, animale ragionevole; e così per tutte le altre cose, ciascuno formerà immagini universali a seconda della disposizione del suo corpo» (E II, p. 40 scol. 1, corsivo mio).

validità generale: la loro rilevanza politica è pertanto decisiva. L'immagine comune è articolazione e sintesi rappresentativa di una molteplicità di cose simili tra loro in un significato unitario che può essere predicato di ciascuna di quelle. L'universale Uomo è, nel passo sopra citato, un *nomen*: il passaggio dall'immagine al *nomen*, secondo Vinciguerra, segna un punto di indurimento e cristallizzazione dell'immagine, altrimenti tremula, esposta alla transizione incessante²⁵⁶. In particolare, il nome universale è predicato di una pluralità di singole cose; ed è pubblico, poiché le immagini delle cose si cristallizzano in un'immagine comune soltanto quando vi è una comunità di senso a cui appartiene. Il *nomen* ha un significato che, per essere vigente e riconosciuto, richiede il consenso dei membri della comunità. Anche per questo – come abbiamo visto nel primo capitolo (§4) e su cui torneremo più avanti – Spinoza dichiara di attenersi alle parole correntemente in uso e di emendarne il significato²⁵⁷. Il significato del nome universale di Uomo dipende dal suo uso ripetuto, dalla consolidata consuetudine e dal consenso che è silenziosamente implicito nell'uso. Uso e abitudine stabiliscono il significato degli universali, che si ripete nei casi singolari a cui si applica ed è valido in virtù di quell'applicazione. Le immagini comuni tendono così a riprodurre e rappresentare la costituzione corporea e la disposizione del desiderio degli individui per cui vigono. In questa prospettiva, secondo Bove, l'abitudine, o uso consuetudinario, è la disposizione degli individui a concatenare e associare tra loro le immagini in una rappresentazione del mondo secondo l'ordine della loro esperienza.

Spinoza distingue tre percorsi di formazione delle nozioni universali. Una prima modalità dipende dalla conoscenza mutilata e parziale dei rapporti reali tra gli oggetti («conoscenza per esperienza vaga»²⁵⁸). La seconda riguarda invece i «segni», parole che, quando lette o sentite, riportano alla memoria quelle cose a cui in passato le abbiamo associate, e ce ne formiamo pertanto idee simili²⁵⁹. Esse rappresentano, come già detto, l'individuo come il centro autoreferenziale e finalistico delle sue affezioni, confondendo e nascondendo le differenze tra le immagini esterne. Le nozioni universali rispondono a un naturale desiderio di ordine, sicurezza e classificazione della mente umana finita, che necessita di raccogliere e ricordare le infinite immagini delle cose esterne in nozioni più generiche²⁶⁰. Senza il ricorso alle nozioni universali, molte affezioni sfuggirebbero

²⁵⁶ L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, cit., pp. 97-98.

²⁵⁷ *E II*, p.17 scol.

²⁵⁸ *E II*, p. 40 scol. 2.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ Cfr. *E IV*, p. 4: «non è possibile che l'uomo non sia parte della natura e che non possa subire mutamenti, se non quelli che sono intelligibili soltanto tramite la sua natura, e dei quali sia causa adeguata».

all'attenzione e alla memoria dell'essere finito. L'inadeguatezza delle nozioni universali non è in sé, bensì nella confusione che scambia queste ultime con le proprietà essenziali delle cose esterne. Non è in sé sbagliato pensare e ricordare attraverso le nozioni universali, che sono utili a orientarsi e a fronteggiare l'infinità complessa del mondo esterno. L'incapacità di distinguere la singolarità di ciascuna cosa è ciò che ci permette di vivere e di non perderci nel caos delle infinite cose singole. Tuttavia, gli universali non devono essere confusi con l'idea adeguata delle essenze singolari. La mente umana ha la potenza di formare nozioni universali per esigenza di ordine, di classificazione, di stabilità e di memoria. Se a queste si accompagna un'idea adeguata della loro genesi e dei loro effetti, ne diviene possibile una conoscenza e un uso razionale. Dalla conoscenza genetica degli universali dell'immaginazione deriva la consapevolezza del loro carattere incompleto, aperto, non totalizzato, e delle molteplici differenze che lo compongono. Si approda, lungo questa strada, agli universali della ragione, le nozioni comuni, di cui la mente umana è causa propria, adeguata, attiva.

Se le immagini comuni, in quanto immagini, dipendono dalla disposizione soggettiva dell'individuo, esse non potrebbero divenire comuni e farsi norma generale delle abitudini se i corpi, incontrandosi, non avessero qualcosa di realmente comune che essi sono in grado di comunicarsi reciprocamente²⁶¹. Lo scolio 2 della p40 prosegue citando una terza modalità di formazione delle idee universali, vale a dire, «le nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose». Si può allora dedurre che attraverso le nozioni comuni si producono gli universali della ragione, ad esempio un modello di natura umana positivo, virtuoso, aperto e trasformabile dall'esercizio stesso della ragione, non un'immagine chiusa in se stessa. Nel *TIE*, dove pure non appariva ancora il riferimento alle nozioni comuni, le «cose fisse ed eterne» sono equiparate agli universali da cui le cose singolari possono distinguersi e, distinguendosi, definirsi. In quanto tali, esse si esprimono non immediatamente – come la scienza intuitiva di chi, dati i primi tre numeri, «vede» il quarto numero della proporzione – ma attraverso la mediazione di segni esteriori, numeri, calcoli – che, nell'esempio di Spinoza, sono basati sulle proprietà comuni dei numeri proporzionali. Anche per gli universali della ragione, pertanto, un certo grado di approssimazione è implicato nella mediazione dei segni esteriori.

L'immaginazione – se adeguatamente sottoposta al vaglio della critica e della conoscenza genetica – fornisce strumenti fondamentali per la ragione: la potenza di considerare ciò che non è presente e di rinviare alcune immagini a un desiderio di maggior bene o di minor male, l'apertura verso l'esterno e il futuro su cui la ragione può far valere i propri dettami. Si tratta di una potenza

²⁶¹ L. Vinciguerra, *Images communes et notions communes. Note sur la nature du général chez Spinoza*, in J. Lagrée (dir.), *Spinoza et la norme*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2002, pp. 85-105.

incompleta, incapace di cogliere integralmente le connessioni dell'infinito in atto nelle cose finite. Le cattive astrazioni universali dell'immaginazione possono essere adeguatamente conosciute, al pari di ogni cosa della natura, attraverso la ricostruzione genetica. Così facendo, si può accedere a una conoscenza dell'origine comune di tutte le cose, vale a dire, degli attributi e di Dio. Le forme universali intorno a cui è mediata la vita di una comunità politica possono essere emendate. C'è qualche risonanza, allora, tra l'immagine comune, parziale e confusa – prodotta e riprodotta dalla percezione immediata della somiglianza – e la nozione comune della ragione, idea adeguata delle proprietà comuni dei corpi. Le immagini possono essere universali, e dunque normative, poiché i corpi hanno delle proprietà comuni, fanno esperienze comuni e, secondo l'ordine di quelle esperienze, si formano immagini comuni delle cose esterne. Considerando più cose simultaneamente, allo stesso tempo le consideriamo secondo le immagini comuni – cogliendone le somiglianze e lasciando sfuggire le differenze che le separano – e secondo ciò che esse hanno realmente in comune²⁶². La rappresentazione della cosa a noi simile, mediata dalle immagini comuni, afferma la necessità esistenziale della relazione con gli altri. Ciascuna esistenza finita esprime, dunque, seppur in forma immaginaria, il desiderio di uno spazio comune e condiviso. Introiettiamo affetti e desideri altrui dentro di noi per questo *conatus* spontaneo rivolto all'altro, sebbene il carattere parziale e immaginario di queste rappresentazioni di somiglianza possa trasformare, come si è visto, l'imitazione in rivalità e ambizione di dominio²⁶³. L'imitazione innesca un meccanismo di introiezione delle esigenze altrui, che richiede all'individuo di uscire da sé e di confrontarsi con gli altri, anche nel caso dell'ambizioso che vuole anzitutto nutrirsi di quel confronto per piacere agli altri e aumentare la propria stima.

2.5. La formazione dei modelli sociali

L'imitazione degli affetti stabilisce, come detto (§2), rapporti propriamente sociali tra gli individui, in cui desideriamo o respingiamo qualcosa perché lo desiderano o respingono altri e, viceversa, godiamo della gioia altrui e amiamo noi stessi attraverso la mediazione dell'altro. Nel testo spinoziano, la definizione degli affetti imitativi non è rivolta a un individuo specifico, ma sempre a una platea generica di «altri» «uomini» verso cui non abbiamo alcun trasporto affettivo. Il riferimento «ad altri», ad un generico altro, caratterizza l'imitazione affettiva e la distingue dal

²⁶² E I, ass. 5.

²⁶³ Cfr. É. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, cit., p. 138; cfr. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., p. 79.

rapporto di «transfert» che ci lega invece a ciò che amiamo od odiamo²⁶⁴. Nella prospettiva di Spinoza, la mediazione di un “noi” collettivo interviene, come elemento terzo, nei rapporti di somiglianza e imitazione tra gli individui²⁶⁵. Da una parte, il meccanismo mimetico implica la mediazione di un modello per stabilire una somiglianza e innescare l’imitazione. Dall’altra, il modello deriva dall’imitazione degli affetti: imitandosi, gli uomini consolidano e generalizzano alcune consuetudini e disposizioni. Imitazione e modello sono presi in una circolarità senza origine né fine: l’imitazione produce consuetudini e modelli, fino a vere e proprie identità collettive specifiche (le «nazioni»); ma al tempo stesso ogni imitazione fa riferimento a un modello (a un generico “noi”).

Eppure, *imitatio* ed *exemplar* ricorrono in luoghi differenti dell’opera spinoziana. La prima, come si è visto, svolge un ruolo decisivo nella parte III dell’*Etica*, spiega le ambivalenze dei rapporti sociali e la costituzione transindividuale dei desideri e degli affetti dell’individuo attraverso desideri e affetti altrui. La nozione di modello, invece, è oggetto di un percorso tortuoso e non lineare: nella parte I è concepita come un ente di immaginazione, che si forma quando gli uomini proiettano su Dio l’illusione del libero arbitrio, ed è sottoposta a una radicale critica ontologica; nella parte IV, invece, tale nozione viene recuperata sul terreno etico, come strumento pratico utile alla transizione dalla passività all’attività. La connessione tra l’*imitatio* e l’*exemplar* non è immediatamente visibile nel testo e deve essere, in primo luogo, ricostruita. In secondo luogo, lo sviluppo della categoria di modello – dapprima esclusa dall’ontologia anti-finalistica di Spinoza e poi recuperata in un’etica immanentistica – è sintomatico, a nostro avviso, dell’immergersi della ragione nel campo di battaglia dell’immaginazione. Il modello è un universale dell’immaginazione, o «immagine comune», di cui la ragion pratica può servirsi. La ragione prende posizione nel campo dell’immaginazione e cerca l’efficacia pratica del modello per la diffusione di una condotta di vita libera e onesta. In terzo luogo, in quanto prodotto delle associazioni immaginarie, il modello universale sorge da un quadro storico e geografico particolare, da un punto di vista determinato ed è l’oggetto di un conflitto infinito. Se i rapporti sociali sono determinati dall’imitazione di un modello, la definizione del modello è dunque la posta in gioco etico-politica del filosofo, cioè della ragione. Accosteremo la presentazione di un *exemplar* a una modalità della pratica istituzionale:

²⁶⁴ *Supra*, p. 162, n. 90. *E* III, p. 29: «tenderemo a fare tutto ciò che immaginiamo essere visto *dagli uomini* con gioia»; p. 30: «procurare gioia *agli altri*»; p. 31: «tutti vogliono essere *da tutti lodati o amati*, si odiano reciprocamente».

²⁶⁵ Su questa linea, F. Toto, *Esemplarità e imitazione*, «Rivista di storia della filosofia», 71, 2016/2, pp. 221-242. Non ritrova alcun nesso tra *imitatio* e *humanae naturae exemplar*, invece, Drieux, il quale dà un’interpretazione interamente razionale dell’*exemplar* e, di conseguenza, lo sottrae a qualsiasi dinamica imitativa. Come vedremo, invece, a nostro avviso l’*exemplar* è un prodotto tipico dell’immaginazione, che la ragione può portare sotto il suo controllo e colmare di contenuti etici positivi nel campo di battaglia dell’immaginazione. P. Drieux, *Perception et sociabilité*, cit., p. 86.

l'istituzione non prescrive dall'esterno regole a cui obbedire, né vuole incutere timore ai suoi destinatari, ma fornisce modelli positivi di esistenza e azione ai cittadini. L'istituzione è schierata nel campo conflittuale delle molteplici parti in gioco e presenta un modello – orientato ai principi razionali dell'amicizia, della condivisione, dell'uguaglianza – nel conflitto egemonico tra modelli sociali eterogenei²⁶⁶.

Secondo l'esegesi biblica del *TTP*, il Dio sommamente giusto e misericordioso è rappresentato dai molteplici autori della Scrittura come un «esemplare della vera vita»²⁶⁷ che il fedele è chiamato a imitare e a prendere ad esempio. Attraverso immagini e narrazioni storiche, il testo biblico fornisce una conoscenza degli attributi morali di Dio – giustizia e carità – che gli uomini possono imitare e assumere come regola di vita. Non propone, invece, alcuna definizione intellettuale della vera natura di Dio – ente perfettissimo che agisce e produce secondo necessità – poiché gli uomini non la potrebbero «imitare con una determinata regola di vita né prendere come esempio di una vita secondo ragione [e dunque] non riguarda in alcun modo la fede e la religione rivelata»²⁶⁸. Obbediscono a Dio coloro che seguono questa regola di vita²⁶⁹. La fede e l'obbedienza a Dio sono dunque formulate nei termini dell'imitazione delle virtù divine. Imitazione e modello si legano nel campo dell'immaginazione religiosa: Dio giusto e misericordioso è il modello e, nell'atto di fede, obbedienza e imitazione si sovrappongono²⁷⁰. Le storie dei profeti e il mito dell'elezione divina tendono alla rappresentazione antropomorfa di un Dio-sovrano seduto sul trono del mondo, a cui attribuiscono affetti e sembianze umane, in particolare la medesima ambizione di gloria. Così, i fedeli rendono gloria a Dio attraverso un culto esterno, un sistema di segni non equivoci e ripetuti

²⁶⁶ Toto ha ritrovato il nesso imitazione-modello nelle definizioni di gloria e vergogna, dove è fatto riferimento a un «giusto motivo» [*justum*] per amarci o odiarci (*E III*, p. 40 scol; p. 41). Imitiamo la gioia e la tristezza altrui, traendone gloria o vergogna, soltanto se gli riconosciamo un «giusto motivo», ossia una conformità al modello di natura umana da cui dipendono i nostri giudizi. Questo «giusto motivo» consiste dunque, secondo Toto, nel modello valoriale di riferimento: affetti tipicamente imitativi come la gloria e la vergogna dipendono, in ultima istanza, dal modello assunto dal soggetto.

²⁶⁷ La medesima espressione in *TTP*, XIII, p. 338, *TTP*, XIV, p. 349 e ivi, p. 350. È utile ricordare che nell'Olanda rinascimentale il *De imitatione Christi* (opera del monaco mistico tedesco Tommaso de Kempis) era molto diffuso: si trattava di un documento di presentazione della mistica cristiana, che era stato redatto per la formazione dei monaci, ma ben presto si estese ai seguaci di Cristo anche non monaci. Infatti, in Olanda il testo era circolato tra i gruppi cristiani eterodossi e anche Spinoza ne aveva probabilmente risentito. Cfr. T. de Kempis, *L'Imitazione di Cristo*, tr. it. di A. Recalcati, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2013.

²⁶⁸ *TTP*, XIII, p. 338.

²⁶⁹ *TTP*, XIV, p. 349.

²⁷⁰ Secondo il titolo del capitolo XIII, «la Scrittura non insegna se non cose semplicissime, e [...] non ha altro scopo che l'obbedienza; né della divina Natura insegna più di quanto gli uomini possono imitare con un determinato tenore di vita»: *TTP*, XIII, p. 333.

con cui testimoniano la loro devozione e gratitudine. Nel caso del popolo ebraico, i miti e le storie dei profeti producono un'immagine di Dio libero, sovrano e misericordioso e, per imitazione, un modello etico condiviso su ciò che è buono e cattivo. Attraverso la narrazione di un *exemplum* semplicissimo e imitabile, è insegnata la giusta condotta ai cittadini e giustificato un determinato insieme di istituzioni. Così «Dio, attraverso i profeti, non esige dagli uomini alcun'altra conoscenza di sé, che non sia quella della sua divina giustizia e della carità, ossia di quegli attributi divini che gli uomini possono *imitare con una determinata regola di vita*»²⁷¹. Le immagini profetiche della giustizia e carità divina forniscono un modello di orientamento e di giudizio delle azioni dei singoli e di un intero gruppo sociale. Le storie, i miti, non sono né buone né cattive in sé, ma contengono una forma di universalità: l'universalità di ciò che siamo abituati a rappresentarci. Ogni società ha bisogno del suo insieme di storie, narrazioni e modelli, per controllare le passioni distruttive e impolitiche dei cittadini.

L'*exemplar* è un prodotto dell'immaginazione: il Dio misericordioso e giusto corrisponde a una rappresentazione antropomorfica di Dio, non al *Deus sive Natura* dell'intelletto. Non tutti, anzi ben pochi, raggiungono una conoscenza intellettuale e approfondita della vera natura di Dio. Tutti, invece, possono avere una conoscenza della giustizia e della carità divina grazie agli esempi narrati dai profeti. Dio esige universalmente da tutti questo livello di conoscenza immaginativo e morale e, per questo, l'obbedienza è un dono comune. L'imitazione del modello propugnato dalle religioni rivelate sembrerebbe un mezzo utile allo sviluppo della ragione e della *vera vita*²⁷². Tuttavia, in quanto modello immaginario, ciascuna popolazione e comunità politica ha una propria rappresentazione di Dio e gli attribuisce un differente sistema di valori morali, di definizione dell'onesto e del turpe, del giusto e dello sbagliato²⁷³. Come si è visto a proposito dell'*imitatio affectuum*, ciascuno desidera imitare il proprio modello di riferimento, trarne gloria e soddisfazione di sé, e al tempo stesso desidera che gli altri assumano lo stesso modello, lo imitino nell'imitare il modello. Imitiamo un Dio nella forma dell'obbedienza e pretendiamo che tutti obbediscano al

²⁷¹ Ivi, p. 337.

²⁷² «Quanto questa dottrina [la regola di vita esibita dal Dio sommamente giusto e misericordioso] sia salutare e quanto necessaria alla società, perché gli uomini vivano nella pace e nella concordia: di quanti e quali disordini e malvagità, dico, essa elimini le cause, lascio giudicare a ciascuno» (*TTP*, XIV, p. 351).

²⁷³ Cfr. *TTP*, II, pp. 50 sgg.: «la stessa rivelazione variava, come abbiamo detto, dall'uno all'altro, a seconda della costituzione fisica, dell'immaginazione e delle opinioni che aveva in precedenza professato. Quanto alla costituzione, le varianti avvenivano nel senso che, se il profeta era allegro, gli si rivelavano le vittorie, la pace e in genere le cose che generano letizia, poiché simili cose tali temperamenti sogliono più spesso immaginare; mentre, se era triste, gli si rivelavano guerre, castighi e ogni sorta di mali; così, a seconda che il profeta fosse di indole misericordiosa, mite, iracunda, severa, era più adatto a questo o quel genere di rivelazioni».

nostro Dio²⁷⁴. Il moto ondulatorio dell'imitazione conduce il fedele dall'ambizione di gloria all'ambizione di dominio ideologico, mediata dall'immagine che ciascuno ha del proprio Dio in conflitto con le immagini degli altri gruppi imitativi.

Nella parte I dell'*Etica*, Spinoza sostiene una critica ontologica alla nozione di modello che sembrerebbe metterla definitivamente fuori gioco. Essa non corrisponde a nulla di reale e, di conseguenza, sul piano epistemologico non è idea adeguata di alcuna essenza. Nello scolio 2 della p33, la nozione di modello è attribuita a una concezione finalista del mondo secondo cui Dio è causa di tutte le cose «a fin di bene»²⁷⁵: secondo questa rappresentazione, «Dio si atterrebbe nel suo operare come a un modello, o a cui mirasse come ad un certo scopo»²⁷⁶. Questo modello sembrerebbe allora qualcosa di esterno e indipendente al decreto divino, a cui Dio anzi dovrebbe attenersi e portare dalla potenza all'atto. Come si è già visto, Spinoza si contrappone frontalmente alla dottrina del fine: nulla esiste in natura all'esterno di Dio; tutte le cose non potrebbero esistere in altro modo né in altro ordine da come Dio le ha prodotte; questa necessità deriva dalla necessità dell'essenza divina, dalla coincidenza dell'intelletto divino perfettissimo e della sua volontà, che annulla la seconda nel primo. Se Dio agisse in vista di un fine, vorrebbe qualcosa che gli manca. Invece, non distinguendo alcuno scarto tra intelletto e volontà, a Dio non si può attribuire alcuna idea in potenza che non sia già in atto. Nell'*Appendice* della parte I, come sopra analizzato, e nella Prefazione della parte IV, Spinoza prosegue la critica dello statuto immaginario e finalista dei modelli universali. Per quella rappresentazione secondo cui Dio, come gli uomini, agisce in vista di un modello-fine, una cosa è tanto più perfetta quanto più corrisponde alla sua idea universale. Ed è questo il primo significato del vocabolo «modello»: «gli uomini sono soliti formarsi idee universali delle cose, sia naturali che artificiali, che tengono come modelli delle cose [*rerum exemplaria*], e credono che la natura (che nulla farebbe, secondo loro, se non in vista di un fine) le osservi proponendosele come modelli»²⁷⁷. La perfezione, invece, consiste nel grado di realtà, *potentia*, espressa dalla singola cosa, e non nella distanza che la separa da un supposto modello universale. Lo sviluppo dell'argomentazione ontologica si interrompe all'improvviso e l'esposizione del testo subisce una torsione inattesa: «sebbene le cose stiano così, dobbiamo tuttavia conservare questi

²⁷⁴ Sovrapporre imitazione e obbedienza, come fa Spinoza nel *TTP* (capp. XIV-XV-XVII-XVIII), significa allora sovrapporre ciò che il fedele rende a Dio per obbedienza e ciò che invece si fa per la gloria di Dio e per il desiderio di partecipare, imitandolo, alla sua gloria: cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 180-185.

²⁷⁵ *E I*, p. 33 scol. 2.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *E IV*, pref.

vocaboli» di bene, male e modello. La ragione recupera queste tre nozioni come strumenti pratici per guidare gli uomini da una minore a una maggiore perfezione. Si tratta di categorie universali che, in quanto tali, permettono di ricordare più facilmente le cose, concentrare il pensiero su ciò che esse hanno in comune e così memorizzare i dettami etici della ragione. L'argomentazione di Spinoza vuole distinguere («strategia della disgiunzione»²⁷⁸, come vedremo) due differenti funzioni del modello. Il modello, in quanto universale dell'immaginazione, non è un'idea adeguata, ma un'«immagine comune».

Infatti, poiché desideriamo formarci un'idea dell'uomo come *modello di natura umana al quale mirare*, sarà per noi pratico [*nobis ex usu*] mantenere quegli stessi vocaboli [bene e male] in quel senso che ho detto. Dunque da ora in poi intenderò per bene ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo per avvicinarci sempre di più al modello di natura umana che ci proponiamo. E invece per male intenderemo ciò che con certezza sappiamo impedirci l'avvicinamento a quel modello. Diremo poi che gli uomini sono più o meno perfetti a seconda che si avvicinino di più o di meno a quel modello²⁷⁹.

Come anticipato nel precedente capitolo, nel passo citato Spinoza riprende la sua critica delle nozioni di bene, male e modello. Queste sono ridotte a enti di ragione, che non esistono in sé, ma esistono soltanto nella relazione di differenza e confronto che la mente riscontra tra due o più cose. Tuttavia, nello stesso passo le nozioni di bene e di male sono ripristinate in quanto rispettivamente «ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo per avvicinarci sempre più al modello di natura umana» e «ciò che con certezza sappiamo impedirci l'avvicinamento a quel modello». La natura finita e relazionale dell'essere umano che vive nella durata obbliga a conservare i concetti di bene e di male, seppure da un punto di vista ontologico non corrispondano a nulla: «se gli uomini nascessero liberi, non si formerebbero alcun concetto di bene e di male, fino a tanto che fossero liberi»²⁸⁰. Siccome «non è possibile che l'uomo non sia parte della natura», egli non può prescindere dalle nozioni universali e dalle categorie di bene e di male. L'impresa etica e politica sarà quella di assumere queste categorie in modo consapevole, libero, sottoposto alla guida della ragione. Così come continua a immaginare il sole a soli duecento piedi da sé anche colui che ne conosce adeguatamente la distanza, allo stesso modo la ragione può conservare le immagini universali e utilizzarle adeguatamente nello sforzo di conoscenza e concordia civile che le è proprio.

²⁷⁸ É. Balibar, *Les universels. Essais et conférences*, Paris, Éditions Galilée, 2016, tr. it. di F. Grillenzoni, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018, p. 79.

²⁷⁹ E IV, pref.

²⁸⁰ E IV, p. 68.

Bene, male e modello vengono allora riassunti da una prospettiva anti-finalista, in cui ogni causa è concepita come causa efficiente. Il «fine a causa del quale facciamo un'azione»²⁸¹ non è che puro *conatus*, potenza di produrre effetti, sola forza del desiderio. Spinoza reintroduce l'idea di una finalità dell'agire umano, che afferma e ricerca il proprio utile, dopo aver dimostrato che quella finalità non è causa finale ma efficiente, l'appetito che ci spinge a fare qualcosa. La figura del “modello” universale viene disgiunta dalla credenza superstiziosa del finalismo divino e della libera volontà creatrice e ricongiunta a una conoscenza adeguata delle sue cause. In questo modo ci si può «formare» (*formare*) un *exemplar* di natura umana che non sia ostacolo ma vettore della conoscenza. Il luogo probabilmente più ostico e, insieme, più geniale dell'etica di Spinoza – che, va ricordato, è anzitutto un'etica – è la congiunzione di una teoria ontologica non-finalistica del mondo con un'etica in cui la finalità e il modello sono recuperati da una prospettiva materialistica e immanentista²⁸². Spinoza demistifica i concetti di bene, male e modello, ne critica l'origine immaginaria e confusa, per poi recuperarli e ricostruirli sul terreno reale del *conatus* e della causa efficiente. Il gesto critico-filosofico genera confusione e spaesamento dopo la ferrata polemica anti-finalista dell'*Appendice* della parte I contro le categorie morali, estetiche e universali dell'immaginazione. Ma, come mostrato nel precedente capitolo (§1), la critica del libero arbitrio non deve occultare la presenza, in Spinoza, di una «decisione» giuridica e politica che stabilisce le regole del diritto civile. Al contrario, sulle ceneri dell'illusoria libertà della volontà, Spinoza ricostruisce una teoria della decisione umana, definita come l'esercizio della potenza della mente all'interno di, e condizionata da, un ordine causale complesso di cui è parte e modificazione²⁸³. Allo stesso modo, le nozioni di bene, male e modello sono ricostruite in un orizzonte anti-teleologico, in cui dai rapporti di concordanza e discordanza, gioiosi o tristi, tra le cose possono essere dedotte alcune certezze generiche, astratte, modellizzate, di ciò che è positivo e negativo. Infatti,

della durata delle cose non possiamo avere che una conoscenza assai inadeguata, e determiniamo i loro tempi di esistenza soltanto con l'immaginazione, la quale viene colpita in modo diseguale dall'immagine di una cosa presente o di una futura; ne discende che la *vera conoscenza che abbiamo del bene e del male non sia se non astratta, o universale, e il giudizio che formuliamo sull'ordine delle*

²⁸¹ E IV, def. 7.

²⁸² *Ibidem*. Se Spinoza aveva – nella parte I dell'*Etica*, cioè dal punto di vista dell'ontologia – escluso senza appello la finalità dall'essere, nella parte IV, a proposito dell'agire umano, reintroduce una finalità e, con essa, l'opportunità di un modello. Cristofolini ha espresso questa tensione sostenendo la compresenza nell'*Etica* di una «teoria non finalistica del mondo» e di una «teoria finalistica dell'uomo»: cfr. P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza*, cit., p. 50.

²⁸³ Cfr. *supra*, cap. 1, pp. 49-51.

*cose e sui nessi causali, per poter determinare che cosa nel presente sia per noi buono o cattivo, sia piuttosto immaginario che reale*²⁸⁴.

Non è possibile reprimere ed evitare le associazioni dell'immaginazione, raderle al suolo per costruirvi al di sopra le verità eterne della ragione. Il percorso di rischiaramento spinoziano vuole emendare l'immaginazione riportandola sotto la guida della ragione, vale a dire di una conoscenza vera della struttura causale del reale. Il lavoro critico di Spinoza recupera e ricostruisce ciò che di positivo vi era in quelle nozioni immaginarie che aveva dapprima criticato ed escluso dal proprio sistema di pensiero. Questo peculiare modo di fare filosofia può essere interpretato, con espressioni convergenti, come una «filosofia dell'intervento», come «materialismo polemico» e come «strategia della disgiunzione»²⁸⁵. Le categorie di «modello della natura umana» e di uomo libero risultano così meno paradossali.

Spinoza, lo ricordavamo, intende scrivere un'etica prima che un'ontologia: in particolare nella parte IV, assunti i limiti della condizione umana, la prospettiva spinoziana riguarda l'operare umano nel mondo e la transizione da una condizione meno potente a una più potente²⁸⁶. Quanto Spinoza aveva dichiarato nelle definizioni 19 e 20 dell'«approvazione» e dell'«indignazione», può essere esteso all'intero progetto di un'etica immanente.

So che nell'uso comune queste parole hanno altri significati. Ma il mio proposito non è quello di spiegare il significato delle parole, bensì la natura delle cose, e di designarle con quei vocaboli il cui

²⁸⁴ E IV, p. 62 scol. (corsivo nostro).

²⁸⁵ Rispettivamente: M. Saar, *Ultimate Grounds, Political Power, Philosophical Intervention*, cit.; A. Sainz Pezonaga, *Universalismo e singolarità nell'Etica di Spinoza*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine*, cit., pp. 97-115; É. Balibar, *Gli universalisti. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, cit., p. 79. In termini analoghi si è espresso anche Macherey: «les noms, qui sont des étiquettes pour les choses qu'ils désignent, ont seulement une valeur indicative, attestée par l'usage courant, sans que celui-ci leur confère, d'un point de vue rationnelle, une suffisante précision: il faut donc, au-delà des mots, et éventuellement en forçant leur signification traditionnelle, revenir à la chose qu'ils signifient et donner de celle-ci une analyse rationnelle». Jaquet ha poi ulteriormente commentato: «Il [Spinoza] a pour habitude de vider une notion de son sens usuel pour la reconstruire progressivement et de bouleverser totalement les significations établies, tout en conservant les mêmes vocables. Chez lui, le conservatorisme de la lettre s'accompagne d'une révolution de l'esprit»: P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., p. 199; C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, cit., p. 61.

²⁸⁶ Cfr. C. Santinelli, *Exemplar, exemplum, regula*, cit., p. 46: «per quanto riguarda poi la riabilitazione dei termini di "bene", "male" e "perfezione", collegata alla formazione dell'*exemplar*, Spinoza ne ha mostrato l'insensatezza e anzi la funzione pregiudiziale là dove la natura umana è considerata sul piano dell'eterno, nel suo statuto ontologico di "modo" dell'infinita potenza divina, ma le cose cambiano se la si considera nel suo dinamismo esistenziale e relazionale, dove, come cosa che "dura", essa si misura costantemente con la schiacciante infinità della natura facendo i conti con la propria "impotenza"».

significato d'uso comune non sia totalmente in contrasto con il significato sotto il quale le voglio assumere; e mi basta aver dato quest'avvertenza una volta per tutte²⁸⁷.

I testi spinoziani sono attraversati da una continua tensione tra il mantenimento di un certo vocabolario filosofico, che Spinoza condivide con i suoi contemporanei, e la ridefinizione del significato di taluni concetti. Occorre forzare il significato comune delle parole per riportarne il significato alla realtà dell'ordine naturale; fare di esse un'analisi genealogica e razionale che mette in luce le cause e le forze da cui sono determinati i significati dominanti²⁸⁸. La rappresentazione confusa e inadeguata di certe parole, al pari di ogni immagine, non è denunciata come falsa e frontalmente rigettata, bensì indagata razionalmente ricostruendo i processi causali da cui è prodotta.

Questa ricostruzione non può essere derubricata a incoerenza interna del pensiero, né a residuo finalista ormai superato²⁸⁹, ma si iscrive in un processo di adeguazione dell'agire e del pensare alla vera struttura causale del mondo. Sul piano del dinamismo esistenziale e relazionale, infatti, la perfezione non corrisponde sincronicamente alla piena espressione di un'essenza eterna singolare, ma all'acquisizione processuale della capacità di agire e pensare attivamente nell'ambito delle relazioni con l'esterno storicamente determinate. Il modello non è più il fine intrinseco a cui tendono le cose, l'istinto teleologico di perfezionamento di ogni cosa, ma un'idea dell'immaginazione che, se adeguata ai dettami della ragione, può produrre idee e comportamenti virtuosi. Il testo della *Prefazione* sopra citata è piuttosto chiaro a riguardo: il concetto di «modello» è assunto come strumento pratico, «strategico», «indicativo», della ragione, a cui non è attribuita né una consistenza ontologica, né di conseguenza un'adeguatezza teoretica²⁹⁰. Infatti, come abbiamo analizzato nel precedente capitolo (§2), la ragione spinoziana non è una facoltà pura, teoretica, ma

²⁸⁷ *E III*, def. 20 spieg.

²⁸⁸ Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., p. 199, dove sostiene che la frequente ricorrenza dell'espressione *nihil aliud est* («non è altro se non») dimostra che lo sforzo spinoziano non è quello di liberarsi del significato comune delle parole, ma di ricondurlo alla realtà delle cose ed emendarlo razionalmente.

²⁸⁹ Secondo Scribano, invece, tali nozioni rappresentano il residuo di una concezione finalista della fase giovanile di Spinoza e superata nell'*Etica*. Per questo, propone di non accordare ad esse alcuna centralità nell'interpretazione, ma soltanto un valore residuale. Cfr. E. Scribano, *De la connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'Éthique*, in C. Jaquet, P. F. Moreau (éd.), *Spinoza Transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 59-75.

²⁹⁰ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., p. 125. L'aggettivo «strategico» è suggerito da Sainz Pezonaga, secondo cui «l'universale di uomo che Spinoza costruisce [...] nella parte IV dell'*Etica* può essere compreso correttamente in quanto universale strategico»; quello di «indicativo» da Macherey, nel passaggio citato poc'anzi (*supra*, n. 285): A. Sainz Pezonaga, *Universalismo e singolarità nell'Etica di Spinoza*, cit.; P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie*, cit., p. 199.

una ragione anzitutto pratica, che consiste nello sforzo di comunicare e convenire con altri uomini e, così, formarsi idee adeguate. Ragion pratica e teorica insieme, inseparabilmente, che non chiede nulla contro la natura delle cose, non reprime le inclinazioni del desiderio e i prodotti dell'immaginazione, ma le orienta secondo principi di utilità comune, di conservazione, delle nozioni comuni.

Per queste ragioni Spinoza si occupa degli universali, in quanto effetti e non cause dei bisogni e dei desideri umani. L'umanità non è la causa di Pietro o di Paolo, non è un modo reale della sostanza, poiché gli uomini non potranno mai abbattere interamente le divisioni tra loro; bensì, è soltanto un modo di pensare, un ente di ragione, generato dal *conatus* di mettere ordine e orientarsi nell'infinità della natura naturata e nella fragilità a cui siamo esposti. Alle nozioni universali non corrisponde alcunché di reale, alcuna essenza formale, ma esse consentono di spiegare e ricordare più facilmente le cose conosciute²⁹¹. Spinoza non si limita a criticare la natura immaginaria degli universali ma ne fornisce una spiegazione genetica: essi rispondono a un'esigenza di conservazione e sopravvivenza all'interno della complessità del reale. L'altro di cui imitiamo gli affetti è un uomo universale e astratto – la semplice natura umana – i cui affetti non sono determinati da una costituzione corporea singolare, né dalla particolarità di una storia o identità individuale, e non possono allora contrastare quelli altrui²⁹². L'imitazione implica il richiamo a un modello che la precede e a un'abitudine ad associare le affezioni in un certo ordine²⁹³. La somiglianza consiste, in ultima istanza, nel comune riferimento a un medesimo modello. Anche l'ambizioso adotta il punto di vista di un generico altro per ricercare un'approvazione generalizzata, per la quale è disposto persino a fare delle rinunce o a rischiare la vita.

È vero che gli uomini si distinguono gli uni dagli altri per «differenza affettiva»: lo stesso oggetto può colpire in modi e momenti diversi uomini diversi, cosicché uno abbia in odio ciò che un altro ama; oppure che lo stesso uomo sia colpito in modi e tempi diversi da un medesimo oggetto, e possa così prima averlo in amore e poi in odio²⁹⁴. Per questo «della gioia, della tristezza e del desiderio, e quindi di ciascun moto dell'animo che da questi si compone [...] si danno tante specie, quante sono le specie di oggetti dai quali veniamo colpiti»²⁹⁵. Allora – prosegue Spinoza – non è

²⁹¹ Su questo punto, cfr. L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, cit., p. 87.

²⁹² Cfr. P. Macherey, *Introduction à l'Ethique. La troisième partie*, cit., pp. 228-232; F. Toto, *Esemplarità e imitazione*, cit., p. 230.

²⁹³ Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 87-89.

²⁹⁴ *E III*, p. 51.

²⁹⁵ *E III*, p. 56.

possibile illustrare e analizzare tutte le specie di moti dell'animo, che differiscono per ciascun oggetto che ci colpisce o individuo che è colpito; bensì «ci basta [...] intendere le proprietà comuni dei moti dell'animo e della mente»²⁹⁶. Tali proprietà comuni sono attribuite al modello generico che imitiamo, che può dunque trasmetterci una gioia o una tristezza generica. Quando tale modello universale ricalca le nozioni comuni della ragione, in quel caso la somiglianza si estende all'umanità e, come vedremo, l'universalità è aperta, estensiva, ricca di comunanza e tendenzialmente priva di confini. Per questo, dal punto di vista della ragione, il concetto di *humanitas* è anzitutto quello di un modello etico-pratico, prima che un universale biologico-scientifico: il modello della vera vita, contraddistinta da vincoli di amicizia e da desideri comuni.

Al tempo stesso, il modello è modificato – rigenerato oppure contestato – dai legami di imitazione e riconoscimento da cui è costituito e dai conflitti che possono riguardarlo. In quanto criterio immanente ai rapporti sociali imitativi, esso non può sfuggire alla dimensione conflittuale dell'imitazione degli affetti. Non vi è somiglianza che possa essere interamente universalizzata, poiché non vi è modello che possa cancellare le tracce di un conflitto in cui si è formato. Il modello universale di natura umana (*naturae humanae exemplar*) è storicamente determinato, concepito da un punto di vista particolare e soggettivo, che si realizza in usi e costumi specifici. Ciascuna moltitudine genera un proprio modello, a seconda del grado di potenza del pensiero di cui è capace. Il turpe e l'onesto non sono valori univoci ma variano da una comunità a un'altra. Per questo non si può parlare di modello al singolare: «consuetudini [*consuetudo*] e religione non sono le stesse per tutti: anzi, quelle cose che per gli uni sono sacre, per altri sono profane, e quelle che per gli uni sono oneste, per altri sono vergognose»²⁹⁷. Se, da un lato, l'onestà è il desiderio razionale di stringere legami di amicizia e fare il bene altrui, mentre turpe è «qualcuno abbia in dispregio gli usi comuni della cittadinanza» [*civitatis moris*]²⁹⁸, dall'altro l'onesto e il turpe assumono forme differenti a seconda degli affetti comuni che formano una società. Imitando il modello immaginario, l'individuo può ottenere il riconoscimento altrui. Se tutti desiderano che gli altri imitino il loro modello, la costituzione del modello diventa un campo di scontro, di lotta. Il modello fornisce un fattore di unificazione degli esseri umani e, al tempo stesso, di conflitto: si può dire che unisce soltanto dividendo. Si tratta di un conflitto egemonico, che, riprendendo i termini di una recente «querelle

²⁹⁶ Ivi, scol.

²⁹⁷ E III, def. aff. XXVII, spieg.

²⁹⁸ E IV, app.

sugli universali», può essere concepito come «conflicting universalities» (conflitto delle universalità) o ancora come «universalità del conflitto tra gli universali»²⁹⁹.

Il modello non esiste come Idea assoluta e prestabilita dello spirito, né come ideale regolativo del particolare. Esso sorge dai rapporti imitativi in un tempo e in un luogo particolari, esprime dunque un punto di vista particolare e situato e si incarna nelle consuetudini, nei riti e nelle istituzioni di una certa collettività³⁰⁰. L'imitazione del modello immaginario, mossa dall'ambizione di riconoscimento e di compiacere agli altri, può tendere a dinamiche passive di conformismo e sottomissione ai desideri altrui. Al tempo stesso, però, stabilisce un terreno di confronto comune, di significati e usi condivisi, che favorisce la composizione e si accorda con il dettame della ragione. L'imitazione non è la relazione tipica della *vera vita* etica, ma quando immaginiamo la natura di un corpo esterno simile alla nostra, nell'imitarlo lo avvertiamo come utile e tendiamo alla costituzione di un corpo collettivo³⁰¹. Ciascuno si conforma, per ricerca del proprio utile e ambizione di gloria, ai modelli stabiliti dai propri simili per provocare la gioia altrui. La mediazione di un modello comune consolida lo spazio dell'utilità comune e la condivisione di medesimi valori, costumi, soddisfazioni. Tuttavia, nell'imitare il modello, ciascuno partecipa a quel modello, lo riformula e lo mette in movimento, lo allarga e lo diffonde o può arrivare a contestarlo.

La nozione di «modello» offre alla ragione un aggancio sull'immaginazione. L'idea di un modello universale assoluto, liberato dalla durata, dalle condizioni storiche e dalle esigenze pratiche della ragione, è una contraddizione in termini. Non esiste universalità se non per un soggetto collettivo determinato, per una ragione chiamata a operare e a costruire sempre nella situazione affettiva data. La costruzione affettiva e immaginaria del modello è attraversata da una tensione problematica: sentimento al tempo stesso di una parzialità e di unità. Il paradosso dell'universalità, della sua istituzione e realizzazione storica – che suscita equivoci anche tra gli interpreti del testo

²⁹⁹ Di «querelle sugli universali» parla É. Balibar, situandovisi all'interno e prendendovi parte, in *Gli universali*, cit., p. 8. Il «conflitto tra le universalità» (*conflicting universalities*) è invece al centro della riflessione di J. Butler, in particolare nei suoi *Dialogues on left* con Zizek e Laclau, che rappresentano i maggiori protagonisti di questa querelle: J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Contingency, Egemony, Universality. Dialogues on left*, London, Verso, 2000, tr. it. e cura di L. Bazzicalupo, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma, Laterza, 2010. Nella querelle Balibar discute anche con Badiou, in particolare con le sue *Huit Thèses sur l'universel*, pronunciate presso il Centre d'étude de la Philosophie Française Contemporaine, il 19 novembre 2004, disponibili online <https://www.lacan.com/badphilos.htm>.

³⁰⁰ Si veda la funzione dei riti per il popolo ebraico, generatori di un modello di vita e di obbedienza, *supra*, cap. 1, §1; *TTP*, V, pp. 124-137.

³⁰¹ Secondo Toto, questa tesi è confermata dal passo di *TP*, II, 24, in cui lode e biasimo sono definiti come affetti di gioia e tristezza legati all'idea di virtù e di impotenza umana come loro causa. Imitare gli altri individui e gioire della loro gioia è virtuoso, non farlo è impotente, proprio perché l'imitazione costituisce legame sociale nel campo dell'immaginazione e promuove la convenienza con gli altri.

spinoziano – risiede proprio nel fatto che essa contiene, al suo interno, il suo elemento contrario (il particolare, il contingente)³⁰². Ed è questo carattere duplice e paradossale che può spiegare la strategia spinoziana della «disgiunzione»³⁰³, che decostruisce il modello, ne critica la genesi immaginaria, e al tempo stesso ne riapre un uso pratico per la ragione (*ex usu*³⁰⁴). Il «modello di natura umana» enunciato nella prefazione della parte IV è il segno di una lotta della ragione nel campo dell'immaginazione: è l'esempio di un uomo guidato dalla ragione, libero, che ha una conoscenza generale della natura umana e di ciò che le è utile, dunque del bene e del male³⁰⁵. Il modello è uno mezzo pratico efficace per condurre gli uomini al perfezionamento della propria natura, al legame di unione con molti altri, allo sviluppo della conoscenza.

L'*exemplar* coincide ora con la virtù e l'onestà; le cose esterne sono giudicate buone o cattive a seconda che facilitino o impediscano la realizzazione del modello³⁰⁶. Il percorso di realizzazione del modello non riguarda soltanto il saggio, ma è accessibile a chiunque: tutti gli uomini possono imitare e perseguire questo modello. In quanto strumento pratico, il modello è un riferimento ancora vago e generico della vita virtuosa, e i desideri che sorgono da un livello così astratto e normativo sono deboli, facilmente distrutti da passioni ben più forti. Un argomento analogo si trovava già nel *TIE*, dove Spinoza distingue il «sommo bene», la conoscenza adeguata della realtà e l'amore (di sé e di Dio) che ne deriva, e il «vero bene», ogni mezzo che lo conduce a quella perfezione. Il modello consiste, in questo passaggio del *TIE*, in «natura umana più stabile» e consente a una molteplicità di uomini di raggiungere insieme il perfezionamento della loro natura.

³⁰² Anche Lordon, riprendendo l'analisi di Balibar, ha parlato dei «paradossi trascendentali» degli universalisti: il paradosso trascendentale starebbe, a suo avviso, nel fatto che ogni universalità della *Civitas* (cittadinanza) è un'universalità limitata e confinante con altre universalità. Analizzando questa tensione tra unità ed eterogeneità che attraversa qualsiasi costruzione universale, Lordon vi ritrova una «menzogna vitale», ispirandosi al gioco di parole di Lacan sulla «fizion»: una finzione che fissa, che tiene insieme, senza la quale gli uomini non sarebbero in grado di sopravvivere. Cfr. F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 275-279; F. Lordon, *Vivre sans?*, cit., pp. 265-268; cfr anche A. Sainz Pezonaga, *Universalismo e singolarità nell'Etica di Spinoza*, cit., pp. 97 sgg; C. Bottici, *Oltre la dialettica dell'Illuminismo. Spinoza su mito e immaginazione*, cit.

³⁰³ É. Balibar, *Gli universalisti*, cit., pp. 79-83.

³⁰⁴ *E IV*, pref. Analogamente, nel *TTP*, Spinoza scrive che, sebbene tutte le cose siano determinate secondo necessità dalle leggi della natura e, da questo punto di vista, non abbia senso parlare di possibile o di contingente, tuttavia «per la prassi della vita, è meglio, anzi necessario per noi di considerare le cose come possibili». *TTP*, IV, p. 104.

³⁰⁵ L'identità dell'*exemplar*, che coincide con l'uomo libero e razionale, è suffragata da molti studi e comunemente accettata. Il potenziamento etico dell'uomo in direzione della libertà e della saggezza è dunque il risultato di un conflitto politico. Su questo, cfr. P. Temkine, *Le modèle de l'homme libre*, «Revue de métaphysique et de morale», 99, 1994, pp. 437-448; D. Garrett, *Spinoza's ethical theory* in D. Garrett, *The Cambridge Companion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 267-314, p. 278; F. Toto, *Esemplarità e imitazione*, cit., p. 224.

³⁰⁶ *E III*, p. 8 dim.

Ma poiché l'umana debolezza non giunge a comprendere quell'ordine con il proprio pensiero e, intanto, l'uomo concepisce [*conciat*] una qualche *natura umana molto più stabile [firmiorem]* della propria senza veder nulla che impedisca di conseguirla, egli è stimolato a cercare i mezzi che lo conducano a tale perfezione: tutto ciò che può conseguire un mezzo per conseguirla si chiama vero bene; invece il sommo bene consiste nel pervenire, se è possibile *insieme ad altri individui*, al godimento di tale natura. Quale sia questa natura mostreremo a suo luogo: senza dubbio essa consiste nella *conoscenza dell'unione che la mente ha con l'intera natura*³⁰⁷.

Il modello non è più schiacciato tra gli universali dell'immaginazione, bensì incluso tra le idee adeguate e i desideri razionali di una vita migliore. Anche in una situazione di intensa passionalità e conflittualità, gli uomini si formano nozioni comuni dei loro corpi e dei loro affetti e comprendono che, cooperando e ricercando un utile comune, possono soddisfare la loro utilità personale. La nozione comune disloca il desiderio da appetiti personali (desiderio di beni esteriori) verso il desiderio di qualcosa in comune che può essere condiviso. Il «modello di natura umana» sorge dal desiderio del comune e dalla nozione comune, che assume la guida dell'immaginazione e se ne serve con utilità pratica e adeguata³⁰⁸. È quel «moto dell'animo originato dalla ragione [che] si riferisce necessariamente alle proprietà comuni delle cose, che consideriamo sempre presenti [...], e che immaginiamo sempre allo stesso modo»³⁰⁹.

Il «modello di natura umana» appartiene agli universali costruiti attraverso le nozioni comuni. Sono adeguate quelle nozioni universali (di bene, male, modello) che si fondano sulla conoscenza delle proprietà comuni. Un'idea adeguata dell'uomo, seppur generica e universale, è fondamentale per la costituzione di un modello virtuoso e la liberazione dalla schiavitù delle immagini. Anche le nozioni di bene e di male possono rivendicare una certezza – di ciò che è utile e ciò che ostacola – poiché ispirate dalle nozioni comuni del secondo genere. L'idea razionale di uomo libero, facendosi

³⁰⁷ *TIE*, §13, corsivo mio. A proposito della natura umana, Spinoza utilizza qui il verbo *concipere* e non *imaginari*, collocando questa nozione non nella sfera dell'immaginazione ma in quella dell'attività.

³⁰⁸ Come già detto, in *TTP V*, Spinoza sostiene che l'origine della società politica sta nella comune utilità e nella divisione del lavoro; risulta così evidente il nesso cogente tra costruzione teorica dell'*exemplar* e produzione della vita sociale.

³⁰⁹ *E V*, p. 7. Sul desiderio del comune cfr. C. Lazzeri, *Droit, pouvoir et liberté*, cit., pp. 170-172. Ricordiamo ancora una volta il passaggio secondo cui «*desideriamo formarci un'idea dell'uomo come modello di natura umana [tanquam naturae humanae exempla]*» (*E IV*, pref.). Jaquet si è preoccupata di chiarire i possibili equivoci dell'avverbio *tanquam*. Esso non attribuisce una funzione analogica al modello, che ne farebbe un ideale al di fuori di noi, verso cui avvicinarsi; il modello è bensì un prodotto reale e immanente della mente umana, un'idea in noi e non fuori di noi, che può essere adeguata oppure inadeguata. Non bisogna allora attribuire alcuna implicazione analogica al *tanquam* ma una funzione esplicativa: esso deve essere qui tradotto «per esempio». C. Jaquet, *La positivité des notions de bien et de mal*, cit., p. 86.

«modello», si fa immagine, o meglio, «immagine comune», che affetta i corpi esterni, si rende visibile e imitabile. La ragione interviene sull'immaginazione, si serve delle sue costruzioni associative, la modifica dall'interno: quella espressa nel *humanae naturae exemplar* è una razionalità immaginaria. Il contenuto di ragione – l'idea adeguata di una natura umana stabile e costante, fondata sul secondo genere di conoscenza – adotta uno strumento dell'immaginazione, il modello universale, si immerge nel terreno dell'immaginazione e vi produce un universale razionale e adeguato. Non si può propriamente parlare di imitazione razionale, ma piuttosto di un uso razionale del meccanismo immaginativo. La ragion pratica opera sul livello dell'immaginazione e qui combatte la sua lotta teorica: riprende le sue categorie, le sue immagini, il vocabolario comune, per emendarle e risignificarle. L'*exemplar* annunciato all'inizio della parte IV è un'«immagine comune» della ragione: immagine unitaria e rievocabile con cui un contenuto di ragione si fa storia concreta³¹⁰.

I precetti della ragione si incarnano in un modello imitabile e perseguibile, non restano puri e astratti, altrimenti risulterebbero irraggiungibili e dunque sconfortanti. I precetti etici razionali si danno nella forma dell'illustrazione di un'immagine comune, non in quella della prescrizione. L'*exemplar* incide sull'immaginazione, lascia una traccia sul corpo e stimola un desiderio di perfezionamento etico e modificazione di sé. Tale desiderio non costituisce uno sforzo eroico, un'uscita fuori da sé, ma – contro qualsiasi concezione eroica ed elitista dell'etica – una determinazione del *conatus* umano. Quando Spinoza scrive che «desideriamo formarci un'idea dell'uomo come modello di natura umana»³¹¹, il modello è situato sul terreno ontologico del desiderio. Dati i limiti della condizione umana, l'uomo desidera «ad uso pratico» un modello universale di natura umana attraverso cui orientarsi, perseverare nell'essere, amare e gioire, formare rapporti positivi con gli altri³¹². Il modello è sempre modello di una relazione con gli altri (il prossimo, il generico altro) e dunque desiderio, produzione: nell'imitazione persiste una forza desiderante e non-rappresentativa, un'immediatezza del sentire che sfugge alla logica della rappresentazione (di sé e degli altri) e tende verso l'altro, verso la composizione di uno spazio

³¹⁰ Risulta di conseguenza fuorviante il dibattito relativo allo statuto razionale o immaginario dell'*exemplar*, in cui si tende a non cogliere la fusione di un'idea della ragione (l'uomo libero) con uno strumento dell'immaginazione (il modello). Su questo, siamo d'accordo con F. Toto, *Esemplarità e imitazione*, cit., pp. 9-10, secondo cui l'*exemplar* è un'idea di ragione di cui può esser fatto un uso immaginativo.

³¹¹ E IV, pref.

³¹² E III, p. 9 scol: «[...] nulla vogliamo, appetiamo, desideriamo, per il fatto che lo giudichiamo esser bene; ma al contrario, che noi giudichiamo esser bene qualcosa perché vi tendiamo, lo vogliamo, appetiamo e desideriamo».

collettivo condiviso e, al tempo stesso, conflittuale³¹³. L'imitazione dell'altro è, insieme, istanza di composizione e armonizzazione dei modi di sentire e pensare, generazione di abitudini e istituzioni comuni, e istanza produttiva che non si esaurisce nella riproduzione delle abitudini e del modello, bensì rigenerativa e innovativa. È significativo che Spinoza utilizzi l'immaginario ondulatorio: le leggi generali e necessarie del moto e della quiete, della composizione e scomposizione dei corpi, generano infiniti intrecci e interazioni tra i corpi. Dopo il richiamo all'ondeggiare degli affetti umani «come i flutti del mare agitati da venti contrastanti», Spinoza chiosa che «i moti dell'animo si possono combinare gli uni con gli altri in tanti modi, e che ne possano sorgere tante di quelle variazioni, da non potersi contare in alcun modo»³¹⁴. L'intreccio di relazioni mimetiche può generare variazioni potenzialmente infinite. Il mimetismo è dunque principio sia di ripetizione e riproduzione, sia di variazione e divergenza.

L'*exemplar* rimane un'idea astratta e immaginaria, oggetto di un conflitto infinito della ragione nel campo dell'immaginazione. Il carattere conflittuale dell'universalità non ne costituisce un difetto, una lacuna, ma piuttosto un criterio che permette di giudicarli: più un universale è estensivo, aperto, capace di diversificarsi, di accogliere e rappresentare in se stesso i "suoi" altri, più risulta razionale³¹⁵. Il punto critico degli universali non è il conflitto egemonico, quanto che quel conflitto stabilisca un campo comune di confronto in cui i cittadini abbiano pari libertà e pari opportunità (uguaglianza formale e materiale) di esprimersi e di confliggere. Non vi è universalità che non derivi da un conflitto egemonico e che non costringa anche i suoi oppositori ad assumerne la logica, le categorie, ad esprimersi nelle sue formule.

Si possono così distinguere – nell'itinerario di Spinoza, riprendendo la distinzione tra teocrazie e democrazia che abbiamo tracciato nel primo capitolo (§4), ma anche al di fuori del perimetro spinoziano – un universalismo chiuso, identitario, che comunica per imperativi di obbedienza e nella modalità dell'assimilazione, utilizza modelli precostituiti, imposti dall'altro, sottratti alla

³¹³ Secondo Bove, «la pura umanità che si fonda nell'immediatezza dell'imitazione è di tipo non rappresentativo». Questa immediatezza è considerata da Bove come una forma dell'«amore naturale» di cui parla il *Breve Trattato*. Si tratta di un amore che sorge da una conoscenza confusa, immaginaria, ma che attesta un'unione con il proprio corpo e, in questo caso, con il corpo degli altri, o per meglio dire, con il corpo collettivo. Secondo Bove, l'imitazione degli affetti altrui può proprio compresa come un'estensione ed espansione dell'amor di sé: l'unione della mente con il suo corpo diventa l'unione con tutti i corpi che noi immaginiamo simili al nostro. L'individuo sente quello che accade agli altri corpi come se fosse il suo: l'amore naturale di sé, estendendosi agli altri, è identificazione fusionale. Infine, Bove ha insistito sull'analogia tra l'abitudine e l'imitazione: quest'ultima ha la funzione produttiva di comporre e mettere in ordine le affezioni, come quella che svolge l'abitudine nel caso del corpo individuale. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 20 sgg.; pp. 87-89.

³¹⁴ *E III*, p. 59 scol.

³¹⁵ Cfr. É. Balibar, *Gli universali*, cit., pp. 88 sgg.

discussione e al cambiamento; e un universalismo inclusivo, aperto, che comunica nella modalità dell'*exemplar*³¹⁶. Se ogni categoria universale si forma all'interno di un particolare tessuto di affetti comuni ed esperienze storico-sociali, è altrettanto vero che alcune particolarità si pongono la questione dell'universalità meglio di altre; la ragione riesce a scavare il percorso delle nozioni comuni all'interno dei circuiti dell'immaginazione e allargarne le maglie. L'universalità, pertanto, può farsi principio identitario e delimitare uno spazio di assimilazione tra individui differenti; oppure l'apertura universalistica può accogliere l'alterità all'interno dello spazio istituzionale e civile, in cui alla logica dell'appartenenza si sostituisce un modello normativo trasversale. Si è mostrato che ogni costruzione universale è attraversata da una tensione problematica e paradossale tra l'unità e l'eterogeneità, tale che unisce e compone affettivamente soltanto dividendo. Questa tensione può prendere forme diverse: come vedremo nel terzo capitolo, è tutta una questione di forma³¹⁷. Se la formazione e la stabilizzazione di una potenza collettiva è un modo e non una sostanza, la questione della forma stabilizzatrice è dunque la questione di un criterio non sostanziale che regola i rapporti interni ed esterni tra le sue parti³¹⁸. Vi sono forme "dure" che feticizzano l'unità, procedendo per assimilazione ed esclusione, e impongono una omogeneità di valori e maniere di vivere; lo Stato mosaico ne è un esempio. Ve ne sono delle altre "plastiche" che lasciano spazio al loro interno al gioco delle differenze, dei conflitti e del mutamento, e al tempo stesso lo organizzano e lo mettono in forma. L'*exemplar* incarna, nel sistema spinoziano, sia un contenuto di ragione (l'uomo libero), sia una modalità di espressione della ragione nel campo dell'immaginazione: una modalità che si rivolge a tutta l'umanità e si estende oltre i confini, opponendosi all'essentialismo identitario-nazionalista del popolo eletto e al messianesimo ebraico e mettendo in comunicazione maniere e *ingenia* differenti. L'*exemplar* può essere interpretato come modalità di comunicazione delle istituzioni politiche.

³¹⁶ Ivi, pp. 58-59.

³¹⁷ Cfr. F. Lordon, *Vivre sans?*, cit., p. 273.

³¹⁸ Riprendendo le riflessioni di Balibar sull'universalità aperta e non totalitaria, Lordon suggerisce la «partecipazione» (*contribution*) come criterio non sostanziale di un'entità collettiva, adeguato alla natura modale e transindividuale di quest'ultima. La partecipazione allo sforzo collettivo di perseveranza e affermazione del gruppo politico stabilisce una possibilità di appartenenza aperta a tutti, contro ogni torsione identitaria. Chi partecipa appartiene al gruppo e dunque decide. Balibar aveva parlato, in termini analoghi, di «cittadinanza attiva», vale a dire, della cittadinanza come presenza attiva nel tessuto culturale, sociale ed economico della comunità. Tale criterio non sostanziale non ha, secondo Lordon, un funzionamento normativo, non è una norma, ma una «meta-maniera», ossia la maniera (più fissa o più mutevole, più chiusa o più aperta) in cui possono essere espresse le maniere di vivere, sentire, pensare, dei singoli membri della comunità. Cfr. É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État et le peuple*, Paris, La Découverte, 2001, p. 89; F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 273-275.

Le istituzioni sono infatti chiamate a fornire ai cittadini un esempio vivente giusto e onesto, attraverso le loro regole interne di funzionamento, le leggi che stabiliscono e lo sviluppo di amicizia, concordia e conoscenza a cui tendono. E l'universalità dell'*exemplar* richiede di trasferirsi in istituzioni legittimate da una comunità politica, per essere vigente e generalizzarsi. L'esempio istituzionale si colloca nel campo conflittuale delle passioni e dei desideri degli uomini, vi prende posizione e lo organizza secondo criteri adeguati. Le istituzioni sono infatti determinate dalle convergenze affettive dell'imitazione reciproca, dalla formazione di associazioni su base imitativa, e debbono alimentarsene. Al tempo stesso, gli aspetti conflittuali dell'*imitatio* – l'ambizione di riconoscimento e la rivalità per l'egemonia del modello – non possono essere neutralizzati, ma devono essere assunti al proprio interno e resi stabili in un quadro istituzionale diversificato e pluralizzato. Come tutti i modi finiti della sostanza, anche il corpo politico è infatti modificabile e variabile, suscettibile di movimento e variazione. La rappresentazione essenzialista e omogenea del corpo politico esclude e proibisce, per principio di assimilazione ed esclusione, questa possibilità di mutamento. L'*exemplar*, invece, non è la rappresentazione di un'unità prestabilita, già raggiunta, ma la produzione di questa unità attraverso la sua forza ideale e immaginaria. Il modello produce un effetto di unità, anche se la comunità, nella sua realtà empirica e istituzionale, non arriva mai coincidere con il suo ideale, ma rimane divisa da quegli antagonismi in cui l'universale si è formato. Nel prendere la modalità dell'*exemplar*, l'istituzione richiede di essere imitata prima che obbedita, e si rigenera nella continua dinamica relazionale di imitazione degli affetti. Essa realizza così, come detto, un «intervento» della ragione nel campo dell'immaginazione, che non può saturare e neutralizzare integralmente, ma può strutturare e canalizzare.

2.6. *Excursus*: l'imitazione del modello e le istituzioni nel pensiero di Gabriel Tarde

In Francia, nell'ambito di una recente riscoperta del filosofo e sociologo Gabriel Tarde (1843-1904)³¹⁹, le *Leggi dell'imitazione* (1890), la sua opera più celebre, sono state accostate alla

³¹⁹ Negli ultimi due decenni, la casa editrice “Les empêcheurs de penser en rond” ha sostenuto la pubblicazione integrale delle *Œuvres* di Tarde sotto la direzione del filosofo Éric Alliez. Per una presentazione generale della riscoperta di Tarde negli ultimi decenni, si veda il numero 7, anno 2001, della rivista «Multitudes», sezione monografica «Tarde intempestif»; in particolare si segnalano: É. Alliez, *Différence et répétition de Gabriel Tarde*, ivi, pp. 171-176; R. Schérer, *Tarde, puissances de l'invention*, ivi, pp. 177-185; J-C. Martin, *Tarde: une nouvelle monadologie*, ivi, pp. 186-192; M. Lazzarato, *La psychologie économique contre l'Économie politique*, ivi, pp. 193-202; J. P. Antoine, *Tarde: commun sensationnel*, ivi, pp. 203-211.

psicologia sociale di Spinoza³²⁰. Non si tratta di un accostamento per nulla scontato o evidente; al contrario, l'ontologia di riferimento di Tarde si richiama alla monadologia leibniziana ma mai a Spinoza. Il suo interesse sociologico riguarda il livello degli individui e dei comportamenti molecolari, situato in basso, contrapponendosi al modello di Durkheim, per lungo tempo dominante, che sosteneva invece il primato delle strutture istituzionali sugli individui³²¹. È questa una delle ragioni con cui è comunemente spiegato l'oblio che ha subito l'opera di Tarde per tutto il XX secolo³²². In ogni caso, Tarde assume il vitalismo immanente della monadologia leibniziana contro il meccanicismo e l'atomismo della tradizione cartesiana, e finisce per avvicinarsi a posizioni psicologistiche, spiritualistiche o idealistiche. Secondo Tarde idee, credenze, bisogni vitali e ambizione per il possesso hanno un ruolo preminente nel processo storico e sono le vere cause dei fenomeni sociali, mentre le leggi fisiche dell'estensione sono lasciate – in opposizione al dualismo cartesiano – in secondo piano³²³. Una lettura in controluce del testo tardiano non cede all'immagine comune del pensatore individualista e liberale, per altro appartenente all'alta borghesia cattolica, ma

³²⁰ Il primo interprete spinozista ad aver proposto l'accostamento con Tarde è stato F. Zourabichvili, nel suo *Spinoza, le vulgus et la psychologie sociale*, «Studia Spinozana», 8, 1992, pp. 151-169; cfr. dello stesso autore *Le pouvoir en devenir: Tarde et l'actualité*, prefazione in G. Tarde *Transformations du pouvoir*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2003, pp. 7-37. In secondo luogo, Lazzarato ha fatto riferimento a Tarde per un'analisi del capitalismo contemporaneo: la centralità della cooperazione sociale, della comunicazione e dello scambio tra individui che tendono a comunicare e comporre le loro differenze singolari; il primato della riproduzione sulla produzione. Secondo Tarde, infatti, ogni azione produttiva è di natura cooperativo-cognitiva e consiste nelle idee, credenze e sentimenti che un cervello trasmette agli altri. In questo senso, si può parlare a proposito di Tarde di un'«economia politica degli affetti», dove desideri, sentimenti, atti di fede, sono produttivi. Il testo di Tarde più caro a Lazzarato sono i due volumi della *Psychologie Economique*, che lo accompagnano nell'analisi della struttura transindividuale e cognitiva del capitalismo contemporaneo. Tarde proporrebbe una critica dell'economia politica divergente rispetto ad altri modelli teorici (economia politica classica, marginalista, marxista, neoclassica, ecc.) poiché non assume l'uniformità come un dato di fatto, ma indaga le leggi specifiche della produzione di uniformità a partire dalle differenze originarie. Negli studi di Lazzarato, il riferimento a Spinoza rimaneva implicito, mentre Citton si è preoccupato di renderlo esplicito e ha proseguito la ricerca sull'«economia politica degli affetti», intrecciando la teoria spinoziana degli affetti imitativi (ambizione, gloria, invidia, gratitudine-riconoscimento) con la psicologia tardiana. Cfr. M. Lazzarato, *Puissance de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économique classique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002; M. Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004; Y. Citton, *Entre l'économie psychique de Spinoza et l'inter-psychologie économique de Tarde*, in Y. Citton, F. Lordon (éd.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 47-68; Y. Citton, *Les lois de l'imitation des affects*, ivi, pp. 69-102.

³²¹ Cfr. É. Alliez, *Différence et répétition de Gabriel Tarde*, cit; M. Lazzarato, *La psychologie économique contre l'Économie politique*, cit.

³²² Cfr. F. Domenicali, *Gabriel Tarde tra metafisica e sociologia*, prefazione in *Le leggi dell'imitazione*, cit., pp. 11-27, pp. 20 sgg.

³²³ Il testo più significativo dell'ontologia monadologica e spiritualistica di Tarde è il saggio *Monadologie et sociologie* [1893], Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999.

colgie la struttura relazionale e modulare che Tarde attribuisce a ogni idea, credenza e istituzione³²⁴. Non a caso, Tarde preferirà parlare di «inter-psicologia» o di «psicologia inter-celebrale», non semplicemente di psicologia, per qualificare il suo studio delle modificazioni che individui e cose singole producono una sull'altro. Le credenze e i desideri – che costituiscono i due elementi primari della psico-sociologia tardiana – non sono infatti stati dell'animo, ma «atti dell'animo», affermazioni e variazioni di una certa forza vitale di fronte alle cose esterne, agli ostacoli e alle negazioni; sono, in termini spinoziani, affezioni e relazioni³²⁵. La società è definita dal sociologo francese come un «tessuto di azioni inter-spirituali e di stati mentali che agiscono gli uni sugli altri»³²⁶; da cui si giunge alla tesi secondo cui «la società è imitazione»³²⁷. Non esiste oggi uno studio sistematico sui richiami spinozisti e transindividualisti dell'opera di Tarde, né può essere condotto in questa sede. Nelle pagine successive, su ispirazione di coloro che hanno riletto Tarde per trarne una teoria transindividuale della cooperazione sociale (Lazzarato), o un'economia politica spinozista in cui desideri e affetti sono forze produttive e riproduttive (Citton), ci limitiamo ad aggiungere un terzo possibile *détour* – in parte convergente, in parte divergente, rispetto ai precedenti – attraverso Tarde per meglio vedere all'interno della filosofia di Spinoza. In particolare, ci limiteremo a rendere espliciti gli spunti dell'opera di Tarde che ci hanno aiutato a far luce sulla connessione tra imitazione, modello e conflitto nella nostra lettura di Spinoza.

L'ontologia di Tarde è rigidamente monista e sostiene che una sola legge governa, nelle sue molteplici varianti, l'intera realtà fisica, vivente e sociale: la dialettica tra differenza e ripetizione³²⁸. La differenza è il principio originario, il fondo ontologico, su cui la ripetizione agisce come il termine intermedio tra due differenze³²⁹. Secondo l'autore «la differenza è l'alfa e l'omega

³²⁴ Per una lettura di Tarde alla luce dell'ontologia del transindividuale, cfr. M. Lazzarato, *Puissance de l'invention*, cit., pp. 225 sgg; cfr. anche J. Read, *The politics of transindividuality*, cit., pp. 227-247.

³²⁵ Ha una risonanza spinoziana l'insistenza di Tarde sull'«ondulazione» come immagine della circolazione mimetica delle idee e dei desideri. All'interno dell'immaginario ondulatorio, ciascuno è al tempo stesso modificato e modificante dagli-degli affetti che condivide con i propri simili. Su questa scia, Domenicali sostiene che Tarde abbia anticipato di oltre mezzo secolo la critica filosofica della soggettività (dell'*ego cogito*, della coscienza, dell'individualismo metodologico) che emergerà nel dibattito strutturalista e post-strutturalista francese dagli anni Sessanta in poi. Cfr. Y. Citton, *Les lois de l'imitation des affects*, cit.; F. Domenicali, *Gabriel Tarde tra metafisica e sociologia*, cit., pp. 26-27.

³²⁶ Cfr. G. Tarde, *Psychologie économique*, Paris, Alcan, 1902, vol. I, p. 2.

³²⁷ Id., *Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 118.

³²⁸ A proposito di questo monismo tardiano, Domenicali parla sia di «psicomorfismo» sia di «sociomorfismo»: in un'unica espressione, si potrebbe parlare di psico-socio-morfismo universale, in cui ogni cosa è una società e ogni società è un'assimilazione di credenze e desideri secondo le medesima legge di differenza e ripetizione di tutta la natura.

³²⁹ Non sorprenderà allora che in *Differenza e ripetizione* Deleuze dedichi una lunga nota alla filosofia di Tarde, e che poi in *Mille piani*, con Guattari, ne dia un giudizio molto positivo: cfr. G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Puf,

dell'universo; con lei tutto comincia e tutto finisce [...] Tutte le somiglianze, tutte le ripetizioni dei fenomeni non mi sembrano nient'altro che intermediari inevitabili»³³⁰; per questo «l'eterogeneo e non l'omogeneo sta al cuore delle cose, [e] *simili non si nasce, lo si diventa*»³³¹. Quella di Tarde è *en philosophe* una neo-monadologia monista secondo cui tutto l'universo è costituito da cose singolari, differenti, ma in fondo abbastanza simili da poter comunicare³³². Ciascuna cosa tende a differire e, al tempo stesso, a espandersi e contagiare le altre, finendo per esserne necessariamente contagiata a sua volta. La somiglianza è dunque quel “grado zero” della mediazione e comunicazione tra differenze.

Nel mondo sociale, la dialettica differenza/ripetizione assume i termini della dialettica tra l'invenzione e l'imitazione. Queste sono le due relazioni sociali fondamentali, pre-individuali, che costituiscono sia l'individualità sia la collettività. L'imitazione costituisce la ripetizione in ambito sociale e vi svolge un ruolo analogo a quello dell'ondulazione in campo fisico e dell'ereditarietà in campo biologico. Qualsiasi collettività e fenomeno sociale (religioni, lingue, costumi, ma anche il diritto e le istituzioni) sorgono da un'assimilazione mentale tra un insieme di individui che si imitano. Un'idea, una credenza, un desiderio si diffonde per via imitativa e, espandendosi a molti individui, produce una società³³³. Il legame sociale non è di natura utilitaristica ed economica, ma anzitutto imitativa. Il vero rapporto sociale consiste nell'imitarsi: senza imitazione non esistono idee comuni, non c'è azione comune e alcun corpo collettivo. Il legame economico, utilitaristico o di aiuto reciproco, lo scambio di beni e di servizi, non produce somiglianza profonda, spirituale, ma resta prigioniero dell'interesse, che è anzitutto separazione e distinzione. Secondo Tarde, invece, «la società è imitazione» in quanto

gruppo di persone educate allo stesso modo, forse in disaccordo a proposito delle idee e dei sentimenti, ma che possiedono *uno stesso fondo comune*, che si guardano e si influenzano a vicenda con piacere; [...] una collezione

1968, tr. it. di G. Guglielmi, riv. da G. Antonello, A. M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997, pp. 103-104; G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, tr. it. di G. Passerone, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2006, pp. 326-328. Secondo Alliez, la riscoperta di Tarde rappresenta un momento decisivo nel percorso intellettuale deleuziano, che lo porta ad abbandonare lo strutturalismo e ad assumere la forza creativa della differenza.

³³⁰ Cfr. G. Tarde, *Monadologie et sociologie*, cit., p. 73.

³³¹ Id., *Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 105 (corsivo mio).

³³² «Tutto l'universo è composto di anime diverse dalla mia, ma in fondo simili alla mia»: Id., *Monadologie et sociologie*, cit., p. 44.

³³³ Id., *Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 39.

di esseri che si stanno imitando tra loro o che, anche senza che si stiano imitando attualmente, si assomigliano perché i loro tratti comuni sono antiche *copie di uno stesso modello*³³⁴.

L'imitazione è definita come «l'azione a distanza da una mente all'altra [...] che consiste nella riproduzione quasi fotografica di un'impronta celebrale attraverso la piattaforma sensibile di un altro cervello»³³⁵. Come in Spinoza, l'immagine sensibile (impronta) di una cosa esterna, che si conserva nelle tracce del corpo e della memoria ben oltre l'effettiva presenza di quella cosa, riproduce nella nostra mente i suoi sentimenti e le sue affezioni. La mente è così accostata a una piattaforma che riproduce gli affetti e i desideri altrui. Per questo l'imitazione genera «a distanza» nel tempo e nello spazio, senza necessità di un contatto fisico o altre cause inerenti, ma imprimendo nel cervello le tracce di un altro. In quanto azione a distanza, essa riguarda prevalentemente contenuti mentali – idee, credenze, desideri – che per questo assumono, come si è anticipato, un ruolo sociale preminente. Ogni idea, invenzione o fatto sociale si diffonde nell'ambiente attraverso una serie di imitazioni e, al contempo, incontrando e superando tendenze imitative opposte alla sua diffusione. Che ogni fatto sociale sia di natura imitativa è particolarmente provato nella sfera dell'arte, della pittura, della scultura, della musica, in cui canoni e giudizi estetici in effetti non corrispondono a criteri fissi, eterni, uniformi, né dipendono da fattori organici del corpo. Per ragioni unicamente imitative, i greci giudicano belle le colonne ioniche e corinzie, mentre gli Egizi amano i piloni quadrati. L'imitazione produce modelli.

Ogni serie imitativa deriva da un modello originario (una «invenzione-madre») di cui è copia e riproduzione a distanza, come ogni luce deriva da un centro di irradiazione; ma a sua volta ogni modello deriva dall'intreccio e dalla sovrapposizione di serie imitative precedenti. Nella romanità si intrecciano elementi etruschi, greci e orientali; nel cristianesimo idee giudee, egizie, bizantine e, diffondendosi presso popoli pagani, anche idee pagane. Molteplici serie imitative si sovrappongono in un momento di invenzione e di formazione del modello, che poi si propaga a sua volta per contagio imitativo, come un'onda nel lago o una lingua in una cultura. I fenomeni sociali «si risolvono in una serie di idee, a dire il vero molto numerose, ma diverse e discontinue, riunite tra

³³⁴ Ivi, p. 102.

³³⁵ Ivi, p. 38. Citton, richiamandosi alle ricerche di Vinciguerra, ha messo in luce il comune riferimento di Spinoza e di Tarde al lessico dell'«impronta» e della «traccia», che va di pari passo al loro comune lessico dell'ondulazione e della modificazione (vedi sopra). Immagini delle cose esterne, sensazioni, ricordi, sono tracce che segnano e modificano incessantemente il corpo e la mente. La relazione semio-affettiva con l'esterno costituisce le cose imprimendovi al tempo stesso segni e affetti: su questo cardine si basa una teoria dell'individuazione transindividuale in entrambi gli autori. Cfr. Y. Citton, *Entre l'économie psychique de Spinoza et l'inter-psychologie économique de Tarde*, cit., p. 50.

loro dagli atti imitativi, ancora più numerosi, che le assumono come modello»³³⁶. A differenza degli storici, gli scienziati sociali studiano le somiglianze, la ripetizione, le regolarità, le leggi dell'imitazione.³³⁷

La legge fondamentale dell'imitazione secondo Tarde si sintetizza in questi termini: «l'imitazione procede dall'interno all'esterno»³³⁸. Da questo seguono due implicazioni fondamentali: l'imitazione delle idee precede quella della loro espressione e l'imitazione dei fini precede quella dei mezzi. Imitiamo prima le idee, i bisogni, le finalità, i sentimenti, le passioni rispetto alle leggi, i riti, i segni. In una fase iniziale e ascendente, l'imitazione è soprattutto interna, concentrata sulle credenze e sui desideri; a questa segue una fase successiva, in cui prevale l'aspetto esterno del modello, mentre l'aspetto interno (la credenza e il desiderio) è minacciato o sostituito da un'altra credenza o desiderio incompatibili con il modello egemonico³³⁹.

In secondo luogo, procedendo dall'interno all'esterno, l'imitazione procede al tempo stesso dal superiore all'inferiore: essa definisce un rapporto da modello a copia. Non viene imitato il superiore in assoluto, bensì il superiore tra i più vicini, tra i simili. Somiglianza e superiorità costituiscono le due fonti dell'imitazione. Occorre che il superiore sia abbastanza vicino per incentivare l'imitazione, e abbastanza singolare per distinguersi dagli altri. Questo procedere dal modello di un vicino-superiore alle copie mimetiche successive dà ragione del carattere progressivo e graduale dell'imitazione, che parte da un modello e si diffonde alla società. Ma vi sono momenti critici, mode impreviste, che corrispondono ai momenti di «epidemia di imitazione straniera». Le scoperte, le novità, non stanno infatti nei limiti della famiglia e della razza, ma si diffondono all'esterno, affrancandosi dal vincolo generativo. Le nuove mode rompono le frontiere e fanno il giro del mondo; il contagio del modello straniero mette in discussione e rinnova le consuetudini locali. Ad esempio, l'incontro con la cucina di altri paesi, se soddisfa i nostri sensi, ci fa scoprire nuovi modi di cucinare e di mangiare, che integriamo nelle nostre abitudini culinarie³⁴⁰. Inizialmente, in ogni unità politica, vige la consuetudine; essa viene poi messa in discussione da modelli stranieri, nuove mode che si diffondono e favoriscono un'assimilazione politica tra unità politiche prossime. Mentre

³³⁶ G. Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 48.

³³⁷ Ivi, p. 57.

³³⁸ Ivi, p. 213.

³³⁹ Ivi, pp. 147-149.

³⁴⁰ Riprendiamo l'esempio culinario da F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 178-179, che ha il merito di sottolineare il carattere corporeo e sensibile dell'incontro con affezioni straniere e inedite. Il corpo, infatti, ha una capacità plastica di adattarsi e integrare *ingenia* e modi/mode stranieri favorendo il contagio imitativo e la generazione della novità.

l'imitazione-consuetudine riproduce le credenze e i sentimenti delle tradizioni del proprio territorio (nazionale, etnico, sociale), l'imitazione-moda è relativa a un periodo storico, a una novità, e riproduce le tendenze contemporanee, anche se straniere, più che il passato del proprio territorio di appartenenza. A cavallo delle soglie critiche della storia, quando una nuova moda si diffonde, cresce il desiderio di riconoscimento personale e lo scambio di opinioni, mentre si indebolisce la vigenza morale della famiglia e della religione, l'orgoglio razziale e la fede nel dogma³⁴¹. Dopo l'inondazione di una moda straniera e l'apertura alla differenza che porta con sé, un nuovo modello si stabilizza, più allargato e contaminato del precedente. Esso si fa consuetudine e verrà in seguito a sua volta scalfito da nuovi intrecci e nuove mode. Accade regolarmente nella storia umana che dopo un'apertura e un allargamento del modello, e la costituzione di un'imitazione-consuetudine più universalistica, il nuovo modello venga contestato da forza reazionarie, conservatrici, mosse da invidia, risentimento, identità e ricordo delle tradizioni.

Se l'imitazione è un principio espansivo attraverso cui un'idea si diffonde, si allarga e si fa abitudine, il contagio non si espande dunque all'infinito³⁴². L'allargamento di una certa idea, moda-modello, non può superare certi limiti, ma si scontra con tendenze opposte (l'orgoglio, il risentimento, le identità, i pregiudizi, i ricordi)³⁴³. Ci sono due modi di imitare, secondo Tarde, non uno solo: «fare esattamente come il proprio modello, oppure fare esattamente il contrario»³⁴⁴. La società è costituita da un gruppo di individui che presentano una forte assimilazione mentale (idee, credenze, costumi) per imitazione o per contro-imitazione. «Gli uomini si contro-imitano soprattutto quando non hanno né la modestia di imitare puramente e semplicemente, né la forza di inventare»³⁴⁵; nel contro-imitare, essi assumono il discorso e gli argomenti del modello, seppure in termini contrappositivi, e partecipano attivamente all'assimilazione.

Un fenomeno sociale non si propaga senza sbattere contro il proprio limite. La sociologia dell'imitazione tardiana si mantiene distante e polemica – oltre che con la sociologia strutturalista e

³⁴¹ G. Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 342.

³⁴² In questo carattere espansivo delle idee, che si diffondono per contagio imitativo, Citton vede un'energia analoga al *conatus* spinoziano, anche se il termine non compare nel vocabolario di Tarde. Secondo Citton il carattere al tempo stesso affermativo (espansivo) ma condizionato (relazionale) delle credenze e dei desideri ha molte risonanze con la teoria spinoziana del *conatus* e con il rifiuto di una volontà libera e incondizionata. Una caratteristica delle monadi, secondo Tarde, è proprio l'«ambizione» e l'«avidità» di influenzare e sottomettere tutto ciò che le circonda. Cfr. Id., *Monadologie et sociologie*, cit., pp. 86-87; Y. Citton, *Entre l'économie psychique de Spinoza et l'inter-psychologie économique de Tarde*, cit., p. 52.

³⁴³ Cfr. J. Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970, riconosciuta dagli studiosi come la più completa ed esaustiva monografia ad oggi esistente sull'opera di Tarde.

³⁴⁴ G. Tarde, *Le leggi dell'imitazione*, cit., p. 40.

³⁴⁵ *Ibidem*.

realista di Durkheim – con l'evoluzionismo di Spencer³⁴⁶. Il processo espansivo dell'imitazione non è lineare, ma discontinuo, segnato da biforcazioni, sostituzioni e sovrapposizioni tra serie imitative. Non è possibile espellere l'elemento negativo dell'imitazione dal suo sviluppo. Il conflitto tra modelli è ineliminabile e Tarde ne dà un giudizio positivo: è un bene, a suo avviso, che non si crei unanimità forzata con l'espulsione di una minoranza dissidente, o che la concorrenza (politica, militare, commerciale) non sia soppressa nel socialismo di Stato, così come lo sviluppo incontrastato della proprietà privata non può progredire all'infinito, ma sarà fermato e contrastato da quei bisogni sociali (alimentazione più adeguata, ecc...) che esso stesso ha generato³⁴⁷.

Abbiamo ripreso da Tarde questa peculiare circolarità di imitazione e modello che, come si è visto, ci ha permesso di cogliere in Spinoza il carattere dinamico e non pacificato del modello stesso. L'istituzione di un modello genera imitazione, contagia all'esterno e tende a generalizzarsi. Al contempo, un modello ha origine da serie imitative precedenti che si incrociano, a un dato momento, in una nuova moda. Infatti, come si chiede Tarde: «se essi [i modelli] finiscono, in qualche caso, per diventare a loro volta esemplari, non è forse ancora una volta per imitazione? Supponete un sonnambulo che spinga l'imitazione del suo medium fino a diventare medium lui stesso e a magnetizzare un terzo: non è forse questa la vita sociale?»³⁴⁸. La circolarità di imitazione e modello segna il movimento di comunicazione sociale di idee e affetti. Da un lato, l'imitazione si propaga e genera modelli e regole del vivere comune: come vedremo, la compassione e la benevolenza nei confronti dei nostri simili, nel ripetersi, tendono a costituire una potenza collettiva che stabilisce il giusto e lo sbagliato, i diritti comuni. Dall'altro, la stessa imitazione finisce per mettere in discussione il modello e aprire un conflitto, quando l'imitazione stessa approfondisce la somiglianza, cuce le distanze, l'ambizione di fare il bene altri (gloria) scivola nell'ambizione di dominarlo e la definizione del modello diviene un oggetto di contesa. Il modello esprime un'istanza di obbedienza e dominio (processo dal superiore all'inferiore): «l'azione a distanza di un cervello dominante sui cervelli dominati, una volta che è stata facilitata e regolarizzata dall'abitudine alle comunicazioni verbali, acquista una forza irresistibile»³⁴⁹. L'imitazione che produce il modello può

³⁴⁶ «Il progresso sociale si compie attraverso una serie di sostituzioni e di accumulazioni. È sicuramente importante distinguere questi due processi, e l'errore degli evoluzionisti è di averli confusi, in questo come in tutti gli altri casi. [...] anche quando una nuova invenzione, imitata a sua volta, si innesta su un'invenzione precedente, che perfeziona e favorisce [...] perché non dire piuttosto che avviene un'inserzione, che sarebbe più preciso? Una filosofia dell'inserzione universale apporterebbe una valida rettifica alla teoria dell'evoluzione universale (ivi, p. 200).

³⁴⁷ Ivi, pp. 150-151.

³⁴⁸ Ivi, p. 116. Sul comune riferimento di Spinoza (*E III*, p. 2 scol.) e di Tarde al sonnambulismo, cfr. F. Zourabichvili, *Le pouvoir en devenir: Tarde et l'actualité*, cit., 16.

³⁴⁹ Ivi, p. 217.

pertanto arrivare a contestarlo e a sostituirlo, come il sonnambulo che, imitando, finisce per diventare lui stesso modello e attrarre su di sé l'attenzione altrui. Secondo Tarde, quanto più le masse si avvicinano al modello dominante e la distanza culturale o economica (la disuguaglianza) si accorcia, tanto più il modello viene contestato e disalienato. Nelle democrazie liberali moderne, i cittadini diventano più simili e uguali tra loro, diminuisce la verticalità del nesso imitativo e progredisce invece «la disposizione a credere nella massa»³⁵⁰. La massa diventa il soggetto politico preminente; si forma l'opinione pubblica come modello nel quale trovare conferma o smentita.

Si distinguono, in ogni società, due principali correnti imitative, che ricalcano la sopra citata distinzione tra universalismo intensivo chiuso e universalismo estensivo aperto: una corrente progressista, aperta, che consente un'imitazione forte e libera del modello all'esterno, e una corrente chiusa, ereditaria, in cui l'imitazione è più rivolta al proprio passato che al proprio esterno, e in cui la messa in discussione del modello non è consentita. Le due correnti animano un processo complesso e mutevole in cui tendono a scambiarsi di posizione: alla consuetudine originaria si sostituisce la moda, per poi ritornare a una consuetudine più allargata, all'irrompere di una nuova moda, e così via, senza fine. Queste due correnti convivono sempre, in proporzioni variabili, nell'immaginario collettivo di una società. Tarde ipotizza che, nel XIX secolo, Francia e Inghilterra abbiano offerto rispettivamente l'esempio delle due correnti imitative, laddove nel primo caso hanno più autorità le idee che si connettono all'umanità in generale, nel secondo quelle che si connettono alle precedenti generazioni. Ma non è sempre stato così: nel Seicento l'Inghilterra esprimeva uno spirito rivoluzionario rispetto alla Francia monarchica e il parlamentarismo inglese si biforca poi in due varianti grazie all'imitazione, quello statunitense liberale e quello radical-democratico francese.

La novità (come, ad esempio, la rivoluzione liberal-democratica) deve farsi modello e stabilizzarsi in un ordine (abitudine) se vuole andare oltre l'evento puntuale e durare: con le parole di Tarde, «lo scopo di tutte le trasformazioni storiche sembra essere quello di confluire in una consuetudine potente, immensa e finale, in cui l'imitazione è forte e libera»³⁵¹. Così, dopo molte alterazioni una lingua si fissa in un modulo, o l'arte trova una sua forma classica e vi si mantiene,

³⁵⁰ Ivi, p. 237. Il «pubblico» anonimo della società moderna e l'«opinione pubblica» costituiscono un ambito di indagine privilegiato di Tarde. Si tratta di un ambito di potere astratto e «a distanza» in cui si formano le idee e credenze dominanti. Tarde richiama Tocqueville per una critica radicale della democrazia moderna, di cui denuncia una tendenza al livellamento sociale, al conformismo senza moda e, infine, al socialismo di Stato. Questa tendenza al livellamento e alla centralizzazione distrugge le tradizioni, le radici, le differenze e, di conseguenza, la forza inventiva di nuove mode. Lazzarato ha invece proposto un'analogia tra la teoria tardiana del «pubblico» e quella deleuziana della società di controllo: cfr. M. Lazzarato, *Puissance de l'invention*, cit., pp. 85 sgg

³⁵¹ Ivi, p. 290.

conferendole una «perfezione esemplare». Anche il diritto e i rapporti giuridici sono la conseguenza di un legame di imitazione: la legislazione è il ricordo vivo di una sentenza passata che aveva trovato il consenso dei membri della tribù ed è stata in seguito ripetuta e imitata. D'altra parte, costumi, credenze, istituzioni – tutto ciò che è comunemente accettato e istituito – sono sempre il risultato e l'ambito di conflitti ardenti. Ogni regola grammaticale esprime il trionfo di un'abitudine verbale che si è propagata a spese di altre, così come certi principi costituzionali prevalgono in seguito a rivoluzioni. Secondo Tarde, «non esiste istituzione pacifica che non abbia la discordia per madre»³⁵² e che possa sopravvivere e rigenerarsi senza mantenere il conflitto al proprio interno. Le istituzioni incarnano una novità-moda che si genera in un determinato intreccio storico e la stabilizzano nella forma del modello. Ma esse non possono essere pacifiche, cioè spinozianamente virtuose, se non conservando accesa la fiamma della discordia da cui ogni modello ha origine ed elevando il conflitto a un livello centralizzato, in cui lo scontro tra serie imitative si concentra nella forma tra le due principali correnti imitative, progressista e conservatrice.

³⁵² Ivi, p. 186. Secondo Tarde, il prevalere di un termine sull'altro può darsi in tre modi diversi: per la propagazione e diffusione di una delle due concorrenti, per la soppressione violenta di un termine o infine, per una nuova grandiosa scoperta che sopprime non uno dei due termini, quanto l'opposizione stessa tra i termini e favorisce la riconciliazione dello scontro (es. una grande scoperta medica che risolve un duello logico precedente, ecc.).

Capitolo terzo

«Gettare fondamenta stabili»: teoria e pratica delle istituzioni nel *Trattato politico*

Con il *Trattato politico*, Spinoza non vuole ideare formule politico-istituzionali inaudite, miste o innovatrici, né stabilire un ordine gerarchico tra le tre forme di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia), bensì «gettare fondamenta stabili»¹ per ciascuno degli ordinamenti politici e giuridici storicamente già sperimentati. In questo modo, essi si possono accordare con la prassi². Dall'altra parte, nel *TP* Spinoza sostiene anche che la discordia e i conflitti civili producono sempre nuove soluzioni, a cui nessuno prima aveva pensato³. Gli *ingegna*, presi nella contrapposizione tra opinioni contrastanti e nel conflitto per l'affermazione e la difesa dei propri diritti, innovano e sviluppano le forme esistenti. Realismo storico e progetto democratico espansivo, determinazioni date e potere costituente della moltitudine tracciano continui punti di tensione nell'andamento del trattato. Lo sforzo (*conatus*) di un'organizzazione istituzionale della moltitudine può in certe circostanze – anche se non sempre – superare l'esistente, e così trasformare, o addirittura perfezionare, la propria forma politica. Il rifiuto di un empirismo “puro”, in definitiva ingenuo o cinico, è esplicito e radicale⁴. Il rinvio all'esperienza concreta fornisce il punto di aggancio necessario per una razionalità storica, che elabora proposte efficaci sul piano della prassi e, insieme, espansive sul piano dell'essere sociale. In altri termini, il realismo che si attribuisce al pensiero del *TP* è critico e trasformativo: delinea le possibilità di sviluppo dell'essere sociale attraverso un'adeguata consapevolezza dei suoi limiti e delle condizioni esterne⁵. La scienza politica descrive e insieme costruisce⁶: da un lato riflette le condizioni date e gli insegnamenti dell'esperienza,

¹ *TP*, VI, 8.

² *TP*, I, 4.

³ *TP*, IX, 14.

⁴ *TP*, I, 2.

⁵ Cfr. *supra*, cap. 1, §4.

⁶ *TP*, I, 4: «volgendomi a trattare di politica, non mi sono proposto nulla di nuovo e di inaudito. Ho inteso solo dimostrare in modo certo e indubitato ciò che si accorda perfettamente con la prassi e dedurlo dalla condizione stessa della natura umana. Per indagare gli oggetti di questa *scienza* con la stessa libertà d'animo che di solito utilizziamo nelle matematiche, ho curato attentamente di non deridere, né compiangere, né tanto meno detestare le azioni umane, ma di comprenderle» (corsivo nostro).

assume con realismo le leggi della «comune natura umana», dichiara il carattere situato e parziale di ciascuna prospettiva; dall'altro, costruisce la massima realtà – perfezione⁷ – della materia storico-empirica, considerata attraverso l'analisi e il giudizio, fuori dall'empirismo piatto dei *politici*.

Dalla storia, come si è già detto nel primo capitolo, secondo Spinoza possono essere apprese e ricostruite: la «comune natura umana» e la dinamica ondulatoria dell'*imitatio affectuum*; le esperienze di governo già esistite, che hanno tentato di governare e stabilizzare quella dinamica; infine, l'*ingenium* specifico di una moltitudine costituita di abitudini e costumi consolidate nel tempo. Riprendendo la famosa formula kantiana, si potrebbe dire che, per la scienza politica spinoziana, il «modello» adeguato – vale a dire il fondamento stabile per ciascuna forma di governo – senza esperienza è “vuoto”, ma che l'esperienza, senza un modello a cui ispirarsi, risulta “cieca”. Allo stesso modo, la ragione senza le passioni si rivela fredda, inefficace; ma il solo legame passionale tra gli individui, senza la mediazione della ragione, risulta instabile e volubile.

La moltitudine è un individuo composto e molteplice: la sua potenza è la potenza del numero. Lo sviluppo della ragione e la possibilità di un ordinamento stabile e adeguato passa dalla forza del numero: dall'accumulo delle relazioni, delle esperienze, e dei conflitti che attraversano il corpo politico, dalla moltiplicazione di opinioni divergenti e dall'allargamento quantitativo di parti sociali attivamente coinvolte nella *Civitas*. La forza del numero è anche quella della relazione: delle molteplici relazioni, differenze e conflitti che passano attraverso il corpo politico⁸. Come nel caso dell'individuo, la varietà di relazioni, corpi, voci che si esprimono nel corpo collettivo ne amplificano la potenza – l'attitudine ad affettare ed essere affetto in molti modi diversi – in quanto gli scambi, i confronti, perfino i conflitti rappresentano per i corpi e le menti la condizione di affermazione del proprio *conatus*. Dall'esperienza della varietà del reale deriva un aumento di potenza⁹.

⁷ E II, def. 6: «per realtà e perfezione intendo la stessa cosa».

⁸ Secondo Ramond, la politica esposta nel *TP* è sottoposta a una «legge del numero» quantitativa e aritmetica. È l'esito di una radicale «fiscalizzazione» dei corpi politici, concepiti e spiegati secondo le proprietà fisiche dei corpi, e di una «quantificazione integrale della realtà». Cfr. C. Ramond, *Sur l'orientation quantitative du Traité politique de Spinoza*, in H. Giannini, P. F. Moreau, P. Vermeren (éds.), *Spinoza et la politique*. Actes du Colloque, Santiago du Chili, 8-12 mai 1995, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 85-94; C. Ramond, *La loi du Nombre (ou la démocratie comme régime absolu)*, introduzione in *Traité politique. Oeuvres V*, Paris, Puf, 2005, pp. 7-43; Id., in L. Bove, P. F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, cit., pp. 27-44, p. 29. Insistono sulla «potenza del numero» e sulla «politica spinozista della quantità» anche É. Balibar, *La paura delle masse*, cit., p. 22; L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 254; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 317-355; F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 69-71, pp. 176-182.

⁹ «Quanto un certo corpo è più capace [*aptius*], rispetto agli altri, di fare o di sopportare più cose, tanto più la sua mente è rispetto alle altre più capace [*aptior*] di percepire simultaneamente più cose» (E II, p. 13 scol); «la Mente è atta [*aptior*] a percepire adeguatamente tante più cose, quante più il suo corpo ne ha in comune con altri corpi (E II, p. 39 cor.); infine «chi ha un Corpo capace [*aptum*] della più grande quantità di cose, ha una Mente la cui più gran parte è

La categoria di *multitudo* esprime la valenza politica dell'ontologia modale e transindividuale del *conatus*, determinato ad esistere e ad agire dalle affezioni esterne. La centralità della «moltitudine» nell'ultima opera di Spinoza – e di converso, la sua sporadica e irrilevante ricorrenza in quelle precedenti – si spiega a partire dalla filiazione diretta che la lega alla dottrina del *conatus*¹⁰. «Moltitudine» indica, infatti, quell'insieme vitale di connessioni e intersezioni all'interno del quale (*in alio esse*) è data l'esistenza singolare e irripetibile di ciascun modo. L'universalità – mai definitiva, mai pienamente realizzata: un'universalità aperta e relativa – di questo spazio comune di determinazioni è figlia, come vedremo, della tesi sull'uguaglianza naturale e ontologica di tutti gli esseri uomini – di chi governa e chi è governato – che Spinoza, sulla scorta di Machiavelli, oppone all'utopismo rinascimentale e al realismo neostoico. Mentre questi tratteggiavano l'ideale del monarca, perennemente rivolto al bene pubblico, l'andamento del *TP* dispiega invece la razionalità del molteplice nella storicità concreta¹¹.

L'istituzione è sempre una figura storicamente determinata di una moltitudine, di una potenza molteplice e collettiva – a differenza, come vedremo, delle leggi, che invece stabiliscono la relazione tra governanti e governati. Nelle variegate occorrenze che analizzeremo (*institutum, instituta jura, imperium instituere*), l'istituzione è lo spazio politico plurale, diversificato, conflittuale, e insieme perimetrato e organizzato, in cui si esprime questa potenza molteplice in atto. Intorno a questo nucleo semantico, si sviluppa una logica alternativa a quella della rappresentanza e dell'unificazione politica: la logica della composizione del molteplice e dei diritti comuni, nonché dell'equilibrio interno, meta-stabile e conflittuale dei contropoteri. L'ontologia – che, in Spinoza, è anche un'etica – del transindividuale rivela su questo nodo il suo carattere intensamente politico: alla riduzione della diversità a omogeneità, della pluralità a unità, si oppone una concezione basata sull'affermazione della molteplicità, delle relazioni e dei conflitti come nucleo irriducibile della virtù e della potenza di una società. La razionalità, in sede politica ed epistemologica, risulta sia dalla quantità sia dalla qualità delle relazioni che attraversano il corpo.

eterna» (V, p. 39). E scol: «in questa vita dunque noi ci protendiamo [*conamur*] in primo luogo a far sì che il corpo infantile, per quanto la sua natura lo sopporta e vi si presta, si muti in uno capace [*aptum*] del più gran numero di cose, e che faccia riferimento a una mente al massimo grado consapevole di sé, e di Dio e delle cose».

¹⁰ Cfr. *supra*, cap. 1, §4. L'indice lessicale informatico del *TP*, allegato da Moreau nella sua traduzione del *TP* (Éditions Replique, Paris, 1979), dimostra la ricorrenza del termine *multitudo* per ben 69 volte, mentre nelle opere precedenti aveva avuto uno spazio secondario e non rilevante dal punto di vista lessicale.

¹¹ Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 254; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 348-355.

Abbandonata la scorciatoia giuridico-razionale del patto, il *TP* insiste ora sulle «cause e i fondamenti naturali degli Stati»¹². La società politica non è istituita dai postulati della ragione, nemmeno – come accadeva nel *TTP* – dalla capacità pratica e immanente della ragione di differire gli affetti e desideri umani nel tempo, aprendoli al futuro, cioè al calcolo delle conseguenze, e spingendo l'individuo a evitare un bene presente per la speranza di un bene maggiore o la paura di un male maggiore. In apertura del *TP*, commentando la sua precedente riflessione politica, Spinoza ammette che «abbiamo dimostrato [...] che la ragione può molto nel reprimere e nel moderare gli affetti, ma abbiamo anche visto che la ragione insegna un cammino molto difficoltoso»¹³. La società politica e il suo ordinamento politico-giuridico, allora, devono essere dedotti dalla «comune natura o condizione degli uomini», vale a dire, come si è visto nei capitoli precedenti, dalla dinamica ambivalente dell'imitazione degli affetti. Secondo una necessità di natura, gli uomini intrecciano relazioni reciproche e si aiutano vicendevolmente per resistere ai pericoli esterni, alimentarsi e sostenersi¹⁴. Entrando in relazioni di mutuo sostegno con i propri vicini, ne imitano gli affetti e si formano così affetti comuni: speranza nella compassione e nell'aiuto altrui, desiderio comune di vendicare i danni subiti, paure condivise. Al tempo stesso, l'imitazione è il nucleo originario del desiderio di essere imitato, dell'ambizione di riconoscimento, di dominio, infine dell'invidia e del conflitto tra gruppi imitativi che si fronteggiano per l'egemonia: «ciascuno ha voglia, per natura, che tutti gli altri vivano secondo la sua indole, per cui mentre tutti ne hanno voglia, sono di pari intralcio fra di loro, e mentre tutti vogliono essere da tutti lodati o amati, si odiano reciprocamente»¹⁵. Proprio per queste ragioni, nell'articolo I, 5 in apertura del *TP* è riassunta l'analisi condotta nell'*Etica* a proposito delle ambivalenze della dinamica imitativa, che fa convergere gli affetti individuali verso poli affettivi comuni ma simultaneamente suscita conflitti e moti di invidia reciproca.

[...] gli uomini sono necessariamente schiavi degli affetti [*affectibus obnoxios*]; che per costituzione naturale provano compassione per chi sta male e invidia per chi sta bene, che sono inclini più alla vendetta che al perdono e, inoltre, che ciascun uomo desidera che gli altri si conformino a ciò che lui sente, che approvino ciò che egli approva e rifiutino ciò che egli rifiuta. Perciò, mentre tutti ad un tempo vogliono essere i primi, gli uomini entrano in conflitto tra loro e cercano con ogni mezzo di

¹² *TP*, I, 7.

¹³ *TP*, I, 5.

¹⁴ *E* II, p. 13, postulati; *E* IV, p. 45 scol.

¹⁵ *E* III, p. 31 scol.

opprimersi a vicenda. Chi vince si vanta allora non tanto di aver giovato a sé stesso, quanto di aver nuociuto ad un altro¹⁶.

Gli uomini, per natura, si associano con i loro simili e sono nemici dei loro simili, anche di quelli con cui si sono inizialmente associati. Da un lato, non possono vivere isolati, senza gli altri, al di fuori di una potenza comune. Dall'altro, l'identificazione imitativa è parziale, mutilata, basata sulle procedure dell'immaginazione, che rap-presenta la somiglianza come proprietà reificata e sostanzializzata della cosa esterna, e non come relazione di condivisione e comunanza tra due o più cose. Questo primo grado, spontaneo e naturale, della socialità è altamente instabile: lo stesso meccanismo che reifica alcuni tratti di somiglianza rappresenta anche, con altrettanta intensità, le differenze affettive con altri gruppi di individui. Si formano gruppi imitativi divergenti, frazioni di una moltitudine che, per ragioni di classe, religione o provenienza geografica, acquiscono le differenze reciproche e sminuiscono le somiglianze. Il conflitto, secondo Spinoza, non è mai quello hobbesiano di tutti contro tutti, ma una situazione di gruppi in conflitto tra loro. La tendenza mimetica è il fondamento della costituzione di un corpo collettivo, ma non può proteggerlo dalla violenza e dai conflitti che essa stessa genera. I gruppi sociali si compongono e formano diritti comuni secondo le stesse modalità affettive con cui si scontrano e confliggono. Le istituzioni politiche di cui si occupa il *TP* sorgono all'interno di questo campo conflittuale: sono formate dai rapporti di forza in atto nel conflitto, di cui sono effetto ed espressione, ma al tempo stesso lo dislocano e canalizzano entro forme strutturate che ne contengono gli aspetti distruttivi, combattendo l'odio, l'invidia, la disuguaglianza, e ne esaltano gli aspetti generativi, che favoriscono la libertà e l'uguaglianza. I conflitti, di cui nel *TP* si ritrovano differenti tipologie – ne analizzeremo tre: discordia, indignazione, sedizione – sono necessari per affermare, costituire e conservare in salute un corpo politico, ma richiedono un'articolazione istituzionale per realizzarsi virtuosamente. Ne analizzeremo tre: discordia, indignazione, sedizione.

¹⁶ *TP*, I, 5. Proietti riferisce il verbo *obnoxere* alla condizione di schiavitù passionale, mentre Cristofolini preferisce la traduzione «gli uomini sono necessariamente attraversati dagli affetti» per segnalare la duplice valenza semantica di *obnoxere*: ciò che nuoce e ciò che invade o pervade. A *TP* II, 14 ricorre la medesima espressione (*affectibus obnoxii*) che Proietti traduce «soggetti per natura alle passioni», mentre Cristofolini «attraversati da tali passioni». La traduzione di *obnoxere* con soggiogati, sottoposti alle passioni, è senza dubbio quella letteralmente più fedele; la traduzione di Cristofolini è più libera, ma molto efficace. Essa riflette, infatti, la concezione spinoziana degli affetti come relazioni che provengono dall'esterno e «attraversano» l'interno, imprimendovi una traccia psico-somatica che è, al tempo stesso, immagine del corpo, idea e moto dell'animo. La traduzione di Cristofolini mette l'accento sugli affetti come transizioni di potenza che attraversano i singoli individui, producendoli e modificandoli continuamente. Cfr. P. Cristofolini, *Piccolo lessico ragionato*, in *TP*, Pisa, ETS, 1999, p. 241. Sul modello della transindividualità applicato alla teoria degli affetti, implicato dalla scelta lessicale dell'espressione *affectibus obnoxii*, si veda V. Morfino, *Ontologia della relazione e materialismo della contingenza*, cit., pp. 169-194; Id., *Intersoggettività o transindividualità*, cit., pp. 165-166.

Presentando le molteplici forme di governo che l'esperienza storica ha finora mostrato, e da cui l'elaborazione del filosofo politico deve partire, Spinoza attribuisce alle istituzioni «i mezzi con i quali la moltitudine deve essere diretta o contenuta entro limiti precisi»¹⁷. Questi sono efficaci e rispettati se sono limiti collettivi che la moltitudine impone a se stessa o, come diremo, auto-affezioni del corpo politico su di sé. Coerentemente con una concezione relazionale del potere politico, secondo cui questo è determinato dalle relazioni che compongono la potenza comune della moltitudine, tali limiti sono collocati su entrambi i poli della relazione, quello dei governati e quello dei governanti. Da un lato, «nessun cittadino può avere in alcun modo, *per istituto della società civile* [*ex Civitatis instituto*] il permesso di vivere a suo piacimento [...] e il diritto naturale per cui ciascuno è giudice di sé stesso, nella condizione civile viene necessariamente a cessare»¹⁸. Le istituzioni, disponendo gli affetti individuali verso poli affettivi comuni, stabiliscono regole di vita comune (*jura communia*) che tutti i cittadini devono rispettare, ma entro cui ciascuno è libero di pensare e di agire. Dall'altro, le istituzioni non dipendono dai tratti singolari e variabili di chi le occupa: l'amministrazione degli affari pubblici e i procedimenti istituzionali non possono dipendere dalla personalità, dalla lealtà, dalle buone intenzioni dei governanti, ma dalle regole istituzionali in quanto tali, che impediscono comportamenti infidi e disonesti da parte di chi amministra e garantiscono la massima sicurezza e stabilità¹⁹. Violazioni delle leggi, degenerazioni del potere sovrano o reazioni insurrezionali da parte dei sudditi che moltiplicano la malvagità e le trasgressioni, sono da attribuire alla cattiva costituzione dello Stato e alla scarsa prudenza con cui sono state stabilite le leggi comuni²⁰. All'incrocio dei due poli della relazione di potere, le istituzioni:

poiché la natura umana è costituita ben diversamente [NdA: imitazione degli affetti], è necessario che uno Stato sia *istituito* in modo che tutti, tanto quello che comandano, quanto quelli che sono comandati, facciano comunque, che lo vogliano o no, ciò che è nell'interesse del bene di tutti. In altri termini, è necessaria che uno Stato sia *istituito* in modo che tutti, spontaneamente oppure costretti dalla forza o dalla necessità, possano vivere secondo il precetto della ragione²¹.

¹⁷ TP, I, 3.

¹⁸ TP, III, 3.

¹⁹ TP, I, 6.

²⁰ TP, V, 2.

²¹ TP, VI, 3.

Buone istituzioni, adeguate alla natura molteplice e conflittuale della moltitudine, rendono buona la stessa moltitudine; mentre cattive istituzioni, che mantengono la moltitudine nell'ignoranza, nell'oscurità e nella paura, la rendono cattiva. Se in uno Stato i cittadini sono malvagi, peccano di ambizione e di sopraffazione sugli altri, ciò significa che esso non è stato istituito su basi stabili, le leggi civili non sono stabilite con la necessaria prudenza (*jura satis prudenter instituerit*) e la *Civitas* non ha pertanto raggiunto il diritto assoluto (*Jus Civitatis absolutum obtinuerit*)²².

3.1. Diritti comuni

L'insistenza del *TP* sulla forza socializzante, insopprimibile ma instabile, delle passioni da cui gli esseri umani sono attraversati e sottomessi, trova compiuta formulazione in *TP*, VI, 1:

Poiché gli uomini, come dicemmo, sono guidati più dall'affetto che dalla ragione, ne consegue che la moltitudine si accorda naturalmente [*naturaliter convenire*] e vuole essere condotta come da una sola mente, non per la guida della ragione, bensì a partire da qualche affetto comune, ossia (come si è detto nell'art. 9 del cap. III) per una speranza o un timore di tutti, o per un desiderio di vendicare qualche torto fatto a tutti. Poiché però la paura della solitudine è in tutti gli uomini, dato che un uomo solo non ha le forze di difendersi e per procurarsi le cose necessarie per vivere, gli uomini, dunque, desiderano per natura la condizione civile, né può accadere giammai che giungano a cancellarla del tutto²³.

Tra gli affetti comuni, rientrano la speranza nella potenza collettiva e nell'aiuto reciproco, la paura di un nemico comune (esterno o interno) e il desiderio di vendicare un danno comune subito. Infine, viene riservata una considerazione a parte per l'affetto comune più generale che vi sia, propulsore in ultima istanza delle dinamiche di socializzazione spontanea: la paura della solitudine. A formare la società non è la paura reciproca tra gli uomini e quella della morte violenta, bensì la paura della solitudine, a partire dalla quale gli individui si compongono in una potenza collettiva. A questa, in secondo luogo, può seguire la paura dell'intervento di quella potenza collettiva, deputata sia a difendere il rispetto interno delle leggi, sia a fronteggiare la minaccia di nemici stranieri. In contrasto con la concezione hobbesiana dello stato di natura come "guerra" generalizzata di tutti contro tutti, secondo Spinoza esistono sempre, per dinamica imitativa, gruppi di mutuo aiuto. Il confronto con Hobbes è diretto, come nel *TTP*, e sempre più divergente. Spinoza è d'accordo con

²² *TP*, V, 2.

²³ *TP*, VI 1.

Hobbes che gli uomini convengano tra loro per un qualche affetto comune, ma nega che una società civile possa nascere dalla paura reciproca della violenza intraspecifica²⁴. Secondo Hobbes, la paura reciproca – della morte violenta e dell'appropriazione altrui: paura di essere uccisi o sottomessi dall'altro – è l'affetto in assoluto più razionale, che spinge a instaurare l'associazione politica. La paura deve essere allora istituzionalizzata per garantire la stabilità dello Stato e la continua rigenerazione del movente passionale. La paura istituzionalizzata è la forza che tiene uniti gli uomini: la paura del sovrano e della spada²⁵. Per Spinoza, invece, la paura della solitudine è innervata da un desiderio di moltitudine, un'*adpetitio societatis* di derivazione stoica e dettata da un *ordo naturae* che in Hobbes risulta invece assente²⁶. La paura alla base della *Civitas*, più che reciproca, è quella comune della solitudine e dei nemici della società civile. Spinoza concepisce lo stato civile come strumento di liberazione dalla paura, o meglio, come vedremo, di prevalenza della speranza sulla paura: anche per il filosofo olandese, un certo grado di paura rimane fondamentale per conservare la libertà. Secondo Spinoza, «la condizione civile si istituisce per cancellare la paura di tutti e per allontanare le miserie comuni»²⁷. Per questo – aveva dichiarato in apertura del trattato – i fondamenti dello Stato non vanno ricercati negli insegnamenti della ragione, ma dedotti dalla comune natura e condizione degli uomini, dal tessuto di speranze, paure, amore per la libertà, orrore per la solitudine, compassione e benevolenza verso i propri simili, indignazione contro le ingiustizie, che connette affettivamente gli individui.

Matheron ha fornito una rappresentazione – consapevolmente astratta– del processo di composizione della moltitudine intorno agli affetti comuni²⁸. Quando un individuo A si trova in una condizione di sofferenza e difficoltà, ad esempio privo dei mezzi di sostentamento, per *compassione* un individuo B a lui simile sente la sua tristezza e interviene per aiutarlo (*benevolenza*). Nell'aiutarlo, si rallegra di sé in quanto motivo della gioia altrui (*gloria*) e riproduce quella situazione sotto la spinta dell'ambizione di gloria. L'individuo B richiede ora di essere riconosciuto e lodato dal suo assistito, che gli mostri gratitudine e obbedienza. Tenta così di imporgli i suoi desideri e valori, di dominarlo e avere il controllo sull'uso che fa di quei beni che aveva

²⁴ *De Cive*, II, 1.

²⁵ *De Cive*, V, 4.

²⁶ In una nota di commento al testo, Proietti ricostruisce il riferimento agli Stoici e a Seneca che ispira la valutazione spinoziana sulla forza socializzante della paura della solitudine (*Opere*, cit., p. 1684, n. 1).

²⁷ *TP*, III, 6.

²⁸ Cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 150-191. L'autore è più recentemente tornato sul ciclo affettivo da cui sorgono spontaneamente la società politica e le regole collettive in Id., *Le pouvoir politique chez Spinoza*, cit.

inizialmente aiutato a procurarsi. L'ambizione di gloria è tramutata in ambizione di dominio. In particolare, se l'individuo A possiede dei beni di cui B non gode, B non lo accetta e, in cambio del suo precedente aiuto, pretende che A glieli dia in dono (invidia). A sua volta, però, quest'ambizione di dominio scatena la compassione di altri, che per analogo meccanismo imitativo vengono in aiuto di colui che è dominato e aggredito. L'aggressore B viene messo in minoranza, si trova a sua volta in pericolo, e scatena allora la compassione di qualcuno che gli verrà in soccorso. In questa dinamica circolare, ognuno prova sulla propria pelle tanto la speranza quanto la paura dell'aiuto altrui, ossia della potenza collettiva. Nel ripetersi di questi scontri, ognuno tende a schierarsi dalla parte di colui verso cui sente più somiglianza e approvazione: ma si tratta, come spiegato nel precedente capitolo, di somiglianza parziale, contingente e reificata di affetti, di esperienze e cose possedute. La ripetizione di queste situazioni determina l'imposizione di certe norme comuni (*jura communia*); si forma un consenso spontaneo relativamente a ciò che è bene e ciò che è male, ai modi di vivere e ai valori della città. Torna, sotto una nuova veste, il meccanismo della ripetizione, che consolida abitudini, regole condivise, intorno alle quali si costituisce il corpo collettivo. Emerge una prima forma di disciplina collettiva, in quanto modo d'essere della potenza collettiva. La disciplina rinforza la cooperazione e l'imitazione degli individui, la quale, a sua volta, rinforza la disciplina: ciascuno coopera perché sa che delle norme comuni impongono l'obbedienza e il rispetto, e ciascuno obbedisce perché coopera con gli altri. Sono gli scontri e gli affronti, dunque la natura invidiosa e ambiziosa degli uomini, a costituire la società²⁹.

La potenza collettiva della moltitudine – potenza di concordia e di discordia, di composizione e di conflittualità interna – eccede la somma delle sue parti, al punto che i suoi membri, i cittadini, giungono a non riconoscerla come propria. Da questo effetto di auto-trascendenza della potenza comune deriva l'inevitabile eteronomia della vita sociale³⁰. Le norme del vivere civile sono al

²⁹ *Ibidem*. Matheron ritrova una connotazione storica in questo ciclo affettivo, a suo avviso tipico di una società feudale. La compassione è l'affetto tipico della carità, mentre l'ambizione di dominio che scaturisce dalla gloria è quella tipica del rapporto di vassallaggio tra il signore e il suo vassallo: il signore pretende il riconoscimento e la gratitudine del vassallo e, al contempo, lo protegge e lo aiuta. Gli individui nello stato di natura, coinvolti nel ciclo affettivo qui descritto, rappresenterebbero, secondo l'interprete, tutto ciò che di negativo era attribuito all'uomo medievale dalla prospettiva della nascente borghesia commerciale e urbana.

³⁰ Cfr. F. Lordon, *Imperium*, cit., p. 61: «le social est nécessairement transcendance, quoique une transcendance d'un genre très particulier: une *transcendance immanente*». La formula «trascendenza immanente» a proposito dei diritti comuni e delle istituzioni situa un effetto di trascendenza immaginario all'interno di un'ontologia della potenza immanente. Si tratta di un effetto di trascendenza che il corpo molteplice della moltitudine produce su se stesso: esso è immanente in quanto auto-affezione. Lordon interpreta la teoria spinoziana delle istituzioni attraverso Durkheim, che non a caso è presentato come acuto conoscitore del filosofo olandese. L'eccedenza o trascendenza immanente della *societas* si richiama, infatti, alla durkheimiana «potenza morale della società», intesa come ordine di fatti irriducibile alle interazioni volontarie e consapevoli degli individui.

tempo stesso prodotte e ricevute dagli individui, che generano una potenza superiore attraverso le molteplici relazioni che intrattengono tra loro, ma non la determinano interamente. Gli individui sono sempre-già-inseriti in un contesto sociale da cui sono determinati e costituiti: non può esserci un momento originario, un grado zero dell'istituzione della società.

L'espressione *jus commune* e *jura communia* – prima al singolare e poi al plurale – ricorre nel testo con una duplice accezione di significato, che si deve a nostro avviso mantenere insieme: la reciproca interdipendenza degli individui, che esistono, agiscono e pensano costituendo una forza collettiva, rivendicando «diritti comuni» (*jus sive potentia*), occupandosi di affari e interessi comuni, che non potrebbero vivere isolati e separati da questa potenza comune. Dall'altro lato, la disciplina delle norme comuni, che stabiliscono il diritto positivo, il giusto e lo sbagliato, e si preoccupano che sia rispettato. In *TP I, 3* l'espressione *jus commune/ jura communia* condensa la duplice necessità di un diritto-potenza comune e quella di contenere la moltitudine entro limiti definiti.

In realtà, sono pienamente convinto che l'esperienza abbia già mostrato tutti i tipi possibili di governo, utili affinché gli uomini vivano in concordia, e nello stesso tempo i mezzi con i quali la moltitudine deve essere diretta o contenuta entro limiti precisi [...]. Gli uomini, infatti, non possono vivere per natura senza diritto comune [*jus commune*]; ma i diritti comuni furono istituiti [*jura communia instituta*] e gli affari pubblici trattati da uomini acutissimi, per astuzia o per accortezza³¹.

In *TP II, 15*, il diritto naturale individuale è dichiarato nullo e immaginario: soltanto associando le potenze individuali in una forza comune, quella dei diritti comuni (*jura communia*), gli uomini possono «rivendicare le terre da abitare e coltivare, difendersi, respingere ogni attacco esterno, vivere secondo il loro comune sentire»³² e costituire così un individuo realmente autonomo. Le modalità della vita secondo gli *jura communia* definiscono l'*esse sui juris*. I diritti comuni sono la condizione di possibilità e di pensabilità del diritto naturale. Gli uomini, da soli, non possono nulla: tale condizione giustifica il parziale recupero della nozione scolastica di uomo come «animale sociale».

Nello stato di natura (per l'art.9 di questo capitolo) ognuno è nel suo pieno diritto fino a quando può evitare l'oppressione di un altro. Ma uno solo tenterà vanamente di difendersi da tutti. Quando dunque

³¹ *TP, I, 3*. Si traduce «diritti comuni», modificando la traduzione di Proietti, per ragioni che saranno argomentate lungo tutto questo capitolo. Si veda la nota successiva.

³² *TP, II, 15*.

è definito dalla potenza di un singolo ed è proprio di un singolo individuo, il diritto naturale è inesistente e frutto di sola e irrealistica opinione, giacché non vi è alcuna certezza di conservarlo. È indubbio, del resto, che ognuno ha tanta minore potenza, e dunque tanto minore diritto, quanto più numerosi sono i motivi che ha per temere. Si aggiunga che gli uomini potrebbero difficilmente conservare la loro vita e coltivare la loro mente, se non si prestassero *aiuto reciproco*. In conclusione, quindi il diritto di natura, proprio del genere umano, si può difficilmente concepire senza *diritti comuni* [*jura communia*] che rendano uniti gli uomini, i quali, tutti insieme, hanno la possibilità di rivendicare terre da abitare e coltivare, di difendersi, di respingere ogni attacco esterno e di vivere secondo il comune sentire di tutti. [...] E se gli Scolastici – dal fatto che gli uomini nello stato di natura sono a stento nel loro pieno diritto – vorranno dire che l'uomo è un animale sociale, non avrà nulla da obiettare³³.

Gli *jura communia* non esprimono né valori morali, né dichiarazioni di principio, ma le condizioni effettive di vita attraverso cui coltivare e rivendicare terre, produrre e riprodurre l'esistenza materiale. In altri termini, non derivano da una norma a priori, ma dal processo storico nel quale gli individui si incontrano e si scontrano, convergono con alcuni e al tempo stesso tentano di dominare e di imporsi su altri. I due passi sopra citati devono essere letti insieme. Gli *jura communia* sono definiti e istituiti dalle pratiche di aiuto reciproco e cooperazione con cui gli uomini abitano, coltivano, vivono quotidianamente e si difendono; essi sono l'esistenza storica, determinata, del diritto naturale degli individui. Al tempo stesso, i diritti comuni danno una forma determinata e un'esistenza concreta alla composizione della moltitudine e la contengono entro limiti precisi: sono regole comuni che mantengono entro una certa soglia le variazioni interne, le espressioni degli individui, gli affronti e divergenze che ne derivano. La declinazione al plurale di *jus* in *jura communia* ne accentua il carattere a-soggettivo e relazionale: gli *jura* non sono i diritti soggettivi, dedotti dalla natura di un individuo, ma costituiscono già un sistema di regole comuni entro cui gli individui possono esprimere il loro *jus*³⁴. Gli *jura* consolidano le relazioni cooperative

³³ *Ibidem* [corsivo mio]. L'edizione a cura di Proietti, qui utilizzata, traduce *jura communia* con leggi comuni, mentre Cristofolini traduce «diritti comuni». Abbiamo preferito incorporare la formulazione «diritti comuni» nella traduzione di Proietti per le ragioni che saranno argomentate nello sviluppo di questo capitolo, e in particolare nell'ultimo paragrafo. A proposito della distinzione lessicale tra *jus* e *lex*, infatti, come scrive Moreau, «le lexique, ici, c'est d'abord un ensemble des prises de positions théoriques que se sont lexicalisées». La scelta di tradurre *jura* con leggi riconduce infatti il diritto all'orizzonte della legalità e dell'obbedienza, mentre il diritto si distingue per l'attività, la potenza e la concretezza determinata che esprime: P. F. Moreau, *Jus et Lex: Spinoza devant la tradition juridique*, «Raison présente», 43, 1977, pp. 53-61.

³⁴ Proprio per sottolineare il carattere non soggettivo degli *jura communia*, che corrispondono alle condizioni oggettive nelle quali le potenze si compongono, secondo Moreau è preferibile tradurre «regole comuni» e non «diritti comuni». Cfr. P. F. Moreau, in L. Bove, P. F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, cit., pp. 38-39. Pur adottando la formula «diritti comuni», la sottolineatura di Moreau è di fondamentale

che producono e garantiscono la vita e, parallelamente, stabiliscono un primo sistema istituzionale di equilibrio delle forze in campo. Al tempo stesso, tuttavia, *jura* non va confuso sotto l'orizzonte semantico della *lex*: i diritti o regole comuni non derivano da un'imposizione esterna, morale o giuridica, bensì dalla strutturazione di potenze in relazione tra loro. Per questo, torneremo nella conclusione del capitolo sulla distinzione tra la sfera degli *jura* e quella del dovere: tra l'ordine delle condizioni effettive delle potenze e quello della legge. La costituzione dei diritti comuni non si traduce, come detto, in un'esistenza collettiva concorde e pacifica: rapporti di potere e di subordinazione sussistono al loro interno, come le relazioni tristi, cattive, sono a loro modo espressione necessaria della natura relazionale ed etero-determinata del diritto individuale. L'introduzione degli *jura communia* esclude ogni contrapposizione binaria tra uno stato di natura nel quale gli uomini vivono come nemici, pur nel pieno possesso del loro diritto naturale, e uno stato civile, in cui scompare l'inimicizia. I diritti comuni non si separano dalla forza vitale degli affetti comuni da cui hanno origine, ma al contrario, gli danno vita, cioè forma.

Nel lessico spinoziano, la *solitudo* indica il prevalere di quella parte del diritto naturale individuale riluttante ad armonizzarsi con gli *jura communia*, spingendo od obbligando il singolo a sottrarsi alle relazioni sociali e alla politicità della condizione individuale³⁵. Si tratta di una situazione-limite, ma anche di una minaccia imminente per la società politica, la quale, proprio perché non nasce in contrapposizione con lo stato naturale, è sempre a rischio di disintegrarsi. *Solitudo* indica la condizione di schiavitù, barbarie e desolazione (*servitium, barbaries et solitudo*) del popolo turco sotto il governo del sultano³⁶. Con l'esempio del popolo turco, la solitudine richiama la condizione di paura e superstizione che era stata attribuita nel *TTP* al dispositivo teologico-politico. La divinizzazione dell'immagine del sultano è la risorsa ideologica che infonde, con il pretesto della religione, un'obbedienza assoluta nei suoi confronti. Essa è corredata da un culto esterno e da un apparato che ne impongono a tutti la massima osservanza e impediscono la possibilità di dubbio o di critica. Per i Turchi non è lecito neppure discuterne: l'opinione è interamente predeterminata dai pregiudizi teologico-politici e alla moltitudine non è concesso alcun margine né di produzione immaginaria né di sviluppo razionale. Sotto il dispotismo turco, i sudditi

importanza e richiama l'attenzione su un aspetto degli *jura communia*: regole comuni che la potenza della moltitudine produce, modifica, e nelle quali si esprime.

³⁵ Sul significato di *solitudo* nel *TP*, cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 322.

³⁶ *TP*, VI, 4. Spinoza riprende l'esempio classico del popolo turco dall'opera dei fratelli De La Court, i quali se ne servivano per sottolineare che paura, solitudine e passività sono effetti tipici non solo della religione islamica, ma di ogni regime monarchico non costituzionale, fondato sulla divinizzazione e sull'arbitrarietà assoluta del monarca. Per un inquadramento complessivo dell'opera dei De La Court, si veda il paragrafo cinque del presente capitolo (*infra*, p. 293, n. 175).

vivono nella solitudine, impossibilitati al confronto, condannati alla passività dell'obbedienza. Odiano il tiranno, poiché per natura gli uomini odiano ciò che causa loro paura, ma ciascuno lo odia in solitudine: l'odio rimane isolato e non si trasforma in indignazione. La contropartita di quella stabilità è la morte dell'intelligenza, dell'attività e della libertà: l'esatto contrario del fine di uno Stato, secondo quanto afferma il *TTP*. Pace e concordia civile non possono realizzarsi sotto un regime di paura, solitudine e schiavitù: se la pace fosse questo, «nulla per gli uomini è più miserevole della pace»³⁷. Ma una «società la cui pace dipenda dall'inerzia dei sudditi (*subditorum inertia*) condotti al modo di un gregge, affinché imparino solo a servire» piuttosto che cittadinanza dovrà chiamarsi deserto (*solitudo*)³⁸. La pace non è assenza di guerra e di discordie, deserto e solitudine; al contrario – aspetto sul quale ritorneremo – partecipazione democratica di tutta la moltitudine, discordie interne e conflitti per la difesa dei diritti comuni sono la migliore espressione e garanzia di pace.

La moltitudine – ripetiamolo – è una realtà profondamente eterogenea e composita, attraversata da differenze, variazioni, conflitti. La potenza collettiva di una società viene qualificata con il concetto di *multitudo* proprio per sottolinearne il frazionamento interno e la molteplicità non pacificata che la costituisce. L'irriducibilità della vita passionale degli uomini genera infatti continui conflitti all'interno della moltitudine, cioè tra gruppi imitativi divergenti. La *multitudo* è una composizione affettiva, una potenza contraddittoria e interiormente divisa: una potenza collettiva, superiore, che emerge da una trama di relazioni, concordi e discordi, tra i suoi membri, in cui le singole potenze si rafforzano reciprocamente³⁹. Essa cerca un equilibrio e un limite al proprio interno, al fine di auto-governarsi e sviluppare la migliore forma di vita possibile. La moltitudine non istituisce dunque principi di unanimità assoluta, ma definisce le regole comuni entro le quali la vita di ciascuno può essere conservata e pienamente realizzata. La sua realtà è definita da un insieme di desideri e affetti comuni: il desiderio umano di associazione e condivisione, la paura della solitudine, la speranza di una forza collettiva con cui difendersi o con cui vendicare un torto subito. La moltitudine tende quindi per natura (*conatus*) alla libertà: negli esempi storici scelti da Spinoza, quello ebraico e quello aragonese, la moltitudine fugge dalla solitudine, dalla paura, dal

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *TP*, V, 4.

³⁹ Sulla costituzione “relazionale” della moltitudine, cfr. Y. Yovel, *Spinoza: The psychology of the multitude and the uses of the language*, «Studia Spinozana», I, 1985, pp. 305-330; É. Balibar, *Potentia multitudinis, quae una veluti mente ducitur*, cit.; V. Morfino, *Che cos'è la moltitudine?*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine*, cit., pp. 77-85; M. Saar, *Multitude*, in *Encyclopedia of political theory*, ed. by M. Bevir, Thousand Oaks, Sage, 2010, vol. 2, pp. 912-914; Id., *Immanenza e potenza*, cit., pp. 79-83.

deserto. La categoria di *libera multitudo* non circoscrive un'entità vergine e astratta che non ha conosciuto l'esperienza dello Stato, del potere civile e dell'obbedienza. Libera è quella moltitudine che istituisce uno Stato in cui il governo è attentamente vigilato e controllato, disposto alla salvaguardia del bene comune, in cui il fine è la concordia tra i sudditi e non la dominazione degli schiavi, in cui la pace dipende dalla *fortitudo* dei cittadini e non dalla loro inerzia. La moltitudine libera non è quella non governata, anarchica e libera come nello stato di natura, ma semmai quella che si è liberata dal giogo della schiavitù, come dimostrano i due esempi degli Ebrei fuggiti dalla schiavitù d'Egitto e degli Aragonesi che si liberano dal dominio musulmano⁴⁰. Libertà sta dunque nel movimento di resistenza e liberazione contro la schiavitù, la tristezza, la passività e, insieme, nell'istituzione di uno Stato libero, adeguata espressione della potenza della moltitudine nella congiuntura storica determinata.

La moltitudine è così il fondamento naturale e affettivo di ogni Stato. Essa precede e determina la sovranità e ne stabilisce il diritto, prima di qualunque rappresentazione politica e integrazione statale. Essa trova certo posto all'interno dell'articolazione istituzionale, ma anzitutto esprime un movimento costituente al di fuori del potere costituito, produttivo di diritti e di norme che richiedono riconoscimento all'interno del sistema politico. Per questo risulta talvolta inquietante, spaventosa, terribile. Il diritto-potenza della moltitudine, che qualificheremo come «costituente»⁴¹, si trova nei «diritti comuni» di una molteplicità di individui che si associano e danno vita a un modo complesso, articolato, auto-normativo. Ciascun individuo non ha altro diritto all'infuori di quello che tutti gli altri gli concedono⁴². I diritti comuni determinano tanto il diritto della *Civitas* sui suoi membri, quanto, contemporaneamente, il diritto di ciascun individuo all'interno della cornice della

⁴⁰ Cfr. F. Zourabichvili, *L'enigma della «moltitudine libera»*, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 105-118, poi in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre*, cit., pp. 69-80. Secondo Zourabichvili, la moltitudine libera si forgia nelle guerre di indipendenza, dove il conflitto produce autonomia, nuovi diritti comuni e l'*esse sui juris*. In questo senso, la guerra di indipendenza riesce laddove la rivoluzione fallisce: produce un'amnesia del passato e una nuova disposizione affettiva rivolta verso la speranza. Nella guerra gli uomini armati sono liberi e autonomi e la ricompensa della guerra è la guerra stessa, o meglio la possibilità di combattere liberamente. L'immagine della libertà è lo stimolo più grande che la guerra sa generare: non ogni tipo di guerra, ma le guerre necessarie, quelle attraverso le quali una moltitudine conquista o difende la sua indipendenza. La moltitudine diviene libera di fronte a un pericolo e a un ostacolo esterno.

⁴¹ Ci occuperemo della potenza costituente della moltitudine in Spinoza nel successivo §3 di questo capitolo.

⁴² Come nota Visentin, nel *TTP* la traiettoria del ragionamento spinoziano procede dal diritto naturale di ciascuno (*Ius naturalis uniuicuiusque*) alla potenza complessiva di *Deus sive natura*; al contrario, nel *TP* procede dalla potenza di Dio a quella di ogni singolo individuo. Questo mutamento dell'ordine argomentativo ed espositivo serve a mettere in luce come il diritto individuale di ciascuno esista soltanto all'interno del diritto naturale dell'intera natura, di cui è una parte e un effetto. La mossa rimarca così la tesi dell'univocità dell'essere, e dunque il carattere attivo, produttivo, di ciascun modo della sostanza. Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 278.

Civitas. Individuo e collettività si costituiscono simultaneamente in quanto effetti, collocati su livelli e a gradazioni differenti, di una medesima composizione di potenze-modi⁴³.

I diritti comuni sono pertanto, al contempo, espressione concreta e istituita del diritto naturale e condizione necessaria per l'espansione e il potenziamento di quest'ultimo. Il diritto naturale è sempre-già comune. Non c'è passaggio dal diritto di natura al diritto civile, ma il diritto comune è il diritto naturale, che si dà una forma civile e positiva all'interno delle istituzioni⁴⁴. Si riscontra nel *TP* una rivoluzione copernicana nella concezione del diritto naturale come diritto comune. Con la formulazione dei diritti comuni naturali, l'articolazione di natura e storia – che nel nostro primo capitolo abbiamo ricostruito a proposito del *TTP* – si perfeziona concettualmente⁴⁵. La storia, come si era visto, non è la ripetizione ciclica e indeterminata di invarianti naturali, ma nella storicità le regole della natura umana si presentano in forme determinate e differenziate. Le proprietà della natura umana si realizzano e distinguono storicamente, configurando identità individuali e collettive. Viceversa, non esiste quella natura astratta e ideale di cui scrivono i *philosophi*, concepita da una prospettiva normativa come perfezione della volontà creatrice divina, a cui corrisponde un fine intrinseco. Essa non trova alcun riscontro nell'esperienza storica. La necessità della natura si coglie invece sul piano della storia, in quanto necessità di ciascuna situazione concreta in cui si intrecciano molteplici determinazioni. Gli insegnamenti dell'esperienza storica accumulano conoscenza delle leggi causali e fisiche della natura. Teoria ed esperienza, conoscenza scientifica delle proprietà universali della natura e conoscenza storica, si incrociano nella scienza politica per combattere le rappresentazioni idealistiche e moralistiche della natura (umana). La natura non è più un'oggettività data e destoricizzata, che impone normativamente le sue leggi eterne – come nel caso della legge di natura hobbesiana – e richiede in varie forme dominio e sottomissione, ma essa stessa desiderio, intreccio di relazioni sociali e affettive. *Conatus* e determinazione esterna si articolano e combinano in aggregati complessi sotto la spinta delle passioni gioiose, mentre in caso contrario si

⁴³ Del Lucchese rileva, proprio a questo proposito, uno spostamento nel *TP* dal linguaggio del patto a quello della gradazione, in cui assume centralità una scala dei molteplici gradi di potenza e l'irriducibile molteplicità interna dei soggetti collettivi e composti. Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 139-140, pp. 303-304.

⁴⁴ Si ricorda la celebre ammissione a Jelles: «per quanto concerne la politica, la differenza principale tra me e Hobbes, di cui chiedi, consiste in questo: io lascio il diritto naturale sempre nella sua integrità e sostengo che in una città il potere sovrano ha più diritto sul suddito solo nella misura in cui ha più potere di esso. E questo ha sempre luogo nello stato di natura»: *Ep.* 56 a Jelles, cit., pp. 1420-1421.

⁴⁵ Cfr. *supra*, cap. 1, §1.

confrontano e si distruggono⁴⁶. Naturale è tanto il lato naturante quanto quello naturato di ciascun modo. Ogni mediazione umana è parte integrante delle leggi necessarie della natura; d'altra parte, ogni modificazione della natura si esprime attraverso la qualità e la quantità delle sue relazioni sociali, mediandosi e socializzandosi. Non esiste, come detto, nessun *conatus* isolato e immediato, ma ciascuno è sempre mediato dal rapporto con gli altri e dalle determinazioni esterni. Nella nozione di *jura communia*, il realismo dell'esperienza storica si coniuga con la potenza costitutiva del *conatus* (diritto naturale), il determinismo della natura con la contingenza dell'agire umano, scartando il doppio pericolo delle utopie e del fatalismo. Storicità della natura, da un lato, e radice naturale del diritto e delle istituzioni, dall'altro. La radice naturale degli *jura communia* non significa, come risulterà ormai chiaro, rinchiuderli in una dimensione oggettiva e necessaria, come se dall'ordine naturale delle cose derivasse necessariamente il diritto umano. Significa, al contrario, che è la «comune natura umana», la costituzione transindividuale e imitativa degli uomini, a fondare la vita istituzionale. Le istituzioni a loro volta si propongono di organizzare le relazioni di ogni modo finito, di ripetere e strutturare gli incontri gioiosi e di evitare quelli tristi, al fine di perfezionare quella natura di per sé ambivalente, né virtuosa né viziosa⁴⁷.

Con la ricostruzione degli *jura communia*, la formula *jus sive potentia* raggiunge la sua formulazione più coerente e, insieme, radicale. L'equazione di *jus* e *potentia*, sancita nel capitolo XVI del *TTP* e mantenuta nella trattazione del *TP*, è concreta e dispiegata soltanto se concepita sotto la lente dei diritti comuni. In quanto comune, infatti, il diritto naturale non può essere confuso con il diritto astratto che appartiene a ogni individuo singolo, dotato di volontà e razionalità, né con un ordine giuridico trascendente. Esso è piuttosto il risultato dei processi storici di associazione e composizione di potenze che altrimenti, se considerate nel loro isolamento e immediatezza, sarebbero nulle⁴⁸. La formula *jus sive potentia* non ammette alcuna relazione di anteriorità o superiorità tra i due termini. La potenza è sempre diritto, dunque ha una forma in cui è rivendicata

⁴⁶ Sulla storicità della natura in Spinoza, cfr. H. Sharp, *Spinoza and Politics of Renaturalization*, cit.; su questa articolazione di natura e storia sul versante del pensiero politico di Spinoza, ha recentemente insistito R. Esposito, *Vitam Instituere*. cit., pp. 80-85.

⁴⁷ *Ibidem*. Secondo Esposito, il diritto in Spinoza è uno «strumento di umanizzazione della natura che serve a contenere, appunto giuridicamente, le passioni, altrimenti distruttive. Tale opera di mediazione è espressa dal passaggio, senza soluzione di continuità, dal diritto individuale a quello comune» (p. 82). Al tempo stesso è «una razionalizzazione progressiva della natura umana nella sua dimensione collettiva» (p. 83).

⁴⁸ Cfr. un passo molto efficace di L. Baccelli, *Che fare del repubblicanesimo?*, «Filosofia e questioni pubbliche», 5/1, 2000, p. 113: «i diritti non sono “naturalisti” in senso razionalistico, nel senso che il loro contenuto corrisponda alla natura dell'uomo come tale; piuttosto esprimono un sentimento ed un atteggiamento generalmente umano di affermazione della propria dignità. [...] Se c'è qualcosa di universale nei diritti, consiste forse proprio nel *gesto* di affermarli, di *mobilitarsi* per ottenerli, di reagire a condizioni di sfruttamento ed oppressione prendendo coscienza di un'identità, affermandola, rivendicando poteri e libertà».

ed esercitata, ed è pertanto è esclusa l'idea di diritti astratti, individuali, non istituiti. Mentre il diritto, a sua volta, corrisponde sempre a un'attività, a una potenza agita e attuale⁴⁹. Il diritto di natura, si è visto, non si concepisce «se non là dove gli uomini hanno diritti comuni», i quali permettono di difendersi e di vendicare i torti subiti, affermando così la propria autonomia. In questo senso deve essere analizzata la coppia concettuale *sui juris/alterius juris*. Sono sotto l'altrui giurisdizione (*alterius juris*) coloro che dipendono dalla potenza altrui per difendersi, mentre è *sui juris* quel corpo politico che sa difendersi autonomamente, che ha la forza di vendicare i danni subiti e di vivere secondo la propria indole, di obbedire a se stesso e di rispettare quelle leggi che ritiene giuste e utili per sé. Se, come spiegato nel primo capitolo, tutti gli individui della natura sono sempre in rapporto di reciproca e mutevole dipendenza, autonomi possono essere soltanto coloro che vivono, insieme, sotto la giurisdizione dei diritti comuni.

Da questa prospettiva, diviene coerente l'assunto per cui la ragione, insegnando la libertà e la pietà, insegna in ultima istanza il rispetto delle leggi: «la ragione insegna a cercare la pace con ogni mezzo, ma la pace non si può dare se non si mantengono inviolate le leggi comuni di una società civile»⁵⁰. Sembrerebbe innaturale sottomettersi alla giurisdizione altrui, ma non è così, giacché la ragione non insegna mai nulla contro natura. Il diritto comune, infatti, non esprime il potere di una giurisdizione altrui e aliena su di me, ma il potere di tutti, compreso il mio alla massima potenza. Così «quanto più l'uomo è condotto dalla ragione, cioè [...] quanto più è libero, con tanta più fermezza osserverà le leggi della società civile ed eseguirà i mandati del potere sovrano di cui è suddito»⁵¹. Laddove gli uomini hanno diritti comuni, ciascuno è obbligato al rispetto delle leggi, prima che da un patto o contratto, dalla potenza collettiva, che supera di gran lunga la potenza individuale di ciascuno. Per questo è tenuto a eseguire tutto ciò che è stato stabilito di comune accordo dalla cittadinanza: «ciascun cittadino o suddito ha tanto meno diritto quanto più la società civile lo supera in potenza [...] [e] non può fare nulla di diritto, né possiede alcun diritto, tranne quello che può far valere per decisione comune della società civile»⁵².

Allorché gli uomini si affettano e si compongono spontaneamente in una potenza collettiva, da questa rete orizzontale di affezioni reciproche e affetti comuni emerge, senza un'intenzionalità predeterminata, una struttura di modi di fare e di regole comuni che determina le condotte di tutti quegli individui che l'hanno, a loro volta, determinata. I diritti comuni stringono in un nodo

⁴⁹ Cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., p. 72.

⁵⁰ *TP*, III, 6.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *TP*, III, 2.

indissolubile vita e regole di vita, natura e storia, individuo e società. Essi rappresentano un primo livello, intensamente vitale e dinamico, dell'istituzione politica⁵³. L'ambito dell'istituzione è la forma di esistenza di un collettivo, del corpo composto e molteplice della moltitudine. Si tratta di un ambito intrinsecamente plurale, in cui può emergere l'essenza singolare dell'individuo, a patto che i diritti comuni della concordanza e della composizione non siano sopraffatti dall'ambizione del singolo e dall'invidia. Le istituzioni sorgono proprio in quanto «diritti comuni», regole della combinazione virtuosa con gli altri. Esse sono dunque un'emergenza della moltitudine, che dall'intreccio orizzontale di potenze si eleva su se stessa e imprime una "piega" riflessiva sulla sua potenza molteplice, come quella dell'onda, quando una massa liquida dal basso si eleva su se stessa e si domina dall'alto, frenando per poi tornare indietro⁵⁴. L'istituzione stabilisce la verticalità di diritti e regole del vivere comune, entro e attraverso cui il divenire attivo e il perfezionamento etico degli individui si salda con le istanze della vita collettiva. Il corpo molteplice della moltitudine media se stesso: stabilisce quelle norme comuni all'interno delle quali la vita in comune può realizzarsi e, con essa, ciascuno può divenire se stesso e affermare la propria differenza. L'istituzione si situa così all'intersezione della dimensione individuale e di quella collettiva, in cui ciascuna parte può esprimere il suo *conatus* sotto un certo e preciso rapporto (*certa ratione*) di composizione con le altre. La relazione tra la moltitudine e l'*imperium* può assumere, in alcuni casi, la forma esteriore (figura) di una determinazione esterna e suscitare il rifiuto, la passività, lo scontro, da parte dei cittadini. In tutta la ricerca che occupa la seconda parte del *TP*, dedicata alle istituzioni reali, lo sforzo teorico spinoziano è di fondare ciascun sistema istituzionale nel modo più stabile e razionale possibile, corrispondente al grado di potenza della moltitudine in quel momento storico.

La categoria di istituzione è direttamente ricondotta alla potenza della moltitudine nel capitolo quinto del *TP*, dove viene distinto lo Stato per istituzione da quello per acquisizione⁵⁵. Tra lo stato istituito e quello acquisito non intercorre una differenza essenziale, essi tuttavia differiscono per i mezzi con i quali ciascuno di essi si conserva: uno stato acquisito per diritto di guerra dovrà o essere mantenuto libero e conservato come alleato, oppure occupato e abitato dalle proprie genti, o infine distrutto e raso al suolo. Quando invece la moltitudine istituisce il proprio Stato, è libera, guidata

⁵³ Di questo avviso è Moreau, secondo cui i diritti comuni comprendono la sfera delle abitudini, degli usi e costumi ripetuti nel tempo, cioè del diritto consuetudinario. Questo è in continuo movimento, modificato e modificabile secondo gli affetti comuni della moltitudine, ed eccede dunque la rigidità teorica della legge e della sovranità. Cfr. P. F. Moreau, *Jus et lex*, cit., p. 60.

⁵⁴ Riprendiamo i termini e l'immagine di F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 67-69, pp. 234-238, pp. 322-324.

⁵⁵ *TP*, V, 6. La distinzione tra istituzione e acquisizione rimanda a Hobbes, *Leviatano*, cap. XVII e *De Cive*, I, 2.

più dalla speranza che dalla paura, «ha di mira la vita e si ingegna a vivere per sé»⁵⁶. L'istituzione è un'opera di auto-organizzazione di una moltitudine che vuole conservare ed espandere la vita: vivere per sé, autonomamente, libera da comandi e ricatti stranieri. Istituzione e vita si legano così a doppio filo. La vita – vale a dire arricchimento fisico e intellettuale di relazioni gioiose, «definita non tanto dalla circolazione del sangue e altre cose comuni a tutti gli animali, quanto soprattutto dalla ragione, la vera virtù e la vita della mente»⁵⁷ – può realizzarsi soltanto entro e attraverso una disposizione istituzionale di queste stesse relazioni.

3.2. Imperium

La genesi passionale dei diritti comuni e delle regole di vita collettiva li rende profondamente instabili. Nella spirale della *fluctuatio animi* e dell'apparizione di figure terze che complicano la convergenza affettiva, desideri e affetti oscillano tra compassione e invidia, ambizione di gloria e di dominio, reciprocità positiva e reciprocità negativa. Fondamento ambivalente dell'associazione politica, la moltitudine è allora possibilità inesauribile di guerra civile. Proprio per questo esprime un punto di vista privilegiato sulla politica: essa pone l'esigenza di contenere gli eccessi di potere e le violenze intraspecifiche, attraverso istituzioni in grado di equilibrare i rapporti tra lo Stato e i cittadini. Se «ognuno giudica quel che è bene e quel che è male secondo il proprio affetto»⁵⁸ l'accordo spontaneo tra gli uomini è necessariamente mutevole e incostante. Come già detto, gli uomini possono essere affetti in modi diversi dallo stesso oggetto; e lo stesso uomo, in tempi diversi, può essere affetto in modi diversi dallo stesso oggetto. Assumere il punto di vista della moltitudine non implica, per Spinoza, farne un'apologia incondizionata⁵⁹. Il filosofo olandese è consapevole e testimone, nell'esperienza storica dei Paesi Bassi, del fatto che la moltitudine è spesso acciecata: essa si lascia manipolare da chi ha fini e interessi personali (tra cui i teologi

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *TP*, V, 5.

⁵⁸ *E* III, p. 39 scol.

⁵⁹ Sull'ambivalenza costitutiva della *multitudo*, cfr. É. Balibar, *La paura delle masse*, cit.; E. Giacotti, *Individuo e Stato nelle prime teorizzazioni dello Stato moderno. Hobbes e Spinoza a confronto*, in A. Burgio, G. M. Cazzaniga, D. Losurdo (a cura di), *Massa, folla, individuo*, Atti del convegno, Cattolica 27-29 novembre 1990, Urbino, Quattroventi, 1992, pp. 11-25. A proposito dell'instabilità della moltitudine, Giacotti parla di un «segno delle difficoltà di spiegare il “negativo” in un sistema delle positività quale è quello spinoziano. Benché *res singulares*, da indagare con metodo scientifico, le passioni sono fonte di instabilità del corpo sociale». Sulle ondulazioni del processo imitativo che compone affetti comuni e moltitudine, si rimanda al capitolo precedente.

fanatici e dogmatici); è incapace di decisioni rapide e di dirimere le controversie al suo interno⁶⁰; è temibile e paranoica se tenuta nell'ignoranza e nella disinformazione⁶¹.

La debolezza della moltitudine non dipende tanto dalla sua natura molteplice e mutevole, ma dalla sua vulnerabile esposizione all'ambizione individuale. L'ambizione di dominio del singolo individuo, che pretende di sottomettere gli altri alla sua indole e ai suoi valori, si impossessa troppo facilmente della potenza della moltitudine. L'accordo naturale dei diritti comuni richiede di essere stabilizzato. Secondo Spinoza, la stabilizzazione non si persegue attraverso una negazione distruttiva delle forze affettive (affetti comuni) che hanno composto gli *jura communia*, ma articolandole in una dinamica istituzionale capace di valorizzarne gli aspetti costitutivi e di canalizzare quelli negativi e pericolosi.

L'affetto comune non è mai uno solo, al singolare, ma siamo sempre legati e al tempo stesso divisi da molteplici affetti comuni. Alcuni connettono addirittura molti individui ed esprimono un'intensa forza di unificazione; altri invece compongono una parte, che si scaglia contro un'altra. Gli affetti comuni non saturano interamente le relazioni affettive all'interno del gruppo e non annullano gli affetti individuali contrastanti tra loro⁶². Vi è una parte del diritto naturale, infatti, che non si esaurisce negli *jura communia* e rimane individuale anche nello stato civile⁶³. Così, mentre alcuni affetti riuniscono la moltitudine, altri la frammentano in individui o in gruppi contrapposti, producendo conflitti e divergenze al suo interno. Ad affetti comuni molteplici e parziali corrisponderanno istituzioni molteplici e parziali. La moltitudine non è principio di unanimità, ma è un rapporto di forza, come lo è il rapporto di moto e quiete che tiene insieme le parti del corpo biologico. Non si può, in altri termini, essere d'accordo su tutto. Al contrario, la possibilità della

⁶⁰ TP, VII, 5.

⁶¹ TP VII, 27: «il volgo – si ripeterà – non ha nulla di moderato, fa spavento se non ha paura; la plebe o serve umilmente o domina con superbia, né possiede verità o giudizio, e così via. Ma la natura è una sola e rende tutti uguali [...] Tutti insuperbiscono per il comando e fanno spavento se non hanno paura, e dappertutto la verità viene di solito calpestata da spiriti adirati o servili, soprattutto dove comandano uno o pochi, che nei processi non mirano al vero o alla giustizia, ma alla consistenza dei patrimoni». Spinoza sta discutendo e confutando la posizione dei teorici razionalisti ed elitisti, hobbesiani e neostoici, assai diffusi tra i repubblicani olandesi, tra cui i De La Court, che riproducono la dicotomia rigida tra ragione e affetti nei termini politici della distinzione di natura tra governanti e governati. Questi descrivono la moltitudine in quanto soggetto spaventoso, terribile, che va tenuto nel terrore per governarlo, e non riconoscono che quei vizi sono invece imputabili a ogni essere umano, non soltanto alla moltitudine. Sul doppio timore in relazione al *vulgus – terrere nisi paveant*: fa paura se non ha spavento – e sui suoi antecedenti antichi (Senofonte, Laberio) e moderni (Campanella), cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991, p. 129.

⁶² Sulla «necessaria incompletezza della Repubblica», cfr. P. F. Moreau, *The Necessary Incompleteness of the Republic*, cit.

⁶³ Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 316.

divergenza rimane sempre aperta: essa è parte costitutiva dello Stato. La divergenza passionale – il conflitto, il negativo – sono implicati nella natura finita e limitata dell'essere umano e permangono in ogni tipo di società, anche in quella più stabile e meglio organizzata. Dato che i conflitti non sono eliminabili, ma attraversano necessariamente il corpo politico, bisogna allora organizzarli in una maniera tale che siano produttivi e non distruttivi, che affermino cioè adeguatamente la potenza della moltitudine. In quanto intreccio inesauribile di rapporti di forza, il diritto non espelle il conflitto, ma lo regola e incanala. Tra le attività che realizzano e affermano il diritto rientra indubbiamente il conflitto. Esso produce effetti di libertà e di autonomia: occorre confliggere, e talvolta anche armarsi, per difendere il diritto contro l'ambizione degli usurpatori. La crisi e il negativo non sono l'opposto della potenza, ma una sua manifestazione – una messa in forma tra le altre delle sue espressioni possibili.

I diritti comuni, in quanto regole del vivere civile, che mirano a realizzare la massima potenza della vita, conservandola e proteggendola dal suo istinto mortifero, devono assumere forza impositiva (*imperium*) e dotarsi di apparati attraverso cui farsi rispettare. Difendersi e contrastare l'invidia, l'ambizione smodata di potere dei pochi, la tendenza alla sopraffazione, la dimensione negativa della natura comune, è una prerogativa per esprimere e affermare la virtù e la molteplicità del corpo politico. Il potere (*imperium*) di disporre i singoli individui all'obbedienza, attraverso un sistema di pene e punizioni, esprime una continuazione e un supplemento di forza del diritto comune, necessario all'unificazione dei legami sociali. *Imperium* è diritto comune, composto e determinato dalla potenza affettiva della moltitudine, a cui si aggiunge il potere di imporsi sugli aspetti disgreganti e non comuni del diritto naturale degli individui. Quella parte del diritto naturale ostile a concepirsi come comune è oggetto del potere sovrano, che non può concedere ai sudditi di vivere a loro piacimento. Perché i diritti comuni siano effettivi e la moltitudine istituisca la vita collettiva, occorre che all'intreccio di diritti comuni si aggiunga la verticalità dell'*imperium*.

Al cuore della riflessione del *TP* troviamo una proliferazione di consigli e istituzioni secondo una logica dei contropoteri e dell'equilibrio dei rapporti di potere: un equilibrio dinamico, mutevole, che cerca di massimizzare la partecipazione democratica, la razionalità ed efficacia della discussione, dunque la stabilità dello Stato. La razionalità sta, come detto, nel *convenire* della molteplicità, nella convenienza reciproca tra le molteplici parti dello Stato. Si tratta di istituzioni *orientate*, che regolano la divergenza passionale interna allo Stato, incanalano la potenza della moltitudine entro forme limitate e determinate, favoriscono l'equilibrio dei rapporti di forza e, al tempo stesso, *spostano* quell'equilibrio verso il fondamento naturale e popolare di ogni Stato: il ruolo attivo della moltitudine. Le istituzioni sono create, plasmate e modificate dalle relazioni sociali e dai conflitti

che attraversano la società; al tempo stesso, esse orientano lo sviluppo delle relazioni sociali e della conflittualità verso l'uguaglianza materiale, la condivisione, contro le oligarchie della ricchezza e del potere. Il «sistema organizzato di mezzi indiretti» sorge dal tessuto dei rapporti di forza, ne assume la contingenza, ma, a sua volta, è 'consistente', produce regole e combinazioni che dispongono i modi di agire e pensare degli individui. Senza *imperium* la moltitudine è impotente, ma questo potere è sempre fissato – rinnovato, trasformato oppure revocato – dalla moltitudine stessa, dai rapporti (storicamente) determinati che la compongono.

L'architettura istituzionale tracciata nella seconda parte del *TP* intende proprio dare forma adeguata alla centralità politica della moltitudine e affermarne la potenza molteplice, differenziale e non uniforme, in modo ordinato e strutturato, fuori dalla furia caotica e violenta del dileguare. Spinoza introduce istanze democratiche nelle forme storicamente esistite di monarchia e aristocrazia; tali istanze affermano la spinta politica della moltitudine dentro le istituzioni e la difendono dalle manipolazioni dell'ambizioso e avido di potere. La democrazia, come già detto, si regge sui principi dell'uguaglianza materiale, della partecipazione decisionale (*collegialiter*) e della libertà (di espressione, di dissenso, di opinione) di ciascun cittadino. L'andamento argomentativo della seconda parte del *TP* concede la possibilità di una dimensione positiva ed espansiva a tutte le forme di governo esistenti, sotto determinate condizioni istituzionali. La democrazia non si riduce a una forma di governo tra le altre, ma risulta la verità interna di ogni forma di *imperium*, la condizione originaria a cui fare costantemente ritorno per istituire uno Stato – anche quelli monarchici e aristocratici – in cui, come recita il sottotitolo dell'opera, siano inviolate la pace e la libertà dei cittadini⁶⁴.

La verticalità dell'*imperium* costringe i cittadini all'interno del diritto comune e non concede di vivere a ciascuno secondo il proprio arbitrio. Consiste in un potere anzitutto affettivo: quello di disporre gli individui verso poli affettivi comuni. Così «nella condizione civile tutti temono le stesse cose e tutti hanno una stessa e identica misura di sicurezza, come anche una stessa e identica regola di vita. Il che non sopprime affatto la capacità di giudicare di ciascuno»⁶⁵. L'allineamento affettivo è la condizione necessaria per un'obbedienza stabile e volontaria. L'*imperium*, che sorge da un tessuto di affetti comuni, si conserva e funziona efficacemente nel mantenere tutti i cittadini avvolti da medesime speranze e paura e aderenti a quegli affetti comuni da cui ha preso vita. Tenendo tutti i cittadini in un ambiente affettivo condiviso, si frena il pericolo della violenza intraspecifica e, al

⁶⁴ Sul «primato costituente della democrazia», cfr. R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium*, cit., pp. 140-141.

⁶⁵ *TP*, III, 3. La necessaria e insopprimibile dimensione affettiva della vita collettiva rivela così il carattere strutturalmente conflittuale della politica secondo F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 219 sgg.

tempo stesso, garantendo la massima libertà di espressione e giudizio di ciascuna singolarità. La pace e la concordia della moltitudine, così come la beatitudine del singolo individuo, non consistono nel distacco dalle passioni e dagli affetti comuni, negazione del negativo, ma in una determinata struttura della potenza, nell'ambito della comune condizione umana. In quanto *imperium*, l'istituzione è una forza affettiva superiore che dispone e *orienta* gli affetti comuni a cui gli individui aderiscono: è il potere di far-fare, di condizionare e disporre ciò che gli uomini sentono e credono⁶⁶. In questo modo si ripetono e regolarizzano condotte e relazioni sociali a discapito di altre, si generano abitudini, si distingue il giusto dallo sbagliato⁶⁷.

Nella definizione spinoziana, sotto la categoria di *imperium* sono comprese le molteplici forme della mediazione della potenza della moltitudine, vale a dire, il potere della moltitudine di affettare se stessa ed emergere al di sopra della propria costituzione reticolare⁶⁸. L'*imperium* emerge dalla

⁶⁶ Cfr. F. Lordon, *Vivre sans?*, cit., pp. 223-259, in particolare pp. 254 sgg. Lordon affronta la necessità di produzione di affetti comuni da parte delle istituzioni in relazione alle sfide poste dalla crisi climatica e dal collasso ecologico. Se questa pone la necessità di una riduzione «in una certa misura» dei consumi individuali e della divisione globale del lavoro, tuttavia a questa transizione deve accompagnarsi anche una dimensione etica e ideale (affetti comuni), da cui gli individui possono trarre nuove gioie e soddisfazioni. Si tratta, secondo Lordon, di istituire un nuovo regime ecologista del desiderio. Così, ad esempio, la creazione istituzionale di spazi collettivi per la condivisione dei saperi, le auto-produzioni e auto-riparazioni, la cura di sé, la riappropriazione di conoscenze mediche e scientifiche, sono interstizi che non possono soddisfare i bisogni più complessi della vita umana – per i quali occorre una scala istituzionale macroscopica – ma possono modificare il regime del desiderio, gli affetti comuni e le maniere di sentire, e spingere dal basso decisioni di scala superiore.

⁶⁷ Lordon accosta la dinamica spinozista del potere di far-fare – potere di affettare e muovere gli altri secondo il proprio impulso esterno – al concetto foucaultiano di governamentalità. Affettare e orientare il *conatus* altrui consiste nel dispositivo governamentale di «condurre le condotte». Come la governamentalità non è il governo, ma qualcosa di più ampio, reticolare, diffuso, che implica la partecipazione e la relazione dei e tra i soggetti, anche l'*imperium* non è, in primo luogo, il potere dello Stato e delle istituzioni coercitive, ma un concentrato della potenza della moltitudine di affettare e condurre se stessa. Governamentalità e sovranità si annodano insieme. Cfr. F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 133 sgg.

⁶⁸ Per queste ragioni, il concetto di *imperium* può essere tradotto di volta in volta diversamente – Stato, sovranità, comando – poiché può indicare forme di auto-mediazione differenti. Secondo Matheron, nella definizione di *TP*, II, 17, *imperium* può essere simultaneamente inteso sia come «sovranità», sia come «Stato» (leggi e istituzioni dello Stato). Il primo corrisponde al diritto della moltitudine in un senso soggettivo, la *multitudinis potentia*; il secondo, in un senso oggettivo, consiste nelle leggi secondo cui una moltitudine agisce in un certo modo. L'*imperium* è la stessa cosa nei due sensi: una potenza collettiva esiste e agisce soltanto nell'ambito di un sistema di leggi, le quali, applicandosi, determinano la collettività ad agire in un certo modo. Ciò non vuole dire che lo Stato e il sovrano siano la stessa cosa: il potere del sovrano non è la sola istituzione di uno Stato, oltre ad essa vi sono istituzioni giudiziarie, militari, educative, ecc. Secondo Moreau, occorre tradurre con «Stato» quando il testo fa riferimento alla dimensione più politica, con «sovranità» quando fa riferimento alla dimensione giuridica del diritto-potere sui sudditi, «comando» quando il testo inerisce invece al campo semantico militare. Oppure si può scegliere di non tradurre il latino *imperium*, come fa Bernard Pautrat (*Traité politique*, Paris, Allia, 2013). In generale, concordiamo (cfr. *supra*, cap. 1, p. 135, n. 335) sul fatto che *Imperium* indichi lo Stato dal punto di vista del potere sovrano, dell'obbedienza e dell'ordine civile, mentre *Civitas* comprende l'intero corpo politico della cittadinanza, tutta la realtà della vita in comune: gli affari comuni, la lingua, i costumi, le tradizioni di una moltitudine, ma anche le leggi e l'ordine giuridico. Si ricordi quanto sancito in *TP*, III, 1: «qualsiasi Stato [*Imperii*] definisce una condizione che è detta civile [*Civilis*]; l'intero corpo dello Stato [*imperii corpus*] si chiama *civitas* o società civile [*Civitas*]; gli affari comuni dello Stato [*imperii*], soggetti alla direzione di chi regge lo Stato [*imperium*], costituiscono ciò che è detto *vita politica* [*Respublica*]. La *Civitas* contiene una tensione o

potenza molteplice della società e, al tempo stesso, si concentra in apparati specifici, distinguendosi o in alcuni casi allontanandosi dalla sua fonte⁶⁹. A questo secondo livello si collocano gli organismi di governo, gli apparati specifici del potere, la forma della legge e delle punizioni. Dallo stato liquido della convergenza affettiva immediata – opinioni e costumi condivisi che non si localizzano in alcuna struttura organizzata di potere – si passa alla mediazione istituzionale della potenza comune. Appartiene all'*imperium* – fino a prova contraria, come si vedrà – il diritto sovrano di discernere il bene dal male, istituire e interpretare le leggi, punire penalmente chi le trasgredisce, stabilire la pace e la guerra. L'insieme di queste azioni sono gli «affari comuni dello Stato», ossia la pubblica amministrazione dello Stato, la cosiddetta *Res publica*: questa è soggetta alla direzione unica di chi detiene la sovranità dello Stato⁷⁰. L'*imperium* può acquisire molteplici forme e sarà allora «una questione di forma»⁷¹.

Diritti comuni e *imperium* rappresentano i due momenti inseparabili della dinamica istituzionale: da un lato, la composizione di potenze che, insieme, hanno la forza di costruire case, coltivare terre, vivere e produrre la vita, e da cui emerge una potenza superiore; dall'altro, l'effetto di autorità e di auto-trascendenza che tale potenza superiore agisce sui suoi produttori e stabilisce la forza dei diritti comuni di imporsi e farsi rispettare⁷². Dal basso verso l'alto e ritorno: ogni auto-determinazione del corpo politico si rivela, dall'altra prospettiva, un'etero-determinazione, e viceversa⁷³. Tutte le società abbastanza grandi e complesse, comprese quelle pre-statali, richiedono mediazioni della potenza sociale della moltitudine, che generano un effetto di autorità e di «trascendenza immanente». Già nel *TTP*, il passaggio dal primo al secondo patto – dalla potenza della moltitudine

talvolta una vera minaccia nei confronti dell'*Imperium*. Cfr. A. Matheron, *Lo Stato, secondo Spinoza, è un individuo in senso spinoziano?*, cit., pp. 211-230; P. F. Moreau, *La notion d'imperium dans le Traité Politique*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della sua nascita*, cit., pp. 355-366; P. F. Moreau, in L. Bove, P.F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, cit., pp. 27-44, p. 39; S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 304-305.

⁶⁹ L'*imperium* può acquisire un'infinità di forme e tra queste, secondo Lordon, anche quella di una statuetta di legno, di fronte a cui i membri di una tribù promettono di rispettare le leggi civili e i contratti, materializzando l'effetto di auto-trascendenza che una moltitudine esercita su se stessa. Il riferimento agli studi dell'antropologia politica è utile per descrivere la struttura elementare dell'*imperium* in F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 124-128.

⁷⁰ *TP*, IV, 2.

⁷¹ F. Lordon, *Imperium*, cit., p. 144.

⁷² Nella sua analisi, Caporali confonde, a nostro avviso, la distinzione e compenetrazione di questi due piani – diritti comuni e Stato – e tende a sovrapporli, facendo dello Stato l'unica e integrale espressione dello *jus commune*: R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium*, cit., pp. 146 sgg.

⁷³ Cfr. R. Esposito, *Vitam instituere*, cit., p. 72.

a quella di Mosè – era contenuto nell’esigenza di «aggiungere qualche altra cosa» (*aliud accedat*)⁷⁴. La questione è ora affrontata da Spinoza in altri termini, legati alla nuova concezione degli *jura communia*. Tra i due livelli – i diritti comuni della moltitudine e il potere coercitivo, gli affari comuni e l’*imperium* – non è ammesso alcun passaggio e alcuna cesura⁷⁵. L’asse orizzontale, lungo il quale gli uomini si compongono tra loro, si incrocia necessariamente con quello verticale, che sviluppa la vitalità espansiva della composizione sociale entro forme ben regolate.

Il potere sovrano trae la propria legittimità dall’efficacia con cui esprime la potenza comune della moltitudine, la protegge da minacce e ambizioni di potere e si prende cura degli affari comuni. Il ruolo delle *summae potestates* è quello di preservare l’unione di tutti i cittadini, governandone e armonizzandone le dinamiche affettive. Il potere sovrano si determina necessariamente come cura e governo della *Res publica*, dell’interesse collettivo, ed è costretto a ottenere e verificare di continuo il consenso dei sudditi. Il nodo dell’obbedienza è dunque reciproco e biunivoco: i cittadini sono costretti dal diritto ad obbedire al potere costituito e alle leggi civili a patto che, simultaneamente, questo obbedisca alla sua fonte naturale, alla moltitudine in quanto vita in relazione, cioè alla tutela e al potenziamento dei rapporti sociali tra gli individui. I diritti comuni della moltitudine – della vita in relazione – stabiliscono la fonte della legittimità del governo e il criterio di giudizio di ogni sua azione. A sua volta, la verticalità del governo è necessaria per conservare e potenziare il lato cooperativo e compositivo dei rapporti socio-imitativi e contenerne il lato auto-distruttivo. Diritti comuni e *imperium*: i primi rappresentano la componente del diritto naturale che si conserva nella condizione civile dandosi una forma disciplinata e determinando l’*imperium* dall’interno, come suo cuore pulsante. Viceversa, il secondo deriva dal primo e lo ri-determina, vi aggiunge un «qualcosa in più», orientando il *conatus* degli individui entro i canali di una certa convergenza di interessi e contenendo entro i limiti del tollerabile la loro parte divergente e non comune. La convenienza reciproca viene così stabilizzata come condizione di esistenza dei singoli individui. *Imperium* è, in questo senso, violenza istituita e regolata contro la violenza spontanea: la società non può infatti restare disarmata di fronte a individui nocivi e malintenzionati⁷⁶.

L’auto-organizzazione istituzionale della moltitudine che Spinoza suggerisce non si cristallizza in apparati separati, ma resta sotto la pressione, interna o esterna, della moltitudine stessa. L’effetto di auto-trascendenza immaginaria del potere politico, per quanto necessario e in certa misura inevitabile, viene costantemente equilibrato da meccanismi istituzionali e contropoteri che – come

⁷⁴ *TTP*, XVI, p. 381. Per l’analisi di questo passaggio, cfr. *supra*, cap. 1, §2.

⁷⁵ Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 321.

⁷⁶ Cfr. F. Lordon, *Imperium*, cit., pp. 212-220, pp. 231-234.

diremo – lo riconducono ai principi. Lordon ha suggerito l'immagine del «cristallo liquido» per descrivere la co-esistenza simultanea di più stati della stessa materia all'interno del dispositivo istituzionale, o se si preferisce, la combinazione dell'orizzontalità dinamica dei diritti comuni e la verticalità dell'*imperium*⁷⁷. La moltitudine è la materia prima della politica, ma l'effettuazione di questa potenza molteplice e discordante all'interno di istituzioni e apparati di governo produce degli effetti morfogenetici sulla materia stessa, portandola da uno stato fluido a uno semi-fluido in cui la potenza è incanalata e individuata (individuazione collettiva). Autonomo (*sui juris*) e democratico è quel corpo politico che riflette pubblicamente su se stesso e sulla propria attività istituyente, che contrasta la trascendenza e l'opacità (o segretezza) delle proprie istituzioni riconducendole alla loro fonte vitale, che conserva o trasforma le istituzioni attraverso i canali del consenso e del dissenso. Il movimento di emergenza, dal basso verso l'alto, dei diritti comuni e della disciplina collettiva vede nel concetto di consenso il suo motore compositivo interno. Quando il diritto comune riceve un consenso e prevale sugli aspetti disgreganti dei diritti individuali, esso si fa potenza coercitiva, forza collettiva di imporsi sui singoli individui e di obbligarli giuridicamente: *imperium*. Il *consenso comune* è il fondamento dell'*imperium*: la dipendenza di chi governa dal consenso di tutti. Dal *convenire* si passa così al *consentire*: dalla composizione affettiva e passionale di molteplici potenze all'armonizzazione dell'agire e del pensare (*una veluti mens*), dalla condivisione materiale di affetti comuni all'unione delle menti. Il consenso deve essere espresso e garantito in ogni legge emanata dal potere e continuamente confermato, per poter valere come principio fondamentale di un ordinamento politico⁷⁸. Così, «ciascuno è tenuto a eseguire tutto ciò che gli è comandato per comune consenso»⁷⁹ e detiene le redini dello Stato chi, per comune consenso, ha ricevuto il compito di farlo (amministrare gli affari pubblici; istituire, interpretare o abrogare le leggi; fortificare le città)⁸⁰. La modalità di espressione della *potentia* con cui la moltitudine stabilisce il diritto comune sovrano (*Imperium*) e la forma di governo che lo esercita e amministra è quella del consenso e del dissenso.

⁷⁷ F. Lordon, *Vivre sans?*, cit., pp. 273-277; cfr. anche Id., *Imperium*, cit., p. 20-22, pp. 65-67.

⁷⁸ Si tratta di quello che Matheron ha definito «consensualismo istantaneista» in opposizione al «consensualismo integrale» di Grozio, secondo cui per legge di natura gli uomini sono obbligati a mantenere qualsiasi patto a cui hanno, in precedenza, prestato assenso. Cfr. A. Matheron, *Spinoza e la problematica giuridica di Grozio*, cit., p. 109.

⁷⁹ *TP*, II, 16.

⁸⁰ *TP*, II, 17.

3.3. Conflitti istituenti

Una delle modalità dell'affetto comune che compone gli individui è il desiderio di vendicare un danno comune subito e di contrastare gli eccessi del potere sovrano. Il rimando di *TP* VI, 1 all'articolo III, 9 attribuisce a questo desiderio il nome di «indignazione»⁸¹. Nell'*Etica* l'*Indignatio* è menzionata tra gli affetti di odio – «l'odio verso qualcuno che ha fatto del male a qualcun altro»⁸² – che non può mai, neppure indirettamente, generare effetti positivi, ma soltanto moltiplicare l'odio reciproco e l'impulso alla distruzione dell'altro⁸³. Nel *TP*, invece, ritorna un riferimento all'indignazione nell'analisi dei limiti concreti ed effettivi del diritto della *Civitas* sui *cives*.

Una norma che provoca l'indignazione della maggioranza dei cittadini ha poco a che fare con il diritto di una società civile. È infatti certo che gli uomini, per impulso naturale, ricercano l'unità o per una speranza o un timore di tutti, o il desiderio di vendicare qualche offesa fatta a tutti. Ma il diritto di una società civile è definito dalla potenza comune della moltitudine; dunque la potenza e il diritto di una società civile perdono di consistenza, se essa offre occasioni perché più individui si raccolgano in unità⁸⁴.

Non è compresa nel diritto della cittadinanza, anzi gli è contraria, qualsiasi iniziativa che possa scatenare l'indignazione generale e dare motivo ai cittadini di coalizzarsi. Quando coloro che esercitano il diritto della *Civitas*, i governanti, suscitano la paura nei sudditi, questi dal canto loro provano odio e ira nei confronti dei primi. Nel caso del dispotismo turco, i sudditi permangono in una condizione di solitudine e passività e non esprimono pubblicamente i loro affetti; in un altro caso, invece, l'odio può coalizzare i cittadini contro il nemico comune e farsi affetto comune. L'indignazione è definita, d'accordo con l'*Etica*, come «il desiderio di vendicare qualche offesa

⁸¹ Per primo Matheron ha sostenuto la rilevanza del rimando di VI, 1 a III, 9, scorgendo l'indignazione tra gli affetti comuni costituenti. Quel riferimento all'indignazione implica, nella sua interpretazione, che lo Stato si costituisca per un processo analogo a quello che ne causa la dissoluzione: l'indignazione genera lo stato nello stesso modo in cui lo rigenera, cioè lo trasforma, quando il potere sovrano eccede i limiti. Cfr. A. Matheron, *L'indignation et le conatus de l'État spinoziste*, in M. Revault d'Allonnes, H. Rizk (éd.), *Spinoza. Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, tr. it. e cura di F. Del Lucchese, *L'indignazione e il conatus dello stato spinozista*, in Id., *Scritti su Spinoza*, cit., pp. 199-210. Sulla scia di Matheron, l'*indignatio* è stato un tema centrale dell'interpretazione politica di Spinoza, in particolare L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., e F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit.

⁸² *E* III, def. aff. XX.

⁸³ *E* IV, p. 45 e dim.

⁸⁴ *TP*, III, 9.

fatta a tutti»⁸⁵. Quando il timore muta in indignazione, lo stato di civiltà diventa stato di ostilità. La moltitudine si mobilita e insorge contro una condizione civile che non esercita diritti comuni e interesse generale: tra i diritti comuni e naturali della moltitudine che agitano la *Civitas* al suo interno, vi è infatti il diritto di abrogare le leggi ingiuste. «Non solo dunque – scrive Spinoza – [la società civile] ha il diritto di difendere se stessa, di istituire e interpretare le leggi, ma possiede anche il diritto di abrogarle e di graziare, nella pienezza del suo potere, chiunque sia colpevole»⁸⁶. E se non riesce ad abrogarle, può per lo meno disobbedire e violarle: «il contratto, ossia le leggi con le quali una moltitudine trasferisce il suo diritto a un'assemblea o a un individuo, debbano essere violate quando violarle è nell'interesse di tutti»⁸⁷.

Nell'articolo VI, 1, con richiamo esplicito del precedente III, 9, all'indignazione è attribuito un vero e proprio ruolo costituente. Il desiderio di vendicare un danno comune, così come una speranza comune o un timore comune, induce la moltitudine a un naturale accordo di convivenza (*naturaliter concordia*), emotivo e affettivo prima che razionale. L'indignazione che rovescia i governi è, al tempo stesso, sorgente di un nuovo accordo. Ed è questo che la distingue dalle più inutili congiure e tirannicidi, i cui limiti erano espressi da Machiavelli in un celebre passo dei *Discorsi*⁸⁸. Proprio

⁸⁵ Spinoza riconosce, in *E IV*, p. 54, alcune passioni tristi ma strumentalmente buone, come l'umiltà (*humilitas*), il pentimento (*paenitentia*), la vergogna, il rispetto (*reverentia*), che «arrecano più utilità che danno». Tra queste non include l'indignazione che, in quanto articolazione del moto di odio, non può essere in nessun modo positiva, bensì incita sempre all'odio reciproco e allo sforzo di annientare l'altro. Umiltà, pentimento e rispetto non hanno infatti nulla a che vedere con l'odio, non associano la tristezza a una causa esterna e non fomentano l'istinto di distruggerla; bensì riguardano se stessi, la propria impotenza (umiltà), la libera volontà della propria mente (pentimento) o il timore delle leggi che tiene a freno gli istinti (rispetto). Secondo Bove, tuttavia, pur non trovando l'indignazione inclusa nell'elenco delle passioni tristi indirettamente buone, essa contiene qualcosa di positivo – di benevolente – nell'odio che esprime: un rapporto di identificazione con i nostri simili che ci conduce ad agire affinché siano liberati dalla tristezza. L'odio dell'indignazione scatena una «benevolenza nell'indignazione». All'odio e alla rabbia, nell'indignazione si accompagna un'espressione di gloria collettiva, poiché il corpo collettivo gioisce della sua potenza di agire in comune. Diversamente, secondo Stolze, la liberazione a cui guarda Spinoza non ha nulla a che vedere con l'indignazione, ma è un processo di «transizione affettiva» che orienta e controlla gli affetti tristi. Se «i sicuri principi di vita» da imparare a memoria (*E V*, p. 10, scol.) si focalizzano sulle «comuni offese degli uomini» e riconducono la tristezza alle molteplici cause che l'hanno, a sua volta, determinata, questo principio si applica anche di fronte alla tirannia. La liberazione sta nella conoscenza delle cause che hanno innescato un governo oppressivo e la conseguente indignazione generale: possiamo conservare noi stessi e liberarci soltanto attraverso una deviazione dal circuito dell'odio, dell'ira e dunque dell'indignazione. Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 291-295; T. Stolze, *Le tre forme della ribellione secondo Spinoza: indignata, gloriosa e soddisfatta*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine*, cit., pp. 150-169.

⁸⁶ *TP*, IV, 5.

⁸⁷ *TP* IV, 6.

⁸⁸ *Discorsi*, III, 6, pp. 549-550: «E veramente quella sentenza di Cornelio Tacito è aurea, che dice che gli uomini hanno ad onorare le cose passate e ad ubbidire alle presenti, e debbono desiderare i buoni principi, e comunque ei si sieno fatti, tollerargli». Come segnala Cristofolini, Machiavelli ha qui modificato il testo originale di Tacito, per il quale non si tratta di tollerare i buoni principi, ma di tollerare sia il buono che il cattivo principe, e va al di là del testo di Tacito

citando le analisi dell'«acutissimo» sul principato, Spinoza giudica «senza senno il tentativo di molti di eliminare un tiranno, pur non potendosi eliminare le cause per cui un principe è tiranno»⁸⁹. Come il Segretario fiorentino, anche Spinoza sostiene che non si possa superare una tirannia semplicemente tagliando la testa del re, ma modificando le cause strutturali della tirannia all'interno del corpo politico (costumi, rapporti sociali, rappresentazioni immaginarie)⁹⁰. Rovesciare il tiranno implica eliminare le cause che lo hanno prodotto: un popolo abituato all'autorità regia ne disprezza una minore, e così al tiranno destituito seguirà un nuovo tiranno. Spinoza lo ripete in più luoghi, richiamandosi sia alla storia ebraica (*TTP*, XVII), sia a quella inglese (*TTP*, XVIII): una forma di governo deve essere adeguata alla materia e al suo grado di corruzione. Dopo la rivoluzione repubblicana di Cromwell, al tiranno finisce per sostituirsi uno nuovo che, non volontariamente ma necessariamente (*non sponte sed necessario*) cerca un dominio altrettanto incontrastato, animato dal timore di cadere nello stesso destino del suo predecessore. Quando una moltitudine si gloria di un tirannicidio, dà al successore un grande motivo di timore, e costui sarà allora più incline a difendersi dalle congiure che a provvedere al bene di tutti⁹¹.

La virtù della prudenza è stella polare del pensiero etico-politico spinoziano: non è possibile imporre a una società politica una forma di governo a cui per indole (*ingenium*) non è pronta. Occorre preparare i costumi e le abitudini – le associazioni immaginarie – di una moltitudine a una determinata forma di governo. Da un lato, in presenza di condizioni culturali, religiose ed economiche inclinate alla monarchia, il regicidio e le congiure sono inutili e dannose, perché è impresa ardua obbligare una moltitudine abituata a farsi governare da un principato a difendere autonomamente la propria libertà; infatti, «la moltitudine ormai avvezza a un'altra forma politica non potrà, senza grande pericolo di rivolgimento, abbattere i fondamenti tradizionali e cambiare l'intero disegno del suo Stato»⁹². Dall'altro lato, invece, una moltitudine abituata alla libertà non

conducendo la riflessione sino alla critica dell'omicidio politico e del regicidio. Cfr. P. Cristofolini, *Peuple et multitude*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre*, cit., pp. 45-58.

⁸⁹ *TP*, V, 7.

⁹⁰ Spinoza conosce Machiavelli attraverso i pensatori repubblicani olandesi. Sulla ricezione di Machiavelli nel dibattito repubblicano dell'epoca, cfr. V. Conti, *Ideali repubblicani nel Seicento olandese*, in F. De Michelis, G. Francioni (a cura di), *Ideali repubblicani in età moderna*, Pisa, ETS, 2002; sull'influenza di Machiavelli su Spinoza a proposito del tirannicidio, cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 253-264.

⁹¹ *TP*, V, 7.

⁹² *TP*, VII, 26. Come sentenziava Machiavelli, un popolo abituato a vivere sotto un principe non è «che uno animale bruto, il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia stato nutrito sempre in carcere ed in servitù; che dipoi, lasciato a sorte in una campagna libero, non essendo uso a pascersi, né sappiendo le latebre dove si abbia a rifuggire, diventa preda del primo che cerca di rincatenarlo» (*Discorsi*, I, 16, p. 100).

può essere costretta, nemmeno con la forza, al comando di uno solo. L'elogio a Machiavelli con cui si conclude la prima parte del *TP* mette in evidenza i due principali insegnamenti che sono attribuiti al pensatore fiorentino: l'imprudenza del regicidio e il pericolo della sottomissione del popolo a un solo uomo⁹³. Il percorso tracciato nella seconda parte del *TP*, alla ricerca della massima adeguatezza e stabilità di ciascuna forma di governo, rivela come non esista una forma di governo migliore in assoluto, ma la migliore è quella adeguata all'*ingenium* di un corpo politico determinato. La logica che Spinoza ricava dalla lettura di Machiavelli è quella realistica della necessità della congiuntura. Da questa prospettiva, come vedremo, le istituzioni pubbliche (educazione, governo, esercito, tribunali, leggi sulla proprietà, religione, ecc.) hanno il ruolo decisivo di disporre e di inclinare gli affetti comuni che compongono la *Civitas* verso la più democratica costituzione politica possibile in una congiuntura data. Le istituzioni non possono prescindere dalla corrispondenza con quegli affetti comuni e costumi da cui sono costituite e alimentate. La logica della congiuntura stabilisce una relazione di ricorsività e corrispondenza tra costumi e istituzioni: tanto i costumi, in quanto esistenza immediata degli affetti di una moltitudine, condizionano la vita e la stabilità delle istituzioni, quanto le istituzioni inclinano e modificano i costumi. I costumi configurano l'*ingenium* e le maniere di sentire e di vivere, articolano la potenza di un corpo collettivo sotto una determinata *ratio* (proporzione) di rapporti; a loro volta, però, i costumi dipendono da come siamo abituati ed educati, cioè dalle istituzioni. Le istituzioni sorgono da un intreccio di affetti comuni che compone la moltitudine e costituisce diritti comuni; ma la dinamica istituzionale acquisisce una forza – affettiva e immaginaria – superiore, auto-trascedente, che piega su se stessa la materia affettiva della politica, gli usi e costumi di una collettività, imprimendole una determinata direzione.

Con altrettanto realismo, occorre allora adattarsi ai mutamenti storici e affettivi del proprio tempo, mutare le forme istituzionali e l'azione politica al mutare della «qualità de' tempi, che si conformano o no col procedere loro»⁹⁴. Il concreto intreccio delle forze non sempre rende auspicabile il governo democratico, sebbene, sul piano ontologico, sia il più razionale e più conforme ai fondamenti dello Stato e alla natura umana. E al contempo, il progetto spinoziano incunea strategie di democratizzazione e di perfezionamento in ciascuna forma di governo data, recuperando almeno parzialmente un ruolo attivo della *multitudo* quantomeno nelle procedure di verifica o di controllo all'interno della *Civitas*. Con sguardo machiavelliano, agli occhi di Spinoza non si tratta di definire quale ordinamento politico sia più adeguato alla «libera moltitudine», ma

⁹³ Cfr. V. Morfino, *Spinoza, interprete de Machiavel dans le Traité Politique*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre*, cit., pp. 59-67.

⁹⁴ *Il Principe*, cap. XXV, p. 306.

quali effetti di libertà e uguaglianza possano essere prodotti in ciascun ordinamento⁹⁵. Per questo, i richiami spinoziani alla stabilità dello Stato non possono essere in nessun modo ricondotti a una posizione politica conservatrice, bensì alla ricerca di una democrazia realistica, in cui potenza e limiti di una moltitudine, positivo e negativo, sono articolati insieme⁹⁶. Le istituzioni del corpo politico assumono le condizioni (negative) della congiuntura dando una forma determinata alla potenza della moltitudine. La principale virtù per cui è elogiato Machiavelli è proprio la prudenza (*prudentissimus*), contro l'imprudenza di coloro che pensano di liberarsi di un tiranno senza eliminarne le cause⁹⁷. La prudenza è virtù fondamentale dell'uomo libero, che con fermezza e conoscenza delle molteplici cause in atto – dunque della complessità della congiuntura – sa valutare in ogni singola situazione quando dar battaglia oppure darsi alla ritirata, senza lasciarsi prendere né dalla cieca audacia, né dall'incontrollata paura⁹⁸. In quanto *prudentissimus*, Machiavelli è un difensore della libertà civile e repubblicana. Si ricordi, a questo proposito, che il sigillo con cui Spinoza firmava i suoi documenti recitava il motto «caute» non nell'accezione di una cautela estraniata, lontana dal mondo, isolata dal proprio tempo e dagli altri uomini, ma una prudenza sociale e politica, immersa nel tessuto di relazioni e incontri, all'interno del quale valutare razionalmente il profilo più adeguato e più sicuro da tenere⁹⁹.

L'indignazione è menzionata tra gli affetti comuni di una società per la sua funzione regolativa¹⁰⁰. Quando i sudditi si indignano contro i governanti, questi ultimi hanno paura di essere rovesciati

⁹⁵ Fondamentali, in questa direzione, i chiarimenti proposti in É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., pp. 42-54.

⁹⁶ A proposito dell'impianto «insieme “realistico” e “progettante”» del *TP*, cfr. R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium*, cit., pp. 158 sgg.

⁹⁷ *TP*, V, 7.

⁹⁸ *E IV*, p. 69.

⁹⁹ Cfr. F. Mignini, *Il sigillo di Spinoza*, «La Cultura», 19, 1981, pp. 351-389; R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium*, cit., p. 15.

¹⁰⁰ Secondo Matheron, il ruolo costitutivo dell'indignazione non si riduce alla funzione regolativa, ma consiste nel dispiegamento attuale e concreto di una potenza conflittuale. La genesi indignata implica che lo Stato abbia qualcosa di cattivo nella sua radice. Il *TP* è interpretato come lo sforzo di correggere e ridisporre l'originaria negatività (conflittualità pericolosa e discordie) attraverso forme istituzionali che generano sentimenti positivi – come l'amor di patria (*E IV*, p. 51, scol.) – e il divenire attivo della moltitudine. Jaquet ha recentemente criticato l'interpretazione di Matheron, sostenendo che il ruolo costitutivo dell'indignazione è soltanto quello preventivo, che attraverso la minaccia mantiene l'esercizio del potere sovrano entro i limiti della ragione. Se questa si tramutasse nell'insurrezione generale, o persino violenta, avrebbe effetti più distruttivi che costitutivi. In altri termini, se per Matheron l'indignazione è capace di convertire uno stato di natura in stato civile, per Jaquet essa può soltanto minacciare e prefigurare un ritorno allo stato di natura. Il richiamo di VI, 1 a III, 9 non deve essere eccessivamente accentuato, assegnando all'indignazione un ruolo primario o addirittura identificandola con il *conatus* dello Stato, come aveva proposto Matheron. Secondo la lettura di Jaquet, Spinoza menziona una molteplicità di affetti comuni accanto all'indignazione e, soprattutto, il «desiderio di vendicare un danno comune», mosso dall'indignazione, non coincide interamente con quest'ultima, ma può assumere una forma differita, mediata, indirettamente buona, priva di eccessi, che non conduce a una radicale contrarietà. Infatti,

dalla moltitudine e adottano delle misure con cui si riconciliano alla maggioranza dei sudditi. L'indignazione riconduce il potere sovrano entro i limiti stabiliti dai diritti comuni della moltitudine e rigenera il consenso attivo nei confronti del potere. Il potere è l'esito continuo e dinamico di una relazione tra potenze particolari: da un lato la potenza della moltitudine, dall'altro l'ordine dell'*imperium*; da un lato la capacità di chi governa, dall'altro l'*aptitudo* e la conformazione di chi è governato. La polarizzazione tra governanti e governati rigenera e legittima continuamente, dal basso, il potere costituito¹⁰¹.

La funzione "ricostituente" e regolativa dell'indignazione si realizza non soltanto nello scenario compiuto dell'indignazione esplicita e manifesta, ma anche nello scenario quotidiano e costante della possibilità reale della sua manifestazione¹⁰². Agendo come minaccia costante di una possibile insurrezione generale, l'indignazione rigenera continuamente l'unità del corpo politico. Perché la minaccia sia effettivamente rigenerativa, l'indignazione deve essere possibile. Nello Stato stabile e razionale – dunque assoluto e democratico, come si dirà – lo scenario dell'indignazione generale è realistico e l'ordine statale è preposto a prevenirlo. Dal canto suo, la possibilità dell'indignazione è reale solo se organizzata: le istituzioni popolari, tra cui l'esercito popolare di cui parleremo nel paragrafo successivo, costituiscono la costante possibilità dell'esplosione dell'indignazione (sedizione). L'indignazione traccia una sorta di soglia limite che la moltitudine pone al governo e, in ultima istanza, a se stessa. Questa non è più soltanto una passione triste, secondo la definizione dell'*Etica*, ma un vincolo affettivo e fondativo della vita in comune, che accompagna la costituzione dello Stato e delle sue istituzioni¹⁰³. La possibilità concreta e istituzionale del mutamento dello Stato ne garantisce, infatti, stabilità e durata. I conflitti civili – «le discordie e le sedizioni che agitano di frequente»¹⁰⁴ la società civile – non si possono semplicemente sedare, per conservare la configurazione sociale e politica data. Questi non dissolvono la condizione civile, che non può essere in nessun modo sciolta, e non sono dunque una patologia della vita civile che deve essere curata o sedata. Al contrario, i conflitti civili possono mutare la forma della *Civitas* in una forma

mentre l'indignazione spinge alla vendetta e alla riparazione diretta e immediata del danno, rispondendo all'odio con odio reciproco, la costituzione della *Civitas* le dà una determinazione differente e garantisce la riparazione dei danni per mezzo di procedure legali e penali, in maniera controllata e non vendicativa. Cfr. A. Matheron, *L'indignazione e il conatus dello stato spinozista*, cit.; C. Jaquet, *Critique de l'indignation. Désobéissance et obéissance absolue chez Spinoza*, «Revue internationale de philosophie», 295, 2021/1, pp. 55-72.

¹⁰¹ Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 318.

¹⁰² Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 301.

¹⁰³ Sull'oscillazione, non priva di ambivalenze, dell'indignazione dall'*Etica* al *TP*, cfr. M. De Beistegui, *The Politics of Indignation: a Spinozist Perspective*, «Crisis and Critique», 8/1, 2021, pp. 12-50.

¹⁰⁴ *TP*, VI, 2.

diversa. Si dissolve una società anarchica che concede ai suoi cittadini di vivere a proprio piacimento; non si dissolve, ma si rigenera e vive a lungo, quella attraversata da discordie e sedizioni interne. Riformulata in questi termini, la portata trasformativa del conflitto civile viene giudicata a seconda che agisca come forza di stabilizzazione o di destabilizzazione del corpo politico. Tra genitori e figli si registrano molteplici litigi, che mutano la forma della prole, aiutandola a crescere, a divenire adulta, responsabile di sé e del prossimo. I litigi famigliari non sono certo buoni motivi per privare i figli della loro libertà e ridurli in schiavitù¹⁰⁵. Allo stesso modo, quando allarga la partecipazione politica della moltitudine e si radica in profondità nei costumi e abitudini della vita civile, il conflitto civile svolge un'indubbia funzione rigeneratrice e stabilizzante. La *sedition* non è dunque il rovesciamento dello Stato, l'insurrezione contro la violenza dello Stato, ma una parte ineliminabile del movimento stesso della moltitudine, che ora costituisce e ora contesta le istituzioni statali. Insomma, l'attività dei sudditi nei confronti di chi detiene il potere – necessità continua di un consenso attivo da parte della moltitudine; ruolo di controllo e di vigilanza attraverso contropoteri popolari e democratici – può, in taluni casi, esprimersi come disobbedienza o resistenza attiva di fronte alla disposizione del potere costituito. Tra i diritti comuni della moltitudine, vale a dire le condizioni effettive di esistenza di una società politica, non possono non rientrare quelle iniziative conflittuali volte a difendere e ripristinare il rispetto dei diritti stessi. In questo caso, il conflitto produce e difende il diritto: la possibilità di indignazione è sempre aperta in quanto diritto comune della moltitudine (diritto di guerra). La sedizione rappresenta un punto di contatto fra il diritto e il conflitto, fra la conservazione e il mutamento.

La teoria spinoziana degli *jura communia* porta a una concezione del diritto di resistenza nuova e differente rispetto alla tradizione monarcomaca delle *Vindiciae contra tyrannos* di De Plessis-Mornay, alla tradizione groziano-contrattualista, ma anche alla concezione della resistenza di Althusius, ispirata da un'antropologia della sussidiarietà, della condivisione e della redistribuzione pluralistica del potere. La resistenza non è concepita come diritto civile e costituzionale della moltitudine nel caso in cui il re tradisca la promessa del patto e offenda il suo popolo; né come una forza di restaurazione dello stato monarchico degenerato nella tirannia¹⁰⁶. La torsione tirannica del

¹⁰⁵ *TP*, VI, 4.

¹⁰⁶ La teoria moderna del diritto di resistenza si sviluppa durante le sanguinose guerre di religione del XVI e XVII secolo, in particolare dalla parte dei gesuiti monarcomachi. Essa si basa sull'ideologia della legittimità divina del potere, ossia sulla convinzione che il potere è legittimo quando è fedele al mandato divino, mentre è illegittimo quando il monarca è infedele a Dio e destabilizza l'ordine teologico e morale del mondo. Solo in quel caso i cittadini godono del diritto giuridico di resistenza. La legittimità popolare si riduce alla legittimità proveniente da Dio e la sollevazione contro il re viene giustificata in funzione di una coscienza superiore. È la posizione di De Plessis-Mornay nel *Vindiciae contra tyrannos* (1579), secondo cui il re è istituito da un doppio patto con Dio e con il popolo. In questo modo, il popolo del re è il popolo di Dio, e il popolo obbedisce soltanto se il re governa giustamente e conformemente all'ordine

monarca non si può criticare da un punto di vista giuridico o morale, come violazione di un patto o slealtà verso la parola data. Essa corrisponde bensì a un'eccessiva ambizione di dominio dei governanti, che supera i limiti fisici e affettivi dell'obbedienza della moltitudine e che può essere pertanto contrastata soltanto sul piano dei rapporti di forza. Appartiene alla moltitudine, e si conserva nello stato civile, il diritto naturale di resistenza, di abrogare le leggi ingiuste, istituirne di nuove, difendersi dai nemici stranieri ma anche dal potere sovrano, quando questo non bada alla salvaguardia dell'interesse generale: «è lecito ai sudditi rispondere con la violenza alla sua [del re] violenza»¹⁰⁷. La resistenza non ha nulla di civile secondo Spinoza, non può mai essere prevista dal diritto, ma è pura potenza che esiste in quanto diritto di guerra. Diritto civile e diritto di guerra – diritto e conflitto – non sono separati da una cesura netta, ma, in determinate condizioni, si alimentano reciprocamente. Le leggi dipendono dal consenso comune della società civile: questa non è tenuta ad obbedire ad altri che a se stessa ed è libera di giudicare il proprio bene e il proprio male, ma non può concedere al singolo cittadino di vivere a proprio piacimento. La società, dunque, obbedisce alle leggi comuni non per diritto civile ma per diritto di natura, lo stesso diritto per il quale un singolo individuo non è tenuto a uccidersi. E per lo stesso diritto naturale, può abrogare o

divino. Quando il re tradisce il duplice patto con Dio e con il popolo, la sua legittimità è perduta e i soggetti avranno non solo il diritto ma il dovere di rivoltarsi. All'interno di una concezione trascendente della sovranità come emanazione e luogo-tenenza del potere divino, la resistenza viene dunque concepita non tanto come una forza trasformativa, ma piuttosto conservatrice, vale a dire la restaurazione del patto e dell'ordine divino di fronte a un re divenuto tiranno. Per il pensiero dei monarcomachi calvinisti, il popolo e il suo diritto di resistenza diventano la vera garanzia dell'ordine monarchico voluto da Dio: questa garanzia deve essere costituzionale. Pochi anni dopo, anche Juan de Mariana nel suo *De rege et regis institutione* (1599) esaltava il tirannicidio compiuto ai danni di Enrico III di Francia nel 1589 da Jacques Clément, il quale aveva appreso dai teologi che l'assassinio del tiranno era religiosamente giusto. Così, dopo che le province del nord dei Paesi Bassi dichiararono decaduta la sovranità del re di Spagna sui Batavi (1581), Grozio sostenne che per diritto naturale fosse giusto detronizzare un re che si dichiara apertamente nemico del popolo e abdica al suo potere. La violazione del patto da parte del re legittima il diritto di resistenza. Grozio include la resistenza nel diritto stabilito dal contratto sociale: la resistenza, in altri termini, non sfugge al *pacta sunt servanda*. Per Althusius, nella sua *Politica methodice digesta*, la formalizzazione costituzionale del diritto di resistenza non serve a fondare moralmente o giuridicamente la resistenza popolare, ma a riconoscerla come un fenomeno intrinseco e inevitabile della moltitudine, dell'associazione umana, che per natura non è disposta a farsi comandare in modo assoluto e illimitato. La resistenza e il suo sviluppo giuridico (diritto di resistenza) determinano – *constituiscō* – la sovranità. Nella teoria althusiana della «costituzione mista», costituzionalizzare il diritto di resistenza, d'altra parte, secondo una logica dei contro-poteri e dell'equilibrio, ha una funzione preventiva e consente di preservare la società dai pericoli della tirannia e della guerra civile. Sulla concezione del diritto di resistenza nella prima modernità, dai presupposti religiosi calvinisti al costituzionalismo di Althusius, fino ai diritti comuni della moltitudine in Spinoza, cfr. L. Arénilla, *Le calvinisme et le droit de résistance à l'état*, «Annales E.S.C.», 22, 1967, pp. 350-369; L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, cit., pp. 65-67; A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, cit., pp. 149-154; L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 278-291; G. Duso, *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Politica di Althusius*, in Id., *Il potere*, cit., pp. 77-94; P. Cristofolini, *Peuple et multitude*, cit., pp. 54-57; P.F. Moreau, *È legittima la resistenza allo Stato?*, cit., pp. 49-62, poi *Is It Right to Revolt? Spinoza, the Multitude and Insurrection*, «Crisis and Critique», 8/1, 2021, pp. 199-218.

¹⁰⁷ TP, VII, 30.

violare le leggi quando queste non rispondono più alla configurazione sociale data¹⁰⁸. La resistenza ha una connotazione oggettiva e amorale nel *TP* inscritta nella struttura ontologica-transindividuale dell'essere modale: essa non richiede alcuna legittimazione giuridica e morale, ma consiste nella potenza effettiva di esprimersi e difendersi con tutti i mezzi disponibili. Ciascun modo, infatti, costituito e attraversato da potenze esterne che lo modificano a ciascun istante, si afferma resistendo alle affezioni tristi che incontra e componendo con altri corpi una forza di resistenza maggiore¹⁰⁹.

Spinoza non può essere pienamente ascritto a una teoria conflittualistica della politica, tipica di Machiavelli. A differenza di Machiavelli, in Spinoza il conflitto non è un elemento positivo da valorizzare e intensificare, bensì un dato di fatto¹¹⁰. Da questa prospettiva si misura anche il differente giudizio sulla storia di Roma e sui tribuni della plebe, a proposito dei quali Spinoza è critico¹¹¹. Eppure, anche in Spinoza il conflitto svolge un ruolo politico centrale: quando la moltitudine è attiva, quando l'obbedienza e la pace scaturiscono dalla forza d'animo e dal consenso comune, il conflitto è sempre una possibilità reale, che deve essere parte integrante della vita democratica, e non un vizio da eliminare. Per questa ragione, secondo il giudizio del *TP*, discordie e

¹⁰⁸ *TP*, IV, 5.

¹⁰⁹ Secondo Bove e Del Lucchese, la resistenza è un concetto centrale dell'ontologia di Spinoza. Laddove c'è vita e *conatus*, c'è resistenza. Assumendo il punto di vista basso e immanente della vita, individuale e collettiva, qualsiasi affermazione di una vita – vita in relazione – innesca una logica strategica di resistenza agli ostacoli esterni, alle forze contrarie, alle affezioni tristi. Se la resistenza – sufficiente o meno – definisce la vita degli uomini come degli Stati, la vita non è mai nuda, nudità assoluta e passiva di fronte al potere. Nel quadro ontologico transindividuale di Spinoza, non è possibile spogliare completamente un'esistenza, annullare ogni mezzo di resistenza che ostacola il *conatus*: l'impulso alla resistenza non può essere soppresso, poiché è una modalità essenziale e attuale (essenza in atto) della sua potenza-diritto. Questo impulso originario di resistenza agli ostacoli esterni definisce l'esistenza di ciascun modo come una continua battaglia per l'affermazione di sé. Bove ha così concluso che ciascun corpo, secondo Spinoza, è luogo di battaglia, di crisi, di lotta per la vita. Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit.; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit. Per un confronto a più voci sul tema del conflitto e della resistenza in Spinoza, cfr. la monografica *Spinoza. Resistenza e conflitto*, a cura di V. Morfino, F. Piro, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 5-120.

¹¹⁰ A questo proposito Mugnier-Pollet riscontra la principale differenza fra Spinoza e Machiavelli: guerra e conflitti sarebbero per Machiavelli un valore in sé, che permette l'affermazione della virtù del principe e della libertà del popolo, mentre per Spinoza è un'inevitabile conseguenza delle leggi della natura umana, a cui far fronte attraverso un apparato istituzionale diffuso e molteplice, il cui fine è la pace, la concordia civile e la ricchezza dei cittadini. Secondo Del Lucchese, invece, la differenza fra i due autori si riscontra per lo più a proposito della virtù pacificatoria del mercato, cioè dell'ipotesi spinoziana di meccanismi economici capaci di sfuggire al monopolio, dunque all'invidia, e di promuovere pace e concordia fra gli Stati. Insiste, di recente, sulla lontananza tra Machiavelli e Spinoza invece Marchesi, secondo cui, nonostante i molteplici richiami machiavelliani, l'opera di Spinoza rimane lontana da quella del Segretario fiorentino e si iscrive in un orizzonte dell'equilibrio, dell'adeguazione, della concordia, che cerca l'espulsione dei conflitti dal corpo politico. Se è pur vero che Spinoza non considera il conflitto un valore in sé, ma un dato di fatto inscritto nella natura umana, tale interpretazione ci pare sottovaluti il carattere dinamico, conflittuale e molteplice, mai pacificato e definitivo al suo interno, dell'equilibrio socio-politico concepito da Spinoza. Si tratta, in altri termini, di un equilibrio «metastabile». Cfr. L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, cit., pp. 186 sgg.; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., p. 286-289; F. Marchesi, *Ritorno ai principi*, Roma, Carocci, 2022, pp. 86-99.

¹¹¹ *TP*, X, 3.

sedizioni non sono mai il fattore di dissoluzione della cittadinanza, ma semmai di mutamento della forma di governo¹¹². Nell'articolo IX, 14 si arriva a riconoscere che, all'interno di un quadro istituzionale dinamico, pluralistico e federale, le discordie tra le città sono produttive di soluzioni migliori e più avanzate «alla quale nessuno prima aveva pensato»¹¹³. Nell'aristocrazia federale costituita da più città, ciascuna città rimane *sui juris*, dunque, «pensa per sé» ed è tanto più potente all'interno dello Stato federale, quanto più grande e numeroso è il suo corpo politico. Così, badando a se stesse e alla propria potenza, le città spesso finiscono nelle discordie e controversie (*inter se discordent et tempus disputando consumant*)¹¹⁴. I momenti conflittuali nella dialettica tra le città e il potere centrale non costituiscono un effetto collaterale, un pericolo secondario rispetto agli effetti positivi dello Stato federale, ma qualcosa in più:

Gli ingegni umani [*ingenia*], infatti, sono troppo deboli per capire tutto d'un colpo, ma divengono acuti riflettendo, ascoltando, disputando [*consulendo, audiendo et disputando*] e, mentre stanno provando ogni mezzo per venire a capo di qualcosa, trovano infine la soluzione approvata da tutti, anche se prima nessuno ci aveva pensato¹¹⁵.

Alle discordie tra le città dello Stato federale, dunque a un tipo di conflitto istituzionalizzato e canalizzato, viene esplicitamente riconosciuto un carattere produttivo. Sullo sfondo, questo riconoscimento è dimostrato attraverso un'argomentazione ontologica più complessiva: gli *ingenia* umani, presi nella disputa e nella contrapposizione tra opinioni contrastanti, giungono a una soluzione a cui nessuno prima aveva pensato. L'innovazione istituzionale e l'emergenza di una concordia dalla discordia non sono da ricondurre né a una necessità teleologica, figlia di una mano invisibile che sposta segretamente le carte della storia, né a una superiorità ontologica del tutto rispetto alle parti. I conflitti palesi e non occulti, esplicitati e combattuti all'interno di canali istituzionali flessibili e preposti allo scontro, da parte di attori consapevoli e determinati, a queste condizioni producono l'espressione più adeguata della *potentia multitudinis*. La ragione della decadenza della repubblica liberale olandese non riguardava la mancanza di un centro decisionale forte, capace di resistere alle minacce interne di Guglielmo II Orange, né le discordie e controversie tra le città, con le lungaggini che portano con sé. Tutto al contrario, proprio l'insufficiente

¹¹² TP, VI, 2.

¹¹³ TP, IX, 14.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ibidem*.

proliferazione di discordie e discussioni interne, la scarsa decentralizzazione del processo decisionale e il mantenimento di un centro di potere oligarchico furono le ragioni di quella decadenza¹¹⁶. Dietro i riferimenti storici al passato (Gerusalemme, Roma, Inghilterra) emerge la profonda attualità della riflessione sui Paesi Bassi di quel tempo. Gli ordini d'Olanda, cioè gli Stati provinciali, erano sovrani, non avevano re ma soltanto conti, e godevano dell'autorità di richiamare i conti ai loro doveri, di limitarne i poteri in caso di eccessi, di difendere la libertà del loro popolo. Quando fu cacciato il conte (il governo senza *Stadhouder*), non fu tuttavia riformato il corpo dello stato, le sue membra rimasero intatte come prima e ne derivò *de facto* una «contea senza conte»¹¹⁷. In un contesto in cui i diversi poteri spesso eccedevano la loro formalizzazione, spesso si ignorava chi detenesse realmente il potere sovrano e quelli che di fatto esercitavano il potere «furono assai pochi per governare la moltitudine e tenere a bada avversari potenti»¹¹⁸. Quella di De Witt non diventò mai una vera aristocrazia, ma rimase un'oligarchia in cui la classe nobiliare si chiuse in se stessa e non rispettò un equilibrio proporzionale tra il numero dei governanti e quello dei governati. La restaurazione orangista approfittò di quella mancata riforma del corpo politico e recuperò la parte monarchica dell'Olanda presente *in nuce* nella figura del capo militare centralizzato (*Stadhouder*). La discordia non è tempo perso che rallenta e immobilizza lo sviluppo e le decisioni della città, ma un anticorpo efficace alla corruzione del corpo politico. Se il numero di governanti fosse stato maggiore – e quindi maggiore il dissenso e il confronto – la situazione sarebbe stata migliore. C'è una potenza ricostituente nelle molteplici tipologie di conflitto: nelle discordie federali tra auto-governi municipali, negli affronti orizzontali tra gruppi imitativi (affetti comuni) contrapposti, nelle istituzioni in conflitto tra loro (contropoteri), nell'indignazione verticale della moltitudine contro il governo, nella possibilità reale dell'insurrezione armata (esercito popolare): in ciascuno di questi scenari, la moltitudine si afferma come la fonte mai sopita del potere costituito¹¹⁹.

Il potere costituente della moltitudine sembra preso in una circolarità ricorsiva, a tratti paradossale. Esso precede e fonda il diritto civile, le istituzioni e le leggi positive, ma una volta che la sfera giuridica è stabilita, vuole trovarvi spazio e riconoscimento, fino ad esserne assorbito¹²⁰.

¹¹⁶ *Ibidem*: «l'improvviso annientamento della Repubblica olandese non fu dovuto all'inutile perdita di tempo nel decidere, ma alla condizione deforme dello Stato e al piccolo numero di chi era al comando».

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Sulle molteplici manifestazioni del potere costituente nel pensiero politico di Spinoza, cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 264-277.

¹²⁰ Sui paradossi del «potere costituente» e del «costituzionalismo», cfr. M. Vatter, *Spinoza and the Paradox of Constitutionalism*, «Crisis and Critique», 8/1, 2021, pp. 536-562.

Esso costituisce, per definizione, il potere costituito, ma acquisisce legittimità soltanto *a posteriori*, all'interno dell'ordine politico-giuridico a cui ha dato vita. Per questo alcuni studiosi ne hanno messo in luce la natura ambigua, contraddittoria, sempre coniugata al futuro anteriore¹²¹. Un'articolazione di forze sociali crea un ordinamento giuridico e un diritto civile, istituisce il proprio potere costituente. Dal latino *cum-istituere*, il prefisso *cum* ha un valore rafforzativo e intensivo, accentua l'idea che una molteplicità di attori sociali fonda qualcosa insieme. Secondo Spinoza, il potere costituente non agisce mai nel vuoto, ma sempre nella densità storica di determinati rapporti di forza, poteri costituiti, istituzioni. È per lo più nello scenario conflittuale della contestazione dei privilegi sociali delle classi dominanti e dell'ordine costituito, che un potere costituente emerge, fonda e si oggettiva in istituzioni nuove, o rinnovate di senso. Il diritto civile e le leggi hanno una fondazione extra-legale nella sfera degli affetti comuni, dei rapporti di forza, del conflitto. Questa dimensione onto-genetica della forza permane, non può essere cancellata, ma

¹²¹ La dottrina giuridica tedesca di inizio Novecento risolveva questa contraddizione attribuendo al potere costituente una sorta di auto-esaurimento: esso precede e fonda il potere costituito, ma non può permanere come potere eccezionale e si esaurisce nel potere costituito. Soprattutto nel secondo dopoguerra, gli studiosi del potere costituente hanno polemizzato con la scienza giuridica tedesca e lo hanno concepito come quella forza extralegale che causa l'ordine costituito e, in quanto tale, non è vincolata né riducibile – poiché precedente – ad alcuna norma od obbligo giuridico. Il potere costituente – in quanto forza viva e mai sopita che ha fondato l'ordine costituito – enfatizza così il carattere provvisorio e revocabile dell'ordinamento giuridico-politico e ha un carattere trasformativo e destabilizzante. La teoria istituzionalista del giurista italiano Mortati, ad esempio, sostiene la coestensività di potere costituente e potere costituito: il potere costituente è un «fatto normativo», che ha in sé la propria legge e la garanzia di persistenza nel futuro. La simultaneità di politico e giuridico ricorda da vicino – come rileva Del Lucchese – lo spinoziano *jus sive potentia*. Rifiutando una concezione conservatrice delle istituzioni e delle leggi positive, Mortati le interpreta come l'esito variabile dei rapporti di forza che producono le proprie norme e istituzioni. Il processo costituente è un processo infinito di critica e un desiderio di maggiore giustizia: la costituzione non è più il fondamento del diritto positivo, ma un movimento trasformativo incessante. Secondo Böckenförde, il potere costituente ha sì dei limiti, ma non di tipo giuridico: esso è sottoposto a una normatività etica ed extragiuridica che gli dà legittimità storica. Lo spazio della politica è aperto, indeterminato, indecidibile, poiché determinato dai rapporti di forza e dalle contese in seno al popolo, ma tale apertura democratica è legittima soltanto quando persegue il bene comune. Il rischio di questa posizione è di restare all'interno di un circuito paradossale – chi stabilisce i criteri etici a cui il potere costituente dovrebbe conformarsi? – e ricadere in un normativismo a priori da cui il concetto di potere costituente prende invece le distanze. Cfr. C. Mortati, *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffrè, 1940; C. Mortati, *Costituzione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XI, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 139-231; C. Mortati, *Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato*, in C. Mortati, *Raccolta di Scritti*, vol. I, Milano, Giuffrè, 1972; E. W. Böckenförde, *Die verfassunggebende Gewalt des Volks. Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts*, Frankfurt, Suhrkamp Verla, 1991. Tra gli studi più recenti sul potere costituente, e la sua relazione con il tema dell'istituzione, abbiamo fatto riferimento a: A. Kalyvas, *Popular Sovereignty, Democracy, Constituent Power*, «Constellations», 12/2, 2005, pp. 223-244; R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, in M. Di Piero, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Almanacco di Filosofia e politica 1, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 23-40; R. Esposito, *Institutional turn: Carl Schmitt o Santi Romano?*, in M. Di Piero, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Almanacco di Filosofia e Politica 2, cit., pp. 17-34; Id., *Pensiero istituyente*, cit., pp. 75-155 (cap. II: «Potere costituente»); J. Colón-Ríos, *Five conceptions of constituent power*, «Law Quarterly Review», 130, 2014, pp. 306-336; F. Del Lucchese, *Spinoza and constituent power*, «Contemporary Political Theory», 15, 2016, pp. 182-204; L. Rubinelli, *Mortati and the Idea of Material Constitution*, «History of Political Thought», 40, 2019, pp. 515-546; L. Rubinelli, *Constituent Power. A History*, New York, Cambridge University Press, 2020; J. Colón-Ríos, *Constituent Power and the Law*, New York, Oxford University Press, 2020.

sublimata e sostituita con meccanismi di interazione sociale e legittimazione legale. La spinta a mettere in questione la legge, in forme pacifiche o conflittuali, non è mai sopita.

Nella nostra interpretazione di Spinoza, il rapporto circolare tra costituente e costituito è formulato nei termini della ri-attivazione del potere costituente dentro e contro quello legale costituito. Da questa prospettiva, il potere costituente non è mai assoluto, divino, ma situato all'interno di condizioni e istituzioni date. Esso si auto-istituisce e modifica le sue istituzioni nei momenti di particolare intensità storica. Il paradigma giuridico normativista, ispirato al pensiero di Kelsen, tende a ridurre il potere costituente entro le norme costituzionali date, a limitarne il titolo e l'esercizio della sovranità: soltanto una norma fondamentale e trascendentale (la kelseniana *Grundnorm*) può stabilire il procedimento, i tempi e le forme con cui sono create le norme dell'ordinamento o modificate le norme vigenti. La legittimità di un'azione costituente e il potere di creare le leggi è dunque conferita da un trascendentale del diritto¹²². In questo modo, secondo Kelsen, il diritto difende la sua autonomia produttiva e creativa rispetto ai doveri della morale o della religione.

Il paradigma decisionista schmittiano, dal canto suo, assolutizza il momento eccezionale e straordinario del costituente e lo separa dai dispositivi politici, giuridici e amministrativi già costituiti. La costituzione è qui definita come la decisione sovrana e integrale che un popolo prende

¹²² Cfr. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, F. Deuticke, 1934, tr. it. di M. Losano, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1966; per un commento sulla dinamica costituente in Kelsen, cfr. N. Bobbio, *Struttura e funzione nella teoria del diritto di Kelsen*, in N. Bobbio, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977, p. 187; sulla stretta correlazione tra norma fondamentale e potere costituente in Kelsen, cfr. A. Kalyvas, *The basic norm and democracy in Hans Kelsen's legal and political theory*, «Philosophy & Social Criticism», 32, 2006, pp. 573-599; M. Vatter, *Spinoza and the Paradox of Constitutionalism*, cit. Vatter, polemizzando con Negri, Balibar e Del Lucchese, insiste sugli elementi spinozisti del costituzionalismo kelseniano. In particolare, a suo avviso, il rifiuto di ogni dualismo tra la trascendenza divina e l'immanenza del mondo sarebbe un'esplicita ripresa del *Deus sive natura*. Ne deriva un'interpretazione spinozista e repubblicana del pensiero di Kelsen, in cui lo *jus sive potentia* spinoziano è accostato all'inseparabilità kelseniana di Stato e diritto, e gli *jura communia* costituenti corrispondono alla *Grundnorm* di Kelsen. Come la natura spinoziana è al tempo stesso *naturans* e *naturata*, potenza creativa mediata da un sistema di leggi fisiche che essa stessa ha prodotto, così il trascendentale di Kelsen (la norma fondamentale) è un sistema di leggi che si autogenera ed è causa di se stesso. Esso è insieme condizionato e incondizionato: una norma che consente e favorisce la produzione autonoma di norme. L'autorità della legge è fondata su questo principio razionale condiviso, non sulla decisione di una volontà, in modo che, contro Schmitt, lo Stato non sia separabile dal diritto. La ricostruzione di una radice spinozista nel pensiero di Kelsen consentirebbe, secondo Vatter, di sostenere un «costituzionalismo affermativo» e attivo, contro le sue versioni negative. Secondo Negri, «è strano che Hans Kelsen, il più importante e il più coerente teorico dei problemi della validità e dell'efficacia nell'unità dell'ordinamento giuridico, non abbia [...] cercato in Spinoza il segno di un'anticipazione. Ciò è probabilmente dovuto al peso esercitato dal riduzionismo (del fenomenismo e formalismo) neokantiano nella valutazione del pensiero spinoziano. Il pensiero giuridico kelseniano è tuttavia molto più ricco della sua matrice neokantiana. In particolare, nell'ultima fase del suo pensiero, Kelsen aderisce a un realismo giuridico quanto mai affascinante [...]. Qui l'unità della validità e dell'efficacia giuridiche, la forza formativa degli atti esecutivi rinviano a una metafisica della costituzione della quale sarebbe interessante studiare le possibili referenze spinoziane»: A. Negri, *Reliqua Desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, cit., pp. 337-338; cfr. A. Negri, *La forma-Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977.

sulla propria forma politica e giuridica. Questa concezione decisionista del potere costituente, che separa radicalmente sovranità e diritto, ritrova il suo specchio metafisico nei concetti spinoziani di *natura naturans* e *conatus*. Lo sforzo di perseverare nel proprio essere è interpretato come l'origine non giuridica e non formata del diritto, una pura forza vitale priva di forma, da cui emergono *ex nihilo* le forme costituzionali¹²³. Schmitt fa del *conatus* un abisso, portatore di un diritto illimitato, a cui attribuisce caratteri incondizionati, divini, mistici: una potenza infinita di produzione di forme, sottratta alla dimensione storica. Tuttavia, questa concezione della *natura naturans* come abisso della forza si discosta radicalmente dal Dio immanente spinoziano, a cui attribuisce infedelmente i tratti della volontà arbitraria e della contingenza. Il *conatus*, infatti, non esiste mai in una dimensione informe, indeterminata, ma è sempre determinato da una qualche affezione esterna; in altri termini, è sempre istituito e agisce proprio in quanto istituito ed etero-determinato.

Da una differente prospettiva neomarxista, che incrocia Marx con Spinoza, infine, il potere costituente della moltitudine viene proiettato sulle figure sociali del lavoro vivo. Sovrapponendo produzione e costituzione, forza connettiva della *cupiditas* spinoziana e soggettività della forza-lavoro, Negri concepisce il potere costituente come un processo già in atto nella composizione della classe. Producendo il mondo materiale il lavoro vivo istituisce le condizioni oggettive e soggettive della forma politica. In tal modo, il processo costituente è interamente proiettato sul futuro, cercando la separazione da qualsiasi tradizione del passato¹²⁴. Criticando il decisionismo, di cui

¹²³ Schmitt fa riferimento per la prima volta a Spinoza nel suo testo del 1921 *La dittatura*, assimilando il concetto di potere costituente alla *natura naturans* di Spinoza, potenza divina assoluta che si trova sempre nella condizione dello stato di natura e rappresenta l'eccezione all'interno del sistema razionalista spinoziano. Il potere costituente è paragonato a un abisso infinito, eccezione radicale a cui appartiene un diritto illimitato. Nella *Dottrina della Costituzione* del 1928, Schmitt si rifà nuovamente a Spinoza per distinguere e separare la costituzione materiale da quella legale, il potere dal diritto. La validità di una legge dipende, a suo avviso, sempre dalla decisione di un'autorità che la precede. Quest'atto di forza, che stabilisce il titolo di autorità, è accostato al concetto spinoziano di *conatus*. In quel testo, come noto, Schmitt situa il potere costituente e l'emergenza della sovranità in un momento di eccezione che sfugge alle procedure giuridiche e alle condizioni storiche. Si tratta di un frammento eccezionale di stato di natura e di un potere giuridicamente illimitato, come quello che appartiene a un'assemblea costituente dopo una rivoluzione. Schmitt si rivolge a Spinoza, contro Kelsen, per fondare una teoria dittatoriale e antiliberalista del potere costituente. Proprio questo carattere teologico e incondizionato associa inevitabilmente il potere costituente a quello di rappresentanza, poiché soltanto una figura eccezionale sarà in grado di farsene carico. Cfr. C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [1921], Berlin, Duncker & Humblot, 1964, tr. it. di B. Liverani, *La dittatura. Dall'origine dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma-Bari, Laterza, 1975; C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1928, tr. it. e cura di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984. Sui riferimenti di Schmitt a Spinoza, cfr. R. Koekkoek, *Carl Schmitt and the Challenge of Spinoza's Pantheism Between the World Wars*, «Modern Intellectual History», 11/2, 2014, pp. 333-357; F. Del Lucchese, *Spinoza and constituent power*, cit.; R. Esposito, *Institutional turn: Carl Schmitt o Santi Romano?*, cit.; M. Vatter, *Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Liberalism and Political Theology*, «The New Centennial Review», 4/3, 2004, pp. 161-214; Id., *Spinoza and the Paradox of Constitutionalism*, cit., pp. 544-551.

¹²⁴ «Ogni straordinarietà – scrive Negri – è tolta perché, attraverso la sua riduzione al sociale (animato dal lavoro vivo), al potere costituente è riconosciuta l'ordinaria capacità di *agire in termini ontologici*. Il potere costituente costituisce la

rifiuta la logica della sovranità, Negri sostiene che la forza di rottura del potere costituente non appartiene alla straordinarietà dell'evento, ma alla quotidianità del lavoro vivo. Non si tratta più di una creazione divina, di un cominciamento assoluto nella sfera autonoma della politica, dove si danno eventi eccezionali, bensì di una potenza accumulata nell'ambito della produzione e riproduzione sociale, che vuole separarsi, rendersi autonoma e durare nel tempo, rigettando tutto ciò che ostacola la sua attualizzazione. Ciononostante, pur dichiarandosi estraneo alla tradizione teologico-politica, Negri enfatizza la potenza costituente della moltitudine fino a attribuirle dei tratti divini – l'onnipresenza sempre in atto, ad esempio – con il rischio di disarticolargli dal piano della storia concreta e dal confronto con il passato e il costituito¹²⁵. La storia è ridotta a una trama in cui il potere costituente, cioè l'essere, sfida e combatte contro gli altri poteri per affermare la sua verità democratica ed eterna.

società, identificando il sociale e il politico» (*Il potere costituente*, cit., p. 374, corsivo mio). Il concetto di potere costituente mostra la normalità della rivoluzione: non sorge dal nulla, né si esaurisce nell'evento. In un articolo precedente (*Reliqua desiderantur*, cit.), contro il decisionismo di Schmitt Negri iscrive Spinoza all'interno di una teoria repubblicana della libertà, in cui sostiene che il diritto della moltitudine è il diritto repubblicano uguale per tutti: l'assolutezza democratica sta, secondo Negri, nell'unità di legalità formale ed efficacia materiale. Cfr. A. Negri, *Anomalia Selvaggia*, cit.; Id., *Reliqua desiderantur*, cit.; Id., *Il potere costituente*, cit. Sulla lettura negriana di Spinoza cfr. P. Macherey, *Negri's Spinoza: From Mediation to Constitution*, in T.S. Murphy, A. Mustapha (ed.), *The Philosophy of Antonio Negri*, vol. II, *Revolution in Theory*, Londra, Pluto Press, 2007, pp. 7-27; J. Read, *The Potentia of Living Labor: Negri and the Practice of Philosophy*, in T.S. Murphy, A. Mustapha (ed.), *The Philosophy of Antonio Negri*, vol. II, cit., pp. 28-51. Per una presentazione complessiva della filosofia di Negri, cfr. E. Zaru, *La postmodernità di Empire. Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018)*, Milano, Mimesis, 2019.

¹²⁵ Prima e dopo la collaborazione con Hardt, anche Negri tende ad attribuire al *conatus* spinoziano una priorità della dimensione ontologica su quella storica, che fa della moltitudine un «dio vivente» e un «creatore ateo e materialista». Lo sviluppo della *cupiditas* nelle forme della generosità, dell'amore e infine della democrazia è inarrestabile. Intendendo con *multitudo* l'insieme delle differenti figure della produzione sociale e di tutti gli sfruttati – il «Controimpero» - Negri iscrive nell'ontologia singolare-molteplice della moltitudine un'eccedenza permanente e la capacità di costituire istituzioni autonome. Parallelamente, la moltitudine viene concepita unicamente come forza democratica, spontaneamente protesa verso la democrazia, e sono sottovalutate le sue ambivalenze e scissioni interne. Celebre a questo proposito la sentenza di Negri secondo cui «la democrazia è il progetto della moltitudine, in quanto forza creativa, in quanto *dio vivente*» (Id., *Il Potere costituente*, cit., p. 337); e poi: «la trama della costituzione del politico è qui sostenuta dall'espansione inarrestabile e progressiva della *cupiditas* come forza del costituirsi del sociale. [...] Questo processo è sempre costituente ma anche sempre conflittuale – la potenza è inarrestabile e aleatoria, il processo è sempre ricomposto e sempre rotto in avanti, da una *cupiditas* che diventa passione della società e della sovranità – e che poi ridonda come amore che costituisce nella molteplicità l'immagine stessa del dio vivente. *Un dio vivente democratico*». Secondo Negri, allora, i capitoli del *TP* su monarchia e aristocrazia sono contraddittori, poiché solo la democrazia può esprimere la forza costitutiva dell'essere. Cfr. *supra*, cap. 1, §5, p. 105, n. 225; A. Negri, *Il potere costituente*, cit.; M. Hardt, A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, cit.; M. Hardt, A. Negri, *Moltitudine*, cit. Per una critica alla prevalenza dell'ontologia sulla storia nel concetto negriano di potere costituente, cfr. É. Balibar, *De la victoire du capitalisme à la défaite de la démocratie? Entretien avec Étienne Balibar*, «Revue Internationale et Strategique», 106, 2017, tr. it. di A. Simoncini, *Democratizzazione o dedemocratizzazione: la dimensione transnazionale. Intervista a Étienne Balibar*, «Tysm», 17 ottobre 2017, <http://tysm.org/democratizzazione-o-de-democratizzazione-la-dimensione-transnazionale>; V. Morfino, *Al di là della storia. La multitudo nella lettura di Toni Negri*, «Critica marxista», 6, 2012, pp. 64-71.

L'ontologia politica di Spinoza, infine, può ispirare un differente paradigma del potere costituente, in cui il potere costituente della moltitudine rigenera le proprie istituzioni politiche – ora vigilandole dall'interno, ora contestandole dall'esterno – in un moto che conosce sul piano storico momenti di maggiore e di minore intensità. Questo paradigma insiste su entrambi i lati dell'equazione radicale di *jus sive potentia*: con essa, Spinoza non ammette alcuna relazione di anteriorità o superiorità tra costituente e costituito. La potenza è sempre già un diritto comune rivendicabile ed esercitato: essa stabilisce il proprio ordinamento politico-giuridico, ma è necessario che lo stabilisca nella forma del diritto affinché questo abbia vigenza e presa sui suoi stessi membri¹²⁶. La moltitudine non è un principio assoluto ed eterno che genera *ex nihilo*, ma è presa nelle maglie delle determinazioni storiche e, con le sue domande, i suoi moti e rivendicazioni, modifica il diritto, allarga o restringe lo spazio della democrazia. Il potere costituente, in quanto modo composto e molteplice, al pari di ogni altro modo finito, ha un'esistenza determinata e condizionata. Nella dinamica istituzionale tratteggiata da Spinoza, il potere costituito è attivato e mosso dal potere costituente e la distanza tra i due è minimizzata e ridotta. Il potere costituente, in altri termini, è la *causa sui* immanente e continuamente espressa nell'ordinamento istituzionale. L'autonomia (*sui juris*) non consiste nella separazione del potere costituente da quello costituito, ma nell'attività della moltitudine e nell'iniezione costituente dentro le istituzioni del potere costituito. Questo paradigma è stato definito «relazionale»¹²⁷ – poiché deriva da un'interpretazione transindividuale del *conatus* – ma può essere anche definito, facendo riferimento al dibattito più recente, «istituente»¹²⁸.

¹²⁶ Cfr. E. Balibar, *Jus-Pactum-Lex. Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique*, «Studia Spinozana», 1, 1985, pp. 105-142. Riprendendo l'esempio della rivelazione mosaica, secondo Balibar ogni potere politico, nell'articolare un rapporto di forza, risulta una forza superiore di comando.

¹²⁷ Per una formulazione «relazionale» del potere costituente in Spinoza, cfr. F. Del Lucchese, *Spinoza and constituent power*, cit. Lordon è recentemente tornato sulla concezione relazionale del potere costituente, pur non nominandola in questi termini, nella sua doppia critica delle politiche dell'orizzontalismo e dell'immanenza assoluta, in cui la moltitudine è concepita come pienamente trasparente e presente a se stessa, e del proceduralismo e formalismo statale. La moltitudine precede ed eccede ontologicamente le sue forme istituzionali, ma non significa che le ecceda costantemente, in ogni dove e ogni quando. Quando il costituente deborda, e il potere è ricondotto alla potenza della moltitudine, si configura una crisi storica. Lordon cerca una via di fuga dalla dicotomia tra autonomia del sociale e neo-riformismo: la prima tende, a suo avviso, alla moltiplicazione di esperienze auto-gestionarie e locali su piccola scala, che non riescono a porsi l'obiettivo della trasformazione sociale; la seconda abbandona una prospettiva trasformativa. Articolando elementi dell'una e dell'altra tradizione, si possono affrontare i limiti di entrambe. Secondo Lordon, infatti, la potenza costituente della moltitudine e la necessità del «fatto istituzionale» procedono insieme in quella che definisce «auto-affezione mediata» della moltitudine. F. Lordon, *Vivre sans?*, cit., pp. 105-115, pp. 234-259. Per una ricostruzione del dibattito sulla teoria spinoziana del potere costituente, cfr. W. Montag, T. Stolze (eds.), *The New Spinoza*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.

¹²⁸ Si veda la recente trilogia di Esposito, consacrata proprio alla definizione di tale paradigma: R. Esposito, *Pensiero istituente*, cit.; Id., *Istituzione*, cit.; Id., *Vitam instituere*.

La democrazia è definita – in *TP*, XI, 1, come vedremo – una forma di governo del tutto assoluta (*omnino absolutum imperium*), in quanto tutti i cittadini, senza eccezioni, purché nati nel territorio dello Stato o da cittadini dello Stato, e soprattutto nel pieno delle proprie facoltà, hanno diritto di partecipazione politica e di voto nel consiglio supremo dello Stato. È assoluto quel processo di auto-organizzazione immanente della moltitudine, in cui la partecipazione attiva e decisionale è estesa a tutti i cittadini, in cui proliferano le istituzioni e si federano le molteplici esperienze di auto-governo locale. Esso è definito assoluto (*omnino absolutum*) in quanto è basato e alimentato unicamente sulle proprie forze, o meglio, sul massimo delle proprie forze, nessuna esclusa, che compongono la moltitudine¹²⁹. Tale definizione non pretende certo un'impossibile estraneità rispetto alle determinazioni storiche e alle condizioni date. Assoluta, anzi, è una forma dinamica e plastica di istituzione politica che afferma la potenza della moltitudine e, al tempo stesso, si adegua alle variazioni delle condizioni storiche.

L'ontologia del transindividuale, che abbiamo delineato nel primo capitolo del presente lavoro, si dispiega sul terreno della prassi istituyente. Interno ed esterno si compongono e integrano reciprocamente al di qua di ciò che è già formato e stabilito, con-fondendosi l'uno nell'altro e richiedendo a ogni struttura politica la capacità di mutamento e di adeguazione. Come per il singolo individuo la potenza emerge attraverso la qualità e la quantità delle relazioni con gli altri, che alimentano il *conatus* e la nostra capacità di essere affetti; così, a livello collettivo, la possibilità della moltitudine di formarsi e affermarsi dipende necessariamente dalla varietà di differenziazioni interne e di relazioni esterne con l'alterità. L'auto-determinazione democratica del corpo politico non sfugge a questo rapporto costitutivo con il mutamento e il negativo: la determinazione positiva di un potere costituente muta al mutare delle determinazioni esterne, entro limiti che gli sono propri. L'auto-organizzazione istituzionale della moltitudine dipende da una mescolanza di determinazioni interne – il grado storicamente determinato della potenza di una moltitudine – e determinazioni esterne – l'infinita concatenazione di cause e condizioni esterne¹³⁰. La prassi istituyente si colloca precisamente su questo limbo: la necessità per un potere costituente di confrontarsi con il proprio tempo, con il già-istituito, di modificarlo e ricondurlo al suo principio originario, alla potenza della moltitudine. Per questo rapporto costitutivo con la storicità e l'esteriorità delle condizioni, la prassi istituyente si qualifica infine come capacità (*aptitudo*) di stabilire i propri limiti. Auto-

¹²⁹ Sulla democrazia come auto-organizzazione immanente della molteplicità in quanto tale, che è assoluta in quanto capace di esprimere tutte le sue differenze, in modi anche conflittuali, Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 370-409 (cap. III, §3. 2: «Democrazia, *multitudo* e terzo genere di conoscenza in Spinoza»).

¹³⁰ Cfr. *supra*, cap. 1, §5.

determinazione e auto-limitazione della moltitudine, positivo e negativo, si stringono insieme: ogni effettiva (reale) espressione della potenza non può che essere finita e, da questo punto di vista, la finitezza è una manifestazione pienamente positiva, vitale, non negativa, della potenza stessa. L'esistenza dello Stato, dei limiti, delle leggi e dei divieti non è che espressione di un potere costituente, della necessità di auto-difesa dei diritti comuni: non una limitazione estrinseca e imposta, ma un'auto-limitazione condivisa¹³¹.

Permane dunque un contrasto tra la potenza della moltitudine e l'ordine istituzionale. Questo contrasto si manifesta, da una parte, in quelle istanze della moltitudine che non possono essere definitivamente integrate nel sistema istituzionale e la rendono, pertanto, costantemente minacciosa; in secondo luogo, nell'effetto di esteriorità ed etero-determinazione che assume il potere dell'istituzione sui cittadini. Tale negatività può essere tuttavia assunta esplicitamente, coscientemente, come tratto necessario, fondativo, e per così dire "costituente", della *Civitas*. Esso esprime il movimento infinito della potenza collettiva al quale le istituzioni sono chiamate ad adattarsi, sviluppando la razionalità del molteplice, e così guadagnando stabilità e obbedienza. Come la *determinatio*, a livello ontologico, fonde e confonde potenza interna e limitazione esterna, la determinazione istituzionale è allora punto di congiunzione di positivo e negativo. Essa incarna quella determinazione esterna che, come si è visto nel primo capitolo, limita i modi finiti e, nel limitare, al tempo stesso dà vita, produce una carica positiva di relazioni, favorendo la libertà e l'attività delle sue affezioni. L'istituzione ha la forza negativa di limitazione e canalizzazione della potenza individuale e collettiva e, insieme, una forza affermativa che crea e favorisce le condizioni di libera espressione di quella potenza, entro appunto condizioni determinate¹³². E viceversa, la potenza collettiva e l'intreccio di diritti comuni, determina il potere dell'*imperium* e la forma istituzionale, stabilendone costantemente un limite esterno e negativo e, nel farlo, producendo un moto di rinnovamento delle istituzioni stesse, che può renderle più stabili, più razionali, espressione adeguata di una potenza collettiva. Riprendendo allora l'interpretazione transindividuale della *determinatio* avanzata nel primo capitolo, la potenza della moltitudine si esprime in una forma sempre determinata, mediata, cioè istituita: le istituzioni della vita civile (politiche, economiche, culturali, religiose, ecc.) e le leggi forniscono la mediazione necessaria della potenza della moltitudine nel suo processo di espressione e affermazione.

I diritti comuni della moltitudine consistono in un potere costituente, ossia quei diritti che generano e vanno al contempo oltre la formazione dello Stato. Secondo Spinoza, essi devono essere

¹³¹ Per questa interpretazione, fondamentale É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., pp. 40-43.

¹³² In questi termini R. Esposito, *Vitam Instituere*, cit., pp. 85-88.

sempre attivi all'interno delle istituzioni, perché l'unico modo di evitare una rivoluzione violenta è quello di istituire la permanenza dei diritti comuni¹³³. Il diritto dello Stato sorge come effetto della potenza di una moltitudine, che attraverso la pratica del consenso comune, istituisce un potere sovrano. Quest'ultimo dipende a sua volta, come ogni altra cosa, dalla forza di conservarsi e rivendicare il proprio potere di fronte alla moltitudine.

La massima formulazione spinoziana della concezione relazionale del potere risiede, a nostro avviso, nel passaggio di *TP*, IV, 4:

Se diciamo che qualcuno può fare quello che vuole di una cosa che è in suo possesso, questo potere è definito non dalla sola capacità di chi agisce [*agentis potentia*], bensì anche dalla conformazione di chi patisce [*patientis aptitudine*]. Se dico, ad esempio, che posso fare per diritto ciò che voglio di questo tavolo, non intendo certo dire che ho il diritto di far sì che questo tavolo mangi l'erba. Analogamente, se pure diciamo che gli uomini non godono del loro diritto, ma sono soggetti al diritto della società civile, ciò non significa che hanno cessato di essere uomini per acquisire un'altra natura, e che quindi la società abbia il diritto di far sì che gli uomini volino [...]. Vogliamo dire invece che si danno alcune circostanze, poste le quali si danno il rispetto e il timore dei sudditi verso la società civile, e tolte le quali svaniscono il rispetto e il timore, e con essi la società civile¹³⁴.

Sovrano e sudditi si definiscono reciprocamente attraverso un rapporto di forza in cui l'obbedienza dei secondi dipende dalle variazioni del criterio di utilità e razionalità espresso dal comando del primo. Il diritto del potere sovrano è determinato – nel duplice senso di istituito e di limitato, posizionato e sorvegliato – dal diritto della moltitudine, e non vi rientrano pertanto decisioni che scatenano l'indignazione generale¹³⁵. Nessun potere gode del diritto assoluto di ordinare ciò che vuole poiché, dal punto di vista dell'effettività storica, il suo diritto non supera la sua forza, ma è costituito dentro i rapporti di forza dati. La prospettiva della moltitudine sulla politica, da cui sorgono le riflessioni del *TP*, sancisce il primato del punto di vista dell'effettività storica – la celebre «verità effettuale della cosa» – tanto sul punto di vista (normativista) della legalità, quanto su quello (decisionista) della volontà sovrana¹³⁶.

¹³³ Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 355-358.

¹³⁴ *TP*, IV, 4.

¹³⁵ *TP*, III, 9.

¹³⁶ Cfr. L. Bove, in L. Bove, P. F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, cit., p. 28.

3.4. Istituzioni del conflitto

La stabilità di uno Stato dipende dal movimento che lo sostiene e lo difende: forte e duraturo è quello Stato generato e mantenuto da un movimento che coinvolge un alto numero di cittadini e, pertanto, attraversato dalla molteplicità interna, dalla critica e dal conflitto. Come si è visto, la forza sta anzitutto nel numero, nell'articolazione di una molteplicità di potenze in una potenza collettiva composta. La capacità di mutamento delle istituzioni e di adattamento alla potenza e ai desideri della moltitudine è un indice decisivo del grado di razionalità e di organizzazione di un corpo politico. La molteplicità è allora la base della democratizzazione, ma la moltiplicazione a cui fa riferimento l'opera spinoziana è la moltiplicazione istituzionale, non quella caotica e disordinata. Lo Stato è stabile e tende all'eternità – in senso spinoziano: non il prolungamento indefinito dell'esistenza, ma la massima espressione della potenza di quest'ultima – cioè l'assolutezza, quando la moltitudine può affermare la sua natura molteplice, discorde e conflittuale con effetti non distruttivi. Per questa forza del numero, «la potenza di un solo individuo non basta per sorreggere il peso di tanta mole»¹³⁷, quella del potere sovrano di uno Stato. Un solo individuo non può né controllare da solo la situazione di tutto lo Stato, né provvedere sempre alla salute pubblica, soprattutto quando debilitato da malattia, vecchiaia o altre difficoltà fisiche¹³⁸. Per questo il re si circonda di comandanti (*Imperatores*), consiglieri (*Consiliarios*), amici; la monarchia è in realtà un'aristocrazia occulta, legata alle amicizie arbitrarie del singolo individuo e non a istituzioni manifeste e stabili. Si tratta della peggiore delle aristocrazie possibili, in cui non sono stabilite discussioni collettive e consiliari, né rotazione delle cariche, bensì ciascuno dei cortigiani, amici, amanti o consulenti del re tenta di influenzarlo più degli altri e di conservare il più a lungo possibile la propria posizione di privilegio. L'aristocrazia mascherata fomenta dunque invidia politica, corruzione¹³⁹, «risentimento, continue maldicenze e infine le sedizioni»¹⁴⁰. I pericoli maggiori per un re provengono da chi gli è più vicino. Anche nel caso dell'*imperium monarchicum*, infatti, il

¹³⁷ TP, VI, 5.

¹³⁸ La corrente neostoica di Justus Lipsius sosteneva invece una distinzione ontologica di natura tra alcuni uomini eccezionali e gli altri. Lipsius tratteggiava l'ideale di un monarca perennemente rivolto al bene pubblico, campione di una strenua resistenza contro la corruzione corporea e passionale, e dava invece un giudizio sprezzante della *multitudo*. Il neostoicismo fu, per queste ragioni, molto diffuso tra il partito filo-monarchico orangista, sostenitore di una «costituzione mista» comprensiva dell'autorità monarchica dello Stadhouder. Cfr. M. Van Gelderen, *The Political Thought of the Dutch Revolt*, cit., pp. 172-174; S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 230 sgg., in cui è messa in luce la complementarità tra calvinismo, contrattualismo althusiano e neostoicismo nel partito orangista olandese.

¹³⁹ TP, VII, 21.

¹⁴⁰ TP, VII, 13.

diritto dello Stato si definisce in base alla potenza della moltitudine: il re da solo non può amministrare e controllare l'intero corpo politico, ma «la sua potenza [...] poggia sul numero dei soldati, e soprattutto sul loro coraggio e la loro fede»¹⁴¹. Torneremo sul rapporto di implicazione tra cittadinanza ed esercizio militare. Intanto, risulta chiaro come la monarchia pura, secondo Spinoza, sia una realtà immaginaria, poiché nella pratica nessun singolo individuo, per quanto abile, può reggere sulle sue spalle il peso di uno Stato. Attraverso la divinizzazione dell'immagine del re, le monarchie deformano la figura del singolo individuo, concentrando nelle sue mani tutto il potere sovrano¹⁴². Ma il re non ha qualità superiori e straordinarie che lo elevano al di sopra delle masse; i sovrani non sono dei ma uomini e, come Ulisse, si lasciano spesso catturare dal canto delle sirene¹⁴³. Come detto, la posizione di Spinoza sostiene infatti un'uguaglianza naturale tra chi governa e chi viene governato: la natura umana è comune per tutti gli uomini. Per questo, occorrono alla monarchia istituzioni e leggi saldamente stabilite, che il re non può abolire, ma è tenuto a rispettare, e che lo riconducono ai principi costituenti dello Stato quando vorrebbe invece comandare qualcosa contro di esse, proprio come i compagni di Ulisse lo tennero legato contro la sua volontà, salvandolo dalla tentazione delle sirene¹⁴⁴.

I consiglieri del re devono essere numerosi (*plures*), ed eletti dal re esclusivamente tra i cittadini, scelti sulla base delle candidature di ogni casata (*familia*). A ciascuna spettano, secondo le indicazioni spinoziane, dai tre ai cinque membri del consiglio, per un totale all'incirca di tremila consiglieri¹⁴⁵. La rotazione di cariche, funzioni di presidenza, opportunità di prendere parola

¹⁴¹ *TP*, VII, 12.

¹⁴² Come sottolinea Visentin, l'impossibilità di una monarchia assoluta è il corollario politico di un'ontologia del transindividuale. La mente non può mai considerarsi assoluta, separata dal corpo e dalle affezioni, né esercitare una volontà libera e incondizionata, ma l'uomo pensa e decide sempre entro e attraverso una rete di affezioni esterne e affetti della mente. Assoluto, nell'ontologia spinoziana, non è la presunta indipendenza e libertà della mente, che rende del tutto fittizia l'ipotesi di una monarchia assoluta, bensì il carattere produttivo ed espressivo della sostanza, immanente alle sue innumerevoli manifestazioni reali. Assoluto non è l'attributo di una forma di controllo e dominio che istituisce la propria superiorità, ma il processo di organizzazione istituzionale della moltitudine, che istituisce gli *jura communia* in una determinata forma di *imperium*. Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 332-337; sul nesso tra assolutezza e costituzione, cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 71.

¹⁴³ *TP*, VII, 1.

¹⁴⁴ *Ibidem*. Sul modello dell'autovincolo tipico della monarchia costituzionale, dove i decreti del re sono sottoposti alla conformità con le fondamentali costituzionali dello Stato, cfr. J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, tr. it. di P. Garbolino, *Ulisse e le sirene*, Bologna, Il Mulino, 1983. Lo riprende in chiave spinozista F. Piro, *Vincoli. Esiste una teoria spinoziana della razionalità politica?*, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 85-103.

¹⁴⁵ *TP*, VI, 15. La *familia* è l'unità elementare della *Civitas*: include tutti i discendenti di un medesimo capostipite, e si avvicina così alla nozione etnologica di clan, vale a dire, un gruppo sociale formato da più famiglie discendenti da un progenitore comune. Per questo Proietti preferisce tradurre con «casata» mentre Cristofolini sceglie il più tradizionale «famiglia». È stata storicamente accostata alla *gens* romana (da C. Appuhn nell'edizione *TP*, Paris, Garnier, 1928), alla

all'interno del consiglio deve soddisfare il principio dell'uguaglianza assoluta tra le casate. Pari rappresentanza all'interno del consiglio dovrà essere garantita non solo a ciascuna città, ma anche a ciascuna classe sociale. Se ogni «tipo o classe di cittadini» è inclusa all'interno del consiglio, il parere che otterrà la maggioranza nelle votazioni consiliari è effettivamente quello ritenuto più vantaggioso dalla maggior parte dei cittadini¹⁴⁶. Possono essere eletti coloro che hanno compiuto i cinquant'anni, non abbiano condanne penali e dimostrino di conoscere con precisione la forma di governo (*regimen*), le fondamenta e le situazioni su cui si regge la cittadinanza¹⁴⁷. Può essere eletto chiunque soddisfi quelle caratteristiche, perché, sebbene la natura degli uomini sia in molti casi rozza, egoista e vendicativa, tuttavia «ciascun consigliere sarà sufficientemente abile e astuto in affari che già da lungo tempo ha praticato con grande passione»¹⁴⁸. Contro il giudizio di Hobbes sui grandi consigli¹⁴⁹, chiunque abbia raggiunto il cinquantesimo anno di età e si sia occupato dei propri interessi fino a quel momento, con cura e senza condanne, è ritenuto idoneo a occuparsi dell'interesse collettivo e ricoprire la carica di consigliere. In Spinoza emerge dunque una concezione dell'attività politica anti-elitista e partecipativa. L'allargamento del processo decisionale e il vincolo del re alla volontà della moltitudine forniscono un fondamento sicuro dello Stato monarchico.

Il re può solo scegliere, nel prendere le decisioni, fra i pareri che gli sono proposti dai suoi numerosi consiglieri. Secondo la logica politica della forza del numero, a un grande numero di cittadini non può sfuggire nessuna ipotesi a riguardo del bene comune¹⁵⁰. Pertanto, il re può

tribù ebraica (da S. Zac nell'edizione *TP*, Paris, Vrin, 1968), alle consorterie medievali e alle aristocrazie mercantili di Genova e Venezia; secondo Droetto (nell'edizione *TP*, Torino, Ramella, 1958) Spinoza riprende l'uso della nozione di *familia* da *Utopia* di Moro. Come sottolinea Caporali, Spinoza si serve della nozione di *familia* sempre nell'ottica della massima uguaglianza tra i molteplici gruppi sociali e del superamento dei privilegi cetuali: ogni famiglia dispone di un numero uguale di consiglieri e di un solo voto in consiglio. A capo di ciascuna casata Spinoza colloca un Chiliarca (*TP*, VI, 32), colui che è, letteralmente, a capo di mille uomini: la dimensione media di una *familia* è dunque quella di mille uomini. La *Civitas* a cui fa riferimento Spinoza comprende dalle quattrocento alle seicento famiglie, per un totale di cittadini compreso tra i 400.000 e i 600.000. Cfr. R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium*, cit., p. 165, n. 93.

¹⁴⁶ *TP*, VII, 4.

¹⁴⁷ *TP*, VI, 21.

¹⁴⁸ *TP*, VII, 4.

¹⁴⁹ Contro i consigli e la forme assembleari, Hobbes sottolinea «la mancanza [...] dell'umiltà [necessaria] per sopportare di perdere l'asprezza violenta e ingombrante della loro presente grandezza»; «non esiste assemblea convocata per consigliare nella quale non siano alcuni che ambiscono a essere stimati eloquenti nonché esperti di politica, e che danno i loro consigli preoccupati non già della proposta avanzata, ma dell'applauso alle loro variopinte orazioni»: *Leviatano*, cap. XXV («Il Consiglio»), pp. 211-218; cap. XXIX («Le cose che indeboliscono lo Stato o che ne favoriscono la dissoluzione»), pp. 262-272.

¹⁵⁰ *TP*, VII, 5.

scegliere tra pareri proposti, ma non può stabilire alcuna legge contro il parere dell'intero consiglio. Com'è normale che accada, i pareri provenienti da un consiglio numeroso possono risultare discrepanti, se non contrari. Sono considerate valide e presentate al re soltanto quelle proposte che ricevono almeno cento voti nel consiglio: un terzo, un quarto o un quinto dei voti, se si tiene conto che ogni casata ha a disposizione soltanto un voto. Quando più di una proposta sulla stessa materia viene presentata al re, costui è chiamato a «mediare tra i pareri discrepanti che sono stati a lui deferiti»¹⁵¹; in questa «opera di conciliazione» il re si approssima quanto più possibile all'interesse collettivo. La saggezza del re è coincide con quella del consiglio. Dal numero emerge la migliore decisione possibile. Più numeroso il consiglio del re, più potente e stabile sarà la sua decisione; quanto più ristretto e scarso il numero di consiglieri, tanto maggiore la dipendenza del re nei loro confronti e il pericolo che costoro trasferiscano il loro potere a un altro¹⁵². Appare fondamentale che i consiglieri siano tanti da non poter tutti convenire in uno stesso crimine e, analogamente, che i giudici – i quali costituiscono un altro consiglio, dedito all'amministrazione della giustizia – siano così numerosi da non poter essere tutti corrotti da doni e denaro dei privati¹⁵³. Se sono «in grande numero»¹⁵⁴, infatti, i giudici hanno riguardo per il bene comune e difficilmente sono indotti a rovinare i loro concittadini.

Il consiglio è inoltre il luogo di comunicazione e mediazione tra il re e i cittadini. Da un lato, i cittadini possono far giungere al re lamentele, proposte, richieste per mediazione dei consiglieri. Anche gli ambasciatori stranieri, o chiunque voglia entrare in contatto con il re dall'estero, può farlo soltanto attraverso il consiglio. Il re non mantiene relazioni segrete con le potenze straniere. Dall'altro, il consiglio ha funzioni esecutive, riceve dal re proposte e aggiornamenti sulla situazione dello Stato, le trasmette al corpo politico della città, comunica e promulga le leggi ai cittadini in nome del re, amministra gli affari pubblici facendo le veci del re.

Il re, insomma, sarà come la mente, il consiglio come i sensi esterni, ossia come il corpo della società civile. Il consiglio del re sarà il corpo, grazie al quale la mente avverte la sua situazione e compie ciò che giudica ottimo¹⁵⁵.

¹⁵¹ *TP*, VII, 11.

¹⁵² *TP*, VII, 14.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *TP*, VII, 21.

¹⁵⁵ *TP*, VI, 19.

Secondo la teoria spinoziana del primo genere di conoscenza, il corpo è l'origine di ogni percezione e delle immagini che rappresentano nella mente le affezioni corporee come una presenza esterna. Il processo cognitivo trasforma le immagini, ancora confuse e parziali, in idee adeguate attraverso i meccanismi di associazione e di formazione delle nozioni comuni. Queste mettono in luce le proprietà comuni di due o più corpi e, con esse, le relazioni causali della natura, che attraversano e producono i modi finiti della sostanza. Nel caso della monarchia "costituzionale" tratteggiata da Spinoza, il primato del corpo, del consiglio, decreta il primato della comunicazione pubblica: il consiglio è il luogo di scambio e di comunicazione tra tutte le famiglie, tra la pluralità di voci e interessi che attraversano lo Stato¹⁵⁶. Ogni aspetto della *respublica* – promulgazione o abrogazione dei decreti, guerra e pace, difesa delle leggi fondamentali, amministrazione pubblica – passa per il consiglio, circoscrivendo l'autorità del re entro i soli limiti di ciò che può un singolo individuo, evitando che la stabilità dello Stato dipenda soltanto da una sola volontà e neutralizzando così l'immagine quasi sacrale del monarca.

La politica degli *arcana imperii* viene così rigettata. All'epoca di Spinoza, essa era sostenuta dai neostoici, che insieme al disciplinamento repressivo delle passioni, difendevano la legittimità dell'azione segreta del sovrano. Mentre al diritto sovrano era riconosciuto un diritto assoluto di guerra, ai sudditi andava riservata una naturale passività: tra chi governa e chi è governato è tracciata una distinzione di natura antropologica. Secondo il neostoicismo, la plebe non ha nulla di moderato, fa spavento se non è mantenuta nella paura: essa «serve umilmente o domina con superbia»¹⁵⁷. Spinoza ribalta invece la prospettiva degli *arcana imperii*: nella sua proposta non vige la ragion di Stato perché la plebe è stolta, incapace di controllare se stessa, di verità e di giudizio, ma, al contrario, la plebe diventa terribile e spaventosa proprio laddove vige la dottrina del segreto di Stato e le decisioni vengono prese alle sue spalle¹⁵⁸. Lo Stato spinoziano preferisce che le discussioni e decisioni siano note anche ai nemici esterni, piuttosto che ignote ai cittadini: non si conserva, infatti, la libertà (la *libera multitudo*) se gli affari pubblici non sono trasparenti e noti a tutti¹⁵⁹. Per Spinoza, come per Machiavelli, «la natura è una sola e rende tutti uguali. Siamo

¹⁵⁶ Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit. p. 349.

¹⁵⁷ *TP*, VII, 27.

¹⁵⁸ *Ibidem*: «non stupisce infine che la plebe non abbia verità o giudizio, quando tutti gli affari di Stato si svolgono a sua insaputa, e deve ricostruirli da quelle poche cose che non si possono celare». Sul rovesciamento spinoziano degli *arcana juris*, cfr. C. Pacchiani, *Spinoza. Tra teologia e politica*, Padova, Francisci, 1979, pp. 79 sgg.

¹⁵⁹ *TP*, VII, 29.

ingannati semmai dall'esibizione di potenza e del fasto esteriore»¹⁶⁰. Sia i governanti, sia la moltitudine possono commettere errori: ma il molteplice, rispetto all'individuale, ha "statisticamente" meno possibilità di essere preso da opinioni assurde e pericolose e commette errori meno gravi. Tanto più il consiglio è numeroso, quanto meno si dovrà averne timore. Moltitudine e governo condividono la stessa natura, ma dalla molteplicità delle opinioni sorge la razionalità politica, mentre dalla restrizione della decisione a pochi o uno solo scaturiscono pericoli per tutto lo Stato. Se la differenza tra gli uomini non è di origine naturale, sarà dunque culturale: l'accesso all'educazione e all'informazione produce una moltitudine consapevole, più intelligente e capace di amministrare i propri affari. L'educazione è produzione istituzionale di *ingenia* adatti a una certa forma di vita, di desideri e affetti comuni¹⁶¹. Mal piegato, mal formato, l'*ingenium* collettivo esprime un livello di impotenza e di sottomissione. Se ben informata, invece, con un accesso garantito ed egualitario alla conoscenza, la moltitudine può imparare a moderare e calibrare i propri giudizi e a governare. Contro le teorie della Ragion di Stato e degli *arcana imperii*, è pertanto necessario che la plebe sia istruita e a conoscenza degli affari comuni che la riguardano.

Il re ha bisogno della guerra perché la sua facoltà di prendere decisioni rapide, il suo desiderio di gloria e di accentrimento decisionale emergono più in tempo di guerra che in tempo di pace. La maggioranza del consiglio non ha mai interesse più nella guerra che nella pace e fornisce, per questo, un bilanciamento necessario alla natura bellicosa del governo monarchico. Se lo stato democratico – si dirà – mostra il suo valore assai di più in pace che in guerra, la ricerca della coesistenza pacifica e della non belligeranza è uno degli elementi democratici che la costituzione del consiglio insinua nel governo monarchico¹⁶². Il realismo politico non può certo escludere che una *Civitas* debba difendersi dalle aggressioni e legittima quindi il conflitto a scopo difensivo. Si sottolinea tuttavia che la guerra non va fatta se non «per amore della pace, affinché, a guerra cessata, si depongano le armi»¹⁶³. Non si deve muovere guerra se non per difendersi e al solo scopo di pace: è stolto e distruttivo reagire all'odio che riceviamo con reciproco odio, poiché l'odio

¹⁶⁰ *TP*, VII, 27. In questo passo, Spinoza cita quasi alla lettera la tesi machiavelliana (*Discorsi*, I, 48; I, 58; III, 29) sull'integrale uguaglianza di natura – ontologica – di tutti gli esseri umani. Machiavelli a sua volta riprendeva posizione di Tito Livio: «plebs aut humiliter servit, aut superbe dominatur» (*Storia Romana*, XXV, 8). L'ontologia egualitaria rappresenta una delle più evidenti ricezioni di Machiavelli nel pensiero di Spinoza. Cfr. E. Giancotti, *Individuo e Stato nella prime teorizzazioni dello Stato moderno*, cit., pp. 21-22; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 348-349.

¹⁶¹ Cfr. F. Lordon, *Imperium*, cit., p. 262, dove l'autore propone l'educazione come paradigma dell'attività istituzionale: ogni istituzione, in quanto forza di disposizione affettiva dei suoi membri, educa e orienta desideri e affetti verso certi poli.

¹⁶² *TP*, VII, 5.

¹⁶³ *TP*, VI, 35.

fomenta nuovo odio. Una volta conquistate le città attraverso manovre militari e diritto di guerra, vanno stabilite condizioni di pace affinché non ci sia il bisogno di mantenere occupate militarmente le città.

A difendere la pace dalle ambizioni belliche del monarca, il diritto comune dalla concentrazione di potere e dalla prevalenza degli interessi privati dei pochi, la libertà dalla tirannia, è preposta infine l'istituzione dell'esercito popolare. Il rifiuto delle milizie mercenarie e la dichiarata superiorità di un esercito composto dai cittadini sono per Spinoza, come già per Machiavelli, espressione istituzionale della virtù della moltitudine. Diritti comuni e libertà sono concreti solo se effettivamente difesi contro gli interessi dei pochi o di uno solo, l'ambizione dei capi e degli ottimati¹⁶⁴. L'esercito popolare è una delle forme istituzionali con cui il diritto naturale viene conservato all'interno della condizione civile: l'uomo armato, infatti, è libero e padrone di sé¹⁶⁵. Come nell'esempio storico del popolo ebraico, tutti «dal ventesimo al sessantesimo anno d'età» erano tenuti a difendere anche con le armi la *Civitas*, per obbedienza non a un comandante o a un pontefice, ma «alla religione, cioè a Dio», cioè al diritto comune. Le armi sono condizione di libertà e autonomia della moltitudine. Nella monarchia istituita da una moltitudine libera e saggia, il diritto di cittadinanza si fonda allora sull'adempimento degli obblighi militari e sull'esplicita disponibilità a difendere la *Civitas*, secondo uno dei più noti *topoi* repubblicani e con un esplicito richiamo a Machiavelli¹⁶⁶. Le armi sono garanzia di libertà sia rispetto ai nemici esterni, sia al pericolo di una degenerazione tirannica. Di fronte a una moltitudine armata, un re è intimorito e costretto a soddisfare la più estesa maggioranza, dunque a tenere in considerazione il parere che ha ricevuto più suffragi all'interno del consiglio o, altrimenti, di mediare tra pareri discrepanti¹⁶⁷. Il diritto del re consiste nella volontà della moltitudine, che ne stabilisce limiti e prerogative. La moltitudine armata genera una sorta di ritorno ai principi permanente: quell'istituzione che mantiene il diritto del re aderente alla sua fonte, al consenso della moltitudine. Per questo combatte per se stesso, per essere padrone di sé e conservare il proprio diritto naturale, colui che combatte tra le file della milizia popolare e non gli sarà corrisposto, per questo servizio, alcuno stipendio: la libertà è ricompensa di

¹⁶⁴ F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 279-289; F. Del Lucchese, *Sedizione e modernità*, cit., pp. 9-31.

¹⁶⁵ *TP*, VII, 17.

¹⁶⁶ *TP*, VI, 10: «L'esercito dovrà essere formato dai soli cittadini, con rigida esclusione di altri e senza contemplare esoneri. Tutti saranno dunque tenuti a imbracciare le armi e nessuno godrà del pieno diritto di cittadinanza, se non avrà prima appreso la pratica delle armi e non si sarà impegnato a svolgerla in determinati periodi dell'anno».

¹⁶⁷ *TP*, VII, 11.

se stessa¹⁶⁸. Va assolutamente evitato l'ingaggio di milizie mercenarie e professionali, le quali guadagnano lauti stipendi in tempo di guerra e inevitabilmente la preferiscono alla pace. Preferendo la guerra alla pace, le milizie mercenarie esprimono un interesse divergente rispetto alla *Civitas* e introducono una lacerazione all'interno del corpo politico. Reclutare milizie mercenarie comporta dunque grandi spese e pericoli. Emerge, a questo proposito, un riferimento alla posizione della Provincia d'Olanda, principale contribuente alla paga dell'esercito delle Province Unite, le quali chiedevano agli Stati Generali di diminuire il numero delle milizie arruolate e le relative spese. La crisi del 1650, dalla quale prese avvio la fortuna di Johan De Witt, era nata proprio dal licenziamento delle truppe alloggiate sul territorio olandese. Ma anche dopo le vicende del 1672, la composizione civica e popolare dell'esercito ritorna a essere un argomento centrale: proprio la formazione mercenaria dell'esercito aveva contribuito alla disastrosa sconfitta contro la Francia, all'invasione delle truppe di Luigi XIV e al crollo del gran pensionario De Witt. La «libera repubblica» non era stata in grado di difendersi militarmente, e quel fatto risuona indubbiamente nella riflessione del *TP*¹⁶⁹.

L'esercito popolare favorisce inoltre, secondo Spinoza, la pace tra gli Stati e tiene a bada il desiderio di guerra del principe. Virtù della moltitudine è la pace: se chi è soldato in guerra sono i cittadini, l'interesse della pace sarà sempre più forte dell'interesse della guerra. A differenza del principe, i cittadini non desiderano la guerra per la guerra, ma soltanto per la pace e la libertà¹⁷⁰. È dunque più stabile, più incline alla concordia e alla vera virtù dei suoi cittadini, quello Stato che cerca in tutti i modi di preservare la pace ed evitare la guerra.

Tuttavia, l'esercito popolare, in quanto identità di cittadini e di soldati, rappresenta anche la possibilità sempre aperta della *sedition*, come avveniva a Sparta e in alcune altre *poleis* della Grecia antica. La moltitudine armata intimorisce il potere sovrano, che è pertanto istituzionalmente disposto a provvedere al bene comune o, quantomeno, a soddisfare la maggioranza del popolo¹⁷¹. Anche in questo caso, il conflitto è istituito e, nella possibilità della *sedition*, svolge una funzione, per

¹⁶⁸ *TP*, VII, 22. N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XIII, pp. 207-209: «concludo, adunque, che, senza avere armi proprie, nessuno principato è sicuro, anzi è tutto obbligato alla fortuna, non avendo virtù che nelle avversità lo difenda; [...] e l'arme proprie son quelle che sono composte o di sudditi o di cittadini o di creati tua, tutte l'altre sono mercenarie o ausiliarie».

¹⁶⁹ Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 339.

¹⁷⁰ *TP*, VII, 28: «[...] più stabile di tutti è quello Stato che si limita a conservare i suoi possessi, né vuole terre altrui. Quello stato, dunque, che in tutti i modi cerca di evitare la guerra e tenta, con ogni suo sforzo, di preservare la pace».

¹⁷¹ *TP*, VII, 11: «il re potrà essere mosso dalla paura della moltitudine, che lo porterà a legare a sé la maggioranza del popolo armato, oppure essere guidato dalla generosità, che lo spingerà a provvedere al bene pubblico. In ogni caso, confermerà sempre quel parere che ha ricevuto più suffragi».

lo più preventiva, di contro-potere. Tale istituzione dispone il sovrano a governare saggiamente: ne frena le degenerazioni tiranniche ed evita il pericolo della guerra civile. Paradossalmente, la moltitudine è meno pericolosa proprio se armata, poiché più libera e vigile. L'arruolamento nell'esercito, in quanto istituzione, è una disposizione affettiva: infonde amore e devozione per la patria e dissuade i cittadini dalla guerra civile. L'esercito popolare esprime, in un certo senso, l'antimodernità di Machiavelli e Spinoza, il contrasto al principio hobbesiano della sovranità moderna: il monopolio dell'uso legittimo della forza. In Hobbes il sovrano ha il monopolio (considerato legittimo) non solo della violenza, ma dell'agire politico in generale, mentre i sudditi sono privati del diritto tanto a usare violenza (fra di loro e contro il sovrano) quanto a partecipare alla decisione politica. Guerra e politica sono bandite con un medesimo gesto, che mira a neutralizzare il potenziale umano di pericolosità e a tutelare la nuda vita¹⁷². Se la sovranità politica è determinata dalla potenza della moltitudine in quanto tale, nell'interesse del bene comune sono istituiti canali e forme pubbliche finalizzati a una costante vigilanza della moltitudine sul potere sovrano¹⁷³, alla partecipazione e all'espressione attiva del consenso comune.

La razionalità del numero non può che condurre, però, dalla monarchia all'aristocrazia: il molteplice ha più forza dell'Uno, poiché il corpo del consiglio, a differenza di quello individuale, non muore mai. Con i suoi meccanismi di ricambio costante e differito, il consiglio è eterno e, quando sufficientemente numeroso, può avvicinarsi all'assoluto¹⁷⁴. Uno solo può essere impedito a conoscere e governare da motivi fisici variegati. La potenza di un consiglio, invece, rimane sempre identica, non è volubile o incostante, non dipende dalle condizioni di salute di un singolo individuo. La forza dello Stato aristocratico, che lo rende eccellente e più vicino allo Stato assoluto rispetto a quello monarchico, è dunque numerica: occorre un numero giusto ed elevato di patrizi, affinché l'aristocrazia sia stabile e virtuosa. Secondo Spinoza, con un richiamo esplicito alla storia romana, tra cento uomini che arrivano alle cariche grazie alla fortuna, se ne trovano soltanto due o tre capaci, eccellenti nella mente e pronti nell'azione. Se sono necessari almeno cento ottimati in uno Stato di grandezza media – come si è detto sopra, costituito tra i 400.000 e i 600.000 abitanti –, il consiglio deve essere formato da almeno cinquemila patrizi, affinché almeno uno ogni cinquanta sia di valore eccellente e gli altri siano condotti a emularne il valore e a rendersi anch'essi degni di governare. L'*adequatio* della forma politica – l'espressione del fondamento multitudinario di

¹⁷² Cfr. P. F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, Puf, 1989; F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 147-149, pp. 209-212.

¹⁷³ *TP*, VIII, 4.

¹⁷⁴ *TP*, VIII, 3.

ciascuno Stato e la massima trasparenza dei processi che lo riguardano – è, anche in questo caso, situata nell'allargamento e nella democratizzazione della vita politica. Se i fratelli De La Court, da cui con ogni probabilità Spinoza ha ripreso l'indicazione numerica dei cinquemila patrizi, temevano che uomini ignoranti e incapaci acquisissero funzioni di governo, questa preoccupazione è assente nel *TP*¹⁷⁵. Emerge anzi l'opposta preoccupazione che la sovrapposizione di ricchezza economica e potere politico possa disgregare la città. Spinoza insiste sulla proporzione numerica molto alta tra patrizi e plebe, affinché l'aristocrazia non si trasformi in un governo dei pochi, in un'oligarchia, com'era accaduto al governo di De Witt.

Questo Stato – in cui il potere non ritorna mai sotto il controllo della moltitudine, né contempla consultazioni popolari, bensì ha per legge soltanto volontà del consiglio – escluderebbe in prima battuta la vigilanza della moltitudine. Al contrario, Spinoza suggerisce, per lo Stato aristocratico, di allargare e coinvolgere tutto il patriziato nel governo della città, scansando i pericoli della degenerazione oligarchica, e in secondo luogo di mantenere la moltitudine lontana da ogni incarico politico, dalle attività consultive come da quelle deliberative¹⁷⁶.

Spinoza si smarca su questo da Machiavelli. Quest'ultimo nei *Discorsi* distingue tra il governo aristocratico di Sparta e di Venezia, in cui la volontà del consiglio è legge e la moltitudine è esclusa dal potere sovrano, e quello misto di Roma, in cui la «guardia della libertà» resta nelle mani della plebe, facendo così emergere «qualità di autorità dagli animi inquieti della plebe»¹⁷⁷. Spinoza non accoglie l'esaltazione machiavelliana del modello conflittualista romano, secondo cui i conflitti e la vigilanza della plebe fecero grande la Repubblica. Al filosofo olandese non manca tuttavia la consapevolezza che l'esclusione della plebe dai pubblici uffici è motivo di minaccia, timore e

¹⁷⁵ Le *Consideratien* dei «politici» fratelli De la Court, come detto (cap. 1, §2) riprendevano la prospettiva onto-antropologica hobbesiana di individui egoisti, malevoli, indipendenti, auto-determinati ma profondamente impauriti, che entrano in società attraverso la stipula di un contratto. Il comportamento dei sudditi di fronte al potere politico è dunque, sulla scorta di Hobbes, passivo e intimorito. Proprio l'antropologia negativa e la concezione contrattualistica della politica portano i De La Court a giudicare la *multitudo* pericolosa e incompatibile con la cornice istituzionale della legge, una continua minaccia per l'ordine politico, che occorre neutralizzare e reprimere incutendole paura. Le masse devono allora essere tenute fuori dall'assemblea e dai processi di allargamento decisionale, a cui ha invece accesso soltanto chi ha sufficienti ricchezze e conoscenze. Visentin mette in risalto la tensione dei De La Court tra un realismo antropologico negativo, da un lato, e dall'altro la vocazione democratica e l'impegno politico repubblicano a favore di un regime tollerante e libero dalla coazione. Anche per questa tensione interna probabilmente, nel *TP* appare un giudizio ambivalente sui fratelli De La Court: essi sono indubbiamente inclusi tra i *politici* in *TP* I, 2, «più astuti che sapienti», realisti cinici che governano attraverso la paura e l'astuzia; in VIII, 31 invece si trova un riferimento diretto a V.H. (Van Hove, versione nederlandese di De La Court), definito «prudentissimo» a proposito della buona costituzione aristocratica. Cfr. S. Visentin, *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De La Court*, cit.

¹⁷⁶ *TP*, VIII, 44: «nel tracciare i fondamenti dello Stato aristocratico siamo stati soprattutto attenti a questi due punti: la plebe è infatti esclusa dai consigli e dalla votazioni [...]; dunque il potere sovrano dello Stato è in mano a tutti i patrizi».

¹⁷⁷ *Discorsi*, I, 5, p. 38.

destabilizzazione per il consiglio. La moltitudine mantiene una certa libertà in quanto incute paura a chi comanda (*multitudo imperantibus formidolosa est*)¹⁷⁸: il consenso implicito della moltitudine rimane dunque fondamentale per la stabilità dello Stato aristocratico. I sudditi sono sì esclusi da qualsiasi assemblea e votazione, ma il consiglio deve perseguire il bene comune e non inferire alcun danno alla moltitudine (*nihil inde multitudo detrimenti patiatur*), se vuol essere stabile, mantenere la pace civile e non cadere nel timore delle rivendicazioni popolari¹⁷⁹. La moltitudine, infatti, conserva uno spazio di libertà extralegale all'esterno del potere e fa così paura agli *imperantes*, segnando un limite e un fattore di potenziale instabilità per il governo aristocratico. Questa paura è dunque un'arma nelle mani delle masse, che ne conferma l'esistenza politicamente attiva e irriducibile, impossibile – e, ancor peggio, dannoso – da neutralizzare ed escludere. Il ragionamento si annoda allora su se stesso: se la moltitudine è dapprima esclusa da ogni carica pubblica e anche dal ruolo di vigilanza, al tempo stesso i meccanismi istituzionali ideati da Spinoza intendono quanto più possibile favorire l'allargamento del patriziato, includere l'intera moltitudine nel governo della città e tendere allo Stato assoluto¹⁸⁰. Anche l'istituzione aristocratica riconosce che la potenza della moltitudine è il fondamento su cui si radica ogni forma di *imperium*. La funzione istituente del conflitto – come nel caso dell'esercito popolare – sta nella sua minaccia permanente ed efficace.

Quando Spinoza sostiene la necessità di mantenere un rapporto minimo tra patriziato e moltitudine di uno a cinquanta, al tempo stesso egli insiste sulla necessità di incrementare tale percentuale e di allargare il patriziato alle famiglie plebee¹⁸¹. La proporzione numerica è dinamica

¹⁷⁸ *TP*, VIII, 4.

¹⁷⁹ *TP*, VIII, 11.

¹⁸⁰ *TP*, VIII, 5: «la condizione dello Stato aristocratico sarà ottima se *per istituzione* si avvicinerà il più possibile allo Stato assoluto, ossia se la moltitudine si dovrà temere il meno possibile e se, in virtù della stessa costituzione dello Stato, otterrà tutta quella libertà che ad essa è necessario concedere» (corsivo nostro). Come nota Visentin, nei primi articoli del capitolo VIII sembra che Spinoza abbia modificato i principi della sua riflessione politica e il ruolo della *multitudo* sia differente rispetto allo Stato monarchico. In *TP* VI, 3 infatti, «la potenza dello Stato (*imperii potentia*), una volta trasferita a un consiglio sufficientemente ampio, non torna giammai alla moltitudine (*numquam ad multitudinem redit*); il che [...] non avviene nello stato monarchico». La *multitudo* è esclusa dalla gestione della cosa pubblica; la scissione tra governanti e sudditi, che Spinoza aveva tentato di superare nei capitoli VI e VII, si ripresenta ora sotto una nuova luce, come garanzia dell'assolutezza del governo aristocratico. Non può essere un caso che nel capitolo VIII non si parli mai di *cives* ma solo di *subditi*. Tuttavia, proprio la paura che la moltitudine suscita tra i governanti e un certo grado di libertà che *de facto* conserva richiede una struttura istituzionale adeguata e realistica, per far sì che quella paura sia ben disposta, produttiva e non distruttiva. Per questo l'esclusione della plebe dalle cariche pubbliche e il massimo allargamento del patriziato sono i due pilastri istituzionali dell'aristocrazia spinoziana, che si bilanciano e integrano a vicenda. Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 359 sgg.

¹⁸¹ *TP*, VIII, 11: «Abbiamo mostrato nell'art. 2 di questo capitolo che i suoi componenti [del consiglio supremo], in uno Stato di media grandezza, debbono essere circa cinquemila patrizi. Si deve perciò ricercare, in primo luogo, in che modo si possa impedire che a poco a poco il potere sovrano si riduca nelle mani di pochi patrizi, e come si possa produrre, al contrario, l'accrescimento del loro numero in ragione dell'incremento dello Stato». *TP*, VIII, 13: «Difatti, la forma dello Stato aristocratico si conserva anche se il numero dei patrizi è assai più grande di quello della moltitudine.

ed espansiva: ne è fissata una soglia minima ma non una massima, che definisce per il corpo politico il rapporto interno di comunicazione e scambio tra le sue parti, proprio come il rapporto di moto e quiete definisce la natura singolare di un corpo fisico individuale. L'apertura democratica del consiglio innesca delle molle affettive che possono favorire lo sviluppo e insieme la stabilità dello Stato aristocratico: il desiderio di accumulare ricchezza materiale e conoscenza militare, la speranza di aver accesso alle cariche patrizie e l'ambizione di gloria¹⁸². L'esigenza della partecipazione della *multitudo* al governo della città è testimoniata anche dal fatto che, secondo Spinoza, l'arruolamento nell'esercito e le cariche militari devono essere accessibili anche ai plebei, i quali combattono con maggior valore (*virtute*) poiché animati dalla speranza di conquistare gloria e onori. Riservare le armi ai patrizi e lasciar languire la plebe nell'ozio era invece una tesi vicina agli *arcana imperii*. L'inclusione della plebe tra le fila dell'esercito e dei funzionari dello Stato – e la loro preferibilità rispetto ai militari stranieri – conferma questa tensione latente tra la forma costituzionale aristocratica e la moltitudine di sudditi che, lo si voglia o meno, è legata alla propria città e non può esserne esclusa¹⁸³.

La forza del numero e l'istanza di allargamento quantitativo del Consiglio supremo rende inoltre l'aristocrazia federale, costituita da più città, preferibile a quella tenuta in una singola città. Ciascuna è *sui juris*, nel pieno del proprio diritto e, attraverso un consiglio supremo, stabilisce le fortificazioni, gestisce le milizie, impone tributi sui cittadini, promulga e abroga le leggi valide sul proprio territorio¹⁸⁴. Al tempo stesso, ciascuna città è fondata e fortificata in una relazione di convenienza reciproca e interdipendenza con le altre, in modo tale che sia un grave danno per tutte le altre se una città abbandona lo Stato¹⁸⁵. La trama transindividuale acquisisce, in questo caso, consistenza istituzionale. Ciascuna città ha tanto più diritto (*plus juris in imperio quam reliquae obtineat*) quanto maggiore è la sua potenza, vale a dire, quanto più grande è il corpo della sua cittadinanza. «Pertanto, non tutte le città si possono considerare uguali. La potenza e il diritto di

Ma è essa in pericolo unicamente per l'esiguo numero di chi comanda». Già Machiavelli segnalava il pericolo costituito dai pochi patrizi (*Discorsi*, I, 6), quando sostiene che Venezia fu ordinata e unita poiché il numero dei "gentiluomini", i patrizi, i cittadini, era uguale o superiore a quello dei governati.

¹⁸² Rimangono esclusi dalla possibilità di entrare nel patriziato coloro che non sono nati nello Stato, che non parlano la lingua, che hanno una moglie straniera, che si sono macchiati di infamia (*infames*), i servi o coloro che vivono di un lavoro servile, e infine i giovani che non hanno compiuto i trent'anni. *TP*, VIII, 14-15.

¹⁸³ Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 369-370. Secondo Visentin, l'esercito diventa il banco di prova di un possibile processo di integrazione della *multitudo* nella *Civitas*, che avvenga senza mutare i fondamenti costituzionali dell'*imperium* aristocratico.

¹⁸⁴ *TP*, IX, 5.

¹⁸⁵ *TP*, IX, 2-4.

ciascuna si dovranno bensì stimare dalla loro grandezza»¹⁸⁶. Nell'ottica spinoziana, sarebbe assurdo prestabilire un'uguaglianza piatta e formalizzata tra città diverse, diversamente grandi ed effettivamente ineguali. I patrizi di ciascuna città, mossi dell'umana ambizione, cercano in tutti i modi di aumentare il loro potere nel senato federale: possono aumentarlo soltanto aumentando di numero, attirando a sé la moltitudine e integrandola nel patriziato. Quanto più è favorito l'incremento di una cittadinanza, tanto più il mantenimento della proporzione numerica del 2% tra *patricii* e *multitudo* determina un aumento dei patrizi e dunque degli scranni di cui la città ha diritto nel senato federale. Per questo i patrizi sono disposti a esercitare il potere con azioni benefiche e non attraverso la paura, ad attirare a sé la moltitudine stabilendo una relazione di fiducia e di non ostilità. Lo Stato più prossimo all'assoluto risulta così quello federale, in cui non è più identificabile un tempo e un luogo definito in cui il potere si riunisce. Si può apprezzare come l'assetto istituzionale eserciti una forza affettiva superiore capace di disporre e incanalare gli affetti umani in una certa direzione: l'umana ambizione di potere, il desiderio di gloria e riconoscimento non possono essere negati e superati in quanto tali, poiché appartengono alle leggi della natura umana, ma possono essere disposti dalla struttura istituzionale in una catena virtuosa e limitati nei loro effetti negativi e disgregativi.

Tornando alla struttura dello Stato aristocratico, delineata a partire dal cap. VIII, non un solo consiglio può farsi carico dell'intero processo legislativo, esecutivo e giudiziario, ma a loro volta occorrono tante e molteplici istituzioni per l'esistenza pacifica e concorde. Al supremo consiglio è così subordinato un altro consiglio, che prende il nome di *Senatum* e che assolve alle funzioni di potere esecutivo¹⁸⁷. Il compito del senato è quello di trattare gli affari pubblici, promulgare e comunicare le leggi, ordinare le fortificazioni, dare disposizioni all'esercito, imporre i tributi, rispondere agli ambasciatori stranieri e gestire i propri ambasciatori, nonché svolgere la funzione di proconsoli nelle città e nelle province più vicine¹⁸⁸. È fondamentale che tutti i patrizi abbiano pari speranza e opportunità di accedere all'ordine senatorio: in questo modo un affetto positivo – l'ambizione di gloria – serve ad equilibrarne uno negativo – l'invidia nei confronti di chi detiene una carica ambita – e mantenere la massima unità ed uguaglianza all'interno del patriziato¹⁸⁹. Sono

¹⁸⁶ *TP*, IX, 4.

¹⁸⁷ *TP*, VIII, 29.

¹⁸⁸ *TP*, VIII, 42. Fanno parte del senato i patrizi che hanno compiuto i cinquant'anni, e in una città di medie dimensioni (250.000 abitanti) sono circa quattrocento, vale a dire, la dodicesima parte dei patrizi. Restano in carica per un anno e possono essere rieletti una sola volta per altri due anni, affinché non manchino mai nel Senato «uomini validissimi, che eccellono per prudenza e abilità» (*TP*, VIII, 29-31).

¹⁸⁹ Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 377.

razionali quelle istituzioni che fomentano passioni gioiose e virtù, come il desiderio di *gloria*, e ne contengono gli sviluppi negativi; sono nocive quelle che invece favoriscono l'invidia e la competizione. Infine, anche i giudici del tribunale devono, come nello Stato monarchico, essere in un numero alto e dispari, ed essere eletti tra i patrizi, in modo tale che mai due membri della stessa famiglia siedano contemporaneamente nel tribunale. Il compito del tribunale è quello di dirimere le liti tra privati e infliggere le pene ai trasgressori, patrizi o plebei che siano¹⁹⁰.

E tuttavia, poiché il potere sovrano di questo Stato è detenuto dal consiglio nel suo insieme, e non risiede in ogni singolo suo membro (sarebbe in questo caso la riunione di una massa disorganizzata), è necessario che tutti i patrizi siano talmente legati da leggi, da costituire un sol corpo, retto da un'unica mente. Ma *le leggi da sole sono inefficaci e si infrangono facilmente*, se chi le protegge [*vindices*] è lo stesso che le può trasgredire, e se chi deve senza controlli prendere il buon esempio di un supplizio, è lo stesso che deve punire i suoi colleghi, affinché, con la paura dello stesso supplizio, frenino il loro appetito¹⁹¹.

Ma soprattutto, nel caso dell'aristocrazia, «non c'è nulla di più utile per il bene di tutti che *istituire* un altro [*aliud*] consiglio»¹⁹², composto da alcuni patrizi e deputato a controllare che i membri del consiglio e i ministri rispettino le leggi dello Stato, nonché a indagare e giudicare l'operato dei giudici. Le leggi, infatti, sono da sole incapaci di farsi rispettare e di inclinare gli affetti umani, se non sono emanate, applicate e tutelate da istituzioni ben fondate, molto numerose ed equamente distribuite. Questo consiglio è formato dai soli patrizi, che hanno raggiunto i sessant'anni di età e già senatori in precedenza, dunque altamente esperti e competenti in materia. Sono sufficientemente vecchi e deboli da non rappresentare un pericolo concreto per la stabilità dello stato, ma abbastanza potenti – eletti a vita – per accusare o condannare i malvagi. Il loro voto è anonimo e la sentenza pronunciata sempre a nome dell'intero consiglio.

Il rapporto numerico tra i sindaci e i patrizi sarà, come quello tra i patrizi e la moltitudine, di 1 a 50. Per mantenere saldo e inviolato il ruolo dei sindaci, una parte dell'esercito va sotto il loro controllo. Contropotere civile e contropotere militare procedono ancora parallelamente: come vedremo per la monarchia aragonese, un consiglio può citare in giudizio i governanti e affermare i diritti comuni della moltitudine di fronte alle ingerenze del potere soltanto se parallelamente

¹⁹⁰ *TP*, VIII, 39-40.

¹⁹¹ *TP*, VIII, 19.

¹⁹² *TP*, VIII, 20. Si preferisce qui la traduzione letterale di Cristofolini («altro consiglio») rispetto a Proietti («secondo consiglio»).

l'esercito, o per lo meno una sua parte, può difendere militarmente quel diritto. Il presidente del consiglio dei sindaci si riunisce, con un numero ristretto di sindaci – dieci o poco più: una sorta di giunta – una volta al giorno per ascoltare le lamentele e le accuse segrete della plebe nei confronti dei ministri (*ad plebis de ministris querelas, et secretas accusationes audendum*)¹⁹³. Questa riunione ristretta è eletta e rinnovata ogni sei mesi dal consiglio supremo in forma plenaria. Essa si occupa anche di stabilire i tempi e l'ordine del giorno della convocazione del consiglio supremo, all'interno del quale i sindaci non hanno tuttavia diritto di voto. Insomma, l'aristocrazia è ben fondata attraverso l'istituzione di molteplici organi politici, deputati a funzioni differenti, in una relazione di reciproca integrazione e interdipendenza: il Consiglio supremo soddisfa il massimo allargamento della decisione politica, condizione necessaria per la razionalità e la stabilità della decisione, e mantiene l'uguaglianza assoluta tra i patrizi; il consiglio dei sindaci svolge una funzione di controllo degli altri organi della città, assicurando che le decisioni del consiglio siano orientate all'interesse generale e offrendo una garanzia istituzionale alla plebe esclusa dalla decisione; Senato e tribunale assicurano, infine, l'applicazione concreta delle leggi stabilite dal Consiglio, la rapidità e l'operatività delle decisioni, infine l'inflizione di pene nel caso della loro violazione¹⁹⁴.

Il consiglio dei sindaci è il luogo istituzionale in cui Spinoza colloca, nel cap. X, il ritorno ai principi, ossia alle «cause e fondamenti naturali» dello Stato. Sin dal suo incipit, il capitolo annuncia di occuparsi del problema, tipicamente machiavelliano, della corruzione del corpo politico e del suo mutamento. Molto evidente è il riferimento politico all'attualità della situazione olandese e alla decadenza dell'aristocrazia di De Witt. Con la loro forza morale di collocarsi al di fuori dell'ambizione e dell'avidità di potere e ricchezza, i sindaci svolgono la funzione permanente di rigenerare lo spirito e la fonte del diritto dello Stato. La peculiare concezione spinoziana del ritorno ai principi, e la critica della figura del dittatore, fanno così luce sulla sua concezione del potere costituente. Come già notato, è un fatto piuttosto raro – dunque molto significativo – che a proposito del ritorno ai principi Spinoza citi direttamente un altro autore, naturalmente Machiavelli¹⁹⁵. Secondo Machiavelli, assunto l'inevitabile mutamento temporale di una formazione

¹⁹³ *TP*, VII, 28.

¹⁹⁴ A proposito di una teoria della divisione dei poteri e di un sistema di *checks and balances* tra le molteplici istituzioni dell'aristocrazia spinoziana, cfr. A. Matheron, *Individu et communauté*, cit., pp. 484-485; W. Sacksteder, *Spinoza on Democracy*, in M. Mandelbaum (ed.), *Spinoza. Essays in interpretation*, E. Freeman, La Salle, Open Court, 1975, pp. 117-138; S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 377 sgg.

¹⁹⁵ *Discorsi*, III, 1, pp. 523-535. Spinoza non è solito fare citazioni dirette di singoli autori: coerentemente con la sua concezione modale e transindividuale della mente umana, infatti, preferisce fare riferimento generico all'insieme di un campo problematico e a un modo di pensare che governa il pensiero dei singoli individui. Nei rari casi in cui Spinoza cita un singolo autore, lo fa per prenderne le distanze: così fa con Descartes, pur sottolineandone la statura intellettuale,

politica, occorre una pratica istituzionale che rivitalizza il nucleo originario della virtù di una Repubblica contro le degenerazioni e le forze corrottrici¹⁹⁶. Resistere e rinnovarsi, per una repubblica, significa istituire leggi e ordini in grado di rispondere effettivamente alle forze contrarie. Si tratta di un rinnovamento e non di un richiamo a un'origine perduta: accostando il corpo politico a un corpo umano, che si rovina e si decompone quando il suo equilibrio interno viene alterato da un'affezione esterna, il concetto di *principium* è inteso come la struttura dei rapporti interni di un corpo e non come una fondazione originaria. Il ripristino dell'equilibrio del rapporto interno favorisce dunque la capacità di mutevolezza di un ordine umano, dell'azione umana, di fronte alle variazioni storiche e alle alterazioni esterne. Il ritorno ai principi esprime un rinnovamento delle forme politiche dentro il mutamento storico complessivo¹⁹⁷. Tale movimento di recupero e rifondazione delle virtù civiche può avvenire, secondo Machiavelli, per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca, e, in questo secondo caso, per prudenza di uomini virtuosi o di istituzioni ben fondate¹⁹⁸. Se le istituzioni della repubblica Romana (tribuni, censori, leggi civili) sono elogiate per la forza rigeneratrice della libertà e dell'uguaglianza ontologica degli individui, al

in *E III*, pref. e *E V*, pref., e con Hobbes nella già citata *Ep. 56* a Jelles. Machiavelli rappresenta il solo riferimento positivo esplicito di Spinoza: le due citazioni di Machiavelli nel *TP* sono in *V*, 7 e in *X*, 1. Cfr. P. F. Moreau, *Spinoza*, Paris, Seuil, 1975, pp. 35-36; sull'eccezionalità delle citazioni di Machiavelli nel pensiero di Spinoza, cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 219 sgg.; V. Morfino, *Spinoza, interprete de Machiavel dans le Traité Politique*, cit.

¹⁹⁶ Sulla centralità del mutamento e del «variare dei tempi» nel pensiero di Machiavelli, cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 358-370. Il mutamento è un dato di fatto, una necessità fisica e ontologica che occorre ben governare. Adattarsi ai mutamenti e mutare i propri comportamenti al mutare della situazione esterna risulta, dunque, quintessenza della virtù politica. Nei «corpi misti» di cui parla Machiavelli, come le repubbliche e le sette, c'è la possibilità di intervenire per non subire i mutamenti e la corruzione dei tempi, bensì cogliere l'occasione del mutamento dei tempi per rivitalizzare la propria virtù. Il «ritorno ai principi» è allora quella prassi istituzionale che produce e favorisce la capacità di adattamento e mutamento dell'azione umana. Nei *Discorsi* questa necessità di mutamento si incarna nella dinamica del conflitto politico, nella proclamata superiorità del popolo sui Grandi e della Repubblica sui principati, in quanto più idonea alla molteplicità e diversità dei cittadini che la abitano. Nel *Principe*, invece, si incarna nella molteplicità e versatilità della figura del principe, che ha bisogno di virtù differenti (impeto e rispetto, arte e violenza, prudenza e coraggio) per governare, o per lo meno di darne l'apparenza. Sulla capacità di adattamento e mutamento dell'azione politica in relazione alla «qualità de' tempi, che si conformano o no col procedere loro», cfr. F. Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata, Quodlibet, 2017.

¹⁹⁷ Come in Spinoza l'origine di un corpo non è un'essenza pura, originaria, platonica, esente dalle passioni, ma la stabilizzazione del rapporto di moto e quiete tra le parti che lo costituiscono, allo stesso modo in Machiavelli il «ritorno ai principi» è il luogo in cui la vita e le passioni si esprimono al massimo della loro intensità. Cfr. R. Esposito, *Ordine e conflitto in Machiavelli e Hobbes*, cit., pp. 200-201.

¹⁹⁸ *TP*, *X*, 1; *Discorsi*, *III*, 1, pp. 524-525: «questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche, si fa o per accidente estrinseco, o per prudenza intrinseca [...] [la prudenza intrinseca] conviene che nasca o da una legge, la quale spesso rivegga il conto agli uomini [...] o veramente da uno uomo buono che nasca tra loro». L'accidente estrinseco può essere, ad esempio, un'invasione o un evento imprevisto, mentre le cause intrinseche possono consistere in uomini virtuosi o istituzioni: «e quanto a quest'ultimo, gli ordini [le istituzioni] che ritirarono la Repubblica romana verso il suo principio, furono i Tribuni della plebe, i Censori, e tutte l'altre leggi che venivano contro l'ambizione e l'insolenza degli uomini» (*ibidem.*).

tempo stesso, anche un'eccezionale virtù individuale può rivelarsi necessaria in momenti di crisi della virtù istituzionale. Machiavelli aveva così elogiato l'istituzione del dittatore romano, in grado, con la sua eccezionalità, di rimettere in circolo la virtù originaria della moltitudine contro i vizi cresciuti nel corpo politico. Il dittatore è in carica, ogni cinque anni, un mese o due, durante i quali può giudicare e intervenire sul ruolo dei senatori e dei funzionari pubblici. Spinoza, al contrario, giudica la figura del dittatore pericolosa per la stabilità dello Stato e la tranquillità d'animo dei cittadini. Il potere dittatoriale infatti, in quanto assoluto, spaventa tutti, buoni e cattivi senza distinzione, e non è adeguato alla natura molteplice e conflittuale del corpo politico. La soluzione dittatoriale è quindi inadatta, in quanto una «paura [...] comune ai buoni e ai cattivi» produce effetti negativi e mette lo Stato in pericolo. Nessuno, infatti, può godere di poteri eccezionali svincolati dalla legge e superare così gli altri per fama e riconoscimento, come accade invece a un dittatore. L'uguaglianza tra i patrizi resta una condizione fondamentale per la salute dello Stato.

Secondo Spinoza, invece, quando le masse sono terrorizzate dai pericoli, non devono gettarsi tra le braccia di un *dictator*, ma in quel momento la città deve ritornare alle sue leggi fondamentali¹⁹⁹. Nei momenti di crisi e di corruzione del corpo politico, «sarà necessario ricorrere alle leggi stabilite e affrontare la nuova situazione con le leggi già date»²⁰⁰. A differenza del dittatore, infatti, le leggi civili mobilitano non il timore, ma la speranza e il desiderio dei cittadini di averne vantaggio. Dalla lettura di Machiavelli Spinoza apprende tre modalità del ritorno ai principi: «questa [...] può accadere per caso oppure grazie alla prudenza delle leggi o di un uomo di grande virtù»²⁰¹. Tra la prudenza delle leggi e un uomo di grande virtù, Spinoza preferisce la prima via. Ma non bastano neppure le leggi prudenti: occorrono istituzioni civili capaci di *disporre* – concetto su cui torneremo nel prossimo paragrafo – gli affetti dei cittadini verso le leggi, rendendone spontaneo il consenso e conciliando la vita e gli affetti con le prudentissime leggi. Il *TP* insiste sulla formazione di istituzioni il cui funzionamento virtuoso sia indipendente dalle persone che ne occupano i ruoli

¹⁹⁹ Come ha notato Del Lucchese, tra Machiavelli e Spinoza passa una differente concezione della paura. Il Segretario considera positivamente il rinnovo di quella paura originaria che gli uomini avevano utilizzato per istituire uno Stato libero. La paura è necessaria nel rapporto tra plebei e patrizi e ha la funzione positiva di tenere a freno le ambizioni più distruttive e pericolose. La paura è positiva quando non soffoca la speranza ma si combina con essa, ispirando l'azione virtuosa contro le ambizioni di dominio; il dominio della paura sulla speranza conduce invece alla tirannide. Al contrario, Spinoza vuole invece superare una politica della paura e per questo propone di sostituire la figura eccezionale del dittatore con quella istituzionale del consiglio dei sindaci. Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 219-239; P. Cristofolini, *Spinoza edonista*, Pisa, ETS, 2002, p. 65.

²⁰⁰ *TP*, X, 10.

²⁰¹ Per «prudenza intrinseca», ripresa da Machiavelli, Spinoza intende la causalità adeguata di un corpo politico, vale a dire, tutto ciò che si può dedurre dalla natura di uno Stato e utile alla sua conservazione. Cfr. L. Bove, in L. Bove, P. F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, cit., p. 35.

chiave, ivi compreso un *dictator*. Alla distinzione machiavelliana tra la prudenza intrinseca delle leggi e l'accidente estrinseco, si sovrappone quella tra «persona naturale» e «istituzione civile». Il consiglio dei «sindaci» è un organo di controllo e di censura degli altri poteri dello Stato: i sindaci devono controllare che le leggi dello Stato relative al consiglio e alle funzioni pubbliche siano rispettate e, in caso contrario, convoca ministri, funzionari e giudici in giudizio. Nel consiglio dei sindaci, la spada dittatoriale diviene «eterna» – preferiremo dire: permanente – e non più temporanea come quella del *dictator*, poiché il consiglio dei sindaci è sempre in carica²⁰². Esso è fonte di timore soltanto per i malvagi e non per i buoni cittadini; a differenza del dittatore, non minaccia una trasformazione monarchica della Repubblica.

Non c'è ombra di dubbio (per l'art. 3 del cap. VI) che non vi saranno mai in uno Stato vizi prosperanti, inestirpabili o inguaribili, se la spada del dittatore potrà essere eterna senza mutare la forma dello Stato, e temibile solo per i malvagi. Abbiamo asserito che al supremo consiglio si doveva subordinare un consiglio di sindaci proprio per ottenere tutte queste condizioni, cioè affinché quella spada dittatoriale non fosse in possesso di una persona naturale, bensì di un'istituzione civile [*non penes personam aliquam naturalem, sed civilem*], i cui componenti fossero troppo numerosi per dividersi tra loro lo Stato [...] e per convenire in qualche azione scellerata²⁰³.

Non è affatto secondario il riferimento, tra parentesi, all'articolo VI, 3, in cui era stabilita proprio la necessità dell'istituzione politica.

Se gli uomini desiderassero per natura soprattutto ciò che è utile più di ogni altra cosa, non vi sarebbe bisogno di nessun accorgimento per ottenere concordia e fiducia. Ma poiché la natura umana è costituita ben diversamente, è necessario che uno Stato *sia istituito* in modo che tutti, tanto quelli che comandano, quanto quelli che sono comandati, facciano comunque, che lo vogliano o no, ciò che è nell'interesse del bene di tutti. In altri termini, è necessario che uno Stato *sia istituito* in modo che

²⁰² TP, X, 2.

²⁰³ *Ibidem*. La contrapposizione tra *persona naturalis* e *persona civilis* rimanda esplicitamente a Hobbes (*Leviatano*, cap. XVI), secondo il quale si chiama «Stato, o unione civile, o persona civile» la volontà unica, assoluta e sovrana di uno solo o di un consiglio a cui le singole volontà individuali si sottomettono. Come si è visto nel primo capitolo (*supra*, cap. 1, §2), la nozione di persona è funzionale in Hobbes a una specifica modalità di unificazione trascendente della molteplicità naturale del corpo politico sulla base del principio di rappresentanza. Secondo Hobbes, mentre ciascuna *persona naturalis* è differente e irriducibile alle altre, la *persona civilis* unifica le sue molteplici parti in un'unità integrale e definitiva. Il potere sovrano è «attore», persona artificiale o fittizia che rappresenta una pluralità di autori e diviene il legittimo proprietario dei loro pensieri e azioni. Secondo Spinoza, invece, la persona *civilis* non può produrre un'unità definitiva; proprio per l'irriducibile molteplicità delle sue parti interne, le istituzioni possono raggiungere dei punti di accordo e di equilibrio tra la moltitudine, ma non cancellarne gli elementi molteplici e singolari che la costituiscono.

tutti, spontaneamente oppure costretti dalla forza o dalla necessità, possano vivere secondo il precetto della ragione. Il che accade se la vita di uno Stato è ordinata in modo che nulla che riguardi il bene comune venga affidato alla sola lealtà di qualche individuo²⁰⁴.

Il consiglio dei sindaci è investito di un potere permanente contro altri poteri – un contropotere permanente – che ha la funzione di mantenere il potere sovrano a contatto con la propria fonte originaria: i diritti comuni della moltitudine. Autonomo (*sui juris*), d'altronde, è chi sa difendersi da solo e opporsi alle minacce esterne. Se i sindaci sono l'istituzione che garantisce alla plebe la validità universale delle leggi e l'uguaglianza di tutti i cittadini, il principio a cui ritornare è proprio l'uguaglianza naturale tra *patricii* e *multitudo*²⁰⁵. Essa implica una forte coesione tra tutti gli individui dello Stato e l'apertura democratica che la moltitudine entri nel patriziato e lo Stato aristocratico tenda all'assoluto, ritornando alla sua radice multitudinaria²⁰⁶. La democrazia può essere letta come movimento continuo e inesauribile di «ritorno ai principi» delle forme di *imperium* storicamente esistenti, vale a dire, di ritorno al fondamento naturale di ogni Stato. In questo senso, a proposito del pensiero spinoziano, al concetto di democrazia sembra preferibile quello di democratizzazione²⁰⁷. Non si tratta di una ricerca astratta, in definitiva ingegneristica, di equilibri teorici, ma di un equilibrio realistico che rende il contropotere permanente in ogni momento della vita di una Repubblica e virtuosamente combinate con le altre istituzioni (politiche, economiche, religiose, giudiziarie, ecc.). Il consiglio dei sindaci proposto da Spinoza non è in sé

²⁰⁴ *TP*, VI, 3.

²⁰⁵ Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 394. Sulla figura del ritorno ai principi in Spinoza, cfr. F. Marchesi, *Ritorno ai principi*, cit., pp. 65-99, dove però l'autore sostiene un carattere conservatore e tradizionale del ritorno ai principi spinoziano, come ripristino del rapporto stabile di un corpo, in cui l'originalità del concetto machiavelliano andrebbe disperso.

²⁰⁶ *TP*, VIII, 1: «la differenza principale tra lo Stato aristocratico e lo Stato democratico. Nel primo, infatti, il diritto di governare dipende dalla sola scelta; nel secondo è soprattutto un diritto per così dire innato o dovuto al caso»; *TP*, XI, 1: «Passo infine al terzo Stato, *del tutto assoluto*, che chiamiamo democratico. Si è già detto in che cosa consista la sua differenza dallo Stato aristocratico. In quest'ultimo qualcuno è reato patrizio per la sola volontà e libera scelta del supremo consiglio [...] Nello stato democratico, invece, accade esattamente il contrario. Tutti quelli che hanno genitori cittadini, o che sono nati nel territorio dello Stato, o che hanno ben meritato, o che soddisfano le condizioni di legge per avere il diritto di cittadinanza, possiedono tutti parimenti il diritto di suffragio nel supremo consiglio e possono richiedere, per diritto, di ricoprire le cariche dello Stato».

²⁰⁷ Sul rapporto tra democrazia e democratizzazione, tra forma costituzionale e movimento costituente, cfr. É. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit, pp. 43-49. Analogamente secondo Bove la democrazia non è «uno Stato particolare [ma] il movimento reale attraverso cui una società si sottrae continuamente allo stato di schiavitù passando a una perfezione maggiore»; secondo Saar «il più importante contributo di Spinoza alla teoria democratica non risiede nella sua concezione della democrazia come forma di governo, ma nel modo in cui affronta la questione della democrazia come questione ontologica del rapporto tra lo Stato (*imperium*) e la potenza della moltitudine». L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., p. 257; M. Saar, *Immanenza e potenza*, cit., p. 76.

originale: esso trova un precedente teorico nell'istituzione dell'eforato in Althusius e un precedente storico nel ruolo degli Zindicatori a Genova o degli Inquisitori di Stato a Venezia²⁰⁸. Tuttavia, diversamente dal tribunato della plebe (di cui infatti Spinoza dà un'interpretazione negativa²⁰⁹) e diversamente dall'eforato althusiano – che rappresentano entrambi, per Spinoza, una costante minaccia di insurrezione – non si tratta di un organo di rappresentanza popolare che vuole limitare e contenere l'azione di governo entro i limiti delle leggi. Il potere del Consiglio è sovrano, assoluto, e, ai fini della sua stabilità, non può essere sottoposto ad alcuna limitazione esterna. Si tratta, al contrario, di un'articolazione interna al patriziato, che non ne intacca il potere sovrano indivisibile, ma ne favorisce e stimola una condotta razionale. I sindaci garantiscono e impongono – avvalendosi anche di una forza militare – che i giudici siano equi, non mossi da timore verso i patrizi e da avidità verso i plebei. In altri termini, la garanzia per la plebe è un'istituzione patrizia²¹⁰. In un certo senso, il consiglio dei sindaci è il cuore stesso dell'assolutezza del potere patrizio, la condizione di possibilità e il suo organo di garanzia interno.

All'opposto del paradigma decisionista, Spinoza sviluppa un sistema di molteplici garanzie e bilanciamenti istituzionali, tali da non trascinare mai la *Civitas* nello stato di eccezione. Il potere costituente rimane sempre vivo e attivo nello Stato, rigenerandolo e andando oltre il già istituito – il che esclude che tale rapporto possa essere pacifico – ma all'interno di quelle forme istituzionali che ne garantiscono la stabilità e la continuità. Il conflitto costituente originario è conservato e mantenuto all'interno delle istituzioni. Già a proposito del riferimento storico-generale del *TTP* alla teocrazia mosaica, nel primo capitolo, ci eravamo soffermati sulla priorità del primo patto – in cui la libera moltitudine si riunisce intorno ad affetti comuni, il desiderio di uguaglianza e di non trasferire

²⁰⁸ Per un confronto tra le cariche degli Efori, dei Zindicatori, degli Inquisitori di Stato e infine dei Sindaci, cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 375.

²⁰⁹ *TP*, X, 3: «A Roma anche i tribuni della plebe erano perpetui, ma in verità senza la forza sufficiente per fermare la potenza di qualche Scipione. Inoltre, dovevano rimettere al senato la decisione su ciò che pareva loro salutare e il senato spesso li aggirava, brigando perché la plebe favorisse maggiormente il tribuno che meno faceva paura. Si aggiunga che il prevalere dei tribuni sui patrizi era difeso dal favore della plebe, e tutte le volte che i tribuni convocavano la plebe sembrava iniziasse una sedizione, piuttosto che un comizio».

²¹⁰ Si ripresenta in questi termini la contraddizione interna che caratterizza l'*imperium* aristocratico, che da un lato esclude la moltitudine da ogni incarico di governo, dall'altro deve tenere in massimo conto le esigenze della moltitudine e tendere il più possibile allo Stato assoluto, ossia all'integrazione di tutta la moltitudine negli organi di Stato. Secondo Visentin, se Spinoza si sofferma così lungamente e maniacalmente sulle modalità di funzionamento e selezione del Consiglio dei Sindaci, a cui dedica ben otto paragrafi, è proprio perché esso si situa dentro questa contraddizione: di fronte alla tendenza della classe patrizia a chiudersi in se stessa e a privilegiare l'interesse di casta su quello generale, trasformandosi in oligarchia, l'assenza di adeguate difese e garanzie per la plebe potrebbe infatti generare una pericolosa spaccatura all'interno della *Civitas*. Il Consiglio dei Sindaci è un'istanza istituzionale di continuo e dinamico equilibrio tra patrizi e plebei, una sutura permanente di quella frattura tra le parti contrapposte dello Stato. Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 376-379.

ad alcuno il proprio potere, e tenta di interpellare Dio – sul secondo – in cui viene delegato Mosè di interpretare la parola divina. La teocrazia dimostrava infatti, ai nostri occhi, come l'autorità sovrana non derivi dall'autorità divina: non è il potere politico a dipendere dall'arbitrio di Dio, ma è il potere di Dio – unica autorità riconosciuta dal patto – a dipendere dal consenso e dalla decisione comune della moltitudine ebraica. Garantendo la possibilità permanente di resistenza alla corruzione, l'esercito popolare è un'istituzione centrale dello Stato ebraico, che mantiene il potere costituente nelle mani della moltitudine. Nel *TP* centrale è invece l'esempio storico del popolo aragonese, il quale, dopo la cacciata dei Mori, si trova in una situazione eslege analoga a quella del popolo ebraico durante l'esodo²¹¹. Quando gli Aragonesi chiedono un parere al Pontefice sull'ordinamento politico da istituire, questi suggerisce loro l'esempio ebraico, in cui nessuno al di fuori di Dio aveva potere sugli altri uomini e la massima uguaglianza era così conservata. Riadattando quel principio alla loro indole specifica, gli Aragonesi istituirono al fianco del re un consiglio supremo, nominato a sorte (massimo principio democratico) e investito del diritto assoluto di opporsi alle decisioni del re e alle sentenze del tribunale e dirimere le liti tra il re e i cittadini²¹². Il consiglio incarna un contropotere giuridico e civile, che ha il potere di nominare e destituire il re e in cui è così conservato il potere costituente del popolo. Questo contropotere democratico e popolare è progressivamente abolito sotto Ferdinando d'Aragona, Filippo II e infine Filippo III. Come nella storia del popolo ebraico, il potere costituente viene lentamente assorbito ed espropriato dalla costituzione di un potere sovrano. Il consiglio supremo aragonese incorpora ed esprime in forma permanente e istituzionale la potenza costituente della moltitudine, anche nei suoi aspetti conflittuali contro il governo. La conflittualità latente assume un modo di esprimersi controllato, nella veste di un diritto civile e non del diritto di guerra. Al tempo stesso però, accanto a questa istituzione del conflitto, permane una modalità armata del conflitto nelle mani della moltitudine, inscritta nel diritto naturale di guerra. Essa «corregge» e sorveglia la forma istituzionale e civile del conflitto:

²¹¹ Sulle somiglianze tra la vicenda ebraica e quella aragonese, così come Spinoza le racconta, cfr. F. Zourabichvili, *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*, cit., pp. 266-277.

²¹² *TP*, VII, 30: «[il sommo pontefice di Roma] li esortò a creare un consiglio supremo, che si opponesse al potere dei re al modo degli efori spartani e avesse il diritto assoluto di dirimere i conflitti tra sudditi e monarca. Seguendo il parere pontificio, gli Aragonesi istituirono leggi che a loro stessi parvero le più eque di tutte, e il cui sommo interprete, e quindi il giudice supremo, non era il re, bensì un *Consiglio dei Diciassette*, con un presidente detto *Presidente di Giustizia*, [...] – eletti a vita, con sorteggio – ebbero il diritto assoluto di revocare e invalidare tutte le sentenze avverse a qualsiasi cittadino, emesse da altri tribunali civili o ecclesiastici, e persino dal re medesimo».

Vi riuscì tuttavia a questa condizione: che i sudditi avrebbero potuto e potevano prender le armi contro chiunque, con la forza, entrasse nel regno per arrecare offesa, e persino contro lo stesso re e lo stesso principe futuro erede, se nel regno, in quel modo, fossero entrati. Condizione, certo, con la quale gli Aragonesi non abolirono il loro precedente diritto, ma gli apportarono una piccola correzione²¹³.

Torniamo così a sostenere che Spinoza distingue, sulla scia di Machiavelli, esperienze del conflitto molteplici e differenti, ritrovando un potere costituente inesauribile nelle pratiche e nelle figure della conflittualità. In primo luogo, il conflitto istituzionale, situato all'interno di consigli federali assai numerosi e variegati, delle istituzioni del ritorno ai principi e della spada eterna dei contropoteri civici. Discordie tra i governi delle singole città all'interno del consiglio generale, controversie della moltitudine contro il re, lamentele provenienti dalla moltitudine e offese comuni subite che richiedono di essere espresse e riparate. Questi conflitti hanno un ruolo fondamentale per l'equilibrio della *Civitas* e l'attività dei *cives*. Se l'esercizio del potere sovrano si concentra in alcuni luoghi specifici di condensazione della potenza (consiglio esecutivo, senato, governo, tribunale), l'inclusione di contropoteri civici nell'architettura istituzionale è garanzia di pace e concordia civile.

Le garanzie istituzionali e i contropoteri non possono tuttavia prescindere dalla difesa armata di questi diritti. In secondo luogo, l'indignazione è la coalizione dei molti che subiscono un'offesa comune ed esprimono odio e vendetta nei confronti del potere costituito. Essa prende la forma della sommossa e dell'insurrezione a scale variabili di intensità. Il diritto di guerra e l'insurrezione sono una minaccia fondamentale che, esprimendosi direttamente o ventilandosi più indirettamente, riconduce le istituzioni dello Stato al loro *principium* originario. La *vigilantia* di contropoteri civici, la possibilità permanente di sedizione tra le fila di un esercito popolare o, infine, le mobilitazioni indignate possono generarsi una dall'altra, alimentarsi virtuosamente o limitarsi reciprocamente: il conflitto produce diritti e istituzioni; le istituzioni accolgono il conflitto al loro interno, lo incanalano e producono a loro volte ulteriori controversie e conflitti²¹⁴. Le molteplici figure della conflittualità (civile, armata, indignata) non destituiscono l'ordinamento politico, ma lo modificano e innovano al suo interno, ora creando proprie istituzioni, ora contrastando alcune istituzioni attraverso altre, infine contestando apertamente e polemicamente l'ordine costituito²¹⁵. In ciascuno

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ Secondo Tosel, l'irruzione della moltitudine sulla scena politica e istituzionale produce «un processus permanent de politisation du social et de socialisation de la politique»: A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, cit., p. 117.

²¹⁵ *TP*, VI, 2: «non accade dunque mai (come spesso avviene per le altre società), che per le discordie [*discordiae*] e le sedizioni [*seditionis*] che la agitano di frequente, i cittadini dissolvano una società civile. Accade invece che facciano

di questi casi, i conflitti caratterizzano il movimento di organizzazione istituzionale della moltitudine²¹⁶.

Il potere costituente non deriva da una secolarizzazione teologico-politica di attributi divini, ma dalla storia, interamente umana, delle relazioni, composizioni e conflitti che attraversano il corpo della moltitudine. Il potere costituente appartiene, ad esempio, alla moltitudine ebraica, che conferisce il suo potere a Mosè con il secondo patto, assegnando alle istituzioni e leggi civili una legittimazione religiosa. È soltanto versando del sangue – quello del re Pedro IV – che la moltitudine di sudditi aragonesi viene privata del diritto comune originario di eleggere e sorvegliare il re. L'esempio del popolo aragonese mostra come lo Stato sia stabile soltanto se in movimento: quello continuo del ritorno ai principi, del contropotere e dell'affermazione della potenza della moltitudine. Ogni forma di *imperium* viene spinta a un maggior grado democratico, a patto di non minacciarne l'unità e la stabilità della costituzione politica.

Lo Stato in cui il diritto naturale rimane integro e anzi rafforzato, in cui tutti sono uguali e hanno diritto a tutto attraverso la cooperazione e la reciproca utilità, in cui dunque la speranza prevale stabilmente sulla paura, è infatti quello democratico. Come si era già visto, non è un caso che nel *TTP* sia chiamata *Democratia* e non *Civitas* un'ancora generica «unione di tutti gli uomini che ha collegialmente pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere»²¹⁷. La composizione affettiva di diritti comuni e di un individuo molteplice «come guidato da una sola mente»²¹⁸ attribuisce una genealogia e vocazione democratica alle istituzioni spinoziane. Il richiamo alla conservazione e alla

mutare la sua forma in una forma diversa, posto che i conflitti civili [*contentiones*] non si possono sedare conservando una data configurazione sociale».

²¹⁶ Come detto, Moreau menziona un'ulteriore figura del conflitto («resistenza») nel pensiero di Spinoza, la «*resistenza profetica*», quando il contenuto morale della profezia (carità e amore per il prossimo) non coincide con la legge civile. È il caso di Gesù, il quale offre se stesso come martire, quando lo Stato ebraico è ormai disgregato e quello dei Romani non applica la legge in terra palestinese. Come emergeva nell'analisi dei primi capitoli del *TTP*, i profeti sono figure perturbatrici e minacciose, che esprimono una forza politica esterna alle istituzioni del potere costituito. I profeti producono un contropotere che può risollevarlo, in ogni momento, l'indole disobbediente del popolo ebraico. Si tratta della resistenza di uno solo che, con il suo esempio, riconduce la moltitudine sulla via della ragione: uno solo o pochi uomini oppongono la propria resistenza alla degenerazione del potere e, in virtù del carattere esemplare della resistenza, questa può trasferirsi dai pochi ai molti e generare un conflitto produttivo. In questa possibilità di resistenza profetica, risulta fondamentale la distinzione tra *jus* e *lex*, tra giustizia e legalità: alla vera profezia, confermata dai segni e capace di respingere la falsa profezia, è infatti attribuita una funzione di *giustizia non statuale*. «Siccome è raro che gli uomini vivano secondo i dettami della ragione [...], non è perciò strano che i profeti, i quali si dedicano all'utilità comune e non a quella dei pochi, abbiano tanto raccomandato l'umiltà, il pentimento e il rispetto» (*E IV*, p. 54 scol.). Cfr. P.F. Moreau, *È legittima la resistenza allo Stato?*, cit., pp. 49-62; S. Visentin, *La libertà del popolo ebraico. Antropologia, storia e politica nel Trattato teologico politico di Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 2020, pp. 485-503.

²¹⁷ *TTP*, XVI, p. 382.

²¹⁸ *TP*, III, 2.

stabilità non deve dunque essere interpretato come un'istanza conservatrice²¹⁹. La moltitudine, come già detto, risulta divisa al suo interno in molteplici parti in alleanza o scontro tra loro: un intreccio di forze in rapporti cooperativi o conflittuali le une con le altre. Le istituzioni sono state definite come la forma mediata e determinata in cui la potenza della moltitudine si esprime. La mediazione afferma ed espande a un livello più alto la potenza collettiva ma, al tempo stesso, rende visibile ed esplicito il proprio limite costitutivo, al fine di esprimerne gli aspetti costituenti e controllarne quelli distruttivi. Essa non nega nessuna delle sue parti in gioco a favore di una sintesi superiore, ma favorisce la piena espressione di ogni individualità – singolare o collettiva – all'interno di un orizzonte di regole comuni. L'equilibrio istituito non è statico: la mediazione non si limita a regolare e a conservare un equilibrio tra le parti, ma lo orienta nella direzione dell'espansione democratica. Le molteplici istituzioni elencate nel *TP* non sono neutrali ma *orientate* verso la democrazia, vale a dire verso la libertà della moltitudine, l'uguaglianza e la partecipazione attiva dei cittadini. Espansione democratica e regolazione delle divisioni interne, trasformazione e conservazione, affermativo e negativo, natura e storia si stringono ai due lati della teoria spinoziana dell'istituzione. Lo Stato è sempre in movimento: esso non è una polarità statica, ma luogo di concentrazione ed espressione di una transizione in corso, che non raggiunge mai pienamente il suo obiettivo²²⁰. Per questo non può essere formalizzato da un dispositivo giuridico o contrattuale. La teoria politica spinoziana non accoglie alcun fine ultimo del regno degli uomini, ma dispiega una finalità intrinseca e immanente nella storicità concreta. L'obiettivo della democratizzazione è perseguito nel tessuto dei rapporti di forza sociali e nella contingenza data. Questa finalità tiene insieme la stabilità dello Stato e la tensione democratica immanente²²¹. Se la democrazia appare un'esigenza immanente di tutti gli Stati, tutta la ricerca incompiuta del *TP* tende proprio a trovare il punto di equilibrio tra la potenza delle masse e quella del governo, il potere costituente della moltitudine e la garanzia istituzionale dell'obbedienza e della stabilità.

²¹⁹ Secondo Balibar, la conservazione dello Stato e i raggugli critici sulle opzioni di mutamento della forma di un *imperium* non deve essere elevato a principio incondizionato e aprioristico del pensiero politico spinoziano. Quel monito ha un carattere congiunturale e indica una strategia della prudenza nella congiuntura specifica dello scontro tra gli orangisti e la famiglia De Witt in Olanda. Cfr. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., pp. 78-90.

²²⁰ Cfr. E. Balibar, *Spinoza et la politique*, cit., p. 115. Come abbiamo detto nel primo capitolo (cap. 1, §4, in particolare nota 223), secondo Balibar la moltitudine è un punto di vista conflittuale e antagonistico sullo Stato e sulle sue condizioni di stabilità. L'originalità di Spinoza sta proprio nell'assumere il punto di vista delle masse come prospettiva privilegiata per comprendere i fenomeni politici: tanto l'obbedienza dei cittadini e la stabilità dello Stato, quanto le condizioni di un mutamento strutturale e profondo dello Stato, sono concepite da questa prospettiva.

²²¹ Su questa tensione, ivi pp. 43-44.

3.5. Mediazioni

Abitare, coltivare, produrre e riprodurre, difendersi, sono pratiche quotidiane che richiedono una forza collettiva aperta, molteplice e, al tempo stesso, regolata, disciplinata. Gli *jura communia* di un corpo politico molteplice si esprimono, come detto, in una forma sempre mediata. Istituzioni e leggi sono mediazioni della potenza della moltitudine che si danno nel suo processo di espressione e affermazione²²². Abbiamo poco fa sottolineato che la mediazione cercata da Spinoza non nega né supera alcun termine in gioco tra gli affetti comuni e i conflitti che attraversano la moltitudine, ma li conserva – nel segno di una politica della molteplicità e della quantità numerica – e li organizza entro limiti produttivi e non distruttivi. La mediazione in atto nel pensiero spinoziano non ha più nulla di rappresentativo ma coincide, qui, con un'espressione concreta e determinata di potenza, che consente al tempo stesso di conservare e di esprimere un grado di potenza e di frenarne le tensioni eccessive e distruttive. Ci interessa allora, in conclusione, distinguere il meccanismo della mediazione istituzionale da quello legale per sostenere che Spinoza abbandona il primato delle mediazioni giuridiche a favore di una proliferazione di mediazioni istituzionali. Egli moltiplica le istituzioni, a fronte di una relativa scarsità delle leggi²²³.

Come abbiamo sottolineato²²⁴, nel quarto capitolo del *TTP* Spinoza distingue *lex* e *jus* nei termini seguenti. La legge scaturisce dalla necessità naturale, ossia dalla sola definizione di una cosa, oppure può dipendere dalla decisione dell'uomo: in quest'ultimo caso si chiama «diritto». Lo *Ius* è allora quella legge che gli uomini stabiliscono per rendere la loro vita più sicura e comoda. Se tutte le cose sono determinate a esistere e agire in un certo modo (*certa ratio*) per legge di natura, l'uomo è una parte di questa natura. Si chiama, dunque, diritto quel *corpus* di leggi che procedono dalla potenza della mente umana. Siccome gli uomini, considerati nella loro condizione comune, non conoscono l'ordine causale necessario della natura e il «vero fine delle leggi», i decreti istituiscono un sistema di premi e di punizioni, di promesse e di minacce, per costringere gli individui all'obbedienza. Il dispositivo giuridico-penale obbliga i cittadini attraverso un meccanismo coattivo,

²²² Come nota Balibar, «il rapporto tra le masse e lo Stato (*multitudo* e *imperium*)» è pensato di primo acchito da Spinoza come una rigorosa contraddizione interna. Perciò l'argomentazione del *TP* è quella più esplicitamente «dialettica» di tutta la sua opera: esplorare le strade per la risoluzione della contraddizione, significa anzitutto svilupparne i termini»: É. Balibar, *La paura delle masse*, cit., pp. 24-25. Per una lettura dialettica di Spinoza, che cerca di ritrovarvi una dialettica materialista senza sintesi precostituita, senza *telos* e senza soggetto, cfr. P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit.

²²³ É. Balibar, *Modernità: popolo, stato, rivoluzione*, in Id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, cit., p. 45.

²²⁴ Cfr. *supra*, cap. 1, pp. 47-52.

in cui la paura prevale sulla speranza. La legge pone in essere un «modo di vivere imposto agli uomini dall'autorità di altri»²²⁵; anche colui che conosce la vera ragione delle leggi e obbedisce non a un comando esterno, bensì a se stesso e al proprio desiderio di vivere, subisce in qualche misura questa dinamica coattiva e impositiva. Nel *TP* rimane inalterata la concezione ontologica della necessità della natura e delle sue leggi biofisiche, di cui gli uomini sono una parte. Tuttavia, introducendo la nozione di *jura communia*, a modificarsi è la concezione del diritto e il rapporto tra questo e la legge.

L'effettività delle leggi – in quanto mediazione della potenza di una società – non può contare soltanto sulla ragione, ma dipende necessariamente dagli affetti comuni che hanno riunito quella società. L'effettività e l'obbedienza sono ottenute tramite differenti combinazioni dell'affetto comune: il timore di una pena o la speranza di un premio. Uno Stato non è stabile se i cittadini rispettano le leggi per timore delle pene e vivono sotto l'imposizione altrui (*alterius juris*). Lo è, invece, quello Stato che guida gli uomini «senza che questo si veda», attraverso gli affetti dell'amore e della speranza. Il timore e l'imposizione non sono più condizioni necessarie all'obbedienza, sebbene siano talvolta utili per difendere la pace. Quando la legge è rispettata più per timore che per amore o speranza, non siamo nel campo del diritto e gli individui non sono inclinati alla giustizia e alla virtù. L'«amore per la libertà» e la «speranza di accrescere il patrimonio e di accedere alle cariche dello Stato»²²⁶ spingono invece gli uomini al rispetto della vita civile e, al tempo stesso, a seguire le regole della loro natura. L'obbedienza, in questo caso, non corrisponde a un comando, a un'imposizione, ma sorge spontaneamente: essa è «la costante volontà di fare le cose che secondo il diritto sono buone e che per comune decisione devono essere fatte»²²⁷. Poco più in là, Spinoza aggiunge inoltre che essa è «la costante volontà di fare ciò che è stabilito dalla comune decisione della cittadinanza»²²⁸. L'obbedienza non è più il timoroso rispetto delle leggi, non afferisce al registro affettivo-comunicativo del dovere, ma a quello del diritto: il diritto di fare ciò che è stabilito dal consenso comune e dalla decisione della cittadinanza – un diritto che emerge dal basso e che può criticare, modificare, trasformare le leggi stabilite. Solo questo tipo di obbedienza mantiene le leggi salde, vigenti, aderenti al tessuto di affetti e relazioni che le produce.

²²⁵ *TTP*, IV, p. 104.

²²⁶ *TP*, X, 8.

²²⁷ *TP*, II, 19.

²²⁸ *TP*, V, 4. Come nota Del Lucchese, nella prima definizione di II, 19, l'obbedienza era vincolata a ciò che è buono per il diritto e per comune consenso deve essere fatto, mentre nella seconda definizione di V, 4, l'obbedienza è tenuta soltanto nei confronti della comune decisione e non fa più riferimento a ciò che la legge ha stabilito. Cfr. F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 270-271.

Proprio il carattere problematico della legislazione politica spinge Spinoza a ripristinare, nel cap. X, un elemento psicologico di amore che sembrava in secondo piano rispetto agli elementi istituzionali: l'amore per le leggi²²⁹.

Le leggi, si diceva, sono l'esito di rapporti di forza, rapporti affettivi tra potenze. Nella grammatica spinoziana «il termine *legge* non ha altro significato: la legge di natura non è mai una regola di doveri ma la norma di un potere, l'unità del diritto, del potere e della sua effettuazione»²³⁰. Per questa genealogia le leggi devono essere sorrette e *difese* da quel congiunto di forze e di affetti che le ha istituite, altrimenti sono fragili, attaccabili, facilmente violate, carta senza forza. In altri termini, le leggi si generano dai conflitti all'interno e all'esterno della moltitudine e, a loro volta, richiedono la lotta e una forza comune per affermarsi e difendersi. La legge non deve essere fraintesa come norma trascendente rispetto alla concretezza delle relazioni sociali, ma costituisce un elemento di mediazione e stabilizzazione dello sviluppo immanente degli *jura communia*. Il conflitto partecipa alla produzione e al mantenimento delle leggi: le leggi sono istituite e costantemente mantenute dalla stessa dinamica conflittuale che regolano e limitano²³¹. Le buone leggi regolano e, allo stesso tempo, consentono il conflitto, poiché senza di esso non possono nulla. I diritti comuni, come si è visto, costituiscono tra le altre cose la forza di *vindicare e repellere*, difendersi e respingere gli attacchi. Diritti e affetti comuni si formano nel conflitto; le leggi buone e stabili, per questa ragione, devono al tempo stesso regolare ma non annullare quei conflitti produttivi di diritto da cui derivano²³².

Le leggi non hanno il potere di guidare le azioni degli uomini, così come la mente non governa il corpo dall'alto, i valori della morale non comandano i comportamenti e gli affetti e Dio non ha creato il mondo come un monarca assoluto seduto sul trono²³³. La norma non si impone dall'esterno

²²⁹ É. Balibar, *La paura delle masse*, cit. p. 24. Secondo Balibar, proprio il richiamo a un elemento di stabilizzazione psicologico e affettivo delle leggi dimostra il primato della disposizione istituzionale degli affetti comuni sul dispositivo delle leggi.

²³⁰ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 200.

²³¹ Insiste sulla ricorsività tra conflitto e diritto nel pensiero di Spinoza, profondamente debitore del pensiero di Machiavelli, F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio*, cit., pp. 264-290.

²³² Bove definisce la legge come una «mediazione necessaria della potenza della moltitudine nella sua affermazione, così come il sintomo del suo stato presente». Bove condivide con Negri l'idea che in Spinoza prevalga il «punto di vista onto-genetico del diritto di natura e non della legge, della potenza e non del potere». Tuttavia, secondo Bove non è sufficiente attribuire al pensiero di Spinoza la priorità e anteriorità della potenza sul potere, del potere costituente sul formalismo della legge, bensì segnalarne la ricorsività e co-implicazione reciproca. Il potere costituente degli *jura communia*, dell'esperienza della moltitudine, stabilisce le proprie leggi, attraverso le quali si esprime, si stabilizza e protegge se stesso. Cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus*, cit., pp. 248 sgg.

²³³ Strauss analizza la categoria di *lex* nella filosofia spinoziana sottolineando l'equiparazione di normatività biologica e giuridica. La produzione della norma umana ricalca, infatti, quella della natura, che non ha finalità né privilegi per gli

sulla vita, ma i soggetti del diritto producono le norme in base a un determinato grado di potenza, da un punto di vista parziale e situato. Per questo la norma, una volta istituita, è sempre sotto osservazione e contestazione. Non esiste potenza che non produca le sue norme, né una norma che non sia l'oggetto e il risultato di una contestazione o un conflitto. In questo senso, la norma non sta sul piano trascendentale delle condizioni di possibilità di un'esperienza, non deriva dalla trascendentalizzazione di un'esperienza che la eleva a regola, ma su quello immanente della produzione di norme da parte di una potenza situata e determinata, che si esprime mediando se stessa. Come si è visto nel precedente capitolo, la norma e il modello non sono principi storici, oggettivi, universali *a priori*, ma l'esigenza interna di ordine e auto-limitazione di una determinata potenza. La definizione dei limiti e delle mediazioni è contestata e contesa all'interno stesso della moltitudine. In altri termini, la legge, con il suo sistema penale di premi e punizioni, non è stabilita dalla trascendenza morale e giuridica, ma è il risultato – insieme necessario e contingente – di una potenza comune e discorde che media e limita se stessa. Nella nostra interpretazione, riteniamo che la dimensione del diritto comune (*jura communia*) e delle istituzioni sia prioritaria rispetto a quella della legge²³⁴. Da un lato, come detto, le leggi sono una mediazione dinamica e ininterrotta della potenza della moltitudine, e la loro validità è garantita dalla corrispondenza con la volontà e l'inclinazione della moltitudine. Dall'altro lato, la volontà e gli affetti comuni della moltitudine sono sempre, a loro volta, determinati da un sistema istituzionale di regole in cui quella potenza collettiva si esprime e incanala. Le istituzioni, in quanto potenza comune, sono forze affettive superiori che possono (hanno la potenza di) disporre gli affetti dei cittadini verso un'obbedienza

uomini. Il diritto non assoggetta l'individuo al dover essere della legge, ma si produce nei comportamenti a cui è immanente. Recentemente, anche Esposito ha sostenuto che la norma spinoziana è al tempo stesso biologica e giuridica, in un rapporto di circolarità tra vita e legge: la vita non soggiace a determinate norme, ma è norma di se stessa e produce normativamente le proprie condizioni di esistenza in un ordine storico e naturale. Cfr. L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, [1930], Chicago, University of Chicago, Press, 1997, pp. 225 sgg.; R. Esposito, *Vitam Instituere*, cit., p. 82.

²³⁴ Secondo Deleuze, la legge deriva da «une borne de puissance au lieu d'une règle de développement». Deleuze ha sostenuto un'interpretazione analoga attraverso l'opposizione fra una visione etica e una visione morale del mondo. Il concetto di legge è talmente compromesso con la visione morale del mondo, che una visione etica dovrebbe rinunciarvi e sostituirlo. Il razionalismo etico, antimoralista e transindividuale di Spinoza, che privilegia le dinamiche concrete di relazione e composizione dei modi singolari rispetto ai valori universali e trascendenti, rifiuta l'implicazione morale (comando, proibizione, trascendenza) del concetto di legge e lo subordina ai processi reali di composizione degli *jura communia*. In termini differenti ma convergenti, anche Lordon ha attribuito a Spinoza una concezione non legalitaria, né tradizionalista, del concetto di legittimità: «dietro l'ideologia della legittimità, la potenza della moltitudine». La legittimità non dipende né da un accordo razionale tra gli individui (se legale, allora legittimo), né dalla tradizione (se tradizionale, allora legittimo), bensì dall'affetto comune, che non rientra nella legalità né nella tradizione. Cfr. anche G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, cit., pp. 27-43; F. Lordon, *Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre*, cit., pp. 105-130; A. Matheron, *Le pouvoir politique chez Spinoza*, ivi, pp. 131-140.

convinta e consapevole alle leggi civili. Infatti, le leggi «sono di tale natura da non poter essere violate senza che al tempo stesso si debilitino le energie della cittadinanza, ovvero, senza che il comune timore dei cittadini si converta in indignazione, con ciò stesso la cittadinanza si dissolve e decade il contratto, che dunque non è garantito dal diritto civile, ma dal diritto di guerra»²³⁵.

La disposizione degli affetti comuni ricalca la dinamica istituzionale di una città: la trasparenza generale delle informazioni, la capacità (educazione e cultura) della moltitudine di riflettere e sospendere il giudizio, l'allargamento degli organi decisionali, sono strutture istituzionali che innescano proprie concatenazioni affettive. Le garanzie istituzionali sopra descritte (la dipendenza del potere dal consenso attivo dei sudditi, la subordinazione costituzionale del monarca al consiglio, la massima partecipazione della moltitudine, l'esercito popolare, il consiglio dei sindaci, ecc), corrispondenti alle «cause e fondamenti naturali» dello Stato, favoriscono la formazione di affetti comuni gioiosi – amore e speranza – e la stabilizzazione dell'*imitatio affectuum*. A queste condizioni, le leggi civili possono incontrare il consenso e il favore del corpo politico. In assenza di una disposizione istituzionale coerente degli affetti comuni, le leggi si rivelano inefficaci. In *TP VII*, a proposito della monarchia, Spinoza esprime in questi termini la forza superiore della disposizione degli affetti sulla dimensione della legalità:

Si osservi che nel tracciare i fondamenti dello Stato è necessario considerare in primo luogo gli affetti umani. Non basta, dunque, mostrare che cosa si debba fare, se prima non si mostri *come divenga possibile che gli uomini* – che siano guidati dalla ragione o dall'affetto – abbiano comunque leggi valide e durature. Se infatti il diritto di uno Stato, ossia la libertà di tutti, si appoggerà sul *solo, invalido ausilio delle leggi*, i cittadini non avranno alcuna certezza del diritto e della libertà²³⁶.

Nel cap. X, il riferimento va invece alle leggi suntuarie, incapaci di frenare l'ozio e la mollezza tipica dei periodi di pace. Non si possono proibire per legge i vizi tipici dell'ozio – mollezza, inerzia, servitù passionale – poiché tali leggi, che si possono violare senza offesa per gli altri, cadono nel ridicolo e alimentano la libidine e l'ozio anziché frenarle²³⁷. Polemizzando con il *De Cive* di Hobbes²³⁸, affetti, disposizioni mentali e abitudini non possono essere proibite a mezzo di

²³⁵ *TP*, IV, 6.

²³⁶ *TP*, VII, 2.

²³⁷ *TP*, X, 5: «è noto infatti che ci opponiamo sempre ai divieti e vogliamo quel che è proibito».

²³⁸ Poiché la ricchezza, secondo Hobbes, sebbene provenga anche dalle risorse naturali, consiste soprattutto nel lavoro, occorrono allora leggi contro l'ozio per far crescere la produzione e lo sviluppo e leggi suntuarie, con forti tassazioni sulle spese eccessive in oggetti di lusso non duraturi, come cibo e vestiti. *De Cive*, V, 5, pp. 151-153; XII, §10, p. 264.

legge. Banchetti, giochi, abiti eleganti, sono pericolosi e nocivi quando oltrepassano la soglia dell'eccesso: tale soglia non può essere stabilita attraverso una legge universale, ma soltanto in relazione alla ricchezza materiale di ciascuno²³⁹. La legge da sola non è efficace di fronte a comportamenti e abitudini radicati nella profondità di affetti comuni. La legge è rispettata soltanto quando sorretta dagli affetti comuni e non schierata contro di essi. Si misura, su questo terreno, l'eterogeneità e la superiorità del dispositivo istituzionale su quello legale-penale. Dopo aver denunciato i limiti e l'inefficacia delle sole leggi, infatti, Spinoza conclude che:

i comuni vizi della pace, di cui ora abbiamo parlato, si dovranno proibire solo *indirettamente*, evitando leggi precise, ma stabilendo fondamenti dello Stato che consentano a tutti, non di vivere con saggezza (giacché questo è impossibile), bensì di essere guidati da affetti senz'altro utili al bene dello Stato. Pertanto si dovrà porre ogni attenzione affinché i ricchi, se non è possibile che divengano parsimoniosi, siano allora avari. Non c'è dubbio, infatti, che se l'affetto di avarizia (che è universale e costante) sarà corroborato dal desiderio di gloria, la maggioranza dei cittadini si studierà di accrescere onestamente il proprio patrimonio, per ottenere gli onori ed evitare il più grande disonore²⁴⁰.

I fondamenti dello Stato, che inclinano e dispongono la vita affettiva dei cittadini, incrementandone le virtù o i vizi, e la guidano *indirettamente*, sono le istituzioni. L'istituzione, ossia la potenza organizzata e canalizzata della moltitudine, funziona come una forza affettiva superiore, capace di sviluppare alcuni affetti (nel passo sopra riportato la gloria) e di contrastarne altri. Ritorna esplicitamente la distinzione tra le «leggi precise» e il meccanismo indiretto delle istituzioni. Il dispositivo istituzionale è quel «sistema di mezzi indiretti» che orienta il *conatus* verso determinate condizioni esterne – e non altre – in grado di soddisfarlo. Le istituzioni affermano le tendenze naturali e vitali, ne favoriscono l'espansione e, insieme, le incanalano entro margini costituiti. Si può sostenere allora che l'istituzione gode di una forza di disposizione degli affetti che indirizza gli uomini spontaneamente, di loro volontà, verso le regole del vivere comune: «si dovrà vigilare affinché i cittadini facciano il proprio dovere non perché costretti dalla legge, ma di propria volontà»²⁴¹. Orientando i desideri e gli affetti degli individui, l'istituzione garantisce che la loro soddisfazione avvenga in un certo modo e non in un altro. L'istituzione canalizza il desiderio nel duplice senso di limitarne l'aspetto illimitato, ma anche di imprimergli una direzione e un oggetto.

²³⁹ TP, X, 5.

²⁴⁰ TP, X, 6.

²⁴¹ TP, X, 7.

La struttura transindividuale dei desideri e diritti naturali è organizzata e predisposta dal sistema istituzionale, che integra le tendenze naturali (il *conatus*, che è sinonimo di diritto naturale) degli individui e le circostanze esterne in un sistema di regole comuni.

Lo sviluppo delle virtù civiche richiede un incremento passionale, quello dell'ambizione di gloria, per espandersi. L'avarizia viene presentata, nel caso specifico del governo aristocratico, come una passione *indirettamente* buona, in quanto meccanismo di regolazione affettiva dei comportamenti sociali che tiene a freno i vizi e i lussi che segnano i lunghi periodi di pace. Fomentando l'avarizia dei propri cittadini, costoro assumono spontaneamente che il patrimonio si accresce attraverso l'onestà e non la mollezza²⁴². Ciò vale soltanto per lo stato aristocratico, in cui la ricchezza materiale favorisce l'accesso al patriziato e alla partecipazione politica. Se privi di una motivazione affettiva più forte, all'avarizia i cittadini preferiranno sempre il consumo improduttivo, la rendita, l'inerzia, le statue e i trionfi. Il desiderio di gloria viene soddisfatto *indirettamente*, vale a dire, sotto una forma precisa e determinata, valida per lo Stato aristocratico e per un certo carattere delle sue genti. Le istituzioni ben fondate rafforzano la dimensione affettiva delle virtù civiche a scapito delle passioni individualizzanti e distruttive²⁴³. L'inibizione delle passioni più destabilizzanti attraverso il solo timore della legge e della pena non è infatti sufficiente.

Concludendo il densissimo cap. X, Spinoza annuncia che gli *jura* sono l'*anima imperii* e che le leggi sono mantenute stabili soltanto se difese e accompagnate dagli affetti comuni degli uomini.

²⁴² L'associazione di avarizia e gloria, che fa della prima una modalità di soddisfazione della seconda, è inedita e sorprendente. La centralità dell'avarizia per la stabilità dello Stato testimonia la vocazione commerciale e borghese dell'aristocrazia a cui guarda Spinoza, quella genovese, veneziana e infine quella olandese. L'accumulo di ricchezza, se congiunto all'ambizione di gloria, ha una grande forza affettiva che genera progresso e sviluppo dello Stato. Nell'*Etica* l'avarizia è criticata come un'ambizione smodata, ingordigia, libidine, «sfrenato desiderio e amore di ricchezze»: l'avarico non pensa ad altro che al denaro, al possesso e a ingozzarsi a spese altrui (*E III*, p. 56; *E III*, def. aff. 47; *E IV*, p. 44). In *TP X*, 6 avarizia è invece un freno inibitorio, non un'inibizione diretta come quella della legge, ma un'inibizione indiretta. A proposito dell'avarizia nel caso dell'*imperium aristocraticum*, o della speranza di accedere alle cariche pubbliche dello Stato (*TP*, X, 8), Spinoza sembrerebbe iscriversi in quella tendenza del pensiero politico proto-moderno che assegna all'«interesse» una funzione di stabilizzazione delle «passioni». Come noto, Hirschmann situa un analogo meccanismo di canalizzazione delle passioni e conciliazione con l'interesse al centro dello sviluppo capitalistico. Ma come rileva Piro commentando questo passo, in Spinoza questo meccanismo non riguarda la sfera dell'interesse, ma quello della ricerca continua dell'adeguata espressione della *potentia multitudinis*. La politica rimane l'ambito «meta-stabile» della contingenza, del conflitto, degli affetti comuni: le strategie razionali di canalizzazione delle passioni non saturano l'intero campo della politica. Cfr. A. O. Hirschmann, *The Passions and the Interests: Political Arguments For Capitalism Before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977, tr. it. di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici a favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1990, pp. 51-59; su questo, F. Piro, *Vincoli*, cit. p. 88.

²⁴³ Cfr. F. J. Peña-Echeverría, *Virtudes cívicas y democracia en Espinosa*, in *La Ética de Spinoza*, cit., pp. 427-435; S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 381.

In verità, l'unico Stato eterno può essere quello che mantiene inviolate i suoi diritti [le sue leggi], una volta che le abbia correttamente stabiliti [*instituta jura*]. Conservati dunque questi diritti [leggi], lo Stato necessariamente si conserva. I diritti [le leggi] sono infatti l'anima dello stato [*anima imperii*]. Ma i diritti [le leggi] non saranno mai inattaccabili se non saranno difese tanto dalla ragione, quanto da qualche comune affetto degli uomini. Altrimenti, poggiando sulla sola ragione, saranno sempre senza forza e si vinceranno facilmente²⁴⁴.

Secondo l'interpretazione fin qui sostenuta, in continuità con quella fornita da Visentin, gli *jura* che pulsano al cuore dello Stato sono gli *jura communia*, i diritti comuni della moltitudine, che si formano nell'intreccio di aiuto reciproco, divisione del lavoro, speranze, timori e desideri comuni, e al tempo stesso regolano tale cooperazione²⁴⁵. I diritti comuni sono costituenti e determinano il potere dello Stato proprio in quanto unità di potenza e di regole, di cooperazione e disciplina. L'anima dello Stato non è la Costituzione, la legge data, ma quei diritti comuni che precedono e vanno oltre la formazione dello Stato. Tale *anima* non guida lo Stato dall'alto, come la mente non guida il corpo da una posizione superiore, ma resta permanente e attiva su un piano di coesistenza non pacificata con il costituito. Sono i diritti comuni i *principi* costitutivi e fondamentali a cui ricondurre lo Stato nei momenti di crisi e corruzione. Il «ritorno ai principi» fa dunque della genealogia una pratica politica e non soltanto una pratica del pensiero: il costante ritorno dell'azione di governo e dell'attività legislativa all'anima dello Stato, alla spinta affettiva costituente e originaria che ha posto in essere l'*imperium*, ai diritti comuni.

*Jus versus lex*²⁴⁶: la mediazione istituzionale dei diritti comuni si distingue da quella giuridica della legge e della legalità, offrendo un paradigma del pensiero politico – che si definisce istituyente – alternativo rispetto al paradigma della sovranità e dell'obbedienza. Le regole (*jura communia*) che si formano nel solco dell'aiuto reciproco e della cooperazione, e che a loro volta la rafforzano e sviluppano, sono diritto naturale, potenza di una composizione di più corpi, e al tempo stesso auto-limitazione intrinseca e immanente. In questo solco, la distinzione tra diritti e leggi risulta

²⁴⁴ *TP*, X, 9.

²⁴⁵ Come Visentin, abbiamo tradotto *jura* con diritti, modificando la traduzione di Proietti, che lasciamo tra parentesi quadre. Cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria*, cit., p. 393. Per un catalogo delle molteplici traduzioni di *jura* in questo passo (leggi, legislazione, Costituzione, diritti), cfr. F. Del Lucchese, *Spinoza and constituent power*, cit., p. 196.

²⁴⁶ Dall'indice informatico del *TP* realizzato da Moreau e pubblicato nell'edizione da lui curata del trattato (Paris, Éditions Replique, 1979), si nota che il termine *Jus* ricorre ben 335 volte nel testo, mentre *Lex* soltanto 84. Come interpreta Moreau, dalla frequenza lessicale di un concetto non si può dedurre direttamente una posizione teorica, ma almeno il campo problematico e semantico in cui è collocata la riflessione di un autore. Il pensiero politico spinoziano si inscriverebbe, con tutta l'evidenza di questo riscontro filologico, nell'orizzonte del diritto e delle istituzioni e non in quello della legge, dell'obbedienza e della sovranità. Cfr. P. F. Moreau, *Jus et Lex*, cit.

significativa. Il diritto, che è sempre una variazione degli *jura communia*, non consiste nel dispositivo legale-penale di norme e punizioni, fissato dai codici scritti, ma è la risultante della combinazione delle molteplici potenze che interagiscono, si aiutano reciprocamente o confliggono. *Jus sive potentia* poiché i diritti – comuni e individuali – tutt’altro che sancire obblighi e divieti, si estendono quanto la potenza della moltitudine. Nel dispositivo del diritto, dunque, storia e natura si articolano all’interno di comportamenti storico-sociali che divengono quasi-naturali per i membri di una comunità: sono i costumi e le abitudini di una determinata potenza collettiva. Sebbene l’incontro con Spinoza avvenga un decennio più tardi, la distinzione che il giovane Deleuze traccia, commentando Hume, tra l’istituzione e la legge pare anticipare alcuni termini del suo spinozismo a venire. A differenza della legge, infatti, l’istituzione è per Deleuze collocata dalla parte della natura, come un’estensione e soddisfazione di bisogni e desideri naturali attraverso un sistema umano di mezzi. Non c’è dunque rottura, ma piena integrazione tra diritto naturale e istituzione, tra natura e storia. Su questa ipotesi ontologico-politica aleggia il nome di Spinoza.

L’istituzione si presenta sempre come un sistema organizzato di mezzi. È proprio questa, d’altronde, la differenza tra l’istituzione e la legge: quest’ultima è una limitazione delle azioni, mentre la prima è un modello positivo di azione. Contrariamente alle teorie della legge che pongono il positivo al di fuori del sociale (diritti naturali) e il sociale nel negativo (limitazione contrattuale), la teoria dell’istituzione pone il negativo al di fuori del sociale (bisogni) per presentare la società come essenzialmente positiva, inventiva (mezzi originari di soddisfazione)²⁴⁷.

Ci vuole molta prudenza nell’accostare questa formulazione al pensiero di Spinoza. Come abbiamo visto, infatti, la definizione spinoziana di *lex* è stratificata e tiene insieme la necessità causale del mondo con la decisione umana ispirata a un criterio di utilità. La legge umana appartiene all’ordine necessario della natura, deriva dalla concatenazione di molteplici cause che determinano la potenza decisionale ed esecutiva della mente. Non si limita, tuttavia, a tradurre la necessità divina in ordine umano, bensì produce le condizioni di una vita migliore e più sicura che la sola natura umana, in quanto finita e passionale, non può assicurare²⁴⁸. In questa cornice teorica, non si può attribuire alla *lex* spinoziana quella connotazione negativa che le attribuisce invece Deleuze, in quanto dispositivo di negazione e limitazione della «tendenza» naturale. Eppure, con le dovute cautele, la distinzione deleuziana tra istituzioni e leggi pare ricalcare quella del *TP* tra «leggi

²⁴⁷ Cfr. G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 30.

²⁴⁸ Sul significato di *lex* nel *TTP*, cfr. *supra*, cap. 1, pp. 47 sgg.

precise» e fondamenti dello Stato e cogliere nel segno gli argomenti spinoziani sull'inefficacia del dispositivo legale-penale. La società è una forma di vita segnata da diritti comuni, regole e determinazioni che assumono il negativo, il limite, il bisogno dentro di sé e soddisfano bisogni e desideri vitali dandogli una forma di controllo. A differenza della legge, che vieta e proibisce, «l'istituzione è un modello positivo di azione»²⁴⁹ in quanto creazione di mezzi indiretti per soddisfare i bisogni e i desideri. Le istituzioni assumono dunque i tratti mutevoli e adattabili della contingenza e della proliferazione dei casi della vita e contengono un impulso costituente incessante.

Le istituzioni a cui è dedicato il *TP* non sono semplicemente un insieme di leggi. Indubbiamente, esiste un legame profondo tra le due, perché le leggi fondamentali di uno Stato stabiliscono l'architettura istituzionale, il funzionamento e le relazioni delle molteplici istituzioni e, viceversa, le istituzioni applicano le leggi, le rendono effettive e vigenti. Tuttavia, al tempo stesso, le istituzioni eccedono la legge: esse esprimono un movimento – reale e conflittuale – di composizione degli *ingenia* dei cittadini, che afferma la loro potenza, incanalandola e dandole una forma determinata. Si può allora ricondurre a Spinoza la genealogia di quel pensiero democratico che Deleuze, riprendendo una celebre formula giacobina, sintetizza in questi termini: «la tirannia è un regime in cui ci sono molte leggi e poche istituzioni; la democrazia è un regime in cui ci sono molte istituzioni e pochissime leggi»²⁵⁰. Le istituzioni, nella riflessione di Spinoza, sono infatti luoghi di pluralismo e molteplicità, di equilibrio di potenze discordi (contropoteri), punti di tangenza continua della storia con la fonte multitudinaria di ogni Stato, della realtà costituita con la fonte costituente. Moltissime istituzioni definiscono allora un *generum civitatis* adeguato alla natura molteplice e conflittuale della moltitudine: molte istituzioni che si articolano nello Stato confliggendo tra loro,

²⁴⁹ Cfr. G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 30.

²⁵⁰ *Ibidem*. Nei suoi *Frammenti sulle istituzioni repubblicane* Louis Antoine De Saint-Just insiste sulla necessità delle istituzioni per riattivare il processo rivoluzionario francese. Constatata l'erosione del rapporto tra il Terzo Stato e il processo rivoluzionario, Saint-Just concepisce le istituzioni come presidi di partecipazione popolare e luoghi in cui si condensa il diritto all'insurrezione riconosciuto nell'art. 35 della Costituzione del 1793. Le istituzioni si contrappongono, per Saint-Just, al formalismo della legge, in cui la stessa legalità rivoluzionaria era caduta con l'effetto di una spoliticizzazione e una scarsa partecipazione sociale. Laddove, a differenza di Roma e Sparta, non vi sono costumi così saldi da generare molte istituzioni, tali costumi non sorgono spontaneamente (Saint-Just è un vivace oppositore di ogni teoria spontaneista), ma devono essere generati dalle istituzioni esistenti. Per questo Saint-Just aveva proposto la creazione di comitati speciali di sorveglianti della morale. Scrive Saint-Just: «*ci sono troppe leggi e troppo poche istituzioni civili*. Noi non ne abbiamo che due o tre. Ad Atene e a Roma c'erano molte istituzioni. Io credo che più istituzioni vi sono, e più il popolo è libero. Nelle monarchie ce ne sono poche; meno ancora sotto il despotismo assoluto. Il dispotismo consiste nel potere unico; e scema soltanto via via che ci sono più istituzioni»: L. A. de Saint-Just, *Frammenti sulle istituzioni repubblicane*, cit., pp. 191-192.

dando voce ed espressione alle parti variegata della moltitudine e, in questo mondo, incanalando i conflitti in una forma generativa e positiva.

Nella citata differenza rispetto al sistema delle leggi, l'istituzione diviene centrale nel *TP* quando la moltitudine è riconosciuta come il soggetto decisivo e irriducibile della vita politica. Insieme al problema della violenza e irrazionalità delle masse, si pone allora quello della loro partecipazione attiva alla *res publica* e delle forme concrete di espressione del consenso e del dissenso. Posta la moltitudine come la modalità di esistenza sociale e collettiva degli individui, le istituzioni sono dispositivi-disposizioni di attivazione della *potentia multitudinis* (della maggior parte possibile della moltitudine) nelle circostanze storiche determinate (nelle condizioni di proprietà determinate, nel livello di cultura generale determinato, nelle tradizioni nazionali determinate). Dalla prospettiva del realismo politico, Spinoza non può certo a fare a meno delle leggi, delle pene e della coercizione dell'*imperium*. La sua attenzione pare tuttavia concentrata sulle forme istituzionali (proprietà, esercito, tribunale, consiglio, equilibrio di poteri e contropoteri) in cui si determinano i rapporti tra *imperium* e moltitudine, governanti e governati, patrizi e plebe, tra le molteplici parti della *Civitas*. Le istituzioni sono forme plastiche, dinamiche, capaci di un ampliamento progressivo e inesauribile.

Non sorprende, allora, che per Spinoza la democrazia sia la più assoluta delle forme di governo. In questa, il massimo di libertà e di uguaglianza dei cittadini si combina infatti con il massimo di sicurezza. Democratica è quella condizione politica in cui la legge perde il suo potere coattivo e viene superata dal sistema degli *jura communia*. La democrazia è allora assoluta poiché riduce al minimo lo scarto tra la potenza istituyente e il corpo istituito, quando l'intera moltitudine (*integra multitudo*) è il soggetto che pone i problemi e decide delle loro soluzioni. La libertà non è più quella naturale del singolo individuo, ma è un processo di liberazione collettiva. L'individuo non è libero se non può esserlo anche colui con cui è in relazione, cioè colui dal quale è affetto. La comunicazione che si annida in questo processo eccede la dimensione legale e coercitiva dello Stato e stabilisce una relazione virtuosa, in cui si desidera la libertà altrui al pari della nostra. Nello Stato democratico l'ambizione si trasforma così in pietà: un desiderio di fare del bene agli altri, desiderio senza eccesso che sorge dalla ragione. L'uomo è libero nello stato democratico, dove è guidato da un decreto comune, e non in solitudine, dove obbedisce soltanto a se stesso, ma è anche schiavo perché dipendente dai bisogni di un'esistenza solitaria²⁵¹.

Il corpo collettivo è libero quando sfugge alla circolarità mortifera della ripetizione delle abitudini acquisite; non recepisce come un quasi-automa uno scopo immaginario fissato a priori, ma

²⁵¹ *E IV*, p. 73: «l'uomo guidato dalla ragione è più libero nello stato di cittadinanza [*in Civitate*], in cui vive secondo i comuni decreti [*ex comuni decreto*], che nella vita solitaria in cui obbedisce soltanto a se stesso».

è cosciente di sé, dei propri limiti e si dota di un sistema istituzionale con cui fronteggiarli. La liberazione è concepita come auto-trasformazione del sé e delle proprie abitudini, cioè come capacità collettiva di riflessione, auto-controllo e auto-limitazione. Solo all'interno di una repubblica democratica, partecipando attivamente alla vita comune insieme ai propri concittadini, l'uomo può divenire libero e conquistare la propria autonomia. In Spinoza, insomma, la democrazia è quel progetto politico che demistifica il rapporto di immanenza tra la moltitudine e gli effetti di auto-trascendenza che emergono dalla sua potenza produttrice. Per questa ragione essa è qualificata come "del tutto assoluta". Ecco, a parere di chi scrive, «che genere di democratico è Spinoza»²⁵².

²⁵² S. B. Smith, *What kind of Democrat was Spinoza?*, «Political Theory», 33/1, 2005, pp. 6-27.

Conclusione

Regole di vita

*Democracia en movimiento es el eje del Gobierno de Colombia,
Potencia Mundial de la Vida. Por eso hemos llenado las plazas hoy. Por la vida.
Ahora, luchemos porque seamos esa potencia de la vida. Sin sangre,
sin violencia, sin matarnos entre nosotros, sin dañar la naturaleza.
La Colombia grande está en nuestras manos, en las de ustedes.
En las manos callosas y rugosas del hombre que trabaja y de la mujer que trabaja.
Ahí, en esas manos, es que está la posibilidad de la esperanza.*
(G. Petro, Bogotá, 27/09/2023)

Nell'ultimo e incompiuto capitolo del *TP*, la democrazia è definita come la forma del tutto assoluta dello Stato (*omnino absolutum imperium*)¹. Assoluta è, dunque, una capacità di auto-determinazione istituzionale della moltitudine: una forma di *imperium*. È certo vero che, da una prospettiva spinozista, definire una società democratica non può limitarsi alla forma dell'*imperium*, della decisione politica e del comando, né all'estensione del consiglio o all'uguaglianza giuridica e formale dei cittadini di fronte alla legge. Come si ricava sia dagli assunti ontologici della riflessione spinoziana, sia dagli esempi storici che accompagnano i due trattati, i fattori sociali, culturali e civili sono fondamentali per la definizione di una democrazia. In particolare, i rapporti di cooperazione e le pratiche di mutuo aiuto, la redistribuzione in parti uguali della proprietà, il libero accesso alle informazioni, la trasparenza dei processi e delle decisioni, l'espansione e la diffusione della partecipazione popolare, sono elementi che rientrano a pieno titolo nella concezione spinoziana della democrazia. Le istituzioni – le regole del vivere civile, i diritti comuni di un corpo politico, la loro esecuzione – dipendono dalle pratiche e dai rapporti sociali che connettono gli individui e, connettendoli, costituiscono il corpo collettivo e molteplice (la moltitudine). A sua volta, tuttavia, la dimensione istituzionale plasma e struttura il campo di azione dei suoi soggetti, disponendoli verso pratiche e relazioni considerate giuste e convenienti, dissuadendoli da quelle distruttive e ostili al

¹ *TP*, XI, 1.

bene comune. Da una parte, le istituzioni non possono separarsi dalla loro fonte di energia; dall'altra, secondo l'insegnamento spinoziano, la democrazia è anche un *imperium*.

I diritti comuni, infatti, sono effettivi quando la verticalità di un *imperium* li difende e afferma, contro le ambizioni di potere e arricchimento dei pochi, che tentano di piegare le forze altrui ai propri interessi individuali. Se il *TP* ricostruisce la genesi della società politica da un punto di vista naturale, come il risultato della dinamica immanente di composizione e conflitto tra le potenze individuali, tuttavia la politica instaura un ordine diverso rispetto a quello naturale. La prassi politica-istituente non stabilisce una cesura dell'ordine naturale, ma un'aggiunta, un "qualcosa in più" (*aliud accedat*²). Le istituzioni aggiungono, alla dinamica imitativa e transindividuale della natura umana – che oscilla tra la compassione e l'invidia, la composizione e l'ambizione – il potere di ripetere le relazioni virtuose e di frenare quelle distruttive. In questo modo, i conflitti e le divergenze sociali non sono repressi, ma stabilizzati entro determinate forme. Si tratta di uno spazio intermedio, che separa e unisce al tempo stesso. Il potere (*imperium*) di disporre gli individui al rispetto dei diritti comuni e di imporsi sugli aspetti disgreganti e non comuni del diritto naturale, attraverso un sistema di pene e punizioni, consiste in una continuazione e un supplemento di forza del diritto comune stesso. La moltitudine può esprimere la ricchezza delle relazioni che la attraversano, quando dall'intreccio orizzontale delle potenze sorge un potere in grado di difenderla.

Ma questo non significa neppure che l'*imperium democraticum*, in quanto assoluto, stabilisca un ordinamento politico chiuso, definitivo, in cui l'integrazione della moltitudine nell'auto-governo della *Civitas* sia completa e conquistata una volta per tutte. Al contrario, l'*imperium democraticum* è assoluto in quanto movimento permanente di espansione dell'essere, delle relazioni sociali, dei diritti comuni e delle loro configurazioni istituzionali, e di resistenza contro le ambizioni di ricchezza e di potere dei pochi. Per questo Spinoza insiste sul concetto di moltitudine come fondamento dell'*imperium*: perché contiene, in sé, l'apertura ineliminabile all'alterità e alla novità, la moltiplicazione di relazioni e nuove combinazioni, la manifestazione incessante di desideri e domande sociali, che imprimono un'esigenza di trasformazione e rigenerazione sulle forme istituzionali. L'articolazione di desideri, affetti comuni e forze vitali che definisce la moltitudine – nonché i suoi limiti interni e i suoi tratti più caotici e spaventosi – impone dal basso un processo di continua riforma delle istituzioni democratiche. Per questa ragione, una società democratica è costellata di contro-poteri esterni, che incalzano e condizionano le istituzioni esistenti, ora contestandole dall'esterno, ora integrandosi nel sistema istituzionale. Spinoza contempla sia i

² *TTP*, XVI, p. 382.

contro-poteri civili, che equilibrano il potere politico all'interno dell'ordine costituzionale e lo riportano sotto il controllo popolare; sia contro-poteri insurrezionali, che sorvegliano dall'esterno l'esercizio del potere costituito e si mobilitano in alcune congiunture storiche contro le degenerazioni arbitrarie e autoritarie. I contro-poteri danno vita a un processo di auto-riforma dello Stato democratico vitale e, al tempo stesso, organizzato, che rende di fatto impossibile una determinazione istituzionale "definitiva" della moltitudine. Permane sempre un contrasto tra la potenza della moltitudine, terribile e minacciosa, e le istituzioni politiche. Permane, in altri termini, un elemento di negatività e di esteriorità in alcune determinazioni della moltitudine che non possono essere integrate nell'ambito istituito e lo determinano dall'esterno. In questo scarto, risiede il movimento infinito della potenza collettiva, a cui l'ordine costituzionale può adattarsi e rispondere grazie alla vitalità e al dinamismo delle sue istituzioni, anche se mai completamente. Anche da questa prospettiva, dunque, la determinazione esterna – quella della moltitudine nei confronti delle istituzioni – costituisce tanto un limite (negativo), quanto una condizione (positiva) per l'espansione e il perfezionamento. In altri termini, la democrazia, in quanto *imperium*, è una pratica continua, una produzione collettiva, e non una rappresentazione.

Il carattere «infinito» – «infinito in atto» – del processo democratico enfatizza, inoltre, i moventi affettivi e desideranti dell'azione politica, contro le concezioni intellettualiste, razionaliste e proceduraliste della deliberazione, o le ipotesi di un accordo stabile e definitivo tra parti sociali in conflitto tra loro, magari in nome di qualche astratto diritto universale. Come ripetuto in più luoghi del nostro lavoro, la politica non è mai, secondo Spinoza, il regno della ragione, né il dominio della ragione sulle passioni. La forza associativa degli affetti comuni e dei circuiti dell'immaginazione, la realtà delle identificazioni imitative e delle disposizioni psicologiche, la definizione immaginaria dei modelli universali a cui tendono gli individui, sono la materia prima della politica. La ragione spinoziana è immersa nel tessuto immaginario e affettivo, opera al suo interno, saldandosi agli affetti comuni e cooperativi per contrastare quelli egoistici e distruttivi. La ragione, infatti, è la capacità pratica e affettiva di combinarsi con gli altri e di costituire una potenza comune e superiore. Come si è visto, è una forza affettiva, situata, determinata, che alla luce delle nozioni comuni consolida alcuni affetti comuni e li converte in modelli, immaginari e razionali al tempo stesso. Da una prospettiva spinozista, la politica non può essere schiacciata sul piano dei particolarismi, dei localismi, delle singole concatenazioni. Essa contiene sempre un'ambizione di universalità e di generalità: virtuosa e democratica è quell'universalità che non ambisce a comandare e sottomettere gli altri, ma a comporsi con la differenza e con l'alterità, sviluppando un grado più alto di razionalità ed efficacia. L'universalità di una politica emancipatrice e democratica

non è quella impersonale, astratta, della legge, che si impone verticalmente sui soggetti e sui territori di uno Stato, ma quella di un modello aperto, inclusivo, accogliente.

Nella parte IV dell'*Etica*, Spinoza annuncia che a scopo pratico occorre mantenere un'idea di bene, di male e un «modello di natura umana», ossia un'idea di essere umano libero, attivo e consapevole. Sono un bene i mezzi che con certezza avvicinano sempre di più a quel modello, un male quelli che invece allontanano. L'istituzione è un concentrato di potenza che salda insieme la funzione di mezzo e quella di modello: essa permette di ripetere e far durare nel tempo le relazioni cooperative e gioiose, che favoriscono il bene comune, promuovendo un modello vivente e virtuoso. Mezzi e fini risultano, ancora una volta, inseparabili. Nello sviluppo della parte IV, discutendo i mezzi con cui contrastare la diffusione dell'odio e delle sue varie manifestazioni (invidia, derisione, disprezzo), Spinoza delinea un «programma di vita»³ (*vivendi institutum*) che assume i tratti del modello istituzionale. Esso dispone al buon incontro con le cose esterne, alla composizione delle potenze, e al tempo stesso apre a infiniti e successivi sviluppi, che potranno modificare e arricchire il modello stesso. Fare buon uso delle cose per ottenere piaceri moderati e non eccessivi, deliziarsi con buoni cibi, bevande, profumi, piante ed eleganza, allenare il corpo e lo spirito con la ginnastica e la musica, frequentare spettacoli teatrali: queste e altre attività simili delineano un programma di vita che orienta i desideri verso poli affettivi virtuosi e «che concorda alla perfezione con i nostri principi e con la pratica comune»⁴. Passando dalla quarta alla quinta parte dell'*Etica*, il programma di vita si estende dalle buone abitudini del corpo a quelle della mente. Insistendo sui rimedi con cui prevenire e allontanare la miseria delle passioni tristi, il suggerimento di Spinoza, per coloro che ancora non hanno raggiunto la perfetta conoscenza dei moti dell'animo, è di imparare a memoria una «corretta regola di vita» e ripeterla continuamente nelle singole circostanze che si presentano.

Dunque la miglior cosa che possiamo fare, fino a quando non abbiamo una perfetta conoscenza dei nostri moti d'animo, è di concepire una corretta regola, ossia dei sicuri principi di vita, impararli a memoria e applicarli continuamente alle singole circostanze che nella vita si presentano di frequente, *così che la nostra immaginazione ne sia ampiamente presa*, e siano sempre a nostra disposizione. Per esempio, noi abbiamo posto fra i principi di vita [*vitae dogmata*] [...] che l'odio va sconfitto con l'amore, ossia con la generosità, e non controbilanciato con odio reciproco. Ora, per avere sempre presente, quando ce ne sarà bisogno, questo che la ragione ci prescrive, occorre spesso pensare e

³ E IV, p. 45 scol.

⁴ *Ibidem*.

meditare sulle comuni offese degli uomini, e su come e per quale via vengano respinte meglio di tutto dalla generosità⁵.

Questo passo conferma la necessità di una regola di vita, ossia di un'istituzione, che inclini gli uomini a determinate condotte e li trattenga dagli impulsi distruttivi. Di fronte alle sofferenze e alle passioni tristi, occorre sfuggire alla reciprocità dell'odio e ricambiare l'odio con amore e generosità. Per fare questo, il modello spinoziano, da imparare a memoria e imitare, suggerisce di meditare sulla condizione umana comune e sulle «comuni offese degli uomini», ricostruire le cause molteplici delle affezioni e tenere in conto le condizioni e le sofferenze a cui sono sottoposti coloro che, a loro volta, ci provocano tristezza. Allo stesso modo, di fronte alla paura, la regola spinoziana sposta il pensiero dal singolo pericolo che ci paralizza ai «comuni pericoli della vita»⁶. Mettendo in quest'ordine i pensieri e le immagini, spostando dunque il pensiero sulle proprietà comuni delle cose, la mente può recuperare lucidità e fermezza di fronte ai pericoli e valutare razionalmente, con cognizione e realismo, se sia più conveniente fuggire, affrontare il pericolo o negoziare condizioni di pace. Così facendo, si porta l'attenzione della mente su «quel che c'è di buono in ogni cosa»⁷ e si favoriscono i sentimenti di generosità e di pietà, dunque il desiderio di aiutare gli altri, stringere con loro legami di amicizia e fare il bene sotto la guida della ragione. I modelli della ragione hanno una possibilità di condizionare i movimenti e i pensieri umani soltanto nel far presa sull'immaginazione e sull'affettività. Si dispiegano nella realtà soltanto quei principi e dettami che si radicano nei circuiti associativi e affettivi dell'immaginazione e, al tempo stesso, li orientano e modificano. L'istituzione si definisce proprio in questo punto di congiunzione di vita e regola di vita, di desiderio e di modello, di movimento e di *imperium*. Essa è sia mezzo per il potenziamento e la realizzazione degli impulsi vitali, sia regola che li dispone e orienta. L'impossibilità ontologica di separare la vita dalle sue espressioni concrete, determinate e regolate – ogni vita contiene, in sé, una regola –, i mezzi dal fine, stabilisce, sul versante più propriamente politico della riflessione, la necessaria articolazione di movimento e di ordine, di libertà e di sicurezza,

Tracciando così un resoconto della teoria spinozista dell'istituzione, movimento e *imperium* non costituiscono due modalità escludenti dell'agire politico, ma modalità complementari che si rafforzano reciprocamente. Una democrazia è in continuo movimento: è il movimento della vita, che ricerca condizioni di pace durature per affermarsi ed esprimersi liberamente, contro la prigione

⁵ E V, p. 10 scol [corsivo nostro].

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

della paura, del pregiudizio e della superstizione. È democratico lo Stato in cui il diritto naturale è conservato integro e anzi rafforzato, in cui tutti sono uguali e hanno uguali diritti attraverso la cooperazione e la reciproca utilità, in cui dunque la speranza prevale stabilmente sulla paura. È questo è anche, secondo Spinoza, la più stabile e sicura delle forme di governo. Il massimo di libertà e di uguaglianza dei cittadini si combina infatti con il massimo di sicurezza. Democratica è quella condizione politica in cui la legge perde il suo potere coattivo e viene superata dal sistema degli *jura communia*. La democrazia è allora assoluta poiché riduce al minimo lo scarto, necessario e inevitabile, tra la potenza istituyente e il corpo istituito, quando l'intera moltitudine (*integra multitudo*) è il soggetto che pone i problemi e decide delle loro soluzioni. In questa condizione, la libertà non è più quella naturale del singolo individuo, ma definisce un processo di liberazione collettiva. L'individuo non è libero se non può esserlo anche colui con cui è in relazione, cioè colui dal quale è affetto. La comunicazione che si annida in questo processo eccede la dimensione legale e coercitiva dello Stato e stabilisce una relazione virtuosa, in cui si desidera la libertà altrui al pari della nostra. Nello Stato democratico l'ambizione si trasforma così in pietà: un desiderio di fare del bene agli altri, desiderio senza eccesso che sorge dalla ragione.

L'uomo è libero nello stato democratico, dove è guidato da un decreto comune, e non in solitudine, dove obbedisce soltanto a se stesso, ma è anche schiavo, perché dipendente dai bisogni di un'esistenza solitaria⁸. La libertà non è definita da Spinoza né da una prospettiva negativa (libertà come non-interferenza e assenza di ostacoli, secondo la definizione della tradizione liberale), né come condizione assolutamente positiva (padronanza di sé e libero arbitrio). Entrambe le condizioni risultano ontologicamente impossibili dalla prospettiva spinoziana. La libertà può essere invece definita da una prospettiva relativamente positiva, vale a dire, come relazione condivisa con gli altri e, dunque, diritto comune⁹. La massima libertà consiste, pertanto, in quella forma di auto-governo assoluto ed esercitato dall'intera moltitudine che va sotto il nome di «democrazia». Che la libertà coincida con un governo assoluto cessa di sembrare un paradosso se si assumono le lenti del filosofo olandese: anzi, è proprio quanto oggi occorre riscoprire, a nostro avviso, sullo sfondo dell'esperienza pandemica.

Il corpo collettivo è libero, *sui juris*, quando sfugge alla circolarità mortifera della ripetizione delle abitudini acquisite; non recepisce come un quasi-automa uno scopo immaginario fissato a

⁸ E IV, p. 73: «l'uomo guidato dalla ragione è più libero nello stato di cittadinanza [*in Civitate*], in cui vive secondo i comuni decreti [*ex comuni decreto*], che nella vita solitaria in cui obbedisce soltanto a se stesso».

⁹ Sulle varieguate concezioni della libertà all'interno del pensiero repubblicano, cfr. P. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, cit.

priori, ma è cosciente di sé, dei propri limiti e si dota di un sistema istituzionale con cui fronteggiarli. La liberazione è concepita come un'auto-trasformazione di sé e delle proprie abitudini, cioè come capacità collettiva di auto-riflessione, auto-controllo e auto-limitazione. Solo all'interno di una repubblica democratica, partecipando attivamente alla vita comune insieme ai propri concittadini, l'uomo può divenire libero e conquistare la propria autonomia. In Spinoza, insomma, la democrazia è quel progetto politico che demistifica il rapporto di immanenza tra la moltitudine e gli effetti di auto-trascendenza che emergono dalla sua potenza produttrice. Per questa ragione essa è qualificata come «del tutto assoluta». Ecco, a parere di chi scrive, «che genere di democratico è Spinoza»¹⁰.

¹⁰ S. B. Smith, *What kind of Democrat was Spinoza?*, «Political Theory», 33/1, 2005, pp. 6-27.

Bibliografia

Opere di Machiavelli:

N. Machiavelli, *Il Principe*, a cura di M. Martelli, apparato filologico di N. Marcelli, Edizione Nazionale delle opere, vol. I, Roma, Salerno editrice, 2006.

N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, a cura di F. Bausi, Edizione Nazionale delle opere, vol. II, Roma, Salerno editrice, 2001.

Opere di Descartes:

R. Descartes, *Le Monde ou Traité de la Lumière*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, vol. II, Paris, Vrin, 1996, tr. it. e cura di F. Marrone, *Il Mondo*, in *Descartes. Opere postume* (1650- 2009), a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.

R. Descartes, *L'Homme*, texte revu par T. Gontier, Paris, Fayard, 1999, tr. it. G. Cantelli, *L'Uomo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1960.

R. Descartes, *Principiae philosophiae*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, vol. VIII, Paris, Vrin, 1996, tr. it. di A. Tilgher, M. Garin, *I principi della filosofia*, in *Opere Filosofiche*, vol. III, a cura di E. Garin, Roma-Bari, Laterza 2000³.

R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, vol. IX, Paris, Vrin, 1996, tr. it. di A. Tilgher, riv. da F. Adorno, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, in *Opere Filosofiche*, vol. II, a cura di E. Garin, Bari, Laterza, 2002⁹, pp. 355- 356.

R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam, P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, vol. XI, tr. it. e cura di S. Obinu, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2018.

R. Descartes, *Tutte le lettere (1619-1650)*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005.

Opere di Hobbes:

T. Hobbes, *De Cive*, tr. it e cura di N. Bobbio [*Elementi filosofici sul cittadino*], Torino, UTET, 1948.

T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, a cura di Arrigo Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1985 .

T. Hobbes, *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, 2 voll., Torino, UTET, 1988.

T. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi (con la collaborazione di A. Lupoli), tr. it. di A. Lupoli, M. V. Predaval, R. Rebecchi, Roma-Bari, Laterza, 2014.

Opere di Spinoza:

Trattato sull'emendazione dell'intelletto, tr. it. e cura di F. Mignini, *Opere* [2007], Milano, Mondadori, 2017⁴, pp. 21-69.

Principi della filosofia di Cartesio, contenente in Appendice le *Riflessioni metafisiche*, tr. it. e cura di F. Mignini, in *Opere* [2007], Milano, Mondadori, 2017⁴, pp. 219-399.

Trattato teologico-politico [1972], a cura di E. Giancotti, tr. it. di A. Droetto, E. Giancotti, postfazione di G. Totaro, Torino, Einaudi, 2007³.

Trattato teologico-politico, tr. it. e cura di G. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007.

Etica, edizione critica del testo latino e tr. it. di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 2014 [prima ed. 2010].

Etica, tr. it. e cura di F. Mignini, in *Opere* [2007], Milano, Mondadori, 2017⁴, pp. 785-1086.

Traité Politique, sous la direction de C. Appuhn, Paris, Garnier, 1928.

Trattato Politico, a cura di A. Droetto, Torino, Ramella, 1958.

Traité Politique, sous la direction de S. Zac, Paris, Vrin, 1968.

Traité politique, sous la direction de P. F. Moreau, Éditions Replique, Paris, 1979.

Trattato politico, a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 1999, con conclusione di P. Cristofolini, *Piccolo lessico ragionato*; seconda edizione rivista, 2011.

Traité politique. Oeuvres V, sous la direction de C. Ramond, texte établi par O. Proietti, Paris, Puf, 2005, con introduzione di C. Ramond, *La loi du Nombre (ou la démocratie comme régime absolu)*, pp. 7-43.

Trattato politico, tr. it. e cura di O. Proietti, testo di O. Proietti, in *Opere* [2007], Milano, Mondadori, 2017⁴, pp. 1087-1217.

Epistolario, tr. it. di F. Mignini, O. Proietti, in *Opere* [2007], Milano, Mondadori, 2017⁴, pp. 1237-1522.

Opere [2007], a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2017⁴ [edizione rivista e aggiornata].

Altre opere:

F. Ablondi, S. Barbone, *Individual Identity in Descartes and Spinoza*, «Studia Spinozana», 10, 1994, pp. 69-92.

- B. Accarino, *Lo straniero e i profeti. Spinoza in Germania tra giudaismo antico e teologia politica (1910-1930)*, «Il Centauro», 17/18, 1986, pp. 107-128.
- F. Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza. On Style, earliest Translation and Reception, Earliest and Modern Edition of Some Texts*, Groningen, Rijksuniversiteit te Groningen, 1980.
- É. Alliez, *Différence et répétition de Gabriel Tarde*, «Multitude», 7, 2001, pp. 171-176.
- F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Puf, 1950.
- F. Alquié, *Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1957.
- J. Althusius, *Politica methodice digesta [1603]*, ed. it: *La politica. Elaborata organicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, tr. it. e cura di C. Malandrino, F. Ingravalle e M. Povero, 2 voll., Torino, Claudiana, 2009, con saggio introduttivo di C. Malandrino.
- L. Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Decouverte, 1996 (prima edizione: Editions F. Maspero, Paris 1965), tr.it *Per Marx*, a cura di M. Turchetto, Milano-Udine, Mimesis, 2006.
- L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Ranciere, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996 (prima edizione: Editions F.Maspero, Paris 1965), tr.it. *Leggere il Capitale*, a cura di M. Turchetto, Milano, Mimesis, 2006.
- L. Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Libraire Hachette, 1974, tr. it. e cura di N. Mazzini, *Elementi di autocritica*, Milano, Feltrinelli, 1975.
- L. Althusser, *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, «La pensée», 183, 1975, poi in *Positions: 1964-1975*, Paris, Editions Sociales, 1976, tr. it. a cura di C. Mancina, *È facile essere marxisti in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 125-172.
- L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, «Lignes», 18, 1993, tr. it. e cura di V. Morfino, *L'unica tradizione materialista*, Milano, CUEM, 1998.
- L. Althusser, *Sur la reproduction*, PUF, Paris 1995, tr.it. *Lo Stato e i suoi apparati*, a cura di M.T. Ricci, Roma, Editori Riuniti, 1997, con saggio introduttivo di R. Finelli, *Una soggettività immaginaria*.
- L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, a cura di V. Morfino, L. Pinzolo, Milano, Mimesis, 2006.
- L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, dirige par G.M. Goshgarian, Paris, PUF, 2015, tr.it. di V. Carrassi, *Essere marxisti in filosofia*, Bari, Edizioni Dedalo, 2017.
- C. Altini, *Spinoza lettore di Machiavelli (1)*, «Bollettino della società di studi fiorentini», 3, 1998, pp. 31-38.
- C. Altini, *Spinoza lettore di Machiavelli (2)*, «Bollettino della società di studi fiorentini», 5, 2000, pp. 55-64.
- R. Andraut, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2014.
- R. Andraut, M. Laerke (ed.), *Steno and the Philosophers*, Leiden, Brill, 2018.

- J. P. Antoine, *Tarde: commun sensationnel*, «Multitude», 7, 2001, pp. 203-211.
- L. Arénilla, *Le calvinisme et le droit de résistance à l'état*, «Annales E.S.C», 22, 1967, pp. 350-369.
- L. Baccelli, *Che fare del repubblicanesimo?*, «Filosofia e questioni pubbliche», 5/1, 2000, p. 113.
- A. Badiou, *Huit Thèses sur l'universel*, pronunciate presso il Centre d'étude de la Philosophie Française Contemporaine, 19 novembre 2004, disponibili online <https://www.lacan.com/badphilo.htm>.
- É. Balibar, *La crainte des masses*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Atti del congresso di Urbino, 4-8 ottobre 1982, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 293-320, tr. it. *La paura delle masse*, in É. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino, L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002, pp. 13-40.
- É. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, tr. it. A. Catone, *Spinoza e la politica*, Roma, manifestolibri, 1995.
- É. Balibar, *Jus-Pactum-Lex. Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique*, «Studia Spinozana», 1, 1985, pp. 105-142.
- E. Balibar, *Ecrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, tr.it. A. Catone, *Per Althusser*, Roma, manifestolibri, 1991.
- É. Balibar, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, tr. it. di A. Catone, *La filosofia di Marx*, Roma, manifestolibri, 1994.
- É. Balibar, *Spinoza: from individuality to transindividuality*, «Mededelingen vanhege het Spinozahuis», 71, Delft, Eburon, 1997, tr. it. *Dall'individualità alla transindividualità*, in *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino, L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002.
- É. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Editions Galilée, 1997, tr. it. di A. Catone, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano, Mimesis, 2001.
- É. Balibar, *Individualité, causalité, substance: réflexions sur l'ontologie de Spinoza*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, pp. 58- 76.
- É. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État et le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.
- E. Balibar, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino, L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002, pp. 13-40.
- É. Balibar, *Potentia multitudinis quae una veluti mente ducitur*, «Quaderni materialisti», 3/4, 2005, pp. 303-331.
- É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, Mimesis, 2014.
- É. Balibar, *Les universels. Essais et conférences*, Paris, Éditions Galilée, 2016, tr. it. di F. Grillenzoni, *Gli universali. Equivoci, derive e strategie dell'universalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2018.

- É. Balibar, *De la victoire du capitalisme à la défaite de la démocratie? Entretien avec Étienne Balibar*, «Revue International et Strategique», 106, 2017, tr. it. di A. Simoncini, *Democratizzazione o dedemocratizzazione: la dimensione transnazionale. Intervista a Étienne Balibar*, «Tysm», 17 ottobre 2017, <http://tysm.org/democratizzazione-o-de-democratizzazione-la-dimensione-transnazionale>.
- É. Balibar, *Philosophies of transindividual: Spinoza, Marx, Freud*, «Australian philosophical review», 2/1, 2018, tr. it. di A. Barone, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Milano-Udine, Mimesis, 2020.
- É. Balibar, *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*, Paris, La Découverte, 2020.
- É. Balibar, *Passions du concept. Épistémologie, théologie et politique. Écrits II*, Paris, La Découverte, 2020.
- É. Balibar, *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine. Écrits III*, Paris, La Découverte, 2022.
- M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983.
- J. M. Beyssade, *De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions*, Leiden, Brill, 1990, pp. 176-190.
- M. Biscuso, *Spinoza e Nietzsche in un recente libro di W.S. Wurzer*, «Il Cannocchiale», 3, 1978, pp. 27-32.
- A. G. Biuso, *Nietzsche e Spinoza*, «Archivio di Storia della Cultura», 4, 1991, pp. 93-140.
- O. Bloch (sous la direction de), *Spinoza au XXe siècle*, Paris, PUF, 1992.
- N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx. Saggi di storia della filosofia*, Napoli, Morano, 1965.
- N. Bobbio, *Struttura e funzione nella teoria del diritto di Kelsen*, in N. Bobbio, *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Milano, Edizioni di Comunità, 1977.
- N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 1989.
- E. W. Böckenförde, *Die verfassunggebende Gewalt des Volks. Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts*, Frankfurt, Suhrkamp Verla, 1991.
- R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- R. Bordoli, *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Milano, Geurini, 1994.
- D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del convegno internazionale di Urbino, 14-17 ottobre 1988, Napoli, Bibliopolis, 1992.
- D. Bostrenghi, *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996.
- D. Bostrenghi, *Baruch Spinoza e la cosa a noi simile*, «Il Cannocchiale», 2, 2003, pp. 3-13.
- C. Bottici, *Oltre la dialettica dell'Illuminismo. Spinoza su mito e immaginazione*, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo et connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 109-137.

- C. Bottici, M. de Beistegui, *Il sifone teologico-politico: storia sacra e disciplina idraulica*, in N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, Mantova, Negretto, 2019, pp. 31-50.
- L. Bove, *Théorie de l'amour-propre et de l'orgueil*, «Studia Spinozana», 8, 1992, pp. 69-93.
- L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. F. Del Lucchese, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 1996.
- L. Bove, *Le réalisme ontologique de la durée chez Spinoza lecteur de Machiavel*, in *Préparer l'Agrégation et le CAPES de philosophie*, I, Ellipses, CRDP Midi- Pyrénées, 1998.
- L. Bove, P. F. Moreau, C. Ramond, C. Jaquet, *Le Traité politique: une radicalisation conceptuelle?*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 27-44.
- G. Brennan, P. Pettit, *The economy of esteem*, Oxford, Oxford University press, 2006.
- S. Breton, *Politique, religion, écriture chez Spinoza*, Lyon, Faculté de théologie de Lyon, 1973.
- S. Breton, *Spinoza. Théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.
- F. Brugère, P. F. Moreau (éd.), *Spinoza et les affects*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998.
- L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains [1894]*, Paris, PUF, 1971⁵.
- L. Brunschvicg, *Descartes et Spinoza*, «Revue de Métaphisique et Morale», 12, 1904;
- G. Brykiman, *L'élection et l'insoumission des Hebreux selon Spinoza*, in *Spinoza science et religion*, Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, 20-27 septembre 1982, Paris, Vrin, 1988, pp. 141-149.
- L. Busse, *Le corrélat corporel de l'activité rationnelle de l'esprit dans l'Éthique de Spinoza*, in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (éd.), *La théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Paris, Hermann, 2009, pp. 71-80.
- J. Busse, *Le problème de l'essence de l'homme chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009.
- J. Butler, E. Laclau, S. Zizek, *Contingency, Egemony, Universality. Dialogues on left*, London, Verso, 2000, tr. it. e cura di L. Bazzicalupo, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, Roma, Laterza, 2010.
- A.M. Campanale, *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, Pisa, ETS, 1995.
- L. Campos Boralevi, *Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico*, in V.I. Comparato, E. Pii (a cura di), *Dalle 'repubbliche elzeviriane' alle ideologie del '900*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 17-33.
- R. Caporali, *La fabbrica dell'imperium, Saggio su Spinoza*, Napoli, Liguori, 2000.
- C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, tr. it. e cura di E. Profumi, *L'istituzione immaginaria della società*, Milano-Udine, Mimesis, 2022.
- C. Castoriadis, *L'élément imaginaire*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, tr. it di M. Ridolfi, *L'elemento immaginario*, a cura di A. Ferrarin, Pisa, ETS, 2021.

- F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni in Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 2008.
- B. Chamla, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, Franco Angeli, 1996.
- M. Chaui, *Direito natural e direito civile em Hobbes e Espinosa*, «Revista Latinoamericana de Filosofia», 6, 1980, pp. 57-71.
- M. Chaui, *Theological-Political Power. Spinoza against Schmitt*, «Crisis and Critique», 8/1, 2021, pp. 76-91.
- S. Chignola, *Diritto vivente. Ravaisson, Tarde, Hariou*, Macerata, Quodlibet, 2020.
- Y. Citton, *Entre l'économie psychique de Spinoza et l'inter-psychologie économique de Tarde*, in Y. Citton, F. Lordon (éd.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 47-68.
- Y. Citton, *Les lois de l'imitation des affects*, in Y. Citton, F. Lordon (éd.), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 69-102.
- D. Clarke, *Descartes's Theory of Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2003.
- J. Colerus, *Korte, dog waarachtige Levens-Beschryving van Benedictus de Spinoza [1705]*, in J. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Veit & comp., 1899, tr. it. in J. M. Lucas, J. Colerus, *Vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 55-110.
- J. Colón-Ríos, *Five conceptions of constituent power*, «Law Quarterly Review», 130, 2014, pp. 306–336.
- J. Colón-Ríos, *Constituent Power and the Law*, New York, Oxford University Press, 2020.
- V. Conti, *Modelli repubblicani nel primo Seicento*, «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 57-66.
- V. Conti, *Ideali repubblicani nel Seicento olandese*, in F. De Michelis, G. Francioni (a cura di), *Ideali repubblicani in età moderna*, Pisa, ETS, 2002.
- P. Cristofolini, *Esse sui juris e scienza politica*, «Studia Spinozana», I, 1985, pp. 53-71.
- P. Cristofolini, *La scienza intuitiva di Spinoza [1987]*, Pisa, ETS, 2009.
- P. Cristofolini, *Spinoza edonista*, Pisa, ETS, 2002.
- P. Cristofolini, *Peuple et multitude*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 45-58.
- E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999.
- S. Dadà, M. Polleri (a cura di), *Sulla fondazione. Anarchia e istituzioni*, Almanacco di Filosofia e politica 5, Macerata, Quodlibet, 2023.
- M. De Beistegui, *The Politics of Indignation: a Spinozist Perspective*, «Crisis and Critique», 8/1, 2021, pp. 12-50.

- H. De Dijn, *Wisdom and Theoretical Knowledge in Spinoza*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, pp. 147-156.
- T. De Kempis, *L'Imitazione di Cristo*, tr. it. di A. Recalcati, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 2013.
- C. De Pascale, *Gioia e Pagano, ovvero la repubblica fra Lumi e rivoluzione*, «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 87-100.
- V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme* [1893], Lille, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1990.
- G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* [1953], Paris, Puf, 1973, tr. it. di A. Vinale, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume*, Napoli, Cronocopio, 2012.
- G. Deleuze, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955, tr. it. e cura di U. Fadini, K. Rossi, *Istinti e istituzioni*, Milano, Mimesis, 2002.
- G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Puf, 1968, tr. it. di G. Guglielmi, riv. da G. Antonello, A.M. Morazzoni, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina, 1997.
- G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, tr. it. di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata 2006³.
- G. Deleuze, *Dialogues* (avec C.Parnet), Paris, Flammarion, 1977.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, tr. it. di G. Passerone, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Castelvecchi, 2006.
- G. Deleuze, *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.
- G. Deleuze, *Pourparler*, Paris, Éditions de minuit, 1990, tr. it. S. Verdicchio, Macerata, Quodlibet, 2019.
- G. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes*, Paris, Éditions de minuit, 2002.
- G. Deleuze, *Che cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. e cura di A. Pardi, Verona, Ombre Corte, 2007.
- M. Della Rocca, *Egoism and the Imitation of Affects in Spinoza*, in Y. Yovel, G. Segal (eds.), *Ethica IV. Spinoza on Reason and the "Free Man"*, New York, Little Room Press, 2004, pp. 123-147.
- F. Del Lucchese, V. Morfino (a cura di), *Spinoza e il terzo genere di conoscenza*, Milano, Ghibli, 2003.
- F. Del Lucchese, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, Milano, Ghibli, 2004.
- F. Del Lucchese, *Sedizione e modernità*, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 9-32.

- F. Del Lucchese, *Gerusalemme città ribelle: storia politica dell'insubordinazione*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma, Deriveapprodi, 2009, pp. 19-28.
- F. Del Lucchese, *Spinoza and constituent power*, «Contemporary Political Theory», 15, 2016, pp. 182-204.
- D. Di Cesare, *De Republica Hebraeorum. Spinoza e la teocrazia*, «Teoria», 32, 2012, pp. 213-228.
- A. Di Gesu, P. Missiroli (a cura di), *Res Publica. La forma del conflitto*, Almanacco di Filosofia e politica 3, Macerata, Quodlibet, 2021.
- M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Almanacco di Filosofia e politica 1, Macerata, Quodlibet, 2019.
- M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Almanacco di Filosofia e Politica 2, Macerata, Quodlibet, 2020.
- M. Di Pierro, *L'esperienza del mondo. Claude Lefort e la fenomenologia del politico*, Pisa, ETS, 2020.
- P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia, 1960.
- P. Dockès, *Hobbes e le pouvoir*, «Cahiers d'économie politique», 50, 2006, pp. 7-25.
- P. Drieux, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Paris, Garnier, 2014.
- S. Dunin-Borkowski, *Aus den Tagen Spinozas*, 4 voll., Münster, Aschendorffschen Verlagbuchhandlung, 1935.
- G. Duso, *Patto sociale e forma politica*, in G. Duso (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 7-49.
- G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- G. Duso, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999.
- J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, tr. it. e cura P. Garbolino, *Ulisse e le sirene*, Bologna, Il Mulino, 1983.
- R. Esposito *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del rinascimento italiano*, Napoli, Liguori, 1984.
- R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia politica affermativa*, Torino, Einaudi, 2017.
- R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, in M. Di Pierro, F. Marchesi (a cura di), *Crisi dell'immanenza. Potere, conflitto, istituzione*, Almanacco di Filosofia e politica 1, Macerata, Quodlibet, 2019, pp. 23-40.
- R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino, Einaudi, 2020.
- R. Esposito, *Institutional turn: Carl Schmitt o Santi Romano?*, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Almanacco di Filosofia e Politica 2, Macerata, Quodlibet, 2020, pp. 17-34.

- R. Esposito, *Istituzione*, Bologna, Il Mulino, 2021.
- R. Esposito, *Vitam Instituere. Genealogia del pensiero istituyente*, Torino, Einaudi, 2023.
- R. Evangelista, *Il bagaglio politico degli individui. La "dinamica consuetudinaria" nella riflessione politica di Spinoza*, Milano, Ghibli, 2010.
- A. Ferrarin, *La prassi, l'istituzione, l'immaginario in Castoriadis*, «Discipline filosofiche», 2, 2019, pp. 121-150.
- A. V. Fichtl, *La radicalisation de l'idéal republicain. Modèles antiques et la Révolution française*, Paris, Garnier, 2021.
- M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, tr. it. E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1985.
- M. Francès, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Alcan, 1937.
- M. Francès, *Les réminiscences Spinozistes dans le 'Contract social' de Rousseau*, «Revue philosophique de la France e de l'Étranger», 1951, 1, pp. 61-84.
- M. Francès, *La liberté politique selon Spinoza*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 148, 1958, pp. 317-337.
- G. Frilli, *L'apparente saggezza. Machiavelli, Hobbes e la critica dell'umanesimo*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2021.
- R. Fulco, A. Moresco (a cura di), *Sull'evento. Filosofia, storia, biopolitica*, Almanacco di Filosofia e politica 4, Macerata, Quodlibet, 2022.
- M. Gainza, *Il limite e la parte: i confini dell'interiorità nella filosofia spinoziana*, in É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 89-105.
- M. Gainza, *Spinoza: storia e politica in prospettiva*, in N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, Mantova, Negretto, 2019, pp. 279-289.
- D. Garrett, *Spinoza's ethical theory* in D. Garrett, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 267-314.
- C. Gebhardt, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, Winter, 1905.
- C. Gebhardt, *Spinoza gegen Clapmarius*, «Chronicon Spinozanum», 3, 1923, pp. 344-347.
- C. Gebhardt, *Spinoza. Vier Reden*, Heidelberg, Winter, 1927.
- M. Geuna, *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 101-132.
- E. Giancotti, *Libertà, democrazia, rivoluzione in Spinoza. Appunti per una discussione*, «Giornale critico della filosofia italiana», 56, 1977, pp. 358-69.

- E. Giacotti, *Realisme et utopie: limites des libertés politiques et perspective de libération dans la philosophie politique de Spinoza*, in C. Deugd (ed.), *Spinoza's political and theological thought*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1984, pp. 37- 43, tr. it. *Realismo e utopia. Limiti delle libertà politiche e prospettiva di liberazione nella filosofia politica di Spinoza* in E. Giacotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 135-147.
- E. Giacotti, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, «*Studia Spinozana*», 1, 1985, pp. 231-256.
- E. Giacotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della sua nascita*, Atti del congresso di Urbino, 4-8 ottobre 1982, Napoli, Bibliopolis, 1985.
- E. Giacotti, *Individuo e Stato nelle prime teorizzazioni dello Stato moderno. Hobbes e Spinoza a confronto*, in A. Burgio, G. M. Cazzaniga, D. Losurdo (a cura di), *Massa, folla, individuo*, Atti del convegno, Cattolica 27- 29 novembre 1990, Urbino, Quattroventi, 1992, pp. 11- 25.
- E. Giacotti, *Sui concetti di potere e potenza in Spinoza*, «*Filosofia Politica*», 4, 1990, pp. 103-118.
- E. Giacotti, *Studi su Hobbes e Spinoza*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Napoli, Bibliopolis, 1996.
- P. Grassi, *L'interpretazione dell'immaginario. Uno studio in Spinoza*, Pisa, ETS, 2002.
- H. Grotius, *De republica emendanda*, in F. De Michelis, *Le origini storiche e culturali del pensiero di Ugo Grozio*, Firenze, La Nuova Italia, 1967, pp. 171-89.
- H. Grotius, *De iure belli ac pacis* [1625], ed. it. a cura di C. Galli, A. Del Vecchio, *Il diritto di guerra e di pace*, 3 voll., Napoli, IISF Press, 2023.
- H. Grotius, *De Imperio Summarum Potestatum circa sacra. Commentarius posthumus, editio quarta*, it. it. *Il potere dell'Autorità Sovrana in ordine alle cose sacre*, a cura di L. Nocentini, Pisa, Edizioni del Cerro, 2006.
- F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Éditions Maspero, 1972, tr. it. L. Muraro, *Una tomba per Edipo. Psicoanalisi e metodo politico*, Verona, Bertani, 1984.
- M. Gueroult, *Spinoza I: Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme (Éthique II)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- K. Hammacher, *La raison dans la vie affective et sociale selon Descartes et Spinoza*, «*Études philosophiques*», 1984, pp. 73-81.
- M. Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1993, tr. it. di C. Savi, *Gilles Deleuze. Un apprendistato in filosofia*, a cura di G. De Michele, Roma, Deriveapprodi, 2016².
- M. Hardt, *Spinoza's democracy: the passions of social assemblages*, in A. Callari (ed.), *Marxism in the Postmodern age*, New York, Guilford, 1994, pp. 24-32.
- M. Hardt, A. Negri, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, tr. it. di A. Pandolfi, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli 2002.

- M. Hardt, A. Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, New York, Penguin Books, tr. it. di A. Pandolfi, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Milano, Rizzoli, 2004.
- M. Hardt, A. Negri, *Commonwealth*, Harvard, Harvard University Press, 2009, tr. it. di A. Pandolfi, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Milano, Rizzoli, 2010.
- M. Hardt, A. Negri, *Assembly*, Oxford University Press, Oxford 2017, tr. it. di T. Rispoli, *Assemblea*, Milano, Ponte alle Grazie, 2018.
- M. Hariou, *La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme sociale*, «Cahiers de la nouvelle Journée», 4, 1925, pp. 2-45, tr. it. e cura di A. Salvatore, Macerata, Quodlibet, 2019.
- G.W.F. Hegel, *Lezioni di storia sulla filosofia [1825-1826]*, a cura di R. Bordoli, Roma-Bari, Laterza 2009.
- T. Hippler, *Spinoza et l'histoire*, «Studia Spinozana», 16, 2008, pp. 43-72.
- T. Hippler, *L'éthique de l'historien spinoziste. Histoire et raison chez Spinoza*, «Asterion», 10, 2012, disponibile online <http://journals.openedition.org/asterion/2307>.
- A. O. Hirschmann, *The Passions and the Interests: Political Arguments For Capitalism Before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977, tr. it. di S. Gorresio, *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici a favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Milano, Feltrinelli, 1990.
- J. Huizinga, *Nederland's beschaving in de zeventiende eeuw*, Noordhoff, Noordhoff Uitgevers, 1941, tr. it. di P. Bernardini Marzolla, *La civiltà olandese del Seicento*, Torino, Einaudi, 2008.
- J. I. Israel, *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- J. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari, Laterza, 2005.
- S. James, *Democracy and the good life in Spinoza's philosophy*, in C. Huenemann (ed.), *Interpreting Spinoza. Critical essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 128-164.
- C. Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affectus, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Puf, 2004.
- C. Jaquet, *Notion commune et éternité*, in C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 31-39.
- C. Jaquet, *La positivité des notions de bien et de mal*, in C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 77- 89.
- C. Jaquet, *Le rôle positif de la volonté chez Spinoza*, in C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 91-108.

- C. Jaquet, *L'apparition de l'amour de soi dans l'Éthique*, in C. Jaquet, *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005, pp. 259-274.
- C. Jaquet, *L'actualité du Traite politique*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 13- 26.
- C. Jaquet, *Dal corpo al nostro corpo. L'idea di sé e del corpo proprio in Spinoza*, «il Cannocchiale», 40, 2/3, 2015, pp. 109-110.
- C. Jaquet, *Critique de l'indignation. Désobéissance et obéissance absolue chez Spinoza*, «Revue internationale de philosophie», 295, 2021/1, pp. 55-72.
- H. Jonas, *Spinoza and the Theory of Organism*, «Journal of the History of Philosophy», 3, 1965, pp. 43-57.
- A. Kalyvas, *Popular Sovereignty, Democracy, Constituent Power*, «Constellations», 12/2, 2005, pp. 223-244.
- A. Kalyvas, *The basic norm and democracy in Hans Kelsen's legal and political theory*, «Philosophy & Social Criticism», 32, 2006, pp. 573-599.
- D. Kambouchner, *Descartes et la communication des passions*, «Rue Descartes», 12/13, 1995, pp. 74-91.
- D. Kambouchner, *L'Homme des passions. Commentaire sur Descartes*, 2 voll., Paris, Albin Michel, 1995.
- D. Kambouchner, *Descartes and the Passions*, in S. Nadler, T.M. Schmaltz, D. Antoine-Mahut (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 193-208.
- H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, F. Deuticke, 1934, tr. it. di M. Losano, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino, Einaudi, 1966.
- W. Klewer, *Steno's Statements on Spinoza and Spinozism*, «Studia Spinozana», 6, 1990, pp. 303-313.
- R. Koekkoek, *Carl Schmitt and the Challenge of Spinoza's Pantheism Between the World Wars*, «Modern Intellectual History», 11/2, 2014, pp. 333-357.
- L. Kolakowski, *Chrétien sans Église. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII siècle*, Paris, Gallimard, 1969.
- E. H. Kossmann, *Politieke theorie in het zeventiende-eeuwse Nederland*, Amsterdam, Noord Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1960.
- E. H. Kossmann, *In praise of the Dutch Republic: some seventeenth-century attitudes*, in *Politieke theorie en geschiedenis*, Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, 1987, pp. 161-175.
- J. Lagrée, *Du magistère spirituel à la medicina mentis, ou du rapport entre le jus circa sacra, le magistère spirituel et la liberté de penser chez Grotius, Hobbes, Constans, Spinoza*, in D. Bostrenghi (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Atti del convegno internazionale di Urbino, 14-17 ottobre 1988, Napoli, Bibliopolis, 1992, pp. 595-621.

- J. Lagrée, *Spinoza et le vocabulaire stoïcien dans le Traité théologico-politique*, in G. Totaro (a cura di), *Spinoziana. Ricerche di terminologia filosofica e critica testuale*, Atti del convegno, 29-30 settembre 1995, Firenze, Olschki, 1997, pp. 100-102.
- H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1993.
- S. Laveran, *Notions communes et vie commune: le caractère fondamentalement pratique de la raison chez Spinoza*, in J. Vicente Cortés, S. Laveran (sous la direction de), *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013, pp. 143-157.
- M. Lazzarato, *La psychologie économique contre l'Économie politique*, «Multitude», 7, 2001, pp. 193-202.
- M. Lazzarato, *Puissance de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie classique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002.
- M. Lazzarato, *Les révolutions du capitalisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2004.
- C. Lazzeri, *L'économie politique chez Hobbes et Spinoza*, «Studia Spinozana», 3, 1987, pp. 175-227.
- C. Lazzeri, *Droit, pouvoir, liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.
- C. Lazzeri, *Spinoza: le bien, l'utile et la raison*, in C. Lazzeri (éd.), *Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, Paris, Puf, 1999, p. 23.
- C. Lazzeri, *Quelques prémisses pour une théorie de l'estime sociale*, «Terrains/théories», 4, 2016) <https://teth.revues.org/679>.
- C. Lefort, *Sur la démocratie: le politique e l'institution du social*, «Texture», 2-3, 1971, pp. 7-88.
- C. Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.
- V. Legeay, *L'aptitude à s'adapter face au contraire et au confus*, in V. Legeay (éd.), *L'essence plastique: Aptitudes at accomodement chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2018, pp. 63-80.
- E. Lisciani-Petrini, *Merleau-Ponty: potenza dell'istituzione*, «Discipline filosofiche», 2, 2019: *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche e giuridico-politiche*, a cura di E. Lisciani-Petrini, M. Adinolfi, pp. 71-98.
- G. Lloyd, *Rationalising the Passions: Spinoza on reason and the passions*, in S. Gaukroger (ed.), *The soft underbelly of reason: the passions in the Seventeenth Century*, London, Routledge & Kegan Paul, 1998, pp. 34-45.
- G. Lloyd, *Spinoza on the Distinction between Intellect and Will*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, pp. 113-123.
- F. Lomonaco, *Lex regia. Diritto, filologia e fides historica nella cultura politico-filosofica dell'Olanda di fine Seicento*, Napoli, Guida, 1990.
- B. Look, «*Becoming who one is*» in *Spinoza and Nietzsche*, «Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly» 50, 2001, pp. 327-338.

- M. Lorberbaum, *Spinoza's Theological-Political Problem*, «Hebraic Political Studies», 1/2, 2006, pp. 203-223.
- F. Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006.
- F. Lordon, *Derrière l'idéologie de la légitimité, la puissance de la multitude*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 105-130.
- F. Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010, tr.it. di I. Bussoni, *Capitalismo, desiderio, servitù*, Roma, DeriveApprodi, 2015.
- F. Lordon, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, Paris, La Fabrique, 2015.
- F. Lordon, *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent*, Paris, La Fabrique, 2019.
- F. Lordon, *Figures du communisme*, Paris, La Fabrique, 2021.
- J. M. Lucas, *La vie de Monsieur Benoit de Spinosa [1719]*, in J. Freudenthal, *Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, Leipzig, Veit & comp., 1899, tr. it. in J. M. Lucas, J. Colerus, *Vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Macerata, Quodlibet, 1994, pp. 1-55.
- J. MacCormick, *Machiavellian Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, tr. it. di A. Carocci, *Democrazia machiavelliana. Machiavelli, il potere del popolo e il controllo delle élites*, Roma, Viella, 2020.
- P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979, tr. it. di E. Marra, *Hegel o Spinoza*, Verona, Ombrecorte, 2016.
- P. Macherey, *Avec Spinoza. études sur l'histoire et la doctrine du spinozisme*, Paris, Puf, 1992.
- P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La première partie: la nature des choses*, Paris, Puf, 1994.
- P. Macherey, *Introduction à l'Éthique. La troisième partie: la vie affective*, Paris, Puf, 1995.
- P. Macherey, *Spinoza et l'origine des jugements de valeur*, in P. F. Moreau (éd.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1996, pp. 205-212.
- P. Macherey, *Negri's Spinoza: From Mediation to Constitution*, in T. S. Murphy, A. Mustapha (ed.), *The Philosophy of Antonio Negri*, Londra, Pluto Press, 2007, pp. 7-27.
- B. MacPherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, The Clarendon Press, 1962, tr. it. di S. Borutti, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano, Mondadori, 1982.
- P. Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, PUF, 2011.
- O. Marchart, *Post-foundational Political Thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.

- F. Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Macerata, Quodlibet, 2017.
- F. Marchesi, *Ritorno ai principi*, Roma, Carocci, 2022.
- N. Marcucci, L. Pinzolo (a cura di), *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale e alterità*, Roma, Meltemi, 2010.
- N. Marcucci, *L'ordine nella connessione. Il sociale secondo Spinoza*, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo et connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 13-39.
- N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, Mantova, Negretto, 2019.
- J-C. Martin, *Tarde: une nouvelle monadologie*, «Multitude», 7, 2001, pp. 186-192.
- A. Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- A. Matheron, *Le Christ e le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971.
- A. Matheron, *La fonction théorique de la Démocratie chez Spinoza e Hobbes*, «Studia Spinozana», 1, 1985, tr. it. di F. Del Lucchese, in A. Matheron, *Scritti Su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pp. 137-148.
- A. Matheron, *Le droit du plus fort: Hobbes contre Spinoza*, «Revue philosophique», 2, 1985, tr. it. di F. Del Lucchese, in A. Matheron, *Scritti Su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pp. 111-136.
- A. Matheron, *Spinoza et la décomposition de la politique tomiste: Machiavélisme et Utopie*, in A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, tr. it. A. Pardi, in A. Matheron, *Scritti Su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pp. 39-69.
- A. Matheron, *Spinoza et la problématique juridique de Grotius*, in A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986, tr. it. di A. Pardi, F. Del Lucchese, in A. Matheron, *Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pp. 93-110.
- A. Matheron, *L'indignation et le conatus de l'État spinoziste*, in M. Revault d'Allonnes, H. Rizk (éd.), *Spinoza. Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, tr. it. di F. Del Lucchese, in A. Matheron, *Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pp. 199-210.
- A. Matheron, *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, tr. it. di F. Del Lucchese, in *Scritti su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pp. 149-163.
- A. Matheron, *L'État selon Spinoza est-il un individu au sens de Spinoza*, in M. Czelinski et al (ed.), *Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, tr. it. F. Del Lucchese, *Lo Stato, secondo Spinoza, è un individuo in senso spinoziano?*, in *Scritti Su Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2009, pp. 211-230.

- A. Matheron, *Le pouvoir politique chez Spinoza*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 131-140.
- H. Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et liberté*, Paris, Puf, 1990.
- W. Meijer, *Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 15, 1901, pp. 1-31.
- W. Meijer, *Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 16, 1903, pp. 455-483.
- K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais* [1896], sous la direction de P. F. Moreau, H. Méchoulan, Paris, Vrin, 1983.
- A. Menzel, *Wandlungen in der Staatslehre Spinozas*, in *Festschrift zum 70. Geburtstag von Joseph Unger*, Stuttgart, Cotta, 1898, pp. 3-38.
- A. Menzel, *Spinoza und die Collegianten*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 15, 1902, pp. 277-298.
- A. Menzel, *Homo sui juris. Eine studie zur Staatslehre Spinozas*, Wien, Holder, 1904.
- M. Merleau-Ponty, *Note sur Machiavel* [1949], in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 267-283, tr. it. di G. Alfieri, *Nota su Machiavelli*, in *Segni*, Milano, il Saggiatore, 2015, pp. 241-254.
- M. Merleau-Ponty, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*, integrata in *Resumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, tr. it. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France 1952-1961*, Milano, Bompiani, 1995.
- M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, a cura di D. Darmaillacq, C. Lefort, S. Ménasé, Paris, Belin, 2003.
- F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI, 1981.
- F. Mignini, *Il sigillo di Spinoza*, «La Cultura», 19, 1981, pp. 351-389.
- F. Mignini, *In Order to Interpret Spinoza's Theory of the Third Kind of Knowledge: Should Intuitive Science be Considered Per Causam Proximam Knowledge?*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, pp. 136-146.
- J. Milet, *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1970.
- R. Mondolfo, *Spinoza e la nozione del progresso umano*, «Rivista di filosofia», 18/3, 1927, pp. 262-266.
- W. Montag, T. Stolze (eds.), *The New Spinoza*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- W. Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, London, Verso, 1999.
- W. Montag, *Chi ha paura della moltitudine?*, «Quaderni materialisti», 2, 2003, p. 77.

- W. Montag, *Combinazioni tumultuose. Transindividualità in Adam Smith e Spinoza*, tr. it. S. Pagliano, in É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, pp. 107-120.
- H.R. Mora Calvo, *De Spinoza a Nietzsche: breves consideraciones sobre la libertad de la voluntad, el orden moral del mundo y el amor al destino*, «Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica», 37, 1999, pp. 123-134.
- P. F. Moreau, *Spinoza*, Paris, Seuil, 1975, tr. it. di A.A. Santucci, *Spinoza. La ragione pensante*, Roma, Editori Riuniti, 1998.
- P. F. Moreau, *Jus et Lex: Spinoza devant la tradition juridique*, «Raison présente», 43, 1977, pp. 53-61.
- P. F. Moreau, *La notion d'imperium dans le Traité Politique*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della sua nascita*, Atti del congresso di Urbino, 4-8 ottobre 1982, Napoli, Bibliopolis, 1985, pp. 355-366.
- P. F. Moreau, *Politiques du langage*, «Revue philosophiques de la France et de l'Étranger», 110, 1985/2, pp. 184-194.
- P. F. Moreau, *Hobbes. Philosophie, science, religion*, Paris, Puf, 1989.
- P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, Puf, 1994.
- P. F. Moreau, *Note sur les prophètes dans le Traité théologico-politique*, in J. M. Lannou, C. Lazzeri, L. Ucciani (dir.), *Spinoza*, Paris, Kimé, 1998, pp. 185-192.
- P. F. Moreau, *Fortune et théorie de l'histoire*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions, The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, pp. 298-305.
- P. F. Moreau, *The necessary incompleteness of the Republic: contract, interests, passions*, tr. ingl. M. Gak, C. T. Wolfe, «Graduate Faculty Philosophy Journal», 23/ 2, 2002, pp. 145-153.
- P. F. Moreau, *Les deux genèses de l'État dans le Traité théologico-politique*, in P. F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, Paris, ENS Éditions, 2005.
- P. F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.
- P. F. Moreau, J. Salem, A. Tosel (sous la direction de), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008.
- P. F. Moreau, *È legittima la resistenza allo Stato?*, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 49- 62, poi *Is It Right to Revolt? Spinoza, the Multitude and Insurrection*, «Crisis and Critique», 8/1, 2021, pp. 199-218.
- P. F. Moreau, *Imitation of the affects and interhuman relations*, in M. Hampe, U. Renz, R. Schnepf (eds.), *Spinoza's Ethics. A collective commentary*, Leiden, Brill, 2011, pp. 167-178.
- P. F. Moreau, C. Cohen-Boulakia, M. Delbraccio (dir.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2012.
- V. Morfino, *Substantia sive Organismus*, Milano, Guerini, 1997.
- V. Morfino, *Incursioni Spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002.

- V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, Milano, LED, 2002.
- V. Morfino, F. Piro (a cura di), *Spinoza. Resistenza e conflitto*, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 5-120.
- V. Morfino, *Spinoza, interprete de Machiavel dans le Traité Politique*, in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 59-67.
- V. Morfino, *Spinoza e il non contemporaneo*, Verona, Ombre corte, 2009.
- V. Morfino, *Che cos'è la moltitudine?*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma, Deriveapprodi, 2009, pp. 77-85.
- V. Morfino, *Il fraintendimento del modo. Spinoza nella «Scienza della Logica» (1812-1816) di Hegel*, «Quaderni materialisti», 9, 2010, pp. 179-196.
- V. Morfino, *Al di là della storia. La multitudo nella lettura di Toni Negri*, «Critica marxista», 6, 2012, pp. 64-71.
- V. Morfino, *Immaginazione e ontologia della relazione. Note per una ricerca*, in V. Morfino, F. Toto (a cura di), *Spinoza e l'immaginario collettivo*, «Etica & Politica», 16, 1, 2014, pp. 142-161.
- V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità: le passioni tra Descartes e Spinoza*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 112, 2, 2020, pp. 577-592.
- V. Morfino, *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*, Roma, manifestolibri, 2022.
- G. Mori, *Cartesio*, Roma, Carocci, 2010.
- C. Mortati, *La costituzione in senso materiale*, Milano, Giuffrè, 1940.
- C. Mortati, *Costituzione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XI, Milano, Giuffrè, 1962, pp. 139-231.
- C. Mortati, *Studi sul potere costituente e sulla riforma costituzionale dello Stato*, in C. Mortati *Raccolta di Scritti*, vol. I, Milano, Giuffrè, 1972.
- Y. Moulier-Boutang (éd.), *Politiques des multitudes. Démocratie, intelligence collective & puissance de la vie à l'heure du capitalisme cognitif*, éditions Amsterdam, 2007.
- L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.
- L. Mugnier-Pollet, *La conception spinoziste de la démocratie*, in L. Mugnier-Pollet, *Études de philosophie politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, pp. 41-45.
- S. Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, tr. it. D. Tarizzo, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Torino, Einaudi, 2002.
- A. Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano, Feltrinelli, 1970.
- A. Negri, *La forma-Stato*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- A. Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli, 1981, ora in *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2006².

- A. Negri, *Reliqua desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, «Studia Spinozana», 1, 1985, pp. 143-181, poi in *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2006², pp. 313-342.
- A. Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, Sugarco, 1992.
- A. Negri, *Spinoza sovversivo*, Roma, Pellicani Editore, 1992, con introduzione di E. Giancotti.
- A. Negri, *Pour une définition ontologique de la multitude*, «Multitudes», 9, 2002, pp. 36-48.
- A. Negri, *Spinoza e noi*, Milano-Udine, Mimesis, 2012.
- C. Pacchiani, *Spinoza. Tra teologia e politica*, Padova, Francisci, 1979.
- F. J. Peña-Echeverría, *La filosofía política de Espinosa*, Valladolid, Publicaciones Universidad de Valladolid, 1989.
- F. J. Peña-Echeverría, *Virtudes cívicas y democracia en Espinosa*, in A. Domínguez (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Atti del Convegno Internazionale, Almagro 24-26 ottobre 1990, Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 427-435.
- P. Pettit, *Republicanism. Theory of Freedom and Government*, New York, Oxford University Press, 1998, tr. it. di P. Costa, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, a cura di M. Geuna, Milano, Feltrinelli, 2000.
- F. Piro, *Vincoli. Esiste una teoria spinoziana della razionalità politica?*, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 85-103.
- J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, tr. it. di A. Prandi, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1980.
- F. Pollock, *Spinoza. His life and philosophy*, London, Kegan Paul & Co, 1880.
- F. Pollock, *Spinoza's political doctrine with special regard to his relation to English publicist*, «Chronicum spinozanum», 1, 1921, pp. 45-57.
- G. Poma, *Res publica*, «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 5-20.
- P. P. Portinaro, *Il realismo politico*, Roma, Laterza, 1999.
- P. Pozzi, *Storia nella Scrittura e storia della scrittura. Historia e toledot nel Trattato teologico-politico di Spinoza*, in N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, Mantova, Negretto, 2019, pp. 51-73.
- J. Preposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967.
- C. Ramond, *Sur l'orientation quantitative du Traité politique de Spinoza*, in H. Giannini, P. F. Moreau, P. Vermeren (éds.), *Spinoza et la politique. Actes du Colloque*, Santiago du Chili, 8-12 mai 1995, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 85-94.
- F. Raparelli, *Singolarità e istituzioni. Antropologia e politica oltre l'individuo e lo Stato*, Roma, manifestolibri, 2021.

- A. Ravà, *Un contributo agli studi spinoziani: Spinoza e Machiavelli*, in *Studi filosofico-giuridici dedicati a G. Del Vecchio*, Modena, Modenese 1931, vol. II, pp. 299-313.
- A. Ravà, *Studi su Spinoza e Fichte*, a cura di E. Opocher, Milano Giuffrè, 1958.
- J. Read, *The Potentia of Living Labor: Negri and the Practice of Philosophy*, in T.S. Murphy, A. Mustapha (ed.), *The Philosophy of Antonio Negri*, Londra, Pluto Press, 2007, pp. 28-51.
- J. Read, *The Order and Connection of Ideas: Theoretical Practice in Macherey's Turn to Spinoza*, «Rethinking marxism», 19/4, 2007, pp. 500-520.
- J. Read, *Politics of transindividuality*, Leiden, Brill, 2015.
- M. Revault D'Allones, H. Rizk, *Spinoza. Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994.
- J. Revel, *Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione*, in M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia*, Almanacco di Filosofia e Politica 2, Macerata, Quodlibet, 2020, pp. 71-82.
- L.C. Rice, *Individual and community in Spinoza's social psychology*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, pp. 271-285.
- G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, Paris, Puf, 1990.
- M. Rosenthal, *Why Spinoza chose the Hebrews: the exemplary function of Prophecy in the Theological-Political Treatise*, «History of Political Thought», 18/1, 1997, pp. 207-241, poi in G. Lloyd (ed.), *Spinoza. Critical Assessments*, London, Routledge, 2001, pp. 245-281.
- M. A. Rosenthal, *Spinoza and the Philosophy of History*, in C. Huenemann (ed.), *Interpreting Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 111-127.
- B. Rousset, *La perspective final de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968.
- M. Rovère, *Le Clan Spinoza*, Paris, Flammarion, 2017, tr. it. di A. Ciappa, *Tutte le vite di Spinoza. Amsterdam 1677: l'invenzione della libertà*, Milano, Feltrinelli, 2020.
- L. Rubinelli, *Mortati and the Idea of Material Constitution*, «History of Political Thought», 40, 2019, pp. 515-546.
- L. Rubinelli, *Constituent Power. A History*, New York, Cambridge University Press, 2020.
- M. Saar, *Genealogy and Subjectivity*, «European Journal of Philosophy», 10, 2002/2, pp. 231-245.
- M. Saar, *Understanding Genealogy: History, Power, and the Self*, «Journal for the Philosophy of History», 2, 2008/2, pp. 295-314.
- M. Saar, *Power and Critique*, «Journal of Power», 3, 2010, pp. 7-20.
- M. Saar, *What is Political Ontology?*, Review of: Oliver Marchart: *Post-foundational Political Thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, «Krisis: Journal for Contemporary Philosophy», 12, 2012, pp. 79-84, online: <http://www.krisis.eu/content/2012-1/krisis-2012-1-09-saar.pdf>.

- M. Saar, *Multitude*, in *Encyclopedia of political theory*, ed. by M. Bevir, Thousand Oaks, Sage, 2010, pp. 912- 914.
- M. Saar, *Spinoza, Foucault e la riflessione sulla storia*, in N. Marcucci (a cura di), *Ordo et connexio. Spinozismo e scienze sociali*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp. 151-170.
- M. Saar, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin, Suhrkamp Verlag, 2013.
- M. Saar, *The Immanence of Power. From Spinoza to “Radical Democracy”*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis», 106, 2014, tr. it. di A. Moresco, *Immanenza e potenza: da Spinoza alla “democrazia radicale”*, in S. Dadà, M. Polleri (a cura di), *Sulla fondazione. Anarchia e istituzioni*, Almanacco di Filosofia e politica 5, Macerata, Quodlibet, 2023, pp. 75-104.
- M. Saar, *Saving History from Progress*, «Contemporary Political Theory», 17, 2018/ 4, pp. 512–516.
- M. Saar, *Ultimate grounds, Political Power, Philosophical Intervention: Inheriting the Tractatus theologico-politicus*, «Crisis and critique», 8/1, 2021, pp. 354-363.
- W. Sacksteder, *Spinoza on Democracy*, in M. Mandelbaum (ed.), *Spinoza. Essays in interpretation*, E. Freeman, La Salle, Open Court, 1975, pp. 117-138.
- L. A. de Saint-Just, *Frammenti sulle istituzioni repubblicane*, a cura di A. Suboul, Torino, Einaudi, 1952.
- L. A. de Saint-Just, *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 2004, con saggio introduttivo di M. Abensour, *Lire Saint-Just*.
- A. Sainz Pezonaga, *Universalismo e singolarità nell’Etica di Spinoza*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma, Deriveapprodi, 2009, pp. 97-115.
- A. Sangiacomo, *L’essenza del corpo. Spinoza e la scienza delle composizioni*, Hildesheim-Zurich-New York, Olms, 2013.
- A. Sangiacomo, F. Toto (a cura di), *Essentia Actuosa. Riletture dell’Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2016.
- C. Santinelli, *Exemplar, exemplum, regula*, in D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Olms, 2012, pp. 43-58.
- C. Santinelli, *Essenza umana, affetti, patologie. A proposito di Ethica III pr. 57*, in A. Sangiacomo, F. Toto (a cura di), *Essentia Actuosa. Riletture dell’Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2016, pp. 157-180.
- C. Santinelli, *Condividere il patire. Descartes e Spinoza in dialogo con la tradizione stoica e cristiana*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 112, 2, 2020, pp. 495- 511.
- S. Schama, *La cultura olandese dell’epoca d’oro*, Milano, Il Saggiatore, 1988.
- R. Schacht, *The Spinoza-Nietzsche Problem*, in *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, ed. by Y. Yovel, New York, Little Room Press, 1999, pp. 211-232.
- R. Schérer, *Tarde, puissances de l’invention*, «Multitude», 7, 2001, pp. 177-185.

- C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1928, tr. it. e cura di A. Caracciolo, *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984.
- C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [1921], Berlin, Duncker & Humblot, 1964, tr. it. di B. Liverani, *La dittatura. Dall'origine dell'idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, Roma-Bari, Laterza, 1975.
- E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Milano, Franco Angeli, 1988.
- E. Scribano, *De la connaissance du bien et du mal. Du Court Traité à l'Éthique*, in C. Jaquet, P. F. Moreau (éd.), *Spinoza Transalpin. Les interprétations actuelles en Italie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2011, pp. 59-75.
- E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.
- C. Secretan, *La réception de Hobbes aux Pays-Bas au XVIIe siècle*, «*Studia Spinozana*», 3, 1987, pp. 27-46.
- P. Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005.
- P. Sévérac, A. Sauvagnargues (sous la direction de), *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, Lyon, Ens editions, 2016.
- H. Sharp, *Spinoza and Politics of Renaturalization*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- G. Silvano, *La rivolta delle Province Unite e il De Republica Emendanda di Ugo Grozio*, «*Il pensiero politico*», 20, 1987, pp. 395-404.
- G. Simondon, *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Potentiel et Metastabilité*, Paris, Aubier, 2007², tr. it. a cura di P. Virno, *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma, Deriveapprodi, 2001.
- Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, tr. it. di G. Ceccarelli, *Le origini del pensiero politico moderno*, a cura di M. Viroli, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1989.
- Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Q. Skinner, *Ragione e retorica nella filosofia di Hobbes*, Raffaele Cortina Editore, Gravellona Toce, 2012.
- S. B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven, Yale University Press, 1997.
- S. B. Smith, *What kind of Democrat was Spinoza?*, «*Political Theory*», 33/1, 2005, pp. 6-27.
- G. Solari, *La dottrina del contratto sociale in Spinoza*, «*Rivista di filosofia*», 18/3, 1927, pp. 317-353.

- G. Solari, *La politica religiosa di Spinoza* (1930), in G. Solari, *Studi storici di filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1949.
- C. Spector, *Le spinozisme politique aujourd'hui : Toni Negri, Étienne Balibar...*, «Esprit», 5, 2007, pp. 27-45.
- Stenone, *Discorso sull'anatomia del cervello* [1669], in Stenone, *Opere scientifiche*, a cura di L. Casella, Prato, Giorgi e Gambi, 1986.
- T. Stolze, *Le tre forme della ribellione secondo Spinoza: indignata, gloriosa e soddisfatta*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma, Deriveapprodi, 2009, pp. 150-169.
- L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, [1930], Chicago, University of Chicago, Press, 1997.
- L. Strauss, *How to study the Spinoza's Theologico-Political Treatise* [1948], in *Persecution and Art of writing*, New York, The Free Press, 1952, tr. it. di G. Ferrara, F. Profili, *Come studiare il Trattato teologico-politico di Spinoza*, in *Scrittura e persecuzione*, Venezia, Marsilio, 1990, pp. 137-197.
- L. Strauss, *The political philosophy of Thomas Hobbes: its basis and genesis*, Chicago, University of Chicago press, 1963.
- A. Suhamy, *Essence, propriété et espèces de l'amour dans l'Éthique de Spinoza*, in C. Jaquet, P. Sévérac, A. Suhamy (éd.), *Spinoza, philosophe de l'amour*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005, pp. 77-94.
- J. Sutton, *Philosophy and Memory Traces: Descartes to Connectionism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- D. Taranto, *La repubblica presa sul serio. Note sull'utopismo italiano tra Cinque e Seicento*, «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 21-36.
- G. Tarde, *Les lois de l'imitation. Étude sociologique* [1890], Paris, Éditions Kimé, 1993, tr. it. e cura di F. Domenicali, *Le leggi dell'imitazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012.
- G. Tarde, *Monadologie et sociologie* [1893], sous la direction de E. Alliez, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1999, tr. it. di F. Domenicali, *Monadologia e sociologia*, Verona, Ombrecorte, 2013.
- G. Tarde *Transformations du pouvoir* [1899], sous la direction de E. Alliez, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2003, pref. di F. Zourabichvili.
- G. Tarde, *Psychologie économique*, 2 voll., Paris, Alcan, 1902.
- P. Temkine, *Le modèle de l'homme libre*, «Revue de métaphysique et de morale», 99, 1994, pp. 437-448.
- J. Terrel, *Les théories du pacte social: droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Seuil, 2001.

- R. Terzi, *Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty*, «Bulletin d'analyse phénoménologique», 3, 2017, disponible online (<https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=1004>).
- S. Testoni Binetti, *L'idea di repubblica e il repubblicanesimo ugonotto dopo il massacro di San Bartolomeo*, «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 37-56.
- L. Tønder, L. Thomassen, *Radical Democracy. Politics between Abundance and Lack*, Manchester, Manchester University Press, 2005.
- A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*, Paris, Aubier, 1984.
- A. Tosel, *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
- A. Tosel, *De la ratio à la scientia intuitiva ou la transition éthique infinie selon Spinoza*, «Philosophique», 1, 1998, pp. 193-206.
- A. Tosel, *Y-a-t-il une philosophie du progrès historique chez Spinoza?*, in E. Curley, P.-F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions, The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, pp. 306-326.
- A. Tosel, *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- G. Totaro, *Acquiescentia dans la Cinquième partie de l'Éthique de Spinoza*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 184, 1994, pp. 65-79.
- G. Totaro, *“Commiseratio” e “pietas” tra Descartes e Spinoza*, in C. Borghero, A. Del Prete (a cura di), *L'uomo, il filosofo, le passioni*, Firenze, Le Lettere, 2016, pp. 91-107.
- F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2014.
- F. Toto, *Esemplarità e imitazione*, «Rivista di storia della filosofia», 71, 2, 2016, pp. 221-242.
- F. Toto, *La théorie de l'estime de Descartes et Spinoza. Passions de l'âme et Éthique*, in R. Carbone, A. Del Prete, *Chemins du cartésianisme*, Paris, Garnier, 2017, pp. 127-161.
- F. Toto, *Tra natura e storia: il caso degli usi e dei costumi*, in N. Marcucci, C. Zaltieri (a cura di), *Spinoza e la storia*, Mantova, Negretto, 2019, pp. 75-98.
- C. Troisfontaines, *Liberté de pensée et soumission politique selon Spinoza*, in J. Etienne, P. Watté (ed.), *La souveraineté en question. État nation-État de droit*, Louvain-la-neuve, Ciaccio, 1988, pp. 75-93.
- O. Ueno, *Spinoza et le paradoxe du contrat social de Hobbes*, «Cahiers Spinoza», 6, 1991, pp. 269-296.
- M. Van Gelderen, *The political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- D. Vardoulakis, *Spinoza. The Epicurean*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020.
- M. Vatter, *Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Liberalism and Political Theology*, «The New Centennial Review», 4/3, 2004, pp. 161-214.

- M. Vatter, *Spinoza and the Paradox of Constitutionalism*, «Crisis and Critique», 8/1, 2021, pp. 536-562.
- P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, Puf, 1954.
- J. Vicente Cortés, S. Laveran (sous la direction de), *Spinoza. La raison à l'épreuve de la pratique*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2013.
- L. Vinciguerra, *Images communes et notions communes. Note sur la nature du général chez Spinoza*, in J. Lagrée (dir.), *Spinoza et la norme*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2002, pp. 85-105.
- L. Vinciguerra, *Spinoza et les signes. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.
- L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, Pisa, ETS, 2012.
- P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002.
- P. Virno, *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010.
- P. Virno, *Saggio sulla negazione. Per una antropologia linguistica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.
- S. Visentin, *Assolutismo e libertà. L'orizzonte repubblicano nel pensiero politico olandese del XVII secolo*, «Filosofia politica», 1, 1998, pp. 67-85.
- S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.
- S. Visentin, *Paura delle masse e desiderio dell'uno*, in F. Del Lucchese, *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma, DeriveApprodi, 2009, pp. 181-198.
- S. Visentin, *La communis libertas nel Trattato teologico-politico*, in D. Bostrenghi, V. Raspa, C. Santinelli, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim, Olms, 2012, pp. 151-164.
- S. Visentin, *Between Machiavelli and Hobbes. The Republican Ideology of Johan and Pieter De La Court*, in S. Lavaert, W. Schröder (ed.), *The Dutch Legacy. Radical Thinkers of the 17th Century and the Enlightenment*, Leiden, Brill, 2017, pp. 227-248.
- S. Visentin, *La libertà del popolo ebraico. Antropologia, storia e politica nel Trattato teologico politico di Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 2020, pp. 485-503.
- S. Visentin, *Oltre l'enigma della servitù volontaria. Desiderio, assoggettamento e libertà nel pensiero politico della prima modernità*, «Filosofia politica», 1, 2022, pp. 13-32.
- O. Von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, Koebner, 1880, tr. it. e cura di A. Giolitti, *Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche* [1880], Torino, Einaudi, 1974.
- M. Walther, *Metaphysik als Anti-Theologie die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Hamburg, Meiner, 1971.

- M. Walther, *Institution, Imagination und Freiheit bei Spinoza. Eine kritische Theorie politischer Institutionen*, in G. Goelher et als. (hrsg.), *Politische Institutionen in gesellschaftlichen Umbruch*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 246-275.
- M. Walther, *Discours sur la réalité du mal ou l'irritation d'une conscience quotidienne éclairée (Spinoza et Blyenberg)*, in A. Dominguez (ed.), *La Ética de Spinoza. Fundamentos y significado*, Atti del Convegno Internazionale, Almagro 24-26 ottobre 1990, Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992.
- C. Wernham, *Le contrat social chez Spinoza*, «Revue de Synthèse», 89, 1978, pp. 69-78.
- C. Wilson, *The Dutch Republic and the civilisation of the seventeenth century*, New York, McGraw-Hill, 1968, tr. it. di L. Luppis, *La repubblica olandese*, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- W. S. Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, Hain, 1975.
- Y. Yovel, *Spinoza: The psychology of the multitude and the uses of the language*, «Studia Spinozana», I, 1985, pp. 305-330.
- Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Y. Yovel, *The third kind of knowledge as alternative salvation*, in E. Curley, P. F. Moreau (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, Leiden, Brill, 1999, pp. 157-175.
- S. Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.
- S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris, PUF, 1965.
- S. Zac, *Rapports de la religion et de la politique chez Spinoza et J. J. Rousseau*, «Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses», 50, 1970, pp. 1-22.
- S. Zac, *Philosophie, théologie, politique, dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris, PUF, 1979.
- P. Zaoui, *La «grande identité» Nietzsche-Spinoza, quelle identité?*, «Philosophie», 47, 1995, pp. 64-84.
- Y. C. Zarka, *Le droit naturel moderne*, in A. Renaut (éd.), *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, Calman-Lévy, 1999, pp. 281-307.
- Y. C. Zarka (éd.), *Hobbes et le libéralisme*, Fano, Éditions Mimesis, 2016.
- E. Zaru, *La postmodernità di Empire. Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018)*, Milano, Mimesis, 2019.
- F. Zourabichvili, *Spinoza, le vulgus et la psychologie sociale*, «Studia Spinozana», 8, 1992, pp. 151-169.
- F. Zourabichvili, *L'identité individuelle chez Spinoza*, in M. Revault D'Allones, H. Rizk, *Spinoza. Puissance et ontologie*, Paris, Kimé, 1994, pp. 85-110.
- F. Zourabichvili, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, Puf, 2002, tr. it. di C. Zaltieri, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Mantova, Negretto, 2012.

F. Zourabichvili, *Le conservatorisme paradoxale de Spinoza: enfance et royauté*, Puf, Paris 2002, tr. it. di C. Zaltieri, *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*, Mantova, Negretto, 2016.

F. Zourabichvili, *L'enigma della «moltitudine libera»*, «Quaderni materialisti», 5, 2006, pp. 105-118, poi in C. Jaquet, P. Severac, A. Suhamy (sous la direction de), *La multitude libre. Nouvelles lectures du Traité politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 69-80.

F. Zuolo, *Spinoza, Machiavelli e il repubblicanesimo*, «Il Politico», 70, 2005/1, pp. 143-164.