

**Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano**  
**Corso di Laurea in Scienze Politiche e delle Relazioni Internazionali**

**Tesi di Laurea**

**MOLTITUDINE E PLURALITÀ:  
L'IDEA DI REPUBBLICANESIMO IN BARUCH  
SPINOZA**

**Relatore: Prof. Lorenzo Ornaghi**

**Candidato: Daria Miriam Piazza**

**Anno Accademico 2007/08**

## INDICE

Introduzione	p. 2
Primo Capitolo: CONTESTO STORICO E FIGURA DELL'AUTORE	
1.1 Baruch Spinoza: Il filosofo, lo psicologo, il politico	p. 3
1.2 La coesistenza civile e l'autonomia dello stato in Spinoza e al tempo di Spinoza	p. 7
1.3 Un pensiero coerente con la vita	p. 9
1.4 Il ruolo dell'immaginazione nella conoscenza dell'altro	p. 13
Secondo Capitolo: L'IMPORTANZA DELLA LIBERTA'	
2.1 Homo liber	p. 16
2.2 Virtus hominis	p. 19
Terzo Capitolo: MULTITUDO	
3.1 Nulla è più utile all'uomo dell'uomo stesso	p. 21
3.2 Le traduzioni italiane e straniere	p. 24
Quarto Capitolo: IMPERIUM	
4.1 Stato, sovranità e governo	p. 28
4.2 Speranza e timore	p. 32
4.3 La dialettica individuo/moltitudine	p. 33
Quinto Capitolo: SPINOZA E MACHIAVELLI	
5.1 Acutissimus ac prudentissimus vir	p. 35
5.2 La libertà come fatto sociale e politico	p. 39
Sesto Capitolo: LA PLURALITA' NELLA CONVIVENZA CIVILE	
6.1 La sicurezza e il conflitto	p. 42
6.2 La potenzialità aggregante e disgregante della moltitudine	p. 45
Conclusioni	p. 49
Bibliografia	p. 52

## INTRODUZIONE

Del pensiero politico di Baruch Spinoza ho pensato di concentrarmi maggiormente su tre aspetti: la moltitudine, il potere sovrano e la pluralità nella convivenza civile. Essi sono tra loro intimamente connessi e vengono affrontati dall'autore alla luce della sua visione del mondo, del momento storico e del luogo in cui ha vissuto.

In tal senso condivido l'impostazione francese “che vede reciprocamente e solidamente implicarsi, nella ricerca spinoziana, la metafisica, la morale e la politica, sotto l'incalzare delle vicende storiche. Le sollecitazioni del tempo, secondo questa linea interpretativa, tengono in movimento sino alla fine, il pensiero di Spinoza, i cui segmenti filosofici e politici sempre si rimandano e si modificano, interagendo in modo costante l'uno sull'altro”<sup>1</sup>.

Di conseguenza nel primo capitolo verrà illustrato il pensiero, la vita, il periodo storico e il luogo in cui ha vissuto, mostrando quali sono gli aspetti più attuali del suo pensiero e tra questi, quelli che mi hanno maggiormente colpito e perché.

Il capitolo sulla *multitudo* e *l'imperium* vede approfonditi questi due concetti e i termini usati per tradurli. L'attenzione che essi hanno acquisito presso gli studiosi italiani e stranieri è andata via via aumentando, rappresentando, secondo la critica più recente, la modernità di Spinoza.

Il capitolo sul Machiavelli, che segue, mi è sembrato quasi un obbligo, vista l'influenza che ha avuto sulle considerazioni politiche di Spinoza. Non è, ben inteso, il solo i cui scritti gli avessero suggerito delle idee e stimolato dei confronti. Anche Hobbes traspare dalle pagine di Spinoza e non è stato meno importante di Machiavelli. Tuttavia, rispetto a Hobbes, dal quale su alcuni aspetti si differenzia in modo esplicito, il fiorentino gli appare meno in contrasto col suo pensiero, si sente dalla sua parte nell'annotare quanto le passioni degli esseri umani non siano solo un problema personale o familiare, ma soprattutto un problema sociale e politico<sup>2</sup>, nella misura in cui lo stato deve trovare strategie per guidare gli affetti verso la direzione della sicurezza dello stato e della libertà dei suoi cittadini.

L'esercizio della virtù politica per il Machiavelli consiste nel recuperare, per quanto possibile, gli uomini alla dimensione originaria di necessità naturale, sottraendoli al disordine delle passioni. L'insufficienza

---

<sup>1</sup> Riccardo Caporali, *La fabbrica dell'imperium. Saggio su Spinoza*, Liguori, Napoli 2000, pp. 17-18.

<sup>2</sup> “L'incidenza delle passioni collettive sulla stabilità politica dello stato costituisce un problema rilevante in tutti gli scritti politici spinoziani” Francesco Cerrato, *Passioni collettive e razionalità del potere: elementi di conflitto nella filosofia*

della condizione umana, che spinge gli uomini alla corruzione e li rende schiavi delle passioni è “il presupposto e la giustificazione ultima della politica, in tutte le sue crudeltà ed aspre esigenze, nel suo distacco dai precetti e dalle consuetudini di una forma di esistenza semplicemente individuale e privata”<sup>3</sup>.

Il capitolo finale sulla pluralità nella convivenza civile è visto come la diretta conseguenza dell’affermarsi della *multitudo*, la quale, attraverso l’*imperium*, ha modo di condizionare la qualità della vita civile e quindi di produrre benessere o malessere.

Il focus della trattazione verterà sul ruolo e sulla funzione che la moltitudine ricopre, per questa ragione ad essa farò continuamente riferimento in tutti i capitoli, dove cercherò di precisare al meglio del possibile sia il significato originario, sia le interpretazioni che ne danno gli studiosi. Privilegerò, tra i tanti, i francesi, perché sono quelli che più hanno pubblicato a proposito, dimostrando una sensibilità particolare per il pensiero politico di Spinoza<sup>4</sup>.

Delle opere di Spinoza citerò quelle più rappresentative, ossia il Trattato teologico-politico (d’ora in poi abbreviato con TTP), il Trattato politico (d’ora in poi abbreviato con TP) e l’Etica (d’ora in poi abbreviato con E). Per i commenti agli scritti mi riferirò sia alle traduzioni in italiano, in francese e in tedesco, sia ai testi in latino, riportandone i termini o le frasi quando vi sarà la necessità.

---

*politica di Spinoza*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, Il Ponte Vecchio, Cesena 2007, p. 105.

<sup>3</sup> Lanfranco Mossini, *Necessità e legge nell’opera di Machiavelli*, Giuffrè, Milano 1962, p. 58.

<sup>4</sup> “Il dibattito intorno alle accezioni e alle valenze del concetto di moltitudine è stato, negli ultimi decenni, accessissimo e diffuso, soprattutto tra l’Italia e la Francia” Monica Riccio, *Una giornata di studio*, ISPF V (2008), n. 1, pp. 1-3, p. 1.

## CAPITOLO PRIMO

### CONTESTO STORICO E FIGURA DELL'AUTORE

#### *BARUCH SPINOZA: IL FILOSOFO, LO PSICOLOGO, IL POLITICO*

Solo recentemente, da una trentina di anni a questa parte, si è tornati a studiare e a parlare di Spinoza. In questo periodo sono apparsi, tra libri e articoli, più di duemila titoli, per cui si può sicuramente affermare che siamo in presenza di una straordinaria rinascita di interesse per il suo pensiero, dopo un silenzio durato tre secoli, interrotto brevemente alla fine del 700 dai movimenti letterali e filosofici del romanticismo e idealismo tedeschi<sup>5</sup>.

Filippo Mignini<sup>6</sup>, addebita questa trascuratezza principalmente a due fattori<sup>7</sup>: il primo per la connotazione di ateismo, materialismo, epicureismo e libertinismo che i contemporanei avevano attribuito alle sue opere, per cui col termine di spinozista si solevano indicare gli aspetti negativi di una dottrina, di una filosofia, ma anche di una persona; il secondo perché i suoi scritti venivano letti sotterraneamente e male. Le opere, pubblicate quasi tutte postume, alcune anche un secolo dopo, non venivano riedite. La tradizione manoscritta, su cui si basano i testi, molto spesso non consentiva una lettura facile e immediata.

Diversi sono i motivi per cui gli studiosi hanno ripreso a leggere Spinoza. Il suo pensiero, ben lungi dall'essere stato completamente superato dai filosofi dei secoli seguenti, torna ad essere studiato senza più fraintendimenti e riconosciuto nella sua importanza<sup>8</sup>, grazie anche alle ricerche filologiche sui testi e alla ricostruzione dei fatti storici che hanno maggiormente caratterizzato la sua vita.

Spinoza presenta un modello di uomo che si discosta dalla tradizione occidentale, quella che segue l'impostazione aristotelico-scolastica e cartesiana<sup>9</sup>. Il presupposto spinoziano è che la sostanza sia unica e infinita, pertanto la mente e il corpo formano un'unità inseparabile: l'individuo è uno solo, che si

---

<sup>5</sup> La forte presenza di Spinoza nella letteratura romantica e idealista è testimoniata dalle lettere filosofiche di Schiller e dagli scritti di Schleiermacher. Nota è l'ammirazione di Goethe e di Fichte, che riconoscono esplicitamente l'influsso di Spinoza sul loro pensiero.

<sup>6</sup> Filippo Mignini, esperto nello studio filologico e storico-critico dell'Opera di Spinoza, è responsabile dal 1992 del Progetto Spinoza del CNR e della rivista internazionale *Studia Spinozana*.

<sup>7</sup> Filippo Mignini, *Un segno di contraddizione*, in Filippo Mignini (a cura di), *Spinoza. Opere*, Mondadori, Milano 2007, p. XI e p. XLVIII.

<sup>8</sup> "Singolare è il fraintendimento hegeliano di due caratteri imprescindibili della sostanza spinoziana e del suo nesso con gli attributi: proprio in quanto assoluta, la sostanza è dotata non di due, ma di un numero infinito di attributi [...] Hegel moriva nel 1831 e due anni dopo Heine sintetizzava il clima filosofico in questa battuta: tutti i nostri filosofi odierni, forse spesso senza saperlo, vedono attraverso le lenti che Baruch Spinoza aveva molato" Ivi, p. LVI.

esprime e si conosce sotto due attributi diversi: “ora sotto l’attributo del pensiero e ora sotto l’attributo dell’estensione”<sup>10</sup>.

Marx Wartofsky (conosciuto per il suo prezioso contributo ai *Boston studies in the Philosophy of Science*) ritiene che la psicologia di Spinoza sia stato l’apporto più importante al dibattito filosofico e scientifico che ha caratterizzato il XVII secolo. Essendo la scienza della natura umana, per Spinoza, in continuità con la scienza della natura, l’azione e la passione umane sono da considerarsi soggette a leggi universali e quindi suscettibili di comprensione razionale, quanto le relazioni fra punti, piani e solidi in geometria<sup>11</sup>.

Oltre ad aver contribuito a porre le premesse per una teoria della scienza e oltre ad aver elaborato il concetto che l’essenza umana è costituita dalla mente unita al corpo, Spinoza anticipa anche quella che è la considerazione comune degli psicologi odierni. Nella misura in cui gli esseri umani vanno incontro a modificazioni e affezioni, poiché soggetti all’azione di altri corpi, se ne deduce che “la modalità fondamentale di esistenza dei corpi umani, in quanto individui, è dunque una modalità relazionale, interattiva”<sup>12</sup>, per cui “non possiamo avere un’idea adeguata del corpo se non abbiamo un’idea adeguata dell’intero sistema delle interazioni”<sup>13</sup>.

Oltre ai cultori della filosofia, della filosofia della scienza, della psicologia, il pensiero di Spinoza è tornato ad interessare anche gli studiosi del pensiero politico. Va ricordato che dopo aver scritto il TTP e l’E, Spinoza si apprestava a disquisire in modo approfondito di politica. Il suo ultimo libro, il TP, rimane infatti incompiuto per la morte prematura dell’autore. Diviso in due parti, nella prima tratta della scienza politica (le sue condizioni e i suoi fini), del diritto naturale e del diritto dei poteri sovrani; nella seconda prende in considerazione la monarchia e l’aristocrazia. Si ferma al cap. XI, in cui aveva programmato di parlare dello stato democratico. L’obiettivo, in riferimento ai capitoli scritti, è quello di dimostrare quanto sia importante la costruzione di un ordinamento statale che induca i governanti e i governati a non agire male, a gestire al meglio le proprie passioni, perché sia garantita a tutti la sicurezza.

---

<sup>9</sup> Spinoza critica il concetto di superiorità della *mens* sul *corpus*, a cui si riferivano sia la tradizione greca che il pensiero cristiano. Allo stesso modo critica Cartesio, che li vede come due sostanze autonome e separate. Per Spinoza le due istanze cartesiane, la *res cogitans* e la *res extensa*, sono modi di un’unica *substantia*.

<sup>10</sup> E III, II, Scolio / Opere, p. 899.

<sup>11</sup> E III, Prefazione / Opere, p. 896.

<sup>12</sup> Marx Wartofsky, *Azione e passione: la costruzione spinoziana di una psicologia scientifica*, in Sergio Levi, *Spinoza e il problema mente-corpo*, Cuem, Milano 2004, p. 96.

<sup>13</sup> Ivi, p. 92.

Se il testo si differenzia dai due precedenti rispetto al concetto di popolo e rispetto all'obiettivo che si deve prefiggere il governo di uno stato, come avrò modo di precisare meglio in seguito, esso rappresenta per gli altri aspetti una continuità, poiché, pur complicandosi il rapporto tra gli individui che vivono in una *humana societas*, rimane ferma la tensione etica che deve guidare nelle azioni tanto il singolo (*l'homo liber*) quanto il gruppo di appartenenza (la *multitudo*). L'etica nel suo esprimersi si deve avvalere sia della ragione, quanto della ricerca di una conoscenza, la più adeguata possibile, di sé e della natura di cui l'uomo è un'espressione: temi questi ultimi che si ritrovano ampiamente discussi sia nell'E che nel TTP.

L'idea di stato che propone Spinoza è quello di uno stato laico, che funzioni in modo autonomo e indipendente, fuori dalle influenze di questa o di quella religione, e che si assuma il compito di regolare le relazioni tra i cittadini e tra i cittadini e lo stato stesso, perché sia perseguito un fine virtuoso: la sicurezza, la libertà e la pluralità nella convivenza. Si tratta di un fine che a tutt'oggi può essere ritenuto il massimo auspicabile per qualsiasi ordinamento statale si voglia prendere in considerazione.

#### *LA COESISTENZA CIVILE E L'AUTONOMIA DELLO STATO IN SPINOZA E AL TEMPO DI SPINOZA*

La coesistenza civile e l'autonomia dello stato, assunti come un bene, sono una conquista politica abbastanza recente; impensabile che si potesse realizzare nell'Europa del XVII secolo. L'unica eccezione la troviamo nella Repubblica delle Province Unite dei Paesi Bassi Settentrionali. Tra queste primeggiava l'Olanda, la provincia più ricca e popolosa. Qui si erano rifugiati, assieme a tanti altri forestieri, i genitori di Spinoza, ebrei provenienti dal Portogallo, vittime dell'Inquisizione del 1547.

Furono proprio gli stranieri, che erano stati costretti ad abbandonare nella loro terra attività commerciali fiorenti, a ricostruire e a incrementare, nel luogo di arrivo, imprese, negozi, mercati e quant'altro potesse derivare da un libero esercizio della propria attività lavorativa. Provenendo da ambienti economicamente progrediti, tendevano a portare con sé il proprio patrimonio di esperienza, contribuendo in tal modo all'allargamento delle attività commerciali e imprenditoriali.

Ad Amsterdam i più ricchi membri della comunità erano proprio gli ebrei portoghesi, che mantenevano conoscenze e legami con la penisola iberica, permettendo ai Nord-europei di penetrare utilmente negli Imperi d'Oltremare di Spagna e Portogallo. Gli ebrei portoghesi, tra cui gli Spinoza, intrattenevano rapporti economici, intellettuali e sociali piuttosto stretti con gli olandesi: non si trattava affatto di una comunità isolata, bensì molto attiva e vivace.

Lo sviluppo economico, culturale e sociale furono possibili anche per merito delle innovazioni politiche intraprese dai governi della Repubblica. Rispetto al rafforzamento delle grandi monarchie che stava avvenendo nell'Europa occidentale, nelle Province Unite l'evoluzione politica fu ben diversa. Lo sviluppo di un benessere sociale e di un alto livello di competitività economica fecero della Repubblica il paese più ricco e più libero dell'intero continente.

La capacità imprenditoriale, che vede l'individuo come protagonista della propria ricchezza, apre la strada ad un nuovo concetto politico di tutela della libertà individuale, che presuppone spazi di autonomia sempre più ampi e un chiarimento serio della stessa idea di libertà, nella sua duplice valenza, politica e religiosa.

Grotius<sup>14</sup> fu il primo ad analizzare il significato di governo repubblicano, che, secondo la sua opinione, avrebbe dovuto costituire il modello per l'organizzazione istituzionale delle Province Unite, “dal momento che riesce a temperare gli eccessi del *regnum* con quelli opposti dell'*imperium multitudinis*, conservando al tempo stesso i pregi di entrambi, ovvero la *maiestas* del primo e l'*aequalis libertas* del secondo”<sup>15</sup>.

In questo periodo si ha un passaggio da una concezione della libertà come privilegio, sancito dal patto tra il sovrano e i suoi sudditi, ad una in cui si manifesta come diritto naturale di un popolo a darsi autonomamente un'organizzazione politica, sganciata dalla dimensione etico-religiosa: ne è esempio la strategia politica di Jan De Witt, che può essere considerato il più grande statista olandese del Seicento<sup>16</sup>, e dei suoi seguaci, pubblicizzata con il nome di “dottrina della Vera Libertà”, basata sull'esaltazione del regime repubblicano che, tollerando le diverse confessioni religiose, permette alla città di arricchirsi e di incrementare la popolazione, fattore produttivo di sviluppo economico.

---

<sup>14</sup> “E' ormai assodato che Spinoza conoscesse attentamente e utilizzasse l'apparato concettuale del pensiero contrattualista presente nelle opere dei principali pensatori politici dell'epoca, da Grotius a Hobbes” Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001, p. 10.

<sup>15</sup> Ivi, p. 231.

<sup>16</sup> “Nonostante la fama di cartesiano, De Witt è un seguace del pensatore francese soltanto nel campo della matematica; in ambito religioso egli rimane un calvinista ortodosso, anche se per motivi politici si mostra uno strenuo difensore della libertà di culto e si oppone a ogni intervento del clero nella conduzione degli affari pubblici [...] L'azione politica di De Witt si sviluppa per lo più attraverso contatti informali e creazione di alleanze trasversali, miranti a costruire un bilanciamento tra gli interessi delle diverse province e all'interno dell'Olanda, tra quelli delle diverse città [...] Ma è soprattutto in politica estera, condotta attraverso un'azione diplomatica ininterrotta, che De Witt esprime al massimo le sue capacità di mediatore e di tessitore di alleanze con gli altri stati europei, allo scopo di salvaguardare l'indipendenza della Repubblica, alla cui forza economica non corrispondeva una potenza militare in grado di sostenere il confronto con i principali eserciti dell'epoca” Ivi, pp. 245-46.



In questo contesto si colloca tutto il pensiero spinoziano: la Repubblica deve salvaguardare la libertà, realizzando un ordinamento politico in cui il governo collettivo delle passioni umane permetta agli individui di esprimersi compiutamente e sviluppare concretamente la loro natura.

Spinoza verrà scomunicato dalla comunità ebraica, ma se si deve accusare qualcuno di essere stato il suo corruttore, bisognerebbe indicare come colpevole la stessa città di Amsterdam nel suo complesso, una città liberale e tollerante, in cui fiorirono di continuo idee eterodosse. Scrittori ed editori potevano diffondere le proprie idee, dissidenti religiosi di ogni tipo potevano praticare la loro religione, a patto di non disturbare la pace collettiva, dal momento che i membri della classe dirigente comunale furono sempre piuttosto riluttanti a compromettere l'equilibrio sociale e politico che era alla base del successo economico di Amsterdam.

Spinoza, nello schierarsi a favore di un ordinamento statale in cui i diritti del cittadino fossero protetti da ogni abuso di potere e nel sostenere con forza la libertà di pensiero e di parola, trasse chiaramente profitto dalle opportunità intellettuali che la città gli offriva, almeno fino al 1672, anno dell'invasione di Luigi XIV del territorio olandese, che portò alla centralizzazione del potere politico nelle mani dello *Stadhouder*, al tramonto di De Witt e alla fine della politica basata sull'autonomia e la tolleranza.

#### *UN PENSIERO COERENTE CON LA VITA*

Tornando al pensiero di Spinoza, si può sinteticamente asserire che, dalle sue riflessioni sulla società, sulla morale e sulla politica, è possibile trarre chiarimenti e suggerimenti che bene si addicono alla realtà nella quale oggi viviamo. Penso sia uno di quei filosofi che hanno sempre qualcosa da insegnarci tutte le volte che lo si legge, poiché alcuni suoi pensieri resistono allo scorrere del tempo.

Va sottolineata inoltre la singolare coerenza tra pensiero e vita, a dimostrazione del fatto che ciò che andava pensando e scrivendo costituiva una verità e una guida prima di tutto per se stesso.

Può sembrare un aspetto marginale, quando si parla di uno studioso, indagare e riflettere sulla sua vita al pari delle sue opere. Io penso, tuttavia, che la testimonianza che un filosofo, un politico, un ministro del culto, un insegnante offrono con la loro condotta e le loro scelte non sia di poco conto, poiché dà la misura della loro credibilità rispetto ai loro insegnamenti. Soprattutto quando si è giovani, quando cioè buona parte dello spazio di vita è dedicato allo studio e alla formazione della propria personalità, si ha bisogno di pensare che vi siano persone che si alzino al di sopra della mediocrità e del subdolo

compromesso, persone che siano di esempio per la loro trasparenza, onestà intellettuale e coerenza, non importa a quale fede o pensiero politico si appellino.

Simona Argentieri, riferendosi all'Italia, sostiene che è “un'esauribile fonte di esempi di situazioni” dove evidente è “il contrasto tra ciò che si proclama e ciò che si dice”. Porta ad esempio i politici, quelli che noi eleggiamo a rappresentanza nostra, con l'idea che possano migliorare, se non il mondo, sicuramente la stretta società in cui viviamo. Ebbene i più odiosi, per la scrittrice, sono coloro che si atteggiavano a campioni nel difendere i sacri valori, “mentre nella loro quotidiana realtà praticano ogni genere di trasgressioni e variazioni”. Si sentono “al di sopra delle persone qualunque che sono chiamati a governare, per le quali propugnano limitazioni e divieti, considerando se stessi al di sopra del popolo”<sup>17</sup>.

L'insegnamento di Spinoza passa sì attraverso il suo pensiero, i suoi scritti, ma anche attraverso la sua personale testimonianza, dimostrando di ritenere, non solo a parole, importante e sacra la vita, indispensabili e sacri i rapporti umani<sup>18</sup>, prezioso e doveroso l'impegno civile.

“La vita non è un'idea, una questione di teoria in Spinoza; è un modo di essere” scrive Gilles Deleuze<sup>19</sup> e così Bertrand Russell: “Spinoza è il più nobile ed il più degno di amore dei grandi filosofi. Se qualcun altro lo ha superato per intelletto, dal punto di vista etico è superiore a tutti”<sup>20</sup>.

Nato ad Amsterdam il 24 novembre 1632, dove i suoi erano approdati dopo essere scappati dal Portogallo in quanto ebrei, crebbe e studiò all'interno della comunità sefardita della città. Nonostante dovette lasciare gli studi superiori per aiutare il padre nella conduzione dell'azienda commerciale, non abbandonò il suo interesse per le scienze umane e matematiche. Frequentò volontariamente dei gruppi di studio per adulti (le *yeshivot*) che a quei tempi solevano attivarsi nelle comunità ebraiche e a partire dal 1654 cominciò a imparare il latino e a leggere gli autori classici, sotto la guida di Franciscus Van den Enden. Nella sua biblioteca furono trovati opere di Orazio, Virgilio, Tacito, Plinio, Ovidio, Cicerone, Petronio e Sallustio.

Alcuni anni dopo la rottura con la comunità ebraica di Amsterdam, avvenuta nel 1656, andò a vivere prima a Rijnsburg, un piccolo villaggio a pochi chilometri da Leida, poi a Voorburg, appena fuori l'Aia e infine, a partire dal 1671, all'Aia stessa, dove morì il 21 febbraio 1677, alla sola età di 44 anni, per

---

<sup>17</sup> Simona Argentieri, *L'ambiguità*, Einaudi, Torino 2008, pp. 28-29.

<sup>18</sup> “Se per Hobbes l'uomo per l'uomo è lupo, per Spinoza l'uomo per l'uomo è Dio” Paolo Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 75.

<sup>19</sup> Gilles Deleuze (1981), trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991, p. 23.

<sup>20</sup> Bertrand Russell (1945), trad. it. *Storia della filosofia occidentale. Dal Rinascimento a Hume* Vol. 3° Longanesi, Milano 1967, p. 745.

un'afezione polmonare causata dalla tubercolosi, di cui soffriva da circa vent'anni. Nel frattempo aveva lasciato l'attività commerciale che aveva continuato per un po' col fratello, dopo la morte del padre, per aprire un negozio di intaglio e pulitura delle lenti.

Delle opere di Spinoza soltanto due sono state pubblicate in vita: *I Principi della filosofia di Cartesio* (insieme alle *Riflessioni metafisiche*) nel 1663 e il *Trattato teologico-politico* nel 1670.

Il pensiero cartesiano era in tutta Europa considerato una indubbia innovazione rispetto al passato e fu frequente oggetto di discussioni anche accanite, poiché per alcuni si trattava di un'innovazione decisamente utile, per altri dannosa. Per questo motivo il libro *I Principi della filosofia di Cartesio*, che conteneva anche delle annotazioni critiche, ebbe un grande successo<sup>21</sup>.

L'altro scritto (il TTP), pubblicato in vita senza apparire col suo nome, benché tutti avessero capito che si trattava di lui, contiene una elaborazione sofisticata e una critica pungente riguardo all'affarismo politico che i ministri del culto di quel tempo intessevano coi governi e con il popolo, per condizionarne le scelte e affermare su di loro il proprio potere. Il TTP è una indiretta risposta, dotta, intelligente e articolata, all'invito dei rabbini di correggere il suo pensiero, pena la scomunica (*cherem*) nei suoi confronti, ciò che di fatto avvenne<sup>22</sup>.

Occorre infine tener presente che, benché la Repubblica d'Olanda fosse in Europa lo stato in assoluto più liberista, la tolleranza per la diversità di cultura e di confessione religiosa, che era alla base della convivenza civile, valeva maggiormente per i gruppi organizzati, piuttosto che per i singoli cittadini.

Se i commercianti ebrei e i calvinisti moderati, i principali sostenitori del governo repubblicano che riconoscevano come loro capo e guida politica Jan De Witt, non avevano difficoltà a vivere nella stessa città in cui gli artigiani e i ceti popolari più estremisti parteggiavano per il regime monarchico, auspicando di avere come sovrano Guglielmo d'Orange, per il singolo ebreo o marrano o calvinista che veniva espulso dal gruppo di appartenenza, non esisteva alcuna protezione da parte dello stato, né da parte di altre corporazioni cittadine; doveva in sostanza cavarsela alla meglio che poteva, rischiando di persona, non solo rispetto all'incolumità fisica, ma anche rispetto alla possibilità di trovare un lavoro e quindi di mantenersi.

---

<sup>21</sup> *I Principi della Filosofia di René Descartes*, dimostrati in forma geometrica da Benedictus de Spinoza di Amsterdam, pubblicato in latino nel 1663 e in olandese nel 1664, "counted particularly in the Netherlands, Germany, Switzerland and Scandinavia, as one of the most authoritative and important commentaries on Descartes's philosophy" Jonathan Israel, *Spinoza as an Expounder, critic and reformer of Descartes*, in "Intellectual History Review" 17 (2007), n. 1, pp. 59-78, p. 59.

Spinoza mise in secondo piano le conseguenze a cui andava incontro, rifiutando di giustificarsi e di correggere le sue affermazioni in merito all'immortalità dell'anima, alla provvidenza divina e alla Torah<sup>23</sup>, poiché preminente era la sua esigenza di affermare in assoluta libertà il suo pensiero filosofico e politico.

Ogni singolo individuo apparteneva, allo stesso tempo, allo stato olandese e alla religione del gruppo di appartenenza. Per tale ragione si può ipotizzare che Spinoza, quando decise che avrebbe scritto un trattato sulla politica, centrò la sua attenzione sulla moltitudine e sulla forza che si acquisisce nel costituirsi in gruppo.

Di persona Spinoza aveva sperimentato quanto la comunità sefardita, a cui apparteneva, avesse il potere, nell'isolarlo, di rovinargli la vita, non solo rispetto alla dignità personale e all'immagine pubblica, ma anche rispetto alle commesse e ai proventi, che erano frutto degli affari commerciali della ditta che gestiva assieme al fratello, e che necessitava, ovviamente, come tutte le attività imprenditoriali, di reti sociali, di appoggi e di una buona reputazione.

#### *IL RUOLO DELL'IMMAGINAZIONE NELLA CONOSCENZA DELL'ALTRO*

La pluralità nella convivenza civile è un argomento che ritengo sia particolarmente attinente al momento che stiamo vivendo in Italia, ma forse non solo da noi, un momento in cui la sicurezza dello stato e nello stato, sembra essere messa a dura prova da un aumento vertiginoso di immigrati, legali e clandestini. Ciò comporta un inevitabile disagio per la popolazione e una pressione consequenziale sui governanti locali e centrali.

Verso la metà del XVII secolo la Repubblica delle Province Unite fu sopraffatta da una grande quantità di rifugiati provenienti dal Brasile, che si aggiunse al flusso abbastanza costante, in quegli anni, dei cristiani in fuga dalla Spagna. Alcuni di loro proseguirono clandestinamente per l'Italia e l'Inghilterra, gli altri si fermarono nei Paesi Bassi, scegliendo città come Rotterdam, Middelburg, soprattutto Amsterdam. Il problema più grosso fu rappresentato dagli ebrei ashkenaziti, una popolazione indigente proveniente dalla Polonia e dai territori tedeschi.

---

<sup>22</sup> Così concludeva il *cherem*: “Su decreto degli angeli e su ordine dei santi, noi scomunichiamo, espelliamo, malediciamo e danniamo Baruch de Espinoza, col consenso di Dio, sempre sia lodato, e col consenso dell'intera santa congregazione” Steven Nadler, *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi, Torino 2005, p. 4.

<sup>23</sup> “E' praticamente sicuro che Spinoza stesse negando l'immortalità dell'anima al tempo del *cherem*, e disponiamo di prove a sufficienza per affermare che questo fu uno dei tre motivi che portarono alla sua condanna” Ivi, p. 230.

Erano gli stessi tempi in cui Spinoza aveva cominciato a studiare e a leggere i latini, anche i tempi in cui dovette andarsene da Amsterdam e cercare altrove una dimora e un nuovo lavoro. Egli visse la condizione dell'immigrazione in primo piano, come figlio di immigrati, ma anche come testimone di una immigrazione nella Repubblica d'Olanda che a quel tempo era costante e abbastanza sostenuta. Seppe parlare di tutti coloro che vissero attorno a lui allo stesso modo, senza creare una distinzione tra chi era di una provenienza e chi dell'altra, seppe riconoscere in ogni diversità linguistica, etnica e culturale la stessa manifestazione della natura divina da cui tutti originiamo<sup>24</sup>.

Non è quindi un problema nuovo né per lo stato, né per i suoi abitanti, l'aver a che fare oggi con gente che viene da lontano, da paesi non sempre conosciuti e se conosciuti, non sempre stimati, per cercare non solidarietà o pietà, ma lavoro e sistemazione. Gli Spinoza, e come loro tanti altri, lasciando il Portogallo per muoversi verso il territorio d'Olanda, pensarono di trovarvi l'opportunità di potersela cavare e di poter continuare così la vita che Dio aveva loro dato.

Come vengono vissuti da noi chi viene dall'Europa dell'Est, dall'Africa minore, dall'America del Sud, dalle Filippine, dall'India, per citare solo gli stati più rappresentativi?

L'esame della realtà a volte sembra venir travolto dall'immaginazione, per cui l'immigrato sempre più sta acquisendo, secondo Etienne Balibar in tutto il continente europeo, il significato di nemico, indipendentemente da come si suole comportare. Si sta affermando sempre più "l'idea che la presenza di numerosi stranieri o immigrati minaccerebbero il livello di vita, il posto di lavoro, la quiete pubblica e l'idea che alcune differenze culturali costituirebbero degli ostacoli insuperabili per la coabitazione"<sup>25</sup>.

Spinoza ha analizzato in modo approfondito la forma di conoscenza che avviene negli esseri umani, affermando che il primo grado di conoscenza si basa sull'immaginazione (*imaginatio*)<sup>26</sup>. Ebbene se l'immaginazione schiavizza l'intelletto ne consegue che tutto ciò che è associato all'altro, al diverso, all'immigrato, è vissuto come una minaccia alla sicurezza e al benessere<sup>27</sup>.

La cultura, la religione, le abitudini che fanno riferimento all'etnia slava o islamica tendono ad essere, in Italia, considerate come del tutto fastidiose, se non pericolose. L'impronta digitale ai bambini rumeni, piuttosto che l'impedimento all'apertura di moschee e scuole islamiche, o più recentemente il progetto

---

<sup>24</sup> E IV, Dimostrazione / Opere, pp. 978-79.

<sup>25</sup> Etienne Balibar (1997), trad. it. *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis Eterotopia, Milano 2001, p. 182.

<sup>26</sup> E II, XXVI, Corollario.

di creare classi differenziali nelle scuole dell'obbligo, non sono che un esempio dell'intolleranza crescente verso forme diverse del vivere, del comunicare, del pregare.

La pluralità dell'essere e dell'esprimersi sembra quindi non più pensabile come una risorsa, ma come un guaio su cui esercitare un intervento, che il più delle volte si inserisce in un forte richiamo al passato, col vivo desiderio di ripristinare modi e leggi a volte poco compatibili col progresso sociale e culturale finora acquisito.

---

<sup>27</sup>«Se uno è stato affetto da un altro, appartenente a una classe o nazione diversa dalla sua, con gioia o tristezza accompagnata come causa dall'idea di quello sotto la denominazione universale della classe o della nazione, egli amerà o odierà non soltanto lui, ma tutti quelli che appartengono alla stessa classe o nazione» E III, XLVI / Opere, p. 938.

## CAPITOLO SECONDO

### L'IMPORTANZA DELLA LIBERTÀ

#### *HOMO LIBER*

Spinoza considera il comportamento utile, sia dei molti che dei singoli, strettamente connesso alla libertà, da intendersi nel significato più ampio possibile: libertà di pensiero, di culto, ma anche libertà di perseguire il proprio benessere, cosicché l'uomo possa espandere, secondo la propria natura, la sua potenza di esistere (*potentia existendi*).

Spinoza stesso, con le scelte che operò nel corso della sua vita, testimonia quanto gli fosse caro il sentirsi libero. Per questo motivo rifiutò, ad esempio, di ricoprire la cattedra di filosofia all'Università di Heidelberg, allora una delle più grandi d'Europa<sup>28</sup>.

Nel TTP afferma che il fine ultimo dello stato è la libertà. Non può essere che abbia come fine quello di “controllare gli uomini con la paura e renderli schiavi di qualcuno”<sup>29</sup>.

Proseguendo afferma che suo compito è quello di “liberarli dal timore, affinché ciascuno viva, per quanto possibile, sicuramente, ossia [...] di permettere che la loro mente e il loro corpo adempiano con pienezza alle loro funzioni e gli uomini si avvalgano liberamente della ragione”<sup>30</sup>.

Il timore a cui si riferisce riguarda l'ansia che gli esseri umani possono avvertire ogniqualvolta si scoprono impediti nel realizzare la loro individualità ed esercitare la propria padronanza sulle cose.

Poiché per il filosofo la natura è nel contempo forma corporea e mentale, è impossibile pensare che un individuo si possa considerare libero qualora non abbia l'opportunità di garantirsi l'indispensabile per realizzarsi secondo la sua essenza (*essentia*).

Come gli è possibile, infatti, dare spazio alla propria potenza di esistere se non ha di che mantenersi?

Come è possibile aumentare la sua conoscenza delle cose se non ha modo di istruirsi?

In tal senso, Amartya K. Sen (premio Nobel 1998 per l'economia)<sup>31</sup> pensa che la libertà sia una dimensione correlata alle circostanze, alle situazioni ambientali, oltre che personali. Essere liberi per Sen

---

<sup>28</sup> “Penso di non sapere in quali limiti debba essere contenuta la predetta libertà di filosofare, perché non sembri che io intenda perturbare la religione pubblicamente stabilita. Gli scismi, infatti, non nascono tanto dall'ardente zelo religioso, quanto dal vario affetto degli uomini, o da quello zelo nel contraddire per il quale tutto, anche se non detto in verità, viene distorto e riprovato. E queste cose, di cui ho già esperienza conducendo una vita ritirata e solitaria, saranno da temere assai di più quando salirò a questo grado di dignità”. Lettera di Spinoza a Fabritius / Opere, p. 1458.

<sup>29</sup> TTP XX, 6 / Opere, p. 726.

<sup>30</sup> Ivi, p. 727.

vuol dire anzitutto trovare lavoro, potersi curare da una malattia, migliorare i propri apprendimenti. Una grande privazione, infatti, non rende possibili le capacità basilari, quelle che consentono all'individuo di rendersi libero nel corso della sua vita.

Non la pensava molto diversamente Spinoza<sup>32</sup>, per il quale l'individuo è libero se può adempiere con sicurezza alle funzioni proprie della sua natura, quelle del corpo e quelle della mente. Per questa ragione è desiderabile che il più elevato numero di persone abbia l'opportunità di attingere in ugual modo alle risorse materiali, culturali e sociali presenti nell'ambiente di vita.

“L'esistenza dei poveri che la società e la storia gli presentano come un dato non eliminato, né eliminabile, gli appare come un fardello per tutti, che chiama in causa la liberalità dello stato”<sup>33</sup>.

L'auspicio che lo stato si occupi degli indigenti va inteso però come un'opportunità che ad essi va data, perché si risollefino dalla loro situazione. Non vi è in Spinoza l'idea che lo stato debba intervenire sulle cause che producono la povertà. La divisione del lavoro, l'ineguaglianza che regna tra le classi sociali, la ricchezza padronale sono concetti che verranno ripresi ed elaborati più avanti, dalla così detta sinistra hegeliana. Per Spinoza era “razionale che ciascuno vedesse la prosperità altrui non come un ostacolo, ma come un fattore di incremento della propria”<sup>34</sup>.

Nell'idealismo di Spinoza, come in tutti gli idealismi pre-marxisti, la soluzione dei problemi sociali è subordinata a quelli morali, per cui l'intervento da parte dello stato dovrebbe consistere nel mettere d'accordo gli interessi privati con quelli della società intera, assumendo il ruolo di educatore morale<sup>35</sup> che osserva, che facilita e, all'occorrenza, che richiama o punisce, evitando però di esercitare, né permettere ad altri di farlo, oppressioni fisiche o morali sui cittadini, in particolare se dettate dal desiderio di mettere a tacere le opinioni di chi dissente<sup>36</sup>.

“E non possiamo dubitare che questa regola di comando sia ottima e passibile di minori inconvenienti, giacché si accorda perfettamente con la natura degli uomini”<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> L'accostamento di Sen a Spinoza è merito di Federico Zuolo. Federico Zuolo, *Spinoza tra etica e politica: l'idea di sviluppo umano*, Foglio Spinoziano, VIII (2008), n. 45, pp. 1-214.

<sup>32</sup> “Chiunque sia guidato dalla ragione desidera che appartenga anche agli altri il bene che appetisce per sé” E IV, LXXIII, Scolio / Opere, p. 1039.

<sup>33</sup> Paolo Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 74-75.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Fabio Costantino, *Dalla solitudine ontologica al patto sociale: saggio sul pensiero politico di Spinoza*, in: “Segni e comprensione” XIII (1999), n. 37, p. 22.

<sup>36</sup> “Quanta minor libertà di giudicare si concede agli uomini, tanto più ci si allontana dallo stato di natura. E dunque, tanto più si regna con violenza” TTP XX, 14 / Opere, p. 733.

<sup>37</sup> TTP XX, 14 / Opere, p. 732.



Che ne sarebbe stato di Spinoza e del suo filosofare se fosse stato costretto ad esiliare? Oppure, accettando obbligatoriamente l'insegnamento universitario, come avrebbe potuto salvarsi dagli intrighi degli accademici di Heidelberg?

Dopo aver rotto i ponti con la comunità ebraica e aver di conseguenza abbandonato l'attività commerciale, Spinoza lasciò la città e iniziò un nuovo lavoro.

Spinoza sperimentò direttamente la tolleranza della Repubblica di De Witt, che lasciava abbastanza liberi i suoi cittadini<sup>38</sup>; infatti nulla gli venne fatto dopo il suo rifiuto di ubbidire alle richieste dei rabbini, né vi furono restrizioni riguardo al suo muoversi nel territorio d'Olanda e delle Province Unite, né ostacoli a trovarsi una nuova sistemazione.

Il ritiro forzato dagli affari gli offrì l'opportunità di ricominciare da capo, di scegliere un lavoro di suo maggior interesse e di "privilegiare la ricerca del vero bene rispetto a quella del danaro e di altri beni passeggeri"<sup>39</sup>.

Steven Nadler ritiene che la scelta di occuparsi di intaglio e pulitura delle lenti fosse motivata, oltre che dal far soldi, anche da interessi scientifici. "Quale fautore entusiasta della nuova scienza meccanicistica, Spinoza era profondamente attratto dalle ultime scoperte in campo biologico, chimico e astronomico, così come dalla ricerca in campo ottico, che consentiva di ottenere risultati del genere, migliorando di continuo l'osservazione dei fenomeni microscopici e macroscopici"<sup>40</sup>.

### *VIRTUS HOMINIS*

La libertà ha il suo opposto nella schiavitù. Come può accadere che uno stato controlli gli uomini e li renda schiavi di qualcuno, così può accadere che l'essere umano si faccia schiavo di se stesso.

"Chiamo schiavitù l'impotenza umana nel governare e inibire gli affetti. Infatti l'uomo, sottomesso agli affetti, non è signore di sé, ma in balia della fortuna"<sup>41</sup>.

Il concetto di libertà quindi deve essere inteso tanto sul versante inter-individuale, nell'ambito del collettivo, quanto sul versante intra-individuale, tra sé e sé.

L'esercizio della virtù aiuta l'uomo a prendere le giuste distanze dalle passioni, a renderlo più libero.

Occorre tener presente che per Spinoza la libertà è un processo in divenire, è una conquista; non si

---

<sup>38</sup> TTP Prefazione, 8 / Opere, p. 431.

<sup>39</sup> Ivi, p. 174.

<sup>40</sup> Steven Nadler (1999), trad. it. *Baruch Spinoza e l'Olanda del seicento*, Einaudi, Torino 2002, p. 203.

nasce, infatti, liberi, nel qual caso non sarebbe necessario il formarsi di alcun concetto di bene e di male<sup>42</sup>, saremmo simili a Dio e non ci occorrerebbe nessuno sforzo (*conatus*) per perseguire il bene e migliorarsi.

Ma in che modo esercitarsi alla virtù? Così Spinoza spiega nell'E: "Agire assolutamente per virtù non è altro che agire secondo le leggi della propria natura. Ma noi siamo attivi solo in quanto intendiamo. Dunque, agire secondo virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere sotto la guida della ragione e questo sul fondamento del proprio utile"<sup>43</sup>.

La libertà, quindi, sia quella che si esercita tra gli individui, sia quella che si trova nella propria interiorità, non è disgiunta dall'utilizzo della ragione (*ratio*).

"Tutte le cupidità che nascono da un affetto che è passione non ci sarebbero, se gli uomini potessero essere guidati dalla ragione"<sup>44</sup>. La comprensione di sé e degli altri, di quanto accade in noi, e tra noi e gli altri (il comprendere adeguatamente), avviene per Spinoza solo attraverso l'uso della ragione.

Il non essere travolti dall'odio, dall'invidia, dal timore, dalla tristezza, dall'umiliazione, per citare solo alcuni degli affetti che possono trasformarsi in passioni, consente di giudicare la realtà per come essa è. Solo il comprendere adeguatamente la realtà permette all'uomo di perseguire il vero utile, per il suo corpo e la sua mente, configurandosi per il filosofo come aumento della potenza di esistere. intesa come espansione dell'autonomia, delle capacità personali, dell'operosità e della libertà.

---

<sup>41</sup> E IV, Prefazione / Opere, p. 971.

<sup>42</sup> E IV, LXVIII / Opere, p. 1034.

<sup>43</sup> E IV, XXIV / Opere, p. 994.

<sup>44</sup> E IV, LIX / Opere, p. 1027.

## CAPITOLO TERZO

### MULTITUDO

#### *NULLA È PIÙ UTILE ALL'UOMO DELL'UOMO STESSO*

Abbiamo visto quanto l'utilità, la razionalità e la libertà siano parametri che consentono all'individuo di migliorare il suo benessere psico-fisico, parametri tra loro correlati poiché il perseguire l'utile richiede che l'uomo, attraverso la ragione, sappia controllare i suoi impulsi e limitare la sua immaginazione.

Libero di pensare può quindi conoscere meglio ciò che della realtà gli serve per progredire e migliorarsi. Spinoza però aggiunge: "Agli uomini è utilissimo stringere relazioni di amicizia e legarsi con quei vincoli per mezzo dei quali formino tutti un'unità"<sup>45</sup>.

"Benché gli uomini per lo più conformino tutto al loro piacere, dalla loro comune società seguono tuttavia più vantaggi che danni"<sup>46</sup>. Egli introduce l'idea dei molti che, costituendo nel loro insieme un'unità, una comune società, offrono al singolo vantaggi e maggiori possibilità di perseguire l'utile. Difficilmente potrebbero procurarsi tutte le cose di cui necessitano "se gli uomini non si prestassero aiuto reciproco"<sup>47</sup>.

Per Spinoza, infatti, "nulla è più utile all'uomo che l'uomo stesso. Nulla, dico, gli uomini possono desiderare di più efficace per conservare il proprio essere quanto concordare tutti in tutto, in modo tale che le menti e i corpi di tutti compongano quasi una sola mente e un solo corpo e tutti, per quanto possono, siano spinti a conservare insieme il proprio essere e tutti, simultaneamente, cerchino per sé l'utile comune di tutti"<sup>48</sup>.

Nell'E l'interazione tra le persone e il loro costituire un insieme è sempre presente e fortemente auspicato, nella misura in cui l'individuo si realizza attraverso gli altri, avendo di loro bisogno. Grazie agli altri la potenza del singolo si rafforza (*plus simul possunt*) e il giovamento che ne trae è a beneficio proprio e della collettività.

---

<sup>45</sup> E IV, XII / Opere, p. 1043.

<sup>46</sup> E IV, XIV / Opere, p. 1044.

<sup>47</sup> E IV, XXVIII / Opere, p. 1048.

<sup>48</sup> E IV, XVIII Scolio / Opere, p. 990.

“Se due uomini si accordano reciprocamente e uniscono le loro forze, insieme avranno più potere, quindi più diritto sulla natura, che ciascuno da solo. E quanto più numerosi saranno gli uomini che stringeranno così i loro rapporti, tanto più diritto avranno, presi tutti insieme”<sup>49</sup>.

Nel TP questo movimento verso gli altri e questo formare gruppo viene motivato anche dal fatto che l'uomo teme la solitudine. La relazione tra le persone aiuta a sentire meno il timore di essere soli, ossia di “non avere forze sufficienti per difendersi e per procurarsi le cose necessarie per vivere”<sup>50</sup>. E si sa che, se nell'individuo il timore eccede e diventa patimento, egli è meno libero di pensare e di decidere.

La tensione verso gli altri e il desiderio di aggregarsi si costituiscono così come spinte naturali, in quanto è altrettanto naturale per l'uomo aver paura della solitudine (*solitudinis metus omnibus hominibus insit*).

La *multitudo*, il *populus*, la *plebs* e il *vulgus*, sono i termini che Spinoza usa per designare il raggrupparsi delle persone. Nel TTP il loro impiego è equivalente, nel senso che sono usati come sinonimi, per cui che scriva *multitudo* o *vulgus* poco cambia, poiché vuole sempre intendere una quantità di gente indifferenziata, non ben organizzata, prevalentemente dominata dagli affetti.

Si veda, ad esempio, quando scrive: “Eorum scilicet opiniones publice detestando et saevam multitudinem in eosdem incendendo”<sup>51</sup> che Proietti traduce con: “Maledicendo pubblicamente le loro opinioni e infiammando contro di loro la rabbia della massa feroce”<sup>52</sup>.

Per Marilena Chaui, mentre la *multitudo* nel TTP è una variante di *plebs* o di *vulgus*, nel TP “devient sujet politique”<sup>53</sup>; si assiste al passaggio “de la multiplicité numérique à l'unité socio-politique”<sup>54</sup>.

Pina Totaro<sup>55</sup>, sembra dello stesso parere quando afferma che nel TTP “*multitudo* ha un valore quantitativo, indica cioè un gran numero di uomini, ma nel TP esso assume una connotazione semantica più precisa, distinguendosi da *plebs* cui era precedentemente assimilato”<sup>56</sup>.

L'assenza del termine *multitudo* nell'E<sup>57</sup>, la sporadica frequenza nelle lettere e nelle *Riflessioni metafisiche*, l'uso limitato nel TTP (solo 14 volte) e, al contrario, la sua alta frequenza nel TP (69

---

<sup>49</sup> TP II, 13 / Opere, p. 1116.

<sup>50</sup> TP VI / Opere, p. 1137.

<sup>51</sup> TTP XVIII, 6, II.

<sup>52</sup> Opere, p. 707.

<sup>53</sup> Marilena Chaui, *Société et politique: les conflits au sein de la multitudo*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, cit., p. 129.

<sup>54</sup> Marilena Chaui, *ibidem*, p. 131.

<sup>55</sup> Pina Totaro è ricercatrice del CNR, Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle idee.

<sup>56</sup> Pina Totaro, *Multitudo e Theologia in Spinoza*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, cit., p. 293.

volte), induce Riccardo Caporali a sostenere che “la nettissima differenza, l’evidente sproporzione, dovrebbe bastare da sola a guardare con molta prudenza alla possibilità di interpretazioni contenutistiche e minimali, nel senso della pura casualità, o della mera quantità”<sup>58</sup>.

Va ricordato che l’assassinio dei fratelli De Witt e la ripresa del potere degli Orange, avvenuti nel 1672, avevano molto colpito e allarmato<sup>59</sup> Spinoza, per cui non poteva non intendere e non caratterizzare in altro modo il significato di un termine (*multitudo*) per lui, precedentemente, poco rappresentativo.

Si trovò improvvisamente ad occuparsi di problemi drammaticamente reali, a porsi interrogativi non facilmente risolvibili, che Deleuze immagina riguardassero l’aristocrazia commerciale dell’epoca e il fallimento della repubblica liberale, riconoscendo in De Witt colui che si era massimamente impegnato a favore del benessere e della stabilità politica dell’Olanda. Probabilmente il filosofo si andava chiedendo quanto una massa di gente riuscisse ad organizzarsi come una collettività di uomini liberi e motivati, invece di rimanere un assembramento di schiavi<sup>60</sup>.

Come spiega Caporali *multitudo*, nell’accezione di *vulgus*, è cosa ben diversa: “I rapporti tra l’ordine politico e il volgo paiono caratterizzati sempre nella direzione della consequenzialità e della determinazione. Il *vulgus* si dà solo all’interno di un potere già costituito [...] è una realtà che intreccia col potere una complessa e ambivalente dinamica di contrasto o di favore, di rafforzamento o di indebolimento, ma sempre poi, sempre e solo a partire dal potere. Questa condizione risulta ancora più evidente per *populus*, altro termine presente nel TTP”<sup>61</sup>.

La moltitudine, a diversità del “volgo” e del “popolo”, viene prima dell’*imperium*. Caporali la riconosce come totalità interattiva che la rende unica, irripetibile e interdipendente e per questo motivo dotata di una sua potenza, in grado di determinare la qualità della vita civile, di caratterizzare le forme dell’*imperium*.

“Il potere politico non è un’entità trascendentale, meno che mai trascendente rispetto alla moltitudine; è al contrario la moltitudine che contiene anche il potere politico [...] è dalla moltitudine che deriva

---

<sup>57</sup> “Più esattamente vi appare solo una volta (E V, 20, scolio), nel senso dell’indefinito numerico” Etienne Balibar (1997), trad. it. *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, cit., p. 39.

<sup>58</sup> Riccardo Caporali, *La fabbrica dell’Imperium*, cit., p. 154.

<sup>59</sup> Temendo per la propria esistenza e libertà, pare abbia chiesto a L. Magalotti, diplomatico al servizio dei Medici, di verificare la possibilità di asilo presso il Granduca di Toscana.

<sup>60</sup> Gilles Deleuze (1981), trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 21.

<sup>61</sup> Riccardo Caporali, *La fabbrica dell’Imperium*, cit., p. 151.

anche l'*imperium*, il cui diritto-potenza non si distingue, per sua natura, per sua origine-essenza, da qualsiasi altro diritto-potenza”<sup>62</sup>.

#### LE TRADUZIONI ITALIANE E STRANIERE

Nelle tabelle sottostanti viene riportata la traduzione che alcuni autori, italiani e stranieri, hanno fatto, nella loro lingua, del termine *multitudo*. Viene dato più spazio alla letteratura italiana e francese perché, come già accennato nell'introduzione, è quella che negli ultimi tempi si è maggiormente appassionata al pensiero filosofico-politico di Spinoza.

Per gli italiani abbiamo:

Autore	Anno	Termine/i usato/i
Antero Meozzi	1918	moltitudine / massa comune del popolo
Dino Formaggio	1950	insieme di individui / popolo
Antonio Droetto	1957	massa di gente / popolo
Lelia Pezzillo	1991	moltitudine
Gabriella Lamonica	1999	un gran numero di individui / moltitudine
Paolo Cristofolini	1999	popolo
Aniello Montano	2000	moltitudine
Omero Proietti	2007	massa/moltitudine

Paolo Cristofolini ritiene la traduzione italiana dal calco latino “retorica e antiquata”<sup>63</sup>, per questo motivo preferisce al posto di “moltitudine” la parola “popolo”. Antonio Negri pensa che tale denominazione sia fuorviante, poiché “il concetto di *multitudo* non potrà mai essere ridotto a quello di popolo”<sup>64</sup>.

Vi è unanime consenso tra i traduttori, invece, per quanto riguarda la parola *plebs* e *vulgus*, che vengono lasciati nei corrispettivi italiani di *plebe* e *volgo*. Va annotato che sia nel TP, che nel TTP, questi due termini sono usati in modo tra di loro interscambiabile. Valga come esempio l'inizio del TP, VII, 27:

<sup>62</sup> Riccardo Caporali, *La moltitudine e gli esclusi*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, cit., p. 94.

<sup>63</sup> Paolo Cristofolini, *Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, cit., p. 158.

<sup>64</sup> Antonio Negri, *Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, cit., p. 293.

“Atque haec, quae scripsimus, risu forsan excipientur ab iis, qui vitia, quae omnibus mortalibus insunt, ad solam plebem restringunt; nemque quod in vulgo nihil modicum, terrere, ni paveant, et quos plebs aut humiliter servit, aut dominatur, nec ei veritas, aut iudicium, etc.”<sup>65</sup>.

Per i francesi, abbiamo:

<b>Autore</b>	<b>Anno</b>	<b>Termine/i usato/i</b>
Emile Saisset	1861	multitude
Madeleine Francès	1954	masse
Charles Appuhn	1966	masse / multitude / population
Sylvain Zac	1968	multitude / population
Pierre-François Moreau	1979	multitude
Charles Ramond	2005	multitude

Cristofolini annota che l'uso della parola *masse* nelle traduzioni francesi degli anni cinquanta era, a suo avviso, dovuta al clima culturale francese di quella epoca, portatore di una valenza dispregiativa dell'intellettualità borghese nei confronti dei movimenti collettivi, raffigurabili come espressione dell'ideologia socialista o comunista<sup>66</sup>.

Madeleine Francès (traduttrice del TP e di parte del TTP) nelle note precisa, tuttavia, che *masse* (*multitudo*) nel TTP ha un senso piuttosto peggiorativo, mentre nel TP ha un significato più favorevole, poiché si tratta “d'une personnalité collective, animée d'aspirations spirituelles”, molto più simile a *peuple*<sup>67</sup>.

Per i tedeschi abbiamo:

<b>Autore</b>	<b>Anno</b>	<b>Termine/i usato/i</b>
Jakob Stern	1886	grosse Menge, Menge

<sup>65</sup> Omero Proietti così traduce: “Coloro che restringono alla sola plebe i vizi che sono in tutti gli uomini, forse rideranno di ciò che ho scritto: 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” Opere, p. 1166.

<sup>66</sup> Paolo Cristofolini, *Popolo e moltitudine nel lessico politico di Spinoza*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, cit., p. 150.

<sup>67</sup> Roland Caillois, Madeleine Francès, Robert Mishrahi (a cura di), *Spinoza. Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1954, p. 1579.

<b>Autore</b>	<b>Anno</b>	<b>Termine/i usato/i</b>
Carl Gebhardt	1955	Menge
Wolfgang Bartuschat	1994	Menge

La preferenza dei tedeschi per *Menge*, quale traduzione di *multitudo*, è dovuta all'idea di quantità a cui rimanda il termine tedesco. Si può dire sia la traduzione letterale di moltitudine, nel senso di un gran numero di persone o di oggetti. Si avvicina, quando riguarda le persone, al vocabolo *Masse*.

Jacob Stern usa sia *grosse Menge* che *Masse* anche per tradurre *vulgus* (talvolta lo traduce anche con *gewöhnlichen Menschen*), preferendo *Volk* per *populus* e *gewöhnliche Volk* (talora *grosse Volksmasse*) per *plebs*.

Carl Gebhardt si differenzia da Stern a proposito di *vulgus* e *plebs*, che traduce sempre con *Volk* o con *gewöhnliche Volk*.

Per gli anglo-americani e spagnoli, abbiamo:

<b>Autore</b>	<b>Anno</b>	<b>Termine/i usato/i</b>
Alfred Guy Wernham	1958	people
Samuel Shirley	2002	people
Atilano Dominguez	1986	multitud

Gli anglo-americani tendono a tradurre con *people*, talvolta con *masses*, il perché lo spiega bene lo stesso Shirley: “*Multitudo* is usually rendered as *people*, the English term *multitude* having a somewhat pejorative connotation more akin to Spinoza’s term *vulgus*”<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Samuel Shirley (a cura di), *Spinoza's Complete Works*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 2002, p. 687.



## CAPITOLO QUARTO

### IMPERIUM

#### *STATO, SOVRANITA' E GOVERNO*

“Non vi è alcun dubbio che se fosse in nostro potere vivere secondo il precetto della ragione o essere condotti da cieco desiderio, tutti sarebbero guidati dalla ragione e regolerebbero la loro vita con saggezza. Il che non accade affatto, giacché ognuno è trascinato dal proprio piacere”<sup>69</sup>.

“Quanto più consideriamo l'uomo libero, tanto meno ci è lecito dire che possa non usare la ragione e scegliere i mali in luogo dei beni”<sup>70</sup>.

“In conclusione l'uomo non ha il potere di usare sempre la ragione e di essere sempre al culmine dell'umana libertà”<sup>71</sup>.

In tal senso l'essere umano necessita di un'organizzazione da lui riconosciuta che l'aiuti a contenere i danni prodotti dalla sua fragilità di base, che lo induce a lasciarsi trasportare dalla passione e da egoistico desiderio (*caeca cupiditate*).

Spinoza individua questa organizzazione nell'*imperium*. Mignini annota che tale termine, il più usato nel TP, assume significati diversi (stato, sovranità e governo) a seconda dei contesti. “Potrebbe essere inteso nel senso di stato, dal momento che si tratta del potere-diritto dell'intera moltitudine; ma esso esprime anche la sovranità quando si afferma che detiene lo stato, cioè il potere-diritto e la sovranità che a questo inerisce, chi amministra la cosa pubblica promulgando, interpretando e abrogando leggi, fortificando città, decidendo della guerra e della pace. Infine *imperium* sembra piuttosto indicare la forma di governo, quando si distinguono democrazia, aristocrazia e monarchia, a seconda che la sovranità e l'amministrazione dello stato siano retti da tutta la moltitudine, da pochi scelti o da uno solo”<sup>72</sup>.

Dello stesso parere è Pierre-François Moreau<sup>73</sup>. Lelia Pezzillo<sup>74</sup> e Aniello Montano preferiscono invece tradurlo con “potere”. Javier Peña Echeverría individua la sua genesi nel passaggio dalla semplice comunanza materiale determinata dalle passioni, all'unione delle menti degli individui<sup>75</sup>.

---

<sup>69</sup> TP II, 6 / Opere, p. 1112.

<sup>70</sup> TP II, 7 / Opere, p. 1114.

<sup>71</sup> TP II, 8 / Opere, p. 1114.

<sup>72</sup> Filippo Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 151-152.

<sup>73</sup> Di Pierre-François Moreau è uscito in italiano il libro *Spinoza e lo spinozismo*, Morcelliana, Brescia 2007.

<sup>74</sup> Lelia Pezzillo ha tradotto e curato il TP di Spinoza per l'editrice Laterza, Roma-Bari 1995.

Stefano Visentin così lo intende: “Il diritto comune che nasce dal consenso è l'*imperium*, il quale risulta definito dalla potenza di una massa di gente e che produce un ordine che il singolo in parte contribuisce a mantenere, in parte subisce”<sup>76</sup>.

L'efficacia dell'azione dell'*imperium* si fonda sulla razionalità; l'irrazionalità non può che produrre conflittualità e intolleranza. Inoltre è bene, secondo Spinoza, che l'*imperium* sia assoluto (*absolutum*), nel senso di autonomo, ossia soggetto solo a se stesso (*sui juris*).

Spinoza aveva davanti agli occhi il problema delle divisioni religiose in atto a quel tempo, che minavano l'unità statale e la pace sociale. Solo l'assolutezza del potere consente la concordia e l'esercizio della libertà, in quanto garanzia contro l'invasione, nella sfera del vivere civile, di credenze religiose o quant'altro che fomenti l'odio e l'intransigenza tra i cittadini.

“Difatti il diritto di natura di ogni individuo non cessa nella condizione civile, che si trovi nello stato di natura o nella condizione civile, l'uomo agisce e persegue il proprio utile per le leggi della sua natura [...] Chi ha deciso di ottemperare a tutti i mandati di una società civile, sia per paura del suo potere coattivo, sia perché ama il quieto vivere, provvede senza dubbio, con autonomo sentire, alla sua sicurezza e al suo vantaggio individuale”<sup>77</sup>.

Lo stato, infatti, non può intervenire nella libertà di pensiero e nella ricerca dell'utile individuale. Allo stesso modo non interferisce con i progetti di vita di ciascuno a meno che non rappresentino una minaccia al bene comune.

“Gli uomini non nascono civili ma lo diventano. Gli affetti naturali degli uomini sono ovunque gli stessi, se pertanto in una società civile regna più malizia e si commettono più peccati che in un'altra, ciò nasce senz'altro dal fatto che essa non ha ben provveduto a creare concordia e non ha stabilito le sue leggi con la necessaria prudenza. Non ha dunque raggiunto il diritto assoluto, che è proprio di una società civile”<sup>78</sup>.

L'*imperium* va visto strettamente collegato a tutti gli individui che ne determinano l'esistenza, ossia alla *multitudo*, la quale può agire da sostegno o, al contrario, rappresentarne una minaccia.

Se la *potentia multitudinis* appare evidente nell'*imperium democraticum*, in quanto determinante la costituzione dello stato stesso attraverso l'elezione dei suoi rappresentanti, viene da chiedersi in che modo si manifesti, se prendiamo in considerazione l'*imperium aristocraticum*, dove da una parte stanno

---

<sup>75</sup> Stefano Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, cit., note dal 131 al 134, pp. 304-305.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 303-304.

i *selecti*, ovvero quegli individui che formano la classe dei patrizi, e dall'altra quelli che formano la classe degli esclusi.

Il potere sovrano dello stato aristocratico non tornerà mai in mano alla moltitudine, “né mai in esso la moltitudine ha diritto di esprimersi. Di conseguenza i fondamenti dello stato aristocratico dovranno poggiare sulla sola volontà e sul solo giudizio del suo consiglio e non sulla vigilanza della moltitudine, che è esclusa da ogni assemblea e da ogni votazione”<sup>79</sup>.

Nonostante Spinoza suggerisca tutta una serie di accorgimenti, come il tenere alto il numero di patrizi<sup>80</sup>, la netta divisione tra il patriziato e la massa dei sudditi rappresenta una situazione di permanente conflitto tra i due gruppi, che minaccia l'assolutezza dell'*imperium*.

“La moltitudine, benché esclusa da ogni carica pubblica, agisce nello stato come parzialità che resiste al potere della legge, opponendosi non tanto e non soltanto agli aristocratici, quanto piuttosto alla rappresentazione di un potere comune unitario e assoluto [...] in questo senso essa acquisisce un significato politico nella misura in cui rifiuta di accettare l'armonia artificiale che lo stato aristocratico vorrebbe imporre”<sup>81</sup>.

Esclusa dal potere, la *multitudo* resta il grave attentato, il più grave pericolo per il potere<sup>82</sup>. Anche nello stato aristocratico riesce a far valere la sua presenza politica attraverso la paura che essa induce nei patrizi<sup>83</sup>.

Forse da tale argomentazione può risultare più comprensibile il principio spinoziano secondo il quale l'*imperium* è quel diritto comune che si definisce in base alla potenza della moltitudine (*jus quod multitudinis potentia definitur*)<sup>84</sup>.

Anche nel caso limite di una tirannia, l'*imperium* è “sempre determinato dalla potenza della moltitudine o, per meglio dire, dall'impotenza della moltitudine, dalla debolezza di una collettività nel dare vita a regimi più liberi e democratici”<sup>85</sup>.

---

<sup>77</sup> TP III, 3 / Opere, p. 1122.

<sup>78</sup> TP V, 2 / Opere, p. 1135.

<sup>79</sup> TP VIII, 4 / Opere, p. 1174.

<sup>80</sup> TP VIII, 13 / Opere, p. 1179.

<sup>81</sup> Stefano Visentin, *La parzialità dell'universale. La moltitudine nell'imperium aristocraticum*, in Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin (a cura di), *Spinoza: Individuo e moltitudine*, cit., p. 384.

<sup>82</sup> Riccardo Caporali, *La fabbrica dell'Imperium*, cit., p. 187.

<sup>83</sup> TP VIII, 5.

<sup>84</sup> TP II, 17.

<sup>85</sup> Stefano Visentin, *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato Politico di Spinoza*, in: “Etica & Politica” VI (2004), n. I, pp. 1-17, p. 11.

L'autorevolezza dell'*imperium*, ossia la sua determinatezza nel governo dello stato, si misura sulla base della sua potenza, la quale, a sua volta, è determinata dalla somma delle potenze dei singoli. Se l'*imperium* mira a diminuire la potenza dei suoi sudditi, diminuisce anche la propria, e meno potenza ha di agire, meno diritto ha come conseguenza, poiché sia il diritto del cittadino sia quello dello stato sono uguali alla loro potenza. Tanto più l'*imperium* è potente, tanto più ha diritto e tanto più è potente e autonomo, quanto più lo è la moltitudine. Non va ovviamente confuso, quanto detto, con la violenza o la prepotenza, poiché, in tal caso, il loro uso da parte dell'*imperium*, è segno di debolezza e non di forza. L'autorevolezza (*potestas*) è ben altra cosa.

Spinoza pensa che non dovrebbe essere motivo di timore se altrettanta ne ha la *multitudo*, dal momento che solo cittadini impauriti e impotenti tramano contro chi ha il potere di governare. Un *imperium* virtuoso è quindi quello che mira a rinforzare la potenza del singolo, affinché possa perseguire il suo utile, che, se liberamente seguito (liberamente inteso in senso spinoziano, ossia quel comportamento che è determinato dalla ragione), non sarà mai in contrasto con l'utile collettivo.

### SPERANZA E TIMORE

Sia che si consideri la dimensione intra-individuale e inter-individuale, maggiormente approfondite nell'E, sia che si consideri quella collettiva e civile, rapportabili alla *multitudo* e all'*imperium*, e maggiormente sviluppati nel TP, il tema della libertà non cessa mai di tornare in primo piano e rappresentare per Spinoza un costruttivo tormento che lo spinse ad indagare quegli aspetti dell'interiorità individuale e della socialità che possano minarne la sua più adeguata espressione.

La sua ansia intellettuale, nel valorizzare la libertà di essere se stessi, era determinata dal non volere uscire dal contesto in cui potesse maturare ed esprimersi: per far questo ha dovuto continuamente porre dei limiti alle idee più rivoluzionarie, per quell'epoca, del suo pensiero<sup>86</sup>.

Il rischio era quello di spingere l'anelito alla libertà oltre il suo realistico realizzarsi, tenendo conto che gli esseri umani sono entità complesse, e così le loro forme di organizzazione civile. Benché Spinoza pensasse che la libertà nel suo massimo compimento dovesse attingere alla razionalità, ben sapeva che

---

<sup>86</sup> “Persino il coraggiosissimo Hobbes, dopo aver letto il TTP, ammise che egli stesso non aveva mai osato scrivere in maniera così audace. Spinoza ha agito con molto coraggio quando si è spinto fino all'estremo a cui poteva arrivare un uomo convinto che la religione, la religione positiva, fosse indispensabile per la società, e che inoltre affrontava con molta serietà i propri doveri sociali. E' stato prudente, invece, in quanto ha evitato di affermare inequivocabilmente e con chiarezza tutta la verità, mantenendo al contrario le sue dichiarazioni, per quanto possibile, nei limiti imposti da quelle che considerava le legittime pretese della società” Leo Strauss (1952) trad. it., *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 179-80.

vivere in base ai dettami della sola ragione (*ex solo rationis dictamine*) equivalesse a sognare l'età dell'oro dei poeti, ossia una favola<sup>87</sup>, per cui la contaminazione dell'essere e dell'organizzazione civile, ad opera delle passioni e dell'immaginazione, è data per inevitabile.

Dovendo ammettere che l'affetto muove gli animi e motiva le persone, occorre non porlo in contrasto con la ragione. Allo stesso modo l'*imperium*, dovendo tener conto degli affetti della *multitudo*, meglio sarebbe se coltivasse più la speranza (*spes*) che la paura (*metus*), seguendo il principio del male minore, poiché entrambi sono, per il filosofo, passioni dell'animo che riducono una percezione distaccata e obiettiva della realtà.

#### LA DIALETTICA INDIVIDUO/MOLTITUDINE

Quale delle seguenti proposizioni appare più corrispondente al vero: “la libertà nello stato verso la libertà dello stato” oppure “la libertà dello stato verso la libertà nello stato”?

Dopo aver letto le opere di Spinoza penso che non possa darsi nessuna preferenza per l'una o per l'altra, in quanto entrambe le proposizioni sono per il filosofo vere. In alcuni brani viene privilegiata la prima, in altri la seconda, a mio avviso non costituendo mai una contraddizione, ma l'evidenza di quanto sia impossibile determinare una causa prima o una causa sola.

Se da una parte Spinoza sottolinea quanto sia importante che l'individuo si distingua dal volgo, che è solito occupare la mente con l'idea del guadagno e del profitto<sup>88</sup> e trascura la conoscenza, dall'altra sottolinea quanto da solo l'individuo non solo patisca la solitudine, ma non ha modo di aumentare la sua potenza e capacità. Ne risulta quindi che il distinguersi dagli altri è bene, ma il non interagire con gli altri, o il fare senza di loro, è male, tenendo conto che il bene e il male per Spinoza sono da leggersi in funzione dell'aumento della *potentia existendi et agendi*<sup>89</sup>.

Allo stesso modo la ragione è la guida più sicura per l'uomo poiché gli dà modo di capire meglio le cose che accadono, pur tuttavia sono le passioni che creano un collante e spesso spingono gli individui a darsi da fare. Ne consegue che non si può vivere senza ragione né passione.

---

<sup>87</sup> TP I, 5.

<sup>88</sup> “Il denaro ha portato un vero compendio di tutte le cose, onde è avvenuto che la sua immagine occupi di solito in sommo grado la mente del volgo, che difficilmente può immaginare una qualsiasi specie di gioia senza associarla all'idea dei soldi come causa” E IV, XXVIII / Opere, p. 1048.

<sup>89</sup> “Poiché dunque sono buone quelle cose che aiutano le parti del corpo a svolgere il loro compito e la gioia consiste nel fatto che la potenza dell'uomo, in quanto consta di mente e di corpo, è alimentata o aumentata, tutto ciò che procura gioia è buono” E IV, XXX / Opere, pp. 1048-49.

Per lo stato non va diversamente: in esso l'individuo ha modo di realizzarsi più compiutamente poiché attraverso le leggi riesce a dominare meglio i suoi impulsi e a salvaguardare così l'utile collettivo; pur tuttavia lo stato può essere anche opprimente e togliere al singolo la facoltà di determinarsi. Per tale motivo la dialettica individuo/moltitudine, entità costitutive della *civitas*, può posizionarsi talvolta sul primo, talvolta sul secondo, e allo studioso che rimarca l'importanza dell'individuo<sup>90</sup>, ne corrisponde un altro che valorizza la moltitudine<sup>91</sup>.

Forse non è dato di sapere prima di fare esperienza come andrà a finire a proposito del desiderio/diritto di vivere come liberi cittadini in un libero stato. Ma proprio questo non sapere, oltre che testimoniare un acuto realismo, funge anche da stimolo a una maggior responsabilità, tanto dell'individuo che da solo o con altri vive in una *societas* composta dai suoi simili, quanto dell'*imperium* che di quella *societas* è chiamato ad assumere la salvaguardia.

---

<sup>90</sup> Così si esprime Paolo Cristofolini: "Nessun spazio può essere dato, entro i percorsi spinoziani, all'eclisse dell'individualità dietro le identità collettive: le identità collettive anzi, anche quelle delle quali sembra avvertirsi con più urgenza la necessità, non possono che costruire individualità più povere della singola individualità umana" in: *Spinoza, l'individuo e la concordia* "Etica & Politica" VI (2004), n. 1, pp. 1-15, p. 13.

<sup>91</sup> Così al contrario Riccardo Caporali: "A stretto contatto con le sue scansioni più squisitamente filosofiche-politiche, nell'ultimo trattato spinoziano è la nozione di *multitudo* a raccogliere questa dimensione di antropologica interattività" poiché "per gli uomini-modi, qualsiasi tipo di convivenza ordinata richiederà necessariamente un qualche livello di generale consenso, di universale convergenza. La *potestas* si fa sempre anticipare dalla *multitudinis potentia*, che la definisce e la limita" in: *Spinoza e la tolleranza* "Etica & Politica" VI (2004), n. 1, pp. 1-20, p. 13.

## CAPITOLO QUINTO

### SPINOZA E MACHIAVELLI

#### *ACUTISSIMUS AC PRUDENTISSIMUS VIR*

In due occasioni Spinoza si riferisce espressamente al Machiavelli, definendolo *l'acutissimus Machiavellus*<sup>92</sup> e *l'acutissimus Florentinus*<sup>93</sup>, citazioni che tuttavia scompaiono nella versione olandese delle opere postume, “la quale presenta rispetto alla contemporanea edizione latina tagli e modifiche da far pensare, se si considera lo sfavorevole contesto politico determinato dall'avvento della monarchia orangista, a cautele di editori più timorati dell'autore, che era appena scomparso”<sup>94</sup>.

La presenza delle opere di Machiavelli nella biblioteca spinoziana ci fornisce però un dato incontrovertibile: “Spinoza ha avuto come minimo la possibilità di leggere l'opera integrale di Machiavelli in italiano, lingua che sembra essere stato in grado di comprendere, come testimonia la presenza di un dizionario italiano-spagnolo”<sup>95</sup>. Inoltre possedeva anche una traduzione latina del *Principe*, allora molto diffusa nell'Europa del nord-est, e la cui lettura aveva creato le fazioni dei pro e dei contro Machiavelli.

Sicuramente va riconosciuto che la letteratura a riguardo non è così ricca ed esaustiva, poiché il collegamento tra Machiavelli e Spinoza “è restato a lungo in secondo piano nella considerazione della critica se paragonato, ad esempio, all'attenzione mostrata all'analisi dei rapporti con Hobbes”<sup>96</sup>.

In ogni caso il pensiero di Machiavelli ha rappresentato per Spinoza un forte stimolo a perfezionare il suo ragionamento in merito alla possibilità che il passaggio dal diritto naturale al diritto civile non si risolvesse in un annientamento di ciò che di più prezioso ha l'essere umano, ossia la libertà. “Sono più incline a credere questo di quell'uomo prudentissimo, poiché risulta che sia stato un sostenitore della libertà, per la cui difesa diede saluberrimi consigli”<sup>97</sup>.

---

<sup>92</sup> TP V, 7.

<sup>93</sup> TP X, I.

<sup>94</sup> Paolo Cristofolini, *Spinoza e l'acutissimo Fiorentino*, Foglio Spinozi@no pp. 1-7, p. 1 [www.fogliospinoziano.it].

<sup>95</sup> Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione*, LED, Milano 2002, p. 21.

<sup>96</sup> Ivi, p. 15.

<sup>97</sup> TP V, 7 / Opere, p. 1137.

Vittorio Morfino, Paolo Cristofolini e precedentemente Carla Gallicet Calvetti<sup>98</sup>, per citare solo alcuni esponenti italiani che più si sono dedicati a tale argomentazione, vedono estendersi l'influenza di Machiavelli, oltre la stesura del TP. Lo scritto della Gallicet Calvetti è quello che presenta maggior documentazione testuale a dimostrazione della presenza del Machiavelli anche nell'E e nel TTP. Morfino, da parte sua, vede un avvicinamento tra i due, non solo nella visione politica, ma anche in quella filosofica<sup>99</sup>. Cristofolini ricorda che è storicamente documentata una lettura assidua delle opere di Machiavelli presso ambienti culturali olandesi frequentati da Spinoza. Il maestro di Spinoza, Franciscus Van den Enden, era un appassionato cultore di Machiavelli, inoltre nel circolo di De la Court erano frequenti le discussioni attorno ai *Discorsi* del Machiavelli<sup>100</sup>.

Il pensiero del fiorentino, in merito alla morale e alla politica, è abbastanza noto. Egli riteneva che il bene primario del cittadino, che abbia a cuore la vita, è la conservazione dello stato. Poiché lo stato si esprime attraverso le leggi, la difesa dell'ordine legale acquisisce la stessa importanza della difesa dell'ordine fisico. Le leggi, infatti, rendono gli uomini buoni, poiché moderano le tendenze ambiziose determinate dalla loro natura, per cui agire secondo virtù equivale, per Machiavelli, all'agire nel più assoluto rispetto della legge. Gli uomini lasciati senza regole, agirebbero seguendo la spinta dell'avidità, arrivando, per conservare o aumentare ciò che già posseggono, a combattersi tra di loro, noncuranti della sicurezza e della stabilità dello stato in cui vivono<sup>101</sup>.

Se gli uomini fossero buoni non ci sarebbe bisogno né di stati, né di leggi; “se la povertà fa gli uomini industriosi, le leggi gli fanno buoni”<sup>102</sup>. La politica, nel suo intento di organizzare il vivere civile e di salvaguardare la vita dei suoi cittadini, deve perciò tener conto degli uomini, così come sono, sapendo che tendono a presentarsi, o a credersi, migliori di quanto non siano, e sapendo che la lotta per la sopravvivenza ben presto si trasformerà in lotta per il dominio.

---

<sup>98</sup> Carla Gallicet Calvetti ha soggiornato a lungo all'estero per approfondire gli studi sulla Riforma, in particolare sul pensiero filosofico di Calvino, Zwingli e Socino. Oltre al libro *Spinoza lettore del Machiavelli* (1972), ha scritto anche *Spinoza di fronte a Leone Ebreo* (1982).

<sup>99</sup> “Ho cercato dietro la politica del Machiavelli la sua filosofia, ritrovando per quella via, in un circolo vizioso o virtuoso, la filosofia di Spinoza o almeno una sfumatura nuova della filosofia spinoziana” Vittorio Morfino, *Il tempo e l'occasione*, cit., p. 17.

<sup>100</sup> Paolo Cristofolini, *Spinoza e l'acutissimo Fiorentino*, cit., p. 1.

<sup>101</sup> “Perché qualunque volta è tolto agli uomini il combattere per necessità, combattono per ambizione, la quale è tanto potente ne' petti umani che mai, a qualunque grado si salgano, gli abbandona. La cagione è, perché la natura ha creato gli uomini in modo che possono desiderare ogni cosa e non possono conseguire ogni cosa: talché essendo sempre maggiore il desiderio che la potenza dello acquistare, ne risulta la mala contentezza di quello che si possiede, e la poca soddisfazione d'esso. Da questo nasce il variare della fortuna loro, perché desiderando gli uomini, parte di avere più, parte temendo di non perdere lo acquistato, si viene alle inimicizie e alla guerra, dalla quale nasce la rovina di quella provincia e la esaltazione di quell'altra” Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 37.

<sup>102</sup> Ivi, I, 3.



Spinoza, allo stesso modo, cerca di guardare alla natura umana quale è realmente (*quae revera est*). Ci saranno vizi finché ci saranno uomini (*vitia fore donec homines*) scrive nel TP<sup>103</sup>. Come per Machiavelli, anche per il filosofo olandese, lo stato, attraverso norme e regole, obbliga l'individuo a rispettare il bene comune, a contenere la sua istintualità e la sua ignoranza.

“Sembra necessario definire la legge come la regola di vita che l'uomo prescrive a se stesso o agli altri. E tuttavia, poiché il vero fine delle leggi è evidente soltanto a pochi, e poiché numerosissimi uomini sono quasi incapaci di coglierlo e vivono di tutto tranne che della ragione, i legislatori, per costringere tutti allo stesso modo, stabilirono sapientemente un altro fine, ben diverso da quello che consegue necessariamente dalla natura delle leggi: ai propugnatori delle leggi promisero ciò che il volgo soprattutto ama; ai loro violatori, invece, ciò che il volgo soprattutto teme. Così, per quanto fu loro possibile, si sforzarono di contenere il volgo come si tiene un cavallo con il morso”<sup>104</sup>.

Gli istinti e le passioni non vengono proibiti come fossero il massimo dei mali, ma semplicemente regolati dal potere civile, in modo da non nuocere al perseguimento del bene comune, all'utilità propria e altrui, e alla sicurezza dello stato. Per far questo chi governa può servirsi tanto della forza quanto delle passioni stesse, incutendo timore, o meglio, alimentando la speranza.

Machiavelli, evidenziando l'autonomia che la politica deve talvolta avere rispetto alla morale, porta come esempio la fondazione di Roma da parte di Romolo, il quale si macchiò di diversi omicidi, tra i quali quello del fratello Remo e del compagno Tito Tazio Sabino, ma avendo bene in mente che tutto ciò aveva un fine che non era la propria ambizione, ma la necessità di dar vita a uno stato e di esercitare un potere inizialmente indiscusso, a salvaguardia dello stato stesso<sup>105</sup>.

Ciò non vuol dire che non debba esistere un'etica del comportamento e che i valori umani, che sono alla base del vivere civile, debbano essere calpestati, semplicemente Machiavelli intende che, per necessità superiore, può accadere talvolta che tali valori non siano rispettati. Le azioni straordinarie, che una particolare situazione di necessità politica porta a giustificare, non devono essere la norma dell'agire politico, per cui la politica non può intendersi sempre e comunque separata dalla morale.

Tale straordinarietà è accolta anche da Spinoza, per cui l'agire con la forza e la violenza non può essere escluso a priori, purché sia in funzione di un interesse e di un bene collettivo. In tal senso non deve

---

<sup>103</sup> TP I, 2.

<sup>104</sup> TTP IV, 2 / Opere, pp. 494-95.

sorprendere la durezza che troviamo in un passo del TP, dove dice: “La guerra si dovrà portare solo per amore della pace, affinché a guerra cessata, si depongano le armi. Catturate le città avversarie per diritto di guerra e assoggettato il nemico, si istituiranno le seguenti condizioni: le città conquistate non saranno tenute grazie a presidi militari, ma si concederà al nemico, che ha accettato il trattato di pace, il permesso di riscattarle, oppure le città si raderanno al suolo e si trasferiranno i loro abitanti”<sup>106</sup>.

Spinoza aveva inizialmente citato Machiavelli (TP V, 7) per affrontare il problema del tirannicidio e della tirannide. Da quanto ora riportato appare chiaro, però, che il rapporto col fiorentino “non si limita a questo o a quel suggerimento politico, ma va al cuore dell'ideale umano e sapienziale dello spinozismo”<sup>107</sup>.

### *LA LIBERTA' COME FATTO SOCIALE E POLITICO*

Nel primo paragrafo del decimo capitolo del TP, Spinoza si riferisce a Machiavelli in merito a un altro problema: le cause di dissoluzione del governo aristocratico. Prende spunto dai suoi *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, per interrogarsi sul modo di arginare il deteriorarsi sia del clima di pace, sia dell'efficienza amministrativa dello stato, a cui sembra essere destinato, in ogni caso, ogni forma di governo, non solo quello aristocratico.

Lo stato, per i due pensatori, dovrebbe aver cura di sé allo stesso modo di un individuo “che di quando in quando ha bisogno di essere curato”. I malanni, come i vizi, devono essere estirpati subito, prima che sia troppo tardi, prima che siano diventati così ingestibili da travolgere con sé anche il governo.

Ma se l'intervento del governo passa attraverso atti forzati o imposti, per far pulizia e ribadire il rispetto dei valori originari, quelli presenti alla fondazione dello stato, viene da chiedersi se davvero Machiavelli e Spinoza avessero a cuore la libertà e la dignità dell'essere umano, la sua capacità e la sua autonomia di giudizio.

Per rispondere a questo interrogativo mi è sembrato utile avvalermi dei contributi di Gennaro Sasso e Paolo Vincieri, per i quali la virtù dell'uomo che vive nella *civitas* è per Machiavelli essenzialmente una virtù civile, perché finalizzata al buon ordinamento della vita in comune; ne segue che la virtù è la forza vivente dell'uomo, quella che, secondo Spinoza, conferisce all'*imperium* senso ed efficacia. Per questo la

---

<sup>105</sup> “Che Romolo fusse di quelli che nella morte del fratello e del compagno meritasse scusa, e che quello che fece fusse per il bene comune e non per ambizione propria, lo dimostra lo avere quello subito ordinato uno Senato con il quale si consigliasse e secondo la opinione del quale deliberasse” Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 9.

necessità di intervenire sulla *multitudo* per guidarla non può essere intesa come una costrizione proveniente dall'esterno, come vorrebbe Friedrich Meinecke<sup>108</sup>, ma la conseguenza di una motivazione intrinseca della *multitudo* stessa, che propone all'*imperium* l'esercizio di sorveglianza e di contenimento per il perseguimento del vero bene<sup>109</sup>.

Secondo Vincieri la necessità di cui parla il Machiavelli potrebbe essere avvertita come forza estrinseca, solo a patto che includa “la forza intrinseca delle passioni, sicché la violenza a cui la necessità costringe, va vista nel contesto della guerra per il dominio, che è appunto causata dalle passioni”. La necessità di intervenire, per ripristinare o conservare i valori fondativi di uno stato, è dovuta al fatto che “se gli uomini non si riducono al vivere civile, non conservano la vita”<sup>110</sup>, da qui l'importanza dello stato, dell'osservanza delle sue regole e delle accettazioni delle sue ragioni.

In sostanza Spinoza ritiene che la libertà è commisurata alla capacità di dominare le passioni, per cui essendo gli uomini per natura schiavi degli affetti (*homines necessario affectibus sunt obnoxii*) necessitano di una strategia perché cessino di “entrare in conflitto tra di loro e di cercare con ogni mezzo di opprimersi a vicenda”<sup>111</sup>. Che libertà sarebbe quella di nuocersi reciprocamente? Che libertà sarebbe quella di dare spazio unicamente alla vendetta o di vivere di sola invidia? Che libertà sarebbe quella per cui “chi vince si vanta non tanto di aver giovato a se stesso, quanto di aver nuociuto ad un altro”<sup>112</sup>?

La libertà diventa quindi con Spinoza un fatto sociale, nella misura in cui l'essere umano necessita dell'aiuto istituzionale per realizzarsi compiutamente e autenticamente; diventa anche un fatto politico, nella misura in cui il cittadino deve difendere l'istituzione che lo aiuta ad essere libero.

---

<sup>106</sup> TP VI, 35 / Opere, p. 1149.

<sup>107</sup> Paolo Cristofolini, *Spinoza e l'acutissimo Fiorentino*, cit., p. 1.

<sup>108</sup> Friedrich Meinecke, storico abbastanza noto, è morto nel 1952 dopo aver insegnato fino al 1932 al Friedrich Wilhelm University di Berlino. Di Machiavelli parla nel suo libro *Die Idee der Staaträson in der neuren Geschichte*, München-Berlin 1924; trad. it. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1977, p. 37.

<sup>109</sup> “La necessità di cui parla Machiavelli non è che il limite stesso della natura umana, quel limite che stringe l'uomo e che egli deve, con ogni mezzo, cercare di superare, per non perire; [a Meinecke] sfugge, quindi, il processo attraverso il quale quel limite naturale diviene [nell'uomo] consapevolezza della necessità di usare ogni mezzo che possa contribuire al suo superamento” Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980, p. 418.

<sup>110</sup> Paolo Vincieri, *Natura Umana e Dominio*, Longo, Ravenna 1984, p. 20.

<sup>111</sup> TP I, 5 / Opere, p. 1109.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

## CAPITOLO SESTO

### LA PLURALITA' NELLA CONVIVENZA CIVILE

#### *LA SICUREZZA E IL CONFLITTO*

“Poiché ci è accaduta la rara felicità di vivere in uno stato nel quale è concessa a ciascuno l'intera libertà di giudicare e di venerare Dio come crede, e in cui nulla è tenuto per più caro e dolce della libertà, ho ritenuto di compiere cosa non sgradita né inutile se avessi mostrato che non soltanto questa libertà si può concedere senza danno per la pietà e la pace dello stato, ma anche che essa non si può sopprimere se non sopprimendo la pace stessa dello stato e la pietà”<sup>113</sup>.

Da queste poche righe si può dedurre quanto il pluralismo sia implicito nel discorso di Spinoza, quando parla della necessità che ciascuno sia libero di essere se stesso. Nella misura in cui ogni cittadino può venerare Dio come crede ed esprimere senza timore la propria opinione, può sentirsi autorizzato, ossia nel pieno del suo diritto, di essere diverso da un altro.

Spinoza elogiava lo stato in cui viveva perché depositario della volontà di difendere la diversità. In aggiunta, metteva in guardia coloro che avevano il compito di governare, dal cambiare idea, o dal sottovalutare l'importanza di tollerare forme di convivenza tra diversi, poiché impedire la loro libertà di espressione significava recare danno allo stato, minacciare la pace e porre a rischio l'integrità della *multitudo*.

Filippo Mignini vede nella teorizzazione spinoziana un superamento della tolleranza, in virtù di un sentimento superiore alla tolleranza stessa, ossia il riconoscimento autentico dell'uguaglianza tra diversi. “Colui che conosce la verità, conosce la necessità del diverso, la comprende e la ama, allo stesso modo con cui comprende ed ama la propria diversità. Chi invece è nell'errore e possiede una perfezione insufficiente per riconoscere l'altrui diritto alla diversità, cercherà in ogni modo di negarlo e di ridurre l'altro all'identità con sé. Egli sarà necessariamente intollerante e potrà essere soltanto costretto da una superiore autorità”<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> TTP Prefazione, 8 / Opere, p. 431.

<sup>114</sup> Filippo Mignini, *Spinoza, oltre l'idea della tolleranza*, in Mario Sina (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 163.

La pluralità nella *civitas* diventa quindi sinonimo di concordia e di sicurezza e poiché la virtù dello stato si realizza nel garantire la sicurezza ai suoi cittadini (*at imperii virtus securitas*), di conseguenza diventa compito dei governanti il garantirne la pluralità.

Spinoza tuttavia diversifica la virtù privata da quella pubblica (*animi libertas seu fortitudo privata virtus est*), facendo così intendere che non può essere al primo posto per lo stato la tutela assoluta della libertà del singolo cittadino. In questo caso, si chiede Massimo Corsi, “la diversità va perduta e tutto è sacrificato al motivo di sicurezza”<sup>115</sup>?

Da una parte la diversità dei modi di essere (la pluralità) è una condizione naturale che deve essere salvaguardata dallo stato, dall'altra lo stato deve altresì salvaguardare ciò che è l'esigenza di tutti, ossia quella di vivere in una situazione di sicurezza. Ma l'uomo può essere dominato dalle passioni e agire a svantaggio dell'utile proprio e altrui. Per questo motivo lo stato ha l'obbligo di contrastare l'unilateralità della condotta, in funzione della sicurezza. “Solo comprendendo questi due livelli emendativi della politica, si può intendere il pensiero di Spinoza nella sua complessità” suggerisce Massimo Corsi<sup>116</sup>.

Questi due livelli che il filosofo cercava di mantenere all'interno di una loro dignità e di una loro utilità, evitando qualsiasi semplificazione, sotto forma di esclusione o di negazione dell'uno o dell'altro, sono di estrema attualità, poiché sono gli stessi su cui il repubblicanesimo si è più volte interrogato.

Come conciliare allora libertà e sicurezza? Come mettere d'accordo l'affettività vissuta da quella materialmente espressa? Come perseguire il bene comune senza danneggiare il proprio?

Mentre Spinoza concorda con Hobbes sulla necessità che il cittadino rinunci ai diritti personali per il bene dello stato, si differenzia da lui nel sostenere che non tutti i diritti devono essere depositi nelle mani del sovrano, poiché ci sono diritti inalienabili che non possono essere attribuiti ad altri, se non rinunciando alla propria dignità e umanità. Essi sono essenzialmente due: la libertà di parola e di pensiero<sup>117</sup>.

I due livelli, a cui prima faceva riferimento il Corsi, lungo le pagine degli scritti politici spinoziani, finiscono per intrecciarsi, completarsi e limitarsi, nel senso che il rispetto da parte del cittadino delle

---

<sup>115</sup> Massimo Corsi, *Politica e saggezza in Spinoza*, Guida, Napoli 1978, p. 11.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

<sup>117</sup> “Sebbene i poteri sovrani abbiano diritto su tutto e siano considerati gli interpreti del diritto e della pietà, non potranno mai impedire che gli uomini giudichino una qualsiasi cosa secondo il proprio ingegno” TTP XX, 3 / Opere, p. 725.

leggi di uno stato, qualunque esso sia, e il controllo del proprio comportamento quando metta a repentaglio l'integrità e la funzionalità dell'*imperium*, comunque esso avvenga, vanno pretesi ad ogni costo, poiché il bene collettivo è una risorsa non rinunciabile.

La pluralità di espressione, il che vuol dire pluralità di opinioni e credenze, che non si trasformi in agiti rivoluzionari contro lo stato, né fomenti l'odio e l'invidia nei suoi abitanti, rappresenta una risorsa per lo stato stesso e un'occasione di pienezza per il cittadino. Il disaccordo e il conflitto, insito in una situazione di pluralismo, che avvengono all'interno di una civile convivenza e di un umano rispetto, non possono che rappresentare la più alta forma di realizzazione del concetto di libertà.

Il conflitto, infatti, va visto nel suo duplice aspetto di valenza negativa e positiva, poiché se da una parte, in determinate condizioni ed espresso in determinati modi, può portare alla guerra civile e mettere in serio pericolo la sicurezza dello stato, dall'altra “costituisce la via d'accesso del popolo alla politica, produce innovazione istituzionale, sviluppa la libertà civile e incrementa la potenza collettiva del corpo politico”<sup>118</sup>. Ne era certo anche il Machiavelli, quando faceva “riferimento ai gruppi sociali, alle loro passioni, agli interessi e ai valori che li motivano”<sup>119</sup>. In tal senso il conflitto non gli appariva solo come un problema, ma anche come una risorsa.

#### *LA POTENZIALITÀ AGGREGANTE E DISGREGANTE DELLA MOLTITUDINE*

Machiavelli, nel *Principe*, così descrive gli uomini: “Si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori dei pericoli, cupidi di guadagno, e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita e figliuoli, come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma quando ti si appressa, e' si rivoltano”<sup>120</sup>.

Nei *Discorsi*, però, sostiene che paragonato il singolo (il principe) ai molti (il popolo), il primo risulta meno savio del secondo: “Se, adunque, si ragionerà d'un principe obbligato dalle leggi, e d'un popolo incatenato da quelle, si vedrà più virtù nel popolo che nel principe: se si ragionerà dell'uno e dell'altro sciolto, si vedrà meno errori nel popolo che nel principe”<sup>121</sup>.

---

“Se pertanto nessuno può cedere la propria libertà di giudicare e sentire ciò che vuole, ma ciascuno è padrone dei propri pensieri, ne consegue che in uno stato non si potrà mai tentare di ottenere, se non a prezzo di grave insuccesso, che gli uomini parlino su comando dei poteri sovrani, benché pensino cose diverse e contrarie” TTP XX, 4 / Opere, p. 726.

<sup>118</sup> Thomas Casadei, *La traiettoria del repubblicanesimo conflittualista tra storia e teoria del diritto*, in “Diritto & questioni pubbliche” 5 (2005), numero unico, pp. 131-152, p. 138.

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, XVII, 2.

<sup>121</sup> Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 58.

Egli riconosce nel popolo una potenzialità correttiva maggiore rispetto al solo individuo. Spinoza, dal canto suo, sostenendo che “l'uomo guidato dalla ragione è più libero nello stato, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine, dove obbedisce soltanto a se stesso”<sup>122</sup>, rende maggiormente esplicito il concetto per cui la vita d'insieme offre più garanzie di aumentare la potenza di agire e di migliorare il benessere: aiuta a ridurre le passioni tristi, come “l'odio, l'ira, l'invidia, la derisione, la superbia e le altre cose di tal fatta”<sup>123</sup> che ostacolano la vera conoscenza, impediscono di agire bene e non lasciano il giusto spazio alle passioni gioiose, le sole che aiutano ad esprimere amore, e ad aspirare alla pace e alla concordia.

Si può dire, in sostanza, che l'utilizzo che ha fatto Spinoza degli scritti del Machiavelli va ben oltre la questione monarchia/repubblica: si è di essi servito per declinare al meglio possibile l'integrazione *multitudo/imperium*, e capire che è il grado di maturità e di virtù dell'intera cittadinanza (*civitas*) a designare il destino stesso dell'*imperium*.

Una *integra multitudo*<sup>124</sup>, che ha superato i motivi di maggior disgregazione e conflittualità e sa rispettare le leggi che essa stessa ha contribuito a darsi, a diversità della moltitudine sciolta (per usare lo stesso termine di Machiavelli), cioè interamente frantumata e nell'insieme irrispettosa delle leggi, ha più probabilità di partecipare all'incremento della propria potenza e quindi di prendere parte alla libertà.

Spinoza mette in luce che la potenzialità della *multitudo*, nel contempo distruttiva e costruttiva, può essere indirizzata in un senso o nell'altro attraverso il concorso del potere istituzionale. Gli individui che costituiscono il popolo chiedono che si formi uno stato perché lo stesso possa loro dare garanzie e protezione, non solo rispetto agli altri, i nemici che ti assediano, ma anche rispetto a se stessi, alle valenze affettive negative.

“Le passioni collettive e le istituzioni pubbliche sono interdipendenti, dal momento che queste ultime nascono da una necessità immanente alla costituzione effettiva della collettività”. Le istituzioni offrono “al gioco delle passioni un quadro più stabile e ordinato, all'interno del quale si neutralizzano gli aspetti più distruttivi e antipolitici e si va verso un assetto razionale nel comportamento della collettività”<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> E IV, LXXIII / Opere, p. 1038.

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> TP VIII, 3.

<sup>125</sup> Stefano Visentin, *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel TP di Spinoza*, cit., p. 7.

Pur tuttavia, vi è anche una potenzialità disgregante e nefasta nella moltitudine che istruisce l'*imperium*, per cui, il concorso delle rispettive potenze e il rinforzo vicendevole che ne traggono, può andare in senso contrario al bene e dar vita, come ci ricorda Cristofolini<sup>126</sup>, al nazismo e al fascismo.

Quando Spinoza, impressionato dalla violenza cittadina che aveva portato all'assassinio dei fratelli Jan e Cornelius De Witt<sup>127</sup>, ha esclamato *ultimi barbarorum*, deve aver senz'altro pensato che un'aggregazione di individui, per quanto organizzata e inizialmente ben intenzionata, non è detto che abbia sempre di mira il vero bene; né può essere che sempre le leggi e le regole dello stato siano a difesa di quel bene. Nel TP troviamo allora espressioni come *saeva multitudo* e *libera multitudo* e il concetto che non può darsi esercizio della libertà laddove lo stato sia costituito da una moltitudine non libera<sup>128</sup>.

Un *homo liber* non può che rinfrancarsi in una *libera multitudo*, e solo questo tipo di moltitudine può istruire un *imperium* che sappia garantire al contempo libertà e sicurezza, da intendere quest'ultima come capacità di una società civile di conservarsi nel suo pieno diritto, ossia di provvedere a se stessa e fare in modo che un'altra non l'opprima<sup>129</sup>.

Tra le varie forme di *imperium*, Spinoza indica lo stato democratico come quello "più conforme alla ragione, alla sicurezza e alla libertà"<sup>130</sup>.

Laurent Bove ritiene che la società democratica sia *index sui*, poiché, attraverso le istituzioni da essa create, determina e controlla i criteri del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, senza che estranei ad essa abbiano a verificare la fondatezza di ciò che prescrive come bene e di ciò che ritiene sia giusto<sup>131</sup>.

Pur tuttavia l'arrivo alla democrazia presuppone un percorso che tenga conto non solo della potenza della moltitudine, ma anche che faccia i conti con la sua ambivalenza, poiché non è necessariamente portatrice di valori positivi e di democraticità.

La *multitudo*, un termine che nel TP è carico di significati, non ricalca le differenze che Hobbes<sup>132</sup> e i De la Court vi riconoscevano rispetto a *populus*<sup>133</sup>, ma mantiene, nella sua declinazione positiva e

---

<sup>126</sup> "Lo scenario della Shoah vede da un lato una moltitudine di militari inquadrati nell'esercito di uno stato potente, guidati *veluti una mente* da un condottiero in delirio di onnipotenza, che caricavano sugli autocarri e nei vagoni piombati gli ebrei destinati ai campi di sterminio, e dall'altra parte una massa multiforme di uomini, donne, bambini che subivano tutti assieme la disumana operazione, sia che provenissero da gruppi sociali coesi attorno a tradizioni culturali e religiose ultramillinarie, sia che fossero, invece, persone in diversi modi e relazioni integrate nel paese d'Europa in cui vivevano". Paolo Cristofolini, *Spinoza, l'individuo e la concordia*, cit., p. 15.

<sup>127</sup> I fratelli De Witt furono ritenuti responsabili, dai calvinisti più ortodossi e dagli orangisti, degli insuccessi nella guerra contro la Francia di Luigi XIV. Per questo motivo furono trucidati durante una manifestazione popolare del 1672.

<sup>128</sup> TP V, 6.

<sup>129</sup> TP III, 12.

<sup>130</sup> Filippo Mignini (a cura di), *Opere di Spinoza Mondadori*, Milano 2007, p. 1101.

<sup>131</sup> Laurent Bove (1996), trad. it. *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, in particolare il cap. IX, *La strategia della multitudinis potentia, strategia propria del conatus politico*, Ghibli, Milano 2002.



negativa, tutta l'ambiguità del significato, del valore o del dis-valore che essa ha. Non sempre rappresenta “quella parte ordinata della cittadinanza che ha il potere e la conoscenza sufficienti per prendersi cura del proprio benessere” e neanche quella “classe sociologicamente ben definita e distinta, contrapposta alla massa priva di freni, la cui passionalità è irriducibile a qualsiasi dimensione politica”

134

L'ambivalenza sembra essere la vera caratteristica della *multitudo*<sup>135</sup>, la cui trattazione nel TP è spia, secondo Etienne Balibar, dell'ambivalenza stessa di Spinoza nei confronti delle masse<sup>136</sup>, le quali pur costituendosi come *multitudo*, continuano a mantenere in sé la potenzialità negativa del *vulgus* e quella positiva del *populus*.

Non poteva, di conseguenza, il filosofo olandese arrivare a definire con più precisione cosa quella parola per lui volesse significare, poiché ciò presupponeva togliere alla *multitudo* la potenzialità ambivalente che essa ha, e nello stesso tempo dirimere il vissuto ambivalente che lui stesso, ma forse non il solo, nutriva nei confronti dei fenomeni di massa.

---

<sup>132</sup> Il popolo per Hobbes è strettamente correlato all'esistenza della sovranità, ed esiste se esiste lo stato sovrano. La moltitudine invece è una condizione riguardante lo stato di natura, pre-esistente quindi alla civiltà e all'istituzione politica. La moltitudine secondo Hobbes è riluttante all'obbedienza, allo stringere patti e per questa ragione non trasferirà mai i suoi diritti naturali nelle mani del sovrano. Famosa è la frase contenuta nel De Cive: “I cittadini allorchè si ribellano allo stato, sono la moltitudine contro il popolo” (XII, 8). Per Hobbes, come per gli apologeti seicenteschi della sovranità statale, la moltitudine riveste un significato solo negativo.

<sup>133</sup> “Inter populum et multitudinem differentia permanga est” Johan en Pieter De la Court, *Consideratien van Staat, ofte Polityke Weeg-schaal*, Parte III, libro I, cap. 6, in: Stefano Visentin, *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel TP di Spinoza*, cit., p. 8.

<sup>134</sup> Ibidem.

<sup>135</sup> Il fenomeno dell'ambivalenza della moltitudine è un argomento affrontato da diversi studiosi, tra i quali ricordo Etienne Balibar (*La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, cit.), Paolo Virno (*Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubettino, Cosenza 2001) e Lucia Nocentini (*Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, ETS, Pisa 2001). Il primo collega l'ambivalenza alle passioni, e queste alla moltitudine, essendo le espressioni della sua vitalità. Il secondo considera la moltitudine un modo di essere e che come tutti i modi di essere è ambivalente, ossia contiene in sé perdita e salvezza, acquiescenza e conflitto, servilismo e libertà. Il terzo focalizza l'ambivalenza, insita nella moltitudine, sulla sua potenza tanto di concordia quanto di discordia e la ritrova, allo stesso modo, nello stato, che da ragione di sicurezza degli individui, può diventare per gli stessi una minaccia.

<sup>136</sup> Etienne Balibar (1997), *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, cit., p. 35.

## CONCLUSIONI

Spero di aver illustrato con chiarezza e dimostrato con sufficiente documentazione la stretta interdipendenza che esiste, nella teorizzazione spinoziana, tra la moltitudine, il potere sovrano e la pluralità nella convivenza civile.

Dove il pensiero politico del filosofo mi è sembrato meno intelligibile ho fatto ricorso alle interpretazioni dei critici che, tuttavia, non si sono dimostrate sempre concordi, a causa della polivalenza semantica dei termini *multitudo*, *vulgus*, *plebs* e *populus*, usati dall'autore nel TTP e TP.

Più trasparenti sono apparsi invece i requisiti perché vi sia una rispettosa convivenza delle pluralità. L'armonia e la concordia civile, da cui essa scaturisce, non può essere intesa come un dato a priori, ripristinabile solo con la volontà; rappresenta piuttosto una conquista e una sfida per la moltitudine che voglia costituirsi come *civitas*, a patto che riconosca i pericoli determinati dalle passioni, che per loro natura sono ambivalenti, e che si dia gli strumenti adeguati per trattarli.

La pluralità e la diversità nella convivenza civile, non potranno di conseguenza che essere la testimonianza di quanto percorso una *multitudo* è riuscita a fare all'insegna della libertà<sup>137</sup> e della virtù, di come abbia saputo fabbricare un *imperium* che la potesse aiutare a gestire, con consapevolezza e perizia, la cattiveria e la bontà che c'è in tutti gli esseri umani.

Ampio spazio ho dedicato alla traduzione dei termini latini, con l'intento di far emergere quanto per alcuni esperti fosse difficile rimediare una parola in italiano, in francese, in inglese, in tedesco che corrispondesse perfettamente all'intento dell'autore. Le tabelle riportate a proposito della parola *multitudo* testimoniano quanta titubanza vi sia nei traduttori che si trovano a scegliere per il lettore una parola che le corrisponda pienamente.

Eppure è proprio nella moltitudine che si ritrova la pluralità. Antonio Negri e Michael Hardt insistono sul concetto della moltitudine come molteplicità di singolarità, non riducibile a un'unità rappresentativa e per questo motivo non scambiabile con termini quali *massa* o *popolo*. "La moltitudine è composta da innumerevoli differenze interne (differenze di cultura, etnia, genere e sessualità, ma anche da differenti lavori, differenti stili di vita, differenti visioni del mondo, differenti desideri) che non possono essere ridotte a un'unità o a una singola identità. La moltitudine è una molteplicità costituita da tutte queste

differenze singolari [...] La sfida lanciata dal concetto di moltitudine è quello di una molteplicità sociale che è in grado di comunicare e di agire in comune conservando le proprie differenze interne”<sup>138</sup>.

Da uno sguardo storico Paolo Virno<sup>139</sup> ricorda che *popolo* e *moltitudine* furono al centro delle controversie e discussioni teorico-filosofiche che caratterizzarono il secolo XVII e che si conclusero con la preferenza per *popolo*. Da allora non si parlò più di moltitudine, tornato invece di attualità grazie a una rilettura dei testi politici di Spinoza.

La moltitudine, secondo gli autori sopra citati, è l’architrave delle libertà civili, forma di esistenza sociale e politica dei molti in quanto molti; è una forma permanente e non occasionale che le conferisce uno status specifico, una potenzialità non indifferente, frutto delle singole individualità che si riconoscono, senza perdersi, nell’unione comune con gli altri.

Quello che ho inteso dimostrare con il mio lavoro sui testi e sulle osservazioni critiche degli esperti è che il determinismo di Spinoza<sup>140</sup>, che si manifesta in ciò che egli chiama l’ordine comune della natura<sup>141</sup>, pur riguardando tutti gli esseri viventi e pur assoggettandoli alle stesse leggi naturali, ne garantisce allo stesso tempo la loro essenza e particolarità, che li rende diversi<sup>142</sup>, responsabili e liberi, a seconda di quanta potenza sapranno riconoscersi e conquistarsi, e a seconda di quale strategia sapranno, grazie al loro ingegno, scegliere.

---

<sup>137</sup> In tutti i modi il filosofo ha cercato di insegnare ai suoi lettori come perseguire “la libertà dalle emozioni, la libertà politica e la libertà religiosa” Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, Vol. II, Utet, Torino 1993, p. 301.

<sup>138</sup> Michael Hardt e Antonio Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004, Prefazione.

<sup>139</sup> Paolo Virno, *La grammatica della moltitudine: per un’analisi delle forme di vita contemporanee*, cit.

<sup>140</sup> Sylvain Zac lo definisce “un déterminisme des essences et des structures”. Sylvain Zac, *La morale de Spinoza*, PUF, Paris 1959, p. 107.

<sup>141</sup> E, IV, LVII, Scolio.

<sup>142</sup> “Può accadere che uno ami ciò che l’altro odia, e che uno tema ciò che l’altro non teme, e che un solo e medesimo uomo ami ora ciò che prima ha odiato e odi ora quel che prima ha temuto. Inoltre, poiché ciascuno giudica in relazione al proprio affetto che cosa è buono e che cosa è cattivo, che cosa è meglio e che cosa è peggio, segue che gli uomini possono variare tanto nel giudizio quanto nell’affetto. Da ciò deriva che se gli confrontiamo gli uni agli altri, li distinguiamo” E, III, LI, Scolio / Opere, p. 942.

## BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano Nicola, *Storia della filosofia*, vol. II, Utet, Torino 1993.
- Argentieri Simona, *L'ambiguità*, Einaudi, Torino 2008.
- Balibar Etienne, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997; trad. it. *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis Eterotopia, Milano 2001.
- Bove Laurent, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Vrin, Paris 1996; trad. it. *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002.
- Caporali Riccardo, Morfino Vittorio, Visentin Stefano (a cura di), *Spinoza: individuo e moltitudine*, Il Ponte Vecchio, Cesena 2007.
- Caporali Riccardo, *Spinoza e la tolleranza*, Etica & Politica, VI (2004), n. 1 [Si tratta di una rivista filosofica on-line, pubblicata in formato elettronico dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Trieste].
- Caporali Riccardo, *La fabbrica dell'imperium*, Liguori, Napoli 2000.
- Casadei Thomas, *La traiettoria del repubblicanesimo conflittualista tra storia e teoria del diritto*, Diritto & questioni pubbliche, 5 (2005) numero unico, pp. 131-152.
- Corsi Massimo, *Politica e saggezza in Spinoza*, Guida, Napoli 1978.
- Costantino Fabio, *Dalla solitudine ontologica al patto sociale: saggio sul pensiero politico di Spinoza*, Segni e comprensione, XIII (1999), n. 37.
- Cristofolini Paolo, *Spinoza per tutti*, Feltrinelli, Milano 2000.
- Cristofolini Paolo, *Spinoza e l'acutissimo Fiorentino*, Foglio Spinozi@no, pp. 1-7 [www.fogliospinoziano.it].
- Cristofolini Paolo, *Spinoza, l'individuo e la concordia*, Etica & Politica, VI (2004), n. 1.
- Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Les Minuit, Paris 1981; trad. it. *Spinoza. filosofia pratica*, Guerini e Associati, Milano 1991.
- Gallicet Calvetti Carla, *Spinoza lettore del Machiavelli*, Vita e Pensiero, Milano 1972.
- Hardt Michael, Negri Antonio, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano 2004.
- Jonathan Israel, *Spinoza as an Expounder, critic and reformer of Descartes*, Intellectual History Review 17 (2007), n. 1, pp. 59-78.

Levi Sergio, *Spinoza e il problema mente-corpo*, Cuem, Milano 2004.

Lo Giudice Alessio, *Libera multitudo*, Atti del Centro Studi TCRS, 2005.

Klever Wim, *Imperium aeternum. Spinoza's critique of Machiavelli and its source in Van den Enden*, Foglio Spinozi@no n. 14 (2001), pp. 1-10 [www.fogliospinoziano.it].

Meinecke Friedrich, *Die Idee der Staaträson in der neuren Geschichte*, R. Oldenbourg, München-Berlin 1924; trad. it. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansoni, Firenze 1977.

Machiavelli Niccolò, Machiavelli Niccolò, *Opere*, vol. I, Mondadori, Milano 2008

Machiavelli Niccolò, *Il Principe*, Rizzoli, Milano 1950

Mignini Filippo, *Introduzione a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Morfinio Vittorio (a cura di), *L'unica tradizione materialista: Spinoza*, Cuem, Milano 1998.

Morfinio Vittorio, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Led, Milano 2002.

Mossini Lanfranco, *Necessità e legge nell'opera di Machiavelli*, Giuffrè, Milano 1962.

Nadler Steven, *Spinoza. A life*, Cambridge University Press, 1999; trad. it. *Baruch Spinoza e l'Olanda del seicento*, Einaudi, Torino 2002.

Nadler Steven, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish mind*, Oxford University Press 2002; trad. it. *L'eresia di Spinoza. L'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi, Torino 2005.

Nocentini Lucia, *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, ETS, Pisa 2001.

Riccio Monica, *Una giornata di studio*, ISPF-LAB V (2008), n. 1, pp. 1-3. [ISPF-LAB è la rivista elettronica semestrale dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (ISPF), organo del CNR].

Riccio Monica, *Vico e la moltitudine soddisfatta e contenta*, ISPF-LAB, V (2008), n. 1, pp. 32-39.

Russell Bertrand, *A History of Western Philosophy*, Simon and Schuster, New York 1945; trad. it. *Storia della filosofia occidentale - dal Rinascimento a Hume*, vol. III Longanesi, Milano 1967.

Sasso Gennaro, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna 1980.

Sen Amartya, *On Ethics and Economics*, Basic Blackwell, Oxford 1987; trad. it. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988.

Sen Amartya, *Identity and violence. The illusion of destiny*, Cambridge University Press 2006; trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Sina Mario (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

- Spinoza Baruch, *Opere*, trad. italiana a cura di Filippo Mignini e Omero Proietti, Mondadori, Milano 2007.
- Spinoza Baruch, *Trattato politico*, trad. italiana a cura di Antonio Droetto, Ramella, Torino 1958.
- Spinoza Baruch, *Trattato teologico-politico*, trad. italiana a cura di Antonio Droetto, Emilia Giancotti, Einaudi, Torino 1972.
- Spinoza Baruch, *Complete Works*, trad. inglese a cura di Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 2002.
- Spinoza Baruch, *Theologisch-Politischer Traktat*, trad. tedesca a cura di Carl Gebhardt, Felix Meiner, Hamburg 1955.
- Spinoza Baruch, *Theologisch-Politischer Traktat*, trad. tedesca a cura di Jakob Stern, Philipp Reclam, Leipzig 1886.
- Spinoza Baruch, *Oeuvres complètes*, trad. francese a cura di Roland Caillois, Madeleine Francès, Robert Mishrahi, Gallimard, Paris 1954.
- Spinozza Benedetto, *Tractatus Politicus*, trad. italiana a cura di Antero Meozzi, Carabba, Lanciano 1918.
- Spinozza Benedetto, *Trattato politico*, trad. italiana a cura di Dino Formaggio.
- Strauss Leo, *Persecution and the art of writing*, The Free Press, New York 1952; trad. it. *Scrittura e persecuzione*, Marsilio, Venezia 1990.
- Vincieri Paolo, *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo, Ravenna 1984.
- Virno Paolo, *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Rubettino, Cosenza 2001.
- Visentin Stefano, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001.
- Visentin Stefano, *Acutissimus o prudentissimus? Intorno alla presenza di Machiavelli nel Trattato Politico di Spinoza*, *Etica & Politica*, VI (2004), n. I, pp. 1-17.
- Zuolo Federico, *Spinoza tra etica e politica: l'idea di sviluppo umano*, *Foglio Spinozi@no*, VIII (2008), n. 45, pp. 1-214.
- Zac Sylvain, *La morale de Spinoza*, PUF, Paris 1959.