

Federico Zuolo

Spinoza tra etica e politica: l'idea di sviluppo umano

Prefazione	3
Parte I: Spinoza tra etica e politica. 1. L'etica spinoziana	
1. Spinoza: domande e problemi	7
2. Dio ovvero la sostanza	8
3. La finalità: incanto e illusione dell'uomo	12
4. La realtà delle cose: i Corpi e le Menti	15
5. La conoscenza: tre generi e una sola realtà	17
6. Gli individui e le parti: l'unità complessa	21
7. Gli individui e la sostanza: essenza e potenza	25
8. Le basi naturali dell'etica: conatus e affetti	28
9. Passioni e azioni: l'impotenza e la potenza	
a) l'utile	36
b) la ragione	43
10. Intermezzo sulla metaetica	46
11. Terapia cognitiva e modello della natura umana	50
12. L'etica: autonomia e sviluppo umano	62
2. La politica spinoziana	
1. Spinoza politico?	71
2. Gli affetti e l'origine della società	72
3. L'oggetto della politica: le leggi	77
4. Il contratto: genesi e fondamento dello stato	
a) Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile	81
b) Il significato del patto: la democrazia	87
c) I limiti della politica: potenza e diritti individuali	93
d) L'assolutezza del potere	98
5. Obbedienza ed ethos civile	101
6. Il fine della politica: il miglioramento della vita dei cittadini	103
7. Democrazia, tolleranza e libertà: come migliorare la vita dei cittadini	109
3. Spinoza e il repubblicanesimo	
1. Machiavelli e Spinoza	118
2. Repubblicanesimo: le prospettive concettuali	125

Parte II: L'idea di sviluppo umano

4. Aristotele e Spinoza: natura umana e perfezione

- | | |
|--|-----|
| 1. Il perfezionismo aristotelico | 132 |
| 2. Spinoza e il significato dello sviluppo umano | 141 |

5. L'idea di sviluppo umano di Amartya Sen e oltre

- | | |
|--|-----|
| 1. Amartya Sen: problemi e concetti | 148 |
| 2. I diritti come scopi da realizzare | 148 |
| 3. Il <i>Rapporto sullo sviluppo umano</i> : lo sviluppo come aumento delle capacità | 155 |
| 4. Funzionamenti e capacità | 159 |
| 5. Sen aristotelico? | 171 |
| 6. Etica dello sviluppo umano: Spinoza oltre Sen | 180 |

Bibliografia	192
--------------	-----

Prefazione

Il proposito di questo lavoro è di rileggere il complesso dell'etica e della filosofia politica spinoziana attraverso l'idea di sviluppo umano. Nei nostri intenti questo concetto ci permetterà non solo di fornire una diversa angolatura all'interpretazione del pensiero spinoziano, ma anche di fornire una prospettiva nuova all'approccio delle capacità di Amartya Sen.

Il primo capitolo si occuperà dell'etica spinoziana. Nell'affrontare il pensiero di Spinoza si deve necessariamente partire dall'inizio, ovvero dalla struttura dell'ontologia spinoziana. Questo non è tuttavia un lavoro fine a se stesso, bensì ci porterà, come prima approssimazione alle tematiche centrali della presente ricerca, all'analisi del concetto di individuo: essenza dal punto di vista della sostanza, composizione di diverse parti dal punto di vista dei modi. Incontreremo una concezione attiva e complessa di individuo che culmina nell'idea secondo cui la variabile fondamentale è la potenza di esistere. Questo sarà lo scopo dell'etica: mostrare agli uomini come aumentare veramente la propria potenza di esistere, superando il circolo vizioso della vita passionale. La vita etica si esprimerà in due modi strettamente connessi. Nella ricerca del proprio utile e nel perseguire lo sviluppo della ragione. Entrambi portano ad un aumento della potenza di esistere individuale, che sarà la vera realizzazione della natura individuale. Al termine del percorso etico troveremo il significato dello sviluppo umano. La vera espressione della natura e della potenza individuale infatti porta l'individuo a diventare autonomo e libero.

Il secondo capitolo tratterà il pensiero politico di Spinoza. Qui l'analisi muoverà invece da un'angolatura diversa, ma complementare per comprendere il valore anche collettivo dell'idea di sviluppo umano. Il fine della politica non è direttamente di tipo morale, ma mostra la possibilità della coesistenza pacifica tra individui e ne indica la forma migliore. Mostriamo la peculiarità degli argomenti spinoziani: in parte contrattualisti, in parte evolucionisti e in parte utilitaristi. Queste considerazioni ci permetteranno di comprendere come Spinoza, partendo dall'identità di potenza e diritto e da alcuni assunti vicini al realismo politico, arrivi a giustificare la tolleranza, la libertà di espressione e tutte

le altre libertà compatibili con la vita civile. Faremo vedere come Spinoza utilizzi diverse argomentazioni per mostrare che la democrazia è il governo migliore e che al potere conviene avere cittadini liberi e dotati di diritti.

Vista la difficoltà di leggere correttamente i testi spinoziani e di comprenderli adeguatamente con i concetti cardine delle principali tradizioni filosofiche, faremo spesso un riferimento positivo o negativo ad altri pensatori. Nel primo capitolo mostreremo soprattutto che il pensiero spinoziano non può essere interpretato in senso stoico. Nel secondo capitolo, invece, confronteremo Spinoza con Hobbes, Locke e Rousseau. Nel terzo capitolo, riprendendo la peculiarità degli argomenti politici spinoziani, giungeremo a rintracciarne i legami con la tradizione repubblicana e in particolare col pensiero di Machiavelli. Contestualmente confronteremo il pensiero politico spinoziano con un concetto unitario di repubblicanesimo.

La difficoltà di far rientrare Spinoza in una tradizione è collegata anche alla difficoltà di attribuirgli una classificazione metaetica. Se nel primo capitolo mostreremo come siano compatibili emotivismo e cognitivismo, nel quarto capitolo preciseremo in che senso l'ideale di sviluppo umano rimanga aperto e non determinato. Per fare questo confronteremo l'etica spinoziana con quella aristotelica perché, in primo luogo, quest'ultima è un termine di paragone necessario per ogni teoria filosofica dello sviluppo umano, e perché, in secondo luogo, ci servirà per criticare e rifiutare la fondazione aristotelica della teoria di Amartya Sen.

L'interpretazione risultante del pensiero di Spinoza verterà sull'idea di sviluppo umano e sul rapporto tra democrazia, potenza e diritti. Sulla base di questi concetti, nell'ultimo capitolo proporremo una rilettura teorica del pensiero di Amartya Sen. Verranno analizzate le sue idee confluite nel *Rapporto sullo sviluppo umano*, i suoi contributi alla filosofia morale e la ricerca di una mediazione tra utilitarismo e teorie deontologiche dei diritti. Vedremo la centralità dei concetti di funzionamenti e capacità e criticheremo l'interpretazione aristotelica di M. Nussbaum. Infine cercheremo di delineare un'interpretazione spinoziana dell'idea di sviluppo umano di Sen, in questo modo tenteremo di

superare alcuni problemi e ambiguità all'interno della teoria dei funzionamenti e capacità. Alla fine risulterà un'idea di sviluppo umano particolarmente attraente e significativa, poiché mostreremo che essa è aperta, pluralista, effettivamente dinamica e adatta alla concretezza di molteplici situazioni.

ABBREVIAZIONI:

SPINOZA, BARUCH:

BT *Breve trattato, su Dio, l'uomo e il suo bene*, a cura di F. Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986. Con la numerazione romana si indicherà la parte e di seguito capitolo e paragrafo.

E *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988. Con il numero si indicherà la parte. Di seguito con le seguenti abbreviazioni: prop = proposizione, sc = scolio, cor = corollario, dim = dimostrazione, def = definizione, ax = assioma, lem = lemma, app = appendice, def aff = definizioni degli affetti, pref = prefazione.

Ep *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1974. Indicheremo la lettera in cifre.

TEI *Trattato sull'emendazione dell'intelletto; Principi della filosofia cartesiana; Pensieri metafisici*, a cura di E. De Angelis, Milano, SE, 1990. Indicheremo il capitoletto nelle parentesi quadre.

TP *Trattato politico*, a cura di L. Pezzillo, Roma-Bari, Laterza, 1991. Con il numero romano indicheremo il capitolo, di seguito con la cifra araba il paragrafo.

TTP *Etica. Trattato teologico politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, testo dell'edizione UTET, 1972, Torino, TEA, 1991. Con il numero romano indicheremo il capitolo, di seguito la pagina.

EN ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Milano, Rizzoli, 1986. Con la citazione del testo riportato si indicherà il luogo preciso secondo l'edizione corrente; invece senza la citazione del testo si farà riferimento al libro con il numero romano e, di seguito, al capitolo.

L HOBBS TH., *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, 1989. Con il numero romano si indicherà il capitolo, di seguito la pagina.

D MACHIAVELLI N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere I*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997. Con il numero romano si indicherà il libro, con le cifre arabe il capitolo e di seguito le pagine in

questa edizione. Senza citazione testuale si farà riferimento solo al libro e al capitolo.

SVF STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti*, secondo la raccolta di H. von Arnim, a cura di R. Radice, Milano, Rusconi, 1998. Si seguirà la numerazione adottata dalla presente edizione.

I testi degli altri autori classici saranno riportati in bibliografia prima della bibliografia critica.

Ringraziamenti

Prima di iniziare desidero ringraziare tutti quelli che mi hanno seguito e i professori con cui ho avuto fecondi dibattiti e che mi hanno fornito utili indicazioni bibliografiche. In particolare vorrei ringraziare: Michele Bocchiola, Jorge Buzaglo, Ian Carter, Enrica Chiappero Martinetti, Fiorella De Michelis, Luca Fonnesu, Sergio Levi, Michele Loi, Sergio Filippo Magni, Salvatore Veca e Mario Vegetti.

Parte I

Spinoza tra etica e politica

Capitolo 1. L'etica spinoziana

1. *Introduzione*

In questo capitolo affronteremo il complesso dell'etica spinoziana avendo come filo conduttore due problematiche cruciali: da una parte il punto di vista naturalistico sulla vita umana e dall'altra l'esito di un'etica che mira alla liberazione dell'uomo dalle passioni. Per quanto riguarda il primo punto, cercheremo di rispondere agli interrogativi posti dall'affermazione dell'identità di realtà e perfezione (E 2 def6) e ci chiederemo se possiamo attribuire un valore speciale alla natura umana. Naturalismo in Spinoza significa innanzitutto trattare l'uomo come se fosse una figura geometrica, considerandolo scientificamente come una cosa naturale, al pari di linee e superfici (E 3 pref, p. 172). Da ciò deriverà la sua fama di critico della religione e in generale dei pregiudizi umani basati su una antropologizzazione degli eventi naturali. Per quanto riguarda il secondo punto, cercheremo di mostrare in che modo l'etica spinoziana possa essere un pensiero di liberazione. Come è possibile un'etica dinamica ed emancipativa, in un sistema che nega la libertà di scelta? Nel rispondere a queste domande saranno questi i nodi concettuali fondamentali:

- i) il naturalismo in etica e politica,
- ii) un approccio all'uomo come essere complesso,
- iii) l'esito dinamico di una filosofia della complessità naturale.

Naturalismo e dinamismo umano ci porteranno a delineare entro il sistema un'*idea di sviluppo umano* basata sul raggiungimento dell'autonomia individuale tramite lo sviluppo delle capacità.

A più riprese confronteremo il pensiero spinoziano con alcune posizioni classiche della storia della filosofia. In particolare in questo capitolo faremo riferimento al pensiero del primo stoicismo. Questo confronto è stimolato da due

esigenze. Da un lato, vuole rispondere a quelle interpretazioni, peraltro minoritarie e in parte superate,¹ che rileggono Spinoza in chiave stoica. Dall'altro lato, è forse utile tornare all'origine stoica di alcuni concetti che poi hanno preso una direzione molto diversa. In particolare il confronto con gli stoici sarà utile per inquadrare correttamente il significato di concetti quali il *conatus*, la libertà entro necessità universale, la libertà come autonomia, la terapia delle passioni, la figura del saggio.

Nell'analizzare anche solo un concetto in un pensatore così sistematico come Spinoza non si può che partire dall'inizio. Questo percorso nell'ontologia spinoziana sarà sintetico e finalizzato al nostro interesse concettuale, ma non si può prescindere da un'analisi interna che segue la logica del sistema. In particolare questa breve ricostruzione del sistema spinoziano ci servirà per individuare le basi metafisiche del naturalismo e del dinamismo dell'etica, ovvero dell'idea di sviluppo umano. Pertanto, partendo dall'analisi di Dio, individueremo il concetto spinoziano di essere ed esistenza.

2. *Dio ovvero la sostanza*

La grande novità del sistema spinoziano è quella di un Dio che non è al di sopra o in tutte le cose ma che è tutte le cose, che non emana gli enti da un piano trascendente, ma che nemmeno si riduce a stare entro un panteismo più o meno provvidenzialistico.² Il primo problema: Dio è la sostanza. «Dio ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente» (E 1 prop11). Dio è la sostanza innanzitutto perché fa qualcosa che in prima battuta potremmo chiamare la produzione della realtà. «Dalla necessità della divina natura devono seguire infinite cose in infiniti modi» (E 1 prop 16). Il «seguire» delle cose dalla natura divina deve essere inteso sia in senso logico, cioè che non si può concepire qualcosa senza Dio (E 1 prop15), sia in senso materiale, in quanto Dio è esteso ed è causa delle cose. Come può affermare Spinoza che Dio è esteso, pur essendo un grande critico dell'immagine popolare di un Dio persona irascibile e sovrano? Può affermarlo perché parimenti rifiuta l'immagine di un Dio solo spirito e il Dio ineffabile della mistica. L'uomo non conosce Dio

¹ In particolare ci riferiamo alle opere di Dilthey (1927), Wolfson (1934), Kristeller (1984), *passim*.

² Sulla negazione del punto di vista neoplatonico in Spinoza e sulla mancanza di gerarchia, cfr Moreau (1998), p. 47.

attraverso un'esperienza estatica di espropriazione di sé, ma lo concepisce razionalmente e naturalmente attraverso i suoi attributi. «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce di una sostanza come costituente la sua essenza» (E 1 def4). Ma gli attributi non sono solamente ciò che noi percepiamo dell'essenza divina, quasi avessero soltanto un'esistenza ideale o mentale, bensì sono la natura e l'essenza di Dio stesso (cfr. E 1 prop11 e 19 in cui Dio viene identificato con i suoi attributi)³. L'estensione è uno degli attributi di Dio, così come il pensiero: di conseguenza si può affermare che Dio è una cosa estesa e pensante (E 2 prop2-3). Gli attributi sono infiniti essendo l'essenza stessa di Dio infinita, ma l'intelletto umano essendo finito può concepirne solo due: estensione e pensiero.

Gli attributi sono la natura essenziale di Dio e implicano il fatto che «Dio agisce per le sole leggi della sua natura e non costretto da alcuno» (E 1 prop17); in quanto tale Dio è attivo e l'azione divina consiste nell'essere causa per sé, efficiente e assolutamente prima di tutte le cose (E 1 prop16 cor1-3). Il Dio causa prima ci fa venire in mente la creazione biblica in cui è dotato di volontà e di altri attributi umani, ma se è assolutamente infinito non può avere nulla al di fuori di sé e «tutte le cose che avvengono, avvengono per le sole leggi della natura infinita di Dio» (E 1 prop15 sc). Il Dio volutaristico della tradizione, che dispone secondo il proprio arbitrio delle vicende di cosmo e uomini sarebbe un Dio imperfetto, se dovesse intervenire nel creato travalicando le leggi della natura, agendo in un continuo stato di emergenza. Affermare che Dio è causa efficiente per sé e assolutamente prima,

³ Sulla questione problematica e ampiamente dibattuta della natura degli attributi, che concerne il loro statuto reale o solamente ideale, noi qui ci limitiamo a rinviare a due posizioni: per Deleuze gli attributi sono distinti in quanto qualità concepibili per sé: «Come possiamo affermare che gli attributi esprimono non solo una certa essenza ma anche l'essenza della sostanza? L'essenza è espressa come essenza della sostanza e non dell'attributo. Le essenze sono quindi distinte negli attributi nei quali esistono, ma fanno tutt'uno con la sostanza di cui sono l'essenza. [...] Ciò che è espresso non esiste al di fuori della sua espressione, ma è espresso come essenza di ciò che si esprime. Dobbiamo sempre distinguere tre termini: la sostanza che si esprime, gli attributi in quanto espressioni, l'essenza espressa. [...] Gli attributi sono per Spinoza forme dinamiche ed attive. Ed è proprio questo che ci sembra l'essenziale: l'attributo non è più l'attribuito ma è per così dire l'"attributore". [...] Questo significa che, in Spinoza, gli attributi si presentano come veri e propri *verbi*, con valore espressivo: essendo dinamici, non sono più attribuiti a sostanze variabili, ma attribuiscono qualcosa ad un'unica sostanza», cfr. Deleuze (1999), pp. 30-2. Per Gueroult invece gli attributi sono qualcosa di più simile ai sostantivi: «En second lieu, si, en tant qu'elles résultent de l'essence de la substance, elles doivent en être affirmées comme des *propriétés*, elles doivent néanmoins, être en même temps affirmées comme des *choses*, en tant qu'elles sont conçues comme des êtres réels produits par sa causalité, car des simples prédicats, des adjectifs, ou encore des «manières des être» ne sont point des être réels. [...] C'est pourquoi, de même que Spinoza, d'accord avec Descartes contre la tradition, a donné un sens substantif au terme *attribut*», cfr. Gueroult (1968), p. 259.

significa per Spinoza che Dio è causa immanente (E 1 prop18), cioè interna, di tutte le cose. Le cose non hanno uno statuto precedente l'intervento divino e un'esistenza successiva ad esso, ma sono causate da Dio contemporaneamente nell'essenza e nell'esistenza. Non dipendendo da alcun altro agente causale, Dio è autonomo benché necessitato, anzi è autonomo, cioè causa libera, proprio perché dipendente solo dalla propria natura.

Quando ci si riferisce alle «cose» nel sistema spinoziano si intendono i modi, «le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro» (E 1 def5), che in quanto tali sono finiti, ovvero possono essere limitati «da un'altra cosa della stessa natura» (E 1 def2). Questi sono definiti per opposizione alla sostanza che è causa di sé, «ciò la cui essenza implica l'esistenza» (E 1 def1). Dio è causa immanente dei modi entro e tramite gli attributi, nel senso che questi esprimono in una maniera determinata l'essenza divina (E 1 prop25 cor) ed, esprimendo la natura divina, un attributo determina la natura di una cosa. Dio è il principio e l'agente dell'essere positivo e determinato di ogni cosa e, in quanto causa immanente, mentre si esprime determina. "Determinazione" designa l'aspetto logico e di causa efficiente: infatti Dio è contemporaneamente operatore esistenziale e intellettuale, ovvero ogni cosa senza Dio non può esistere né essere concepita. "Espressione" invece significa che la modalità della determinazione della cosa è immanente e viene prodotta solamente secondo le leggi della natura divina. Dio è libero quindi in un senso particolare, ovvero in quanto produce la realtà, perché esprime necessariamente le sole leggi della propria natura definite dagli attributi (E 1 prop 17 cor2). Dio non interviene nel corso del mondo perché il suo stesso operare è il corso del mondo .

Essendo causa di sé per essenza, Dio è causa di ogni cosa necessariamente, «dunque la potenza di Dio, con la quale egli stesso e tutte le cose sono e agiscono, è la sua stessa essenza» (E 1 prop34 dim). Qui, come in ogni altro luogo dell'etica (e anche della politica) *potenza* non significa forza, arbitrio o autorità, ma quanto e cosa si può causare secondo le sole leggi della propria natura. Quindi solo Dio è infinitamente potente, in quanto causa prima. Le altre cose, invece, essendo prodotte da Dio, hanno una parte attuale e autonoma di questa potenza nell'esistere, ma per esse si possono valutare i gradi reciproci di maggiore o minore potenza tra le diverse cose, o di variazione entro uno stesso individuo. Come vedremo, questo è l'oggetto

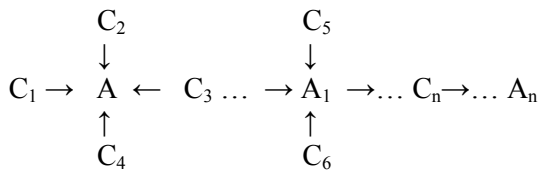
proprio dell'etica e della politica. Essere infinitamente potente e causa per essenza significa essere positività pura, mancanza di negazione. Le cose finite, invece, sono negazione, ma non negatività, sono cioè limitate realmente, ma questo non implica alcuna valutazione morale su di esse: il finito non si valuta per ciò di cui è privo, ma per ciò che ha rispetto ad altre cose finite o rispetto ad un proprio momento precedente.

La caratteristica ontologica di ogni cosa è l'*affermazione*, per Dio in senso assoluto, per le cose finite limitatamente alla loro natura. Affermazione significa potenza e, in quanto esistente, ogni cosa è vita, è in sé una potenza e qualcosa di positivo.⁴ La natura di Dio è infinita qualitativamente poiché gli attributi sono infiniti, ma non quantitativamente, non perché Dio sia limitato, ma perché la determinazione quantitativa proprio perché limitativa non pertiene alla sostanza in sé, ma solo ad essa in quanto finita e affezione di se stessa. Pertanto Spinoza afferma che la sostanza è indivisibile proprio in quanto non determinabile quantitativamente (E 1 prop12 e 13 sc). La quantità e la delimitazione pertengono invece ai modi finiti, che in quanto tali sono necessariamente determinati in un duplice senso: da Dio in quanto affezioni degli attributi corrispondenti e dalle altre cose che concorrono all'esistenza e alla distruzione di ogni singola cosa. Ogni modo è causato direttamente da Dio ma è anche entro una catena causale di altri modi infinita: questa catena infinita di cause ed effetti assomiglia più ad una rete che a una linea, giacché «nulla esiste dalla cui natura non segua un effetto» (E 1 prop36). Per cui ogni cosa è causata da infinite altre non solo secondo il criterio della regressione cronologica di ciò che è stato determinato precedentemente, ma anche secondo la causazione attuale di infiniti modi che causano un singolo modo, il quale a sua volta partecipa alla causazione di altri modi. Non solo un modo A è causato linearmente da ciò che lo precede (C):

$$C_n \rightarrow \dots C_3 \rightarrow C_2 \rightarrow C_1 \rightarrow A$$

⁴ È Deleuze (1999) a caratterizzare tutta la metafisica spinoziana dal punto di vista del positivo, del fatto che ogni cosa, in quanto espressione di Dio, non è mancanza ma affermazione nell'esistenza. Macherey (1979), cap. 4, considerando l'identificazione spinoziana del reale con il positivo, contrappone Spinoza a Hegel, poiché il finito spinoziano (i modi) non comprende entro sé la negazione e la contraddizione; quindi la conoscenza adeguata dei modi parte non dalla loro finitudine ma dal fatto che sono affermazione intensive, ovvero modalità espressive della sostanza.

ma A è un nodo in una rete causale a maglia infinita.



Ogni cosa è attualmente causa ed è sempre effetto di qualcos'altro. Solo la sostanza è causa di sé e assolutamente libera, ma è tale perché agisce secondo le sole leggi della propria natura. Di conseguenza nel sistema non si sfugge alla necessità, non ci sono interruzioni nella rete causale delle cose e nemmeno nell'azione divina. L'insieme delle leggi causali e dei rapporti tra i modi costituisce la cosiddetta *natura naturata*, mentre il punto di vista della sostanza è la *natura naturans*, in quanto in sé e concepita per sé (E 1 sc prop29). In entrambe, che sono una sola e medesima realtà considerata sotto due punti di vista diversi, non si dà nulla di contingente o che avrebbe potuto essere altrimenti (E 1 prop 29 e 33), anche «la volontà non può essere chiamata libera, ma soltanto necessaria» (E 1 prop 32).

Che cosa è quindi il Dio spinoziano? Dio è ciò la cui essenza implica l'esistenza (E 1 prop20), infiniti attributi e infinita potenza, causa di sé e di tutte le cose. Se facciamo il cammino inverso, partendo logicamente dai modi e non dalla sostanza, Dio è tutto il reale esistente in atto, ma anche le leggi che lo governano e i rapporti tra le cose attualmente esistenti, le infinite modalità espressive (gli attributi) e l'unità logica e ontologica di tutto questo.

3. *La finalità: incanto e illusione dell'uomo*

La conoscenza della necessità delle cose non è fine a se stessa, ma ha anche un fondamentale significato etico. Infatti, grazie alla vera conoscenza l'uomo si può liberare dai pregiudizi e dalle illusioni, in particolare dall'ingenuo finalismo che accompagna il senso comune e la vita inconscia. «I pregiudizi che qui intraprendo a denunciare dipendono soltanto da questo unico pregiudizio, che cioè comunemente gli uomini suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano in vista di un fine, anzi danno per certo che lo stesso Dio diriga le cose verso un certo qual fine» (E 1 app, p. 116).

In primo luogo, gli uomini si ritengono liberi poiché sono coscienti delle volizioni e dei propri desideri, non conoscono però la causa di questi e la attribuiscono al proprio libero arbitrio. Secondariamente, credono di agire secondo un fine vero e indipendente, che è invece soltanto la proiezione dell'utile che perseguono. Infine, vedono nella natura innumerevoli mezzi per soddisfare i propri bisogni e appetiti, e pensano che tutto ciò sia stato predisposto da un'entità benevola. Da ciò nasce l'idea della creazione, di un Dio avente caratteristiche umane (cfr. anche E 1 sc prop15) e della provvidenza che adatta il mondo ai bisogni umani e lo rende mezzo in vista di un fine. Propriamente «questa dottrina finalistica sovverte del tutto la natura. Infatti, [l'uomo] ciò che in verità è causa considera come effetto, e al contrario» (ib. p. 119). Lo scambio della causa (il proprio utile) con il fine, insieme con l'illusione del libero arbitrio e la convinzione che il mondo sia disposto in funzione dell'uomo, si completa con la valutazione delle cose naturali secondo delle categorie che l'uomo si costruisce per «spiegare le essenze delle cose, e cioè *Bene, Male, Ordine, Confusione, Caldo, Freddo, Bellezza e Deformità*» (ib. p. 120)⁵.

Fin qui la critica, basata sulla necessità degli eventi del mondo, a cui l'uomo appartiene e rispetto ai quali non ha preminenza o superiorità assiologica. Spinoza però ci dice in più qualcosa di molto semplice ma significativo, ovvero che questi pregiudizi nati da errori sono del tutto naturali, quasi inscritti nel funzionamento dell'uomo. A tal riguardo Spinoza fornisce una metafora tra il provocatorio e lo scientifico per esemplificare dal suo punto di vista la questione della libertà, ipotizzando una pietra autocosciente che riceve un impulso esterno: «davvero questa pietra, in quanto è consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole» (Ep 58, p. 249). Questa pietra non è libera, non perché necessitata nel movimento, ma perché questo movimento non è causato dalle sole leggi della sua natura e nemmeno spiegabile mediante esse sole.

⁵ Una tale critica all'antropomorfismo nella natura ha un pari nell'età moderna forse soltanto in Hume: «In primo luogo, poiché il bene e il male morali appartengono solo alla azione della mente e derivano dalla nostra situazione in rapporto agli oggetti esterni, le relazioni da cui sorgono queste distinzioni morali debbono risiedere esclusivamente tra le azioni interne e gli oggetti esterni, e non debbono potersi applicare né alla azioni interne confrontate tra di loro, né agli oggetti esterni contrapposti ad altri oggetti esterni», *Trattato sulla natura umana*, p. 491.

In un'altra lettera, Spinoza affronta invece il tema connesso alla già menzionata illusione nella concezione dell'ordine delle cose, che qui esprime con il termine «coesione». «Ma prima desidero avvertire che io non attribuisco alla natura né bellezza né bruttezza, né ordine né confusione, giacché le cose non si possono dire belle o brutte, ordinate o confuse, se non relativamente alla nostra immaginazione. Per coesione delle parti, dunque, io non intendo altro se non che le leggi o la natura di una parte si adatta così alle leggi o alla natura dell'altra, da non contrastare affatto con essa» (Ep 32, p. 168). Il fatto del necessario concatenarsi delle cose non deve indurre in meraviglia facilona: un vermicello che visse nel sangue «come noi in questa parte dell'universo, [...] considererebbe ciascuna particella del sangue come un tutto e non come una parte, e non potrebbe sapere in che modo tutte le parti siano governate dall'universale natura del sangue e siano costrette ad adattarsi le une alle altre giusta le esigenze dell'universale natura del sangue, così da convenire tra loro secondo una determinata maniera» (ib., p. 169). L'errore che consiste nello scambiare la parte per il tutto (analogamente allo scambiare la causa per il fine) è una delle fonti principali dei pregiudizi umani, che sono prodotti dalla spontaneità dell'immaginazione. Questi tuttavia, così come sono naturali e necessari, ugualmente possono essere corretti e superati. Abbiamo così risposto a uno degli interrogativi posti all'inizio. Spinoza rifiuta totalmente qualsiasi idea o teoria che sovrapponga a un fenomeno naturale un significato elaborato impropriamente dall'uomo. Lo stesso uomo è un fenomeno naturale, non trasgredisce le leggi della natura, ma spesso crede di esserne esente, o anche di essere superiore ad esse. Da qui viene il finalismo che egli progetta e applica alla natura intera, di cui si sente depositario e massima realizzazione.

Pertanto quando Spinoza afferma che realtà e perfezione sono la stessa cosa (E 2 def6), intende che «la perfezione delle cose deve essere valutata soltanto in base alla loro natura e potenza, né le cose sono più o meno perfette perché diletano o offendono i sensi degli uomini, o perché giovano alla natura umana o la avversano» (E 1 app, p. 122 e E 4 pref, p. 233).⁶ Di seguito si inserisce brevemente nel dibattito seicentesco sulla teodicea:

⁶ Sull'identificazione di realtà e perfezione vedi Totaro (1988), *passim*.

A coloro i quali, poi, chiedono perché Dio non ha creato tutti gli uomini in modo tale che siano governati soltanto dalla guida della ragione, rispondo solo questo: perché non gli è mancata la materia per creare tutte le cose, e cioè dal più alto al più basso grado di perfezione; o per parlare più propriamente, perché le leggi della sua natura sono state così ampie da bastare a produrre tutto ciò che può essere concepito da un intelletto infinito. (E 1 app, p. 122)

Il fatto che ci siano cose più o meno perfette – cioè potenti e complesse – segue dal fatto che da Dio seguono infinite cose in infiniti modi (E 1 prop 16), ma questa infinita gamma di effetti ha un significato esclusivamente logico e naturale. Spinoza non sarebbe d'accordo con Malebranche sul fatto che le imperfezioni della natura derivino dalla semplicità delle leggi date da Dio con la creazione, perché in natura non esistono imperfezioni e perché le modalità della necessità divina sono infinite. Non sarebbe nemmeno d'accordo con Leibniz che questo sia il migliore dei mondi possibili, poiché non esiste il *possibile* oltre al già esistente in atto e il *migliore* è un concetto che viene prodotto dall'attività dell'appetito umano.⁷

4. *La realtà delle cose: Corpi e Menti*

Abbiamo visto che Dio causa le cose secondo le modalità proprie dell'attributo. «I modi di ciascun attributo hanno come causa Dio in quanto si considera soltanto sotto quell'attributo di cui sono modi e non sotto un altro attributo» (E 2 prop6). Un corpo, cioè un modo che esprime Dio in quanto esteso (E 2 def1), è causato soltanto da un altro corpo o insieme di corpi, e non può essere causato da un'idea, che è invece un modo del pensiero. Qui Spinoza si inserisce nel dibattito seicentesco sulla questione dei rapporti di corpo e anima e ha come obiettivo principale il rifiuto del cartesianesimo (E 5 pref).⁸ Spiegare un movimento tramite il concetto di ghiandola pineale per Spinoza è come introdurre una qualità occulta, ovvero è come non spiegare niente. Gli eventi devono essere spiegati causalmente tramite altri eventi ontologicamente omogenei. Gli attributi infatti formano l'essenza divina, sono quindi gli aspetti qualitativi del reale. Estensione e pensiero sono due qualità incommensurabili e per questo Spinoza afferma che un'idea non può causare un movimento corporeo e che le idee possono essere causate

⁷ Su Malebranche cfr. Landucci (1986), pp. 69-81.

⁸ Cfr fra i tanti Deleuze (1999) in particolare il capitolo 10 e Moreau (1998) p. 28.

solo da altre idee (E 2 prop9). Gli eventi sotto due attributi sono diversi, ma non per questo slegati, infatti «l'ordine e la connessione delle idee è uguale all'ordine e la connessione delle cose» (E 2 prop7). Il Dio spinoziano, però, non è un semplice sincronizzatore di catene causali e ora ne vedremo il perché.

«L'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il corpo, ossia un certo modo dell'Estensione esistente in atto, e nient'altro» (E 2 prop13). La mente è l'idea di un corpo esistente in atto, per cui se tale corpo in atto subisce un cambiamento l'idea che costituisce la mente “registra” questo mutamento. Il corpo cambia, ma non causa il cambiamento della mente. Questa affermazione controintuitiva si può spiegare solo facendo riferimento al concetto di *attuale* in Spinoza. «La prima cosa che costituisce l'essere *attuale* della Mente umana non è altro che l'idea di una certa cosa singolare esistente *in atto*», cioè il corpo umano (E 2 prop11, corsivo mio). Attuale significa esistente e non deve essere inteso in coppia con potenziale: il concetto di potenziale e di contingente (e analogamente anche il concetto di facoltà) sono per Spinoza delle idee confuse e manifestano solo la mancanza di conoscenza di ciò che avviene per necessità.

Tutte le cose hanno ragione logica ed esistenziale nell'essere espressione della stessa sostanza, cioè causate da Dio. Le cose sotto attributi distinti sono legate dall'avere un'unica causa, non si causano reciprocamente ma sono determinate “a monte” in maniera univoca.⁹ «La Mente e il Corpo sono un solo e stesso Individuo,

⁹ Cfr. Sportelli (1995) p. 99: «In quanto *identità di eventi* che accadono nell'uno e nell'altro attributo simultaneamente («simul esse natura, vel potius unam, eademque rem»), e quindi si corrispondono necessariamente, le *essenze ontologiche* realmente *distinte* degli attributi sono unificate dall'identità della causa, cioè dall'identica causalità produttiva di eventi che dall'interno anima gli stessi attributi. [...] E l'*identità causale*, implicando che ciò che dal lato dell'attributo estensione è un evento corporeo, cerebrale o neurofisiologico, è dal lato dell'attributo pensiero un evento mentale, un modo soggettivo di vivere l'evento da parte dell'individuo. Sportelli riprende il concetto di identità causale da Gueroult (1968): «Considérons enfin la substance divine elle-même : il est claire que, là aussi, les attributs seront des choses absolument différentes quant à leur essence, mais absolument identiques quant à la cause (quant à l'acte causal) par laquelle chacun se produit lui-même et produit tous ses modes. [...] Par là se trouve fondé le parallélisme : si haut qu'on veuille remonter dans la chaîne des causes, la cause d'une pensée sera toujours une pensée et sa cause dernière Dieu comme Chose Pensante ; [...] En ce sens, il n'y aura aucune commune mesure entre la volonté et le mouvement, la force de l'âme et celle du corps. En revanche, l'acte par lequel la Pensée est cause efficiente de soi et de ses modes est identique à l'acte par lequel l'Etendue est efficiente de soi et de ses modes. En conséquence, un mode singulier de la Pensée et son mode corrélatif dans l'Etendue sont deux essences singulières infiniment différentes, mais une seule et même chose, puisqu'ils sont un seul et même acte, une seule et même cause dans la série unique des causes singulières», p. 238. Bennet (2001) esprime in altri termini un concetto analogo, cioè che per ogni proposizione riguardante un modo entro un attributo, ve ne è un'altra corrispondente entro un altro attributo. C'è parallelismo senza

che si concepisce ora sotto l'attributo del Pensiero, ora sotto quello dell'Estensione» (E 2 prop21 sc). Come vedremo, un individuo ha una definizione unitaria e i diversi regimi causali di estensione e pensiero hanno radice comune nel fatto che sono due punti di vista distinti sulla medesima cosa. È quanto viene chiamato solitamente “parallelismo”, che rende bene intuitivamente l'idea, ma che non è del tutto corretto, poiché si tratta sempre di diverse modalità espressive di una stessa sostanza e di un'unica cosa. Il fatto che la sostanza sia unica e che i modi singoli siano gli stessi anche se espressi sotto diversi attributi non significa però che noi conosciamo le cose nello stesso modo.¹⁰

5. *La conoscenza: tre generi e una sola realtà*

Fin qui abbiamo visto che l'uomo consta di mente e corpo (E 2 prop13) e che la mente è l'idea del corpo esistente in atto. Ma la mente umana non è un'idea semplice (E 2 prop15), bensì composta e complessa, perché come vedremo «il corpo umano è composto di moltissimi individui (di diversa natura) ciascuno dei quali è assai composto» (E 2 prop13 post1). Proprio perché è idea del corpo esistente in atto, la mente non conosce perfettamente le cose esterne, poiché le conosce tramite le affezioni del corpo, cioè nelle modalità con cui il corpo umano si incontra-scontra con gli altri corpi. Di conseguenza «l'idea di un qualunque modo in cui il Corpo umano è affetto dai corpi esterni, deve implicare la natura del Corpo umano e, simultaneamente, la natura del Corpo esterno» (E 2 prop 16), e «segue in secondo luogo che le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni» (E 2 prop16 cor2). Proprio perché la mente è idea del corpo in atto, questa “registra” tutte le modificazioni del suo oggetto. È questo il suo modo primario e spontaneo di conoscere il mondo esterno, e proprio per questo non può conoscere oggettivamente l'esterno. Ma nemmeno potrà conoscere perfettamente il corpo stesso, essendo costituito di infiniti corpi in

distanza, tuttavia senza il concetto di identità causale, poiché i modi sono una sorta di determinazione «adjectival on an underlying substance» (pp. 115-118).

¹⁰ Pertanto è suggestivo ma non proprio corretto intendere il “parallelismo” spinoziano alla maniera di Davidson, cioè come la possibilità di descrivere secondo due sistemi irriducibili (il mentale e il fisico) ma non escludentisi tutti gli eventi del mondo. In questo modo il sistema spinoziano sarebbe una sorta di «ontological monism and a multiplicity of conceptual systems», Davidson (1999), p. 103. È vero che c'è un monismo ontologico, ma allo stesso tempo il mentale e il fisico non sono solo spiegazioni di un'unica sostanza ma anche due modalità in cui la sostanza si esprime e i soli due conoscibili dall'uomo.

molteplici rapporti reciproci (E 2 prop 24). In questo modo, non conoscendo perfettamente il proprio corpo e venendo a conoscenza dell'esterno solamente tramite le affezioni dello stesso corpo, non conosce adeguatamente né il proprio corpo né quello esterno. E ciò vale anche per l'autocoscienza ovvero l'idea dell'idea di un'affezione, che ugualmente non è capace di una conoscenza adeguata del corpo umano (E 2 prop29). Non è quindi la riflessione in un metalivello che permette di scorgere gli errori e di comprendere adeguatamente.

L'uomo di conseguenza non ha una conoscenza adeguata quando percepisce secondo il «comune ordine della natura», ovvero «ogni qual volta [la mente] in modo estrinseco, secondo la fortuita comparsa delle cose, è determinata a contemplare questo o quello» (E 2 prop29 sc). La conoscenza inadeguata si ha quando la mente concepisce oggetti e loro caratteristiche seguendo l'ordine di apparizione del tutto estrinseco, e non concepisce dall'ordine interno «concordanze, differenze e contrarietà» delle cose. «Per mantenere le parole di uso comune, chiameremo immagini delle cose le affezioni del Corpo umano, le idee delle quali rappresentano i Corpi esterni come a noi presenti, nonostante che esse non rispecchino le figure delle cose. E quando la Mente contempla i corpi in tal modo diremo che immagina» (E 2 prop27 sc). Il primo genere di conoscenza, cioè l'immaginazione, è inadeguato perché ci raffigura le cose secondo caratteristiche che corrispondono di più al nostro corpo che a quello esterno. Non è una facoltà, cioè una capacità formale preesistente alle singole operazioni, ma la modalità di concepire le cose inadeguatamente. L'immaginazione è responsabile della falsità e dell'inadeguatezza della conoscenza e anche della memoria. Infatti la memoria consiste «in una certa concatenazione di idee» che implica la natura di una cosa esterna, ma secondo l'ordine delle affezioni del corpo, seguendo cioè un principio di associazione che a una idea ne connette un'altra solo perché apparse simultaneamente alla mente (E 2 prop 18 e sc).

Ma che cosa è precisamente il falso, l'errore? «La falsità consiste nella privazione di conoscenza, che le idee inadeguate, ossia mutilate e confuse, implicano» (E 2 prop35). Ciò che vi è di positivo in un'idea non è falso (E 2 prop33), perciò la falsità non è assoluta privazione, poiché in ogni idea come in ogni cosa vi è qualcosa di positivo e di affermativo, perché altrimenti non esisterebbe. Di conseguenza il falso è nell'inadeguatezza o nella confusione di un'idea. La

percezione che il sole disti molto meno di quanto è in realtà, è inadeguata in quanto non rappresenta la vera distanza, cioè non si accorda alla realtà, ma contiene in sé qualcosa di positivo in quanto concepita in Dio e in quanto immagine data da un'afezione del corpo: «non immaginiamo infatti il sole così vicino per il fatto che ignoriamo la sua vera distanza, ma perché l'afezione del nostro corpo implica l'essenza del sole in quanto lo stesso corpo è affetto dal sole» (E 2 prop35 sc). Nella teoria della conoscenza e nella metafisica di Spinoza, ma anche nell'etica come vedremo, vale il principio secondo cui si deve sempre partire dal quel qualcosa di positivo e affermativo che c'è in ogni cosa, poiché quel qualcosa ha un significato sia gnoseologico sia etico ed è ciò che ci permette di comprendere e superare l'inadeguatezza.

Ma che tipo di idea è vera, cioè adeguata? «Le cose che sono comuni a tutti e che sono parimenti nella parte e nel tutto non possono essere concepite se non adeguatamente» (E 2 prop38). Essendo la nostra conoscenza dei corpi esterni mediata dalle affezioni del nostro corpo, ciò che è comune al nostro corpo e a quello esterno concorda, non crea dissonanza, di conseguenza l'idea che ne deriva è adeguata. Tutto questo è basato sul fatto che «tutti i corpi convengono in certe cose» (E 2 prop28 cor), ovvero ci sono delle proprietà universali dei corpi che implicano adeguata secondo l'ordine dell'intelletto. Questo è il cosiddetto secondo genere di conoscenza, che è vera, adeguata e razionale poiché rintraccia le proprietà reali che le cose hanno in comune entro lo stesso attributo, e pone le basi per il corretto ragionamento causale, giacché ci può essere azione causale e comprensione di questa solo fra cose che abbiano qualcosa in comune (E 4 prop29 e dim). Queste nozioni corrispondono ai concetti base della nascente fisica moderna, e si distinguono dagli *universali* o *trascendentali* che si formano, invece, nella modalità immaginativa della conoscenza, quando la mente è colpita dalle somiglianze estrinseche di un gran numero di immagini, che si rappresenta come appartenenti a un unico genere. Ma quest'ultimo per ognuno è diverso poiché si è formato come distillato occasionale delle impressioni che più hanno colpito la sua immaginazione. E ciò vale anche per il «nome di *uomo*», che è il frutto improprio di una serie di astrazioni da individui concreti reali. Le nozioni comuni, invece, sono ciò in cui effettivamente i corpi convengono. Esse non sono caratterizzate dal fatto che balzano all'attenzione della

mente colpita dalle immagini esterne, ma si impongono per la loro adeguatezza tra l'interno e l'esterno. Oltre al primo genere, che «è l'unica causa di falsità», e al secondo che è propriamente razionale e adeguato, ve ne è un terzo ovvero la conoscenza intuitiva che «procede dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose» (E 2 prop40 sc2). Il primo genere è fatto principalmente di immagini, ovvero di ciò che deriva da un'affezione del corpo, il secondo riguarda proprietà e nozioni, quindi ciò che vi è di comune tra i corpi. Il terzo concerne infine le essenze, ovvero le proprietà individuali delle cose.

Ma come fare a passare dal primo al secondo, e poi al terzo? Esiste un metodo per giungere alla verità? Vedremo che le risposte a queste domande saranno date dal percorso etico globale delle ultime parti dell'*Etica*, poiché la soluzione non sarà soltanto un insieme di leggi e metodi. La verità in quanto adeguatezza non è una semplice questione gnoseologica, ma concerne l'uomo come un tutto. Per ora Spinoza ci indica la strada eliminando la possibilità del dubbio cartesiano. Innanzitutto «chi ha un'idea vera sa, contemporaneamente, di averla e non può dubitare della verità della cosa» (E 2 prop43). L'idea adeguata si impone, perché è affermazione di ciò che di positivo c'è in comune. La mente non ha una facoltà anteriore alle idee, che possa scegliere e ponderare secondo il proprio arbitrio quale di queste sia vera (E 2 prop49).¹¹ Le singole volizioni della mente sono determinate da cause esterne, e la volontà in quanto facoltà si riduce all'insieme delle singole volizioni ma, poiché queste non sono altro che idee delle affezioni (E 2 prop48dim e sc), «la volontà e l'intelletto sono una sola e stessa cosa» (E 2 prop49 cor). Per Spinoza non si può distinguere il contenuto di un'idea che si presenta alla mente, sia questa adeguata o inadeguata, dall'affermazione di questo contenuto. Non possiamo sospendere il giudizio poiché la volontà non si estende al di là dell'intelletto¹². Viene

¹¹ Anche per Hume non si dà latenza generica di una facoltà nell'intelletto, che sia umano capace di intervenire tra gli eventi corporei, ma «le azioni della mente sono, a questo riguardo, simili a quelle della materia: ne percepiamo soltanto la costante unione, e non possiamo andare col ragionamento più in là. Nessuna impressione interna ha un'energia apparente maggiore di quanta ne abbiano gli oggetti esterni», *Trattato sulla natura umana*, p. 175.

¹² In ciò si oppone a Descartes: «i miei errori [...] trovo che dipendano da due cause, e cioè dalla facoltà di conoscere che è in me e dalla facoltà di scegliere, o libero arbitrio: ossia dal mio intelletto ed insieme dalla mia volontà. Poiché, con l'intelletto solo, io non affermo né nego alcuna cosa, ma concepisco solamente le idee delle cose, che posso affermare o negare. [...] Dunque, donde nascono i

invece a coincidere nelle singole idee-volizioni poiché ogni idea in quanto esistente è già un'affermazione, anche di qualcosa di inadeguato o inesistente (E 2 prop49 sc). Spinoza rifiuta il principio stoico-cartesiano secondo cui noi possiamo negare l'assenso alle cose che percepiamo,¹³ e se ci sembra che questo accada è soltanto a causa di un conflitto tra diverse percezioni e immagini, nessuna delle quali risulta essere più forte di un'altra in modo da affermarsi unicamente. Dopo aver accennato al fatto che l'aspetto gnoseologico non è indipendente dalla considerazione globale dell'individuo, dobbiamo ora caratterizzare meglio la natura stessa dell'individuo, al fine di comprendere ciò che supporta l'unità di corpo e mente. Ma prima di far questo dobbiamo prendere in considerazione la molteplicità della natura corporea (e di conseguenza mentale) che caratterizza ogni individuo nella sua stabilità e singolarità.

6. *Gli individui e le parti: l'unità complessa*

Il mondo spinoziano fin qui delineato è una rete di cause infinita, ma non se ne è ancora vista la complessità, ovvero i principi e le modalità di organizzazione delle singole cose. Il concetto di partenza dell'organizzazione del molteplice è quello di individuo. Per individuo Spinoza intende ogni corpo singolo, ma anche un individuo come lo intendiamo nell'uso comune. «Per cose singolari intendo le cose che sono finite e hanno esistenza determinata. Poiché se più Individui concorrono in un'unica azione in modo tale che tutti insieme siano causa di un unico effetto, li considero tutti in quanto tali come una sola cosa singolare» (E 2 def7). Si può considerare individuo un corpo semplice o anche un aggregato di corpi semplici, solo se la sua natura è causa unitaria di qualche effetto. Questo però non basta a spiegare come un individuo sia un composto unitario di altri individui.

«I corpi si distinguono l'uno dall'altro in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza, e non in ragione della sostanza» (lem1); un

miei errori? Da ciò solo, che la volontà essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero», *Meditazioni metafisiche, Meditazione prima*, p. 53-55.

¹³ Vedi Crisippo in particolare: «anche gli Stoici sostenevano che gli assensi sono in nostro potere: e d'altra parte sono assensi anche l'opinione, il giudizio, il concetto e l'educazione» (SVF II 992). L'assenso per Spinoza, a rigor di termini, è sempre incluso nella forza cogente dell'idea che si impone alla mente, ma la soluzione non sarà quella di negare in anticipo validità alla percezione, ma di far crescere parallelamente la nostra potenza e la nostra conoscenza.

corpo infatti è un modo o affezione della sostanza in quanto estesa. Spinoza accoglie il principio d'inerzia riformulandolo come segue: «un corpo in movimento o in quiete ha dovuto essere determinato al movimento o alla quiete da un altro corpo, che a sua volta è stato determinato da un altro, e questo a sua volta da un altro, e così via all'infinito» (lem3). Più in generale, una cosa può causare un'altra ed avere con questa un qualsiasi rapporto solamente se ha in comune con questa almeno una proprietà. Per i corpi questo è assicurato dall'estensione, in aggiunta ci sono le proprietà del movimento e della quiete. Quindi «tutti i corpi convengono in certe cose» (lem2): questo come abbiamo già visto è la base per la conoscenza adeguata tramite le nozioni comuni. Se non vi è qualcosa in comune tra il mio corpo e quello esterno, questo non può nemmeno causare le affezioni del mio corpo e di conseguenza io non posso nemmeno conoscerlo. Il convenire in qualcosa è la base del rapporto causale e della conoscenza di esso e proprio perché non vi è nulla in comune tra un'idea e un corpo, essendo due modi di attributi realmente distinti, un'idea non può causare il movimento di un corpo.

«Quando alcuni corpi di uguale o diversa grandezza sono costretti da altri in modo tale da premersi a vicenda, oppure se si muovono con lo stesso e con diversi gradi di velocità, in modo da comunicare l'uno all'altro i propri movimenti secondo una certa ragione, diremo che quei corpi sono tra loro uniti, e che tutti insieme compongono un solo corpo o Individuo, che si distingue dagli altri per mezzo di questa unione dei corpi» (lem3 ax2 def). Questa definizione di individuo composto non è ancora quella adatta a descrivere una persona poiché ha come criteri solamente l'essere «costretti» e il comunicare «i movimenti secondo una certa ragione». Sarebbe adatta invece alla definizione di una macchina, che è sempre un tipo di *individuo* in quanto causa unitaria di effetti. Ecco invece la descrizione del principio che regola un corpo organico. «Se del corpo, ossia dell'Individuo che è composto da più corpi, si separano alcuni corpi e, simultaneamente, altrettanti corpi della stessa natura subentrano al loro posto, l'Individuo conserverà, come prima, la sua natura senza alcun mutamento della sua forma» (lem4). La crescita, il nutrimento e il rapporto aperto con l'ambiente non muta il *principium individuationis*, poiché questo è dato dalla stabilità della sua *forma* (lem5). Un individuo organico è tale in quanto composto di altri individui, ma ciò che lo rende un individuo non è il fatto che le

parti siano sempre le stesse, come sarebbe una macchina o un sistema chiuso, ma è la costanza del rapporto delle parti interne («ratio motus et quies»), anche se queste aumentano o vengono rimpiazzate da altre. Tale è la natura del corpo umano (lem7 post1-7) che è un individuo identificato dal suo grado di complessità, di organizzazione e di stabilità. Quindi si può affermare che Spinoza ha un «teoria dell'organismo», secondo la quale in ogni corpo esiste un «meccanismo omeostatico» che resiste alla pressione delle cose esterne, dà coesione interna e regola il mantenimento dell'identità attraverso il nutrimento e la crescita.¹⁴

A livello ontologico Spinoza delinea una struttura del reale secondo schemi di complessità crescente (individui che ne formano altri mantenendo costanti i rapporti di movimento e quiete) o decrescente (il corpo umano formato da individui-organi a loro volta formati di tessuti...), fino a concepire la natura stessa come un individuo: «e se procediamo così all'infinito, concepiremo facilmente che tutta la natura è un unico Individuo le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'Individuo totale» (lem7), ovvero senza mutare le leggi naturali che sono la forma della natura.

Gli individui sono composizioni di altri individui secondo certe regole che determinano il modo in cui l'individuo ha rapporti con gli altri corpi. «Tutti i modi nei quali un certo corpo è affetto da un altro corpo seguono dalla natura del corpo affetto e contemporaneamente dalla natura del corpo che affetta; così che un unico e stesso corpo è mosso in modi diversi a seconda della diversità della natura dei corpi che muovono, e al contrario corpi diversi sono mossi in modo diverso da un solo e stesso corpo» (lem3 ax1). Ciò vuol dire che ogni corpo ha nella propria natura un principio di composizione che determina il modo in cui si rapporta agli altri. Questo vale, partendo dai corpi semplici, per esempio, per un fluido che si compone con un altro corpo diversamente a seconda della densità di questo (Spinoza parla di corpi *duri*, *mollis* e *fluidi*, cfr lem3 def ax3), sino ai corpi più complessi, per i quali un incontro con l'esterno non significa semplicemente conservazione o distruzione, ma anche casi intermedi, come per esempio nell'uomo e negli animali la nutrizione, l'accrescimento, l'avvelenamento, l'intossicazione o l'allergia. Come vedremo

¹⁴ Cfr. Sportelli (1995) pp. 156-159. Zac (1963) interpreta tutta la filosofia di Spinoza sulla base del principio organico della *vita*, alla base però dell'esistenza universale di tutte le cose, non solo degli esseri viventi in senso stretto.

specificamente per l'uomo questi rapporti positivi o negativi con gli incontri esterni sono dati dai modi in cui un corpo può essere affetto.¹⁵ Le proprietà di composizione di un individuo definiscono la *capacità di essere affetto*.

La complessità individua un corpo in se stesso, i suoi rapporti con l'esterno e ne determina anche la mente, visto che è l'idea del corpo in atto. «Infatti, quante più cose un ente pensante può pensare tanta più realtà ossia percezione concepiamo che esso contenga» (E 2 prop1 sc). Ci può essere affezione tra un corpo e un altro (ovvero rapporto causale registrato dall'interno) solo se c'è qualcosa in comune tra i due corpi. Perciò i corpi più complessi, cioè composti da un maggior numero di individui, sono capaci di entrare in relazione con un maggior numero di altri corpi. Di conseguenza «quanto più un certo Corpo è più atto degli altri a fare oppure a patire simultaneamente una pluralità di cose, tanto la sua Mente è più atta delle altre a percepire simultaneamente una pluralità di cose; e quanto più le azioni di un solo corpo dipendono soltanto dallo stesso e quanto meno gli altri corpi concorrono con esso nell'agire, tanto più atta è la sua mente a capire distintamente» (E 2 prop13 sc). La mente non riflette semplicemente il corpo, bensì questo è l'oggetto attuale dell'idea della mente. Se il corpo è quindi complesso anche la mente lo è, e in quanto tali hanno in comune più cose con altri corpi e idee. Di conseguenza «la Mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più il suo corpo può essere disposto in molti modi» (E 2 prop14).¹⁶ Abbiamo visto che la complessità

¹⁵ È soprattutto Deleuze (1991) che caratterizza gli individui e i rapporti tra questi secondo il concetto di *rapporti di composizione*, in specifico pp. 39 e 71. I rapporti di composizione rendono esplicita tutta la innumerevole tipologia di rapporti intermedi tra il non avere niente in comune (assenza di rapporto) e avere quasi tutto in comune. I gradi si dicono intermedi secondo una scala unica che misura la composizione positiva o negativa con un individuo in questione, se positiva la potenza di esistere dell'individuo è aumentata, al contrario se negativa. Le differenze qualitative e tipologiche nei rapporti si possono misurare quantitativamente in base alla potenza risultante, ma si esprimono di nuovo qualitativamente nella natura degli individui e nella loro capacità di essere affetti. Come sarà più chiaro in seguito c'è una duplice espressione individuale: la potenza è quantitativa dal punto di vista dei modi e qualitativa in quanto essenza; la complessità è un carattere qualitativo nel determinare la singolarità dei rapporti di composizione e quantitativo poiché può essere espressa anche come quantità di individui di differente grado di complessità che costituiscono l'individuo.

¹⁶ «L'espressione «capacità di fare o subire molte cose» esprime l'intuizione di Spinoza sul carattere essenzialmente duplice dell'organismo: l'*autonomia* rispetto a se stesso e l'*apertura* rispetto al mondo: spontaneità associata alla ricettività. Il loro incremento concomitante, addirittura interdipendente, è un paradosso apparente, dal momento che apertura nella percezione significa esposizione all'affezione, dunque determinazione dall'esterno, opposta all'autodeterminazione che l'agire autonomo implicherebbe e che ogni *conatus* deve ricercare. Eppure, Spinoza individua nell'incremento di un potere *passivo*, insieme all'incremento di un potere attivo, l'indice della capacità superiore di un organismo, e quindi della sua perfezione. [...] La sua chiusura quale insieme funzionale all'interno dell'organismo individuale è, allo stesso tempo, correlativa apertura verso il

è indice del grado di organizzazione degli esseri e nell'uomo della capacità di percepire; in seguito passeremo dal punto di vista strutturale a quello dinamico e vedremo come l'individuo non è solo un'organizzazione complessa, ma che è anche azione, passione e potenza. Però prima di far questo soffermiamoci sul fondamento dell'individualità.

7. *Gli individui e la sostanza: essenza e potenza*

L'individuo si definisce dal punto di vista dei modi come un aggregato di altri individui in un rapporto stabile. Esistenza primariamente significa durata cioè «un' indefinita continuazione dell'esistere» (E 2 def5), ed è tale perché continua finché non viene limitata e distrutta da un altro modo; dal punto di vista della sostanza tuttavia l'esistenza non si dà nella stessa forma. «Parlo, dico, della stessa natura dell'esistenza che si attribuisce alle cose singolari per la ragione che dall'eterna necessità della natura di Dio seguono infinite cose in infiniti modi (vedi la prop16 parte 1). Parlo, dico, della stessa esistenza delle cose singolari in quanto sono in Dio» (E 2 prop45 sc). Ovvero, le cose in quanto derivate e determinate dalla necessità della natura divina sono in un certo senso indipendenti dal tempo, nel senso che il tempo esiste solo nelle interazioni con gli altri modi, perciò in sé una cosa non ha il principio della propria fine che invece arriva prima o poi con uno scontro esterno. «Infatti, sebbene ciascuna sia determinata da un'altra cosa singolare ad esistere in un certo modo, la forza tuttavia con la quale ciascuna persevera nell'esistere segue dall'eterna necessità della natura di Dio» (E 3 prop18 sc). Essendo Dio causa immanente di tutte le cose, queste hanno parte della potenza divina nella forza che permette di continuare ad esistere. Quindi, da un lato in quanto essenze, gli individui sono delle realtà specifiche e immortali. In quanto modi che esistono in mezzo ad altri modi, invece, sono un insieme di proprietà che può in parte cambiare e che vive fintantoché si mantiene stabile il rapporto di movimento e quiete che caratterizza la vita organica.

mondo; la sua stessa separatezza comporta la facoltà di comunicare; [...] L'influenzabilità di tutte le cose viventi è complementare alla loro spontaneità; e, mentre sembra indicare primariamente l'aspetto passivo dell'esistenza organica, fornisce tuttavia, in un sottile equilibrio tra libertà e necessità, i mezzi che consentono all'organismo di rinnovare il suo scambio vitale con l'ambiente, cioè con le condizioni della sua esistenza perpetua. La vita può essere attiva solo essendo sensibile», Jonas (1991), p. 324-5.

Come abbiamo visto Spinoza nega la realtà conoscitiva ai concetti universali e alle facoltà. La sua è una posizione fortemente nominalista, per cui ciò che è comune non costituisce l'essenza di un singolo, e per converso nemmeno ciò che è in comune ha un'essenza. Le essenze pertengono solo ai singoli,¹⁷ ma questi hanno molte cose in comune in quanto corpi definiti da un certo rapporto di movimento e quiete stabile e in quanto possono essere affetti reciprocamente da altri corpi. Perciò, pur non essendoci l'essenza dell'uomo, si può parlare di proprietà caratterizzanti dell'uomo o di qualità di singoli tipi di uomini (come vedremo nell'analisi delle passioni e degli affetti), proprietà che sono formate da nozioni comuni, quindi vere proprietà.

Tornando alla questione del doppio punto di vista, modale e sostanziale, per Spinoza la determinazione concettuale si accompagna sempre alla determinazione causale. Abbiamo visto che la causalità modale è una rete che potremmo chiamare causalità *parallela* (o *orizzontale*). Il punto di vista delle essenze può invece essere chiamato causalità *perpendicolare* (o *verticale*), essendo l'essenza l'unità di infiniti altri modi ma anche l'affermazione individuata della sostanza in uno dei suoi attributi.¹⁸ L'essenza consiste in qualcosa di specifico o è un nome vuoto che indica semplicemente il principio di identità?

Dio è causa immanente di tutte le cose, e «ogni cosa, per quanto è in sé, si sforza di perseverare nel suo essere» (E 3 prop6), ovvero ogni cosa ha un impulso istintivo di autoconservazione. Ciò vale per ogni essere, oltre agli esseri viventi, ma questo sforzarsi (*in suo esse perseverandi conatur*) non va concepito nel senso di un

¹⁷ Cfr. Di Vona (1977): «il reciproco condizionarsi, logico ed ontologico, della *res* e dell'*id* che ne costituisce l'essenza, sembra essere inseparabile dalla teoria spinoziana, per la quale l'essenza ha una realtà soltanto negli individui esistenti in atto. Infatti, la proposizione 37 della parte II dell'*Ethica* afferma che gli elementi comuni della realtà in generale non costituiscono l'essenza di nessun individuo singolo», p. 46.

¹⁸ Come rileva Rice (1977) p. 103: «First, causal relations occur among individuals occupying a network, individual operating at the same level of complexity; and we can call this "parallel causality". The second, or "perpendicular", causality is determined by a set of nomological statements whose reference is the whole of which a given individual is a part»; così anche Parkinson (1971) p. 544. E analogamente Bordoli (1996), pp. 63-4 e Mignini (1995), pp. 80-1. «Only causality of the first order [verticale] is a principle of individuation, whereas causality of the second order is a matter of "determining," "conditioning," "ensuing," "preceding,"» Gilead (1999), p. 170. E infine Deleuze (1991) la esprime a modo suo: «In quanto procedimento modale, l'individuazione, in Spinoza, è sempre quantitativa. Ma vi sono due individuazioni assai differenti: quella dell'essenza, definita attraverso la singolarità di ogni grado di potenza come *parte intensiva*, semplice, indivisibile ed eterna; quella dell'esistenza, definita attraverso l'insieme divisibile di *parti estensive* che effettuano temporaneamente il rapporto eterno di movimento e di quiete nel quale l'essenza del modo si esprime», pp. 93-4. Naess (1974) stranamente sostiene che c'è determinismo in Spinoza solo a livello delle essenze e non nei rapporti tra i modi entro un attributo.

universale pansichismo o ilozoismo, come se ogni cosa avesse una facoltà biologica di autoconservazione spontanea, bensì deve essere inteso innanzitutto come un principio logico e ontologico. «Le cose singolari, infatti, sono i modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in maniera certa e determinata (E 2 prop25 cor), cioè (E 1 prop34) cose che esprimono la potenza di Dio, con la quale Dio è e agisce, in modo certo e determinato» (E 3 prop6 dim), ossia sono un *quantum* di potenza divina che determina la forza (*conatus*) con la quale ogni cosa esiste. «La forza con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che la sua attuale essenza» (E 3 prop7). *Conatus*, ovvero sforzo, non è una semplice tendenza, non trattandosi di un atto mentale o della volontà: indica anche forza, energia, tensione, impulso. È quindi il *quantum* di energia che muove l'individuo, che continua a farlo esistere in quanto tale. Infatti, «nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna» (E 3 prop4) e «le cose in tanto di natura sono contrarie, in tanto cioè non possono essere nello stesso soggetto, in quanto l'una può distruggere l'altra». Quindi, l'identità di una cosa è anche la sua energia attuale.

In quanto principio di identità l'essenza-*conatus* non può avere in sé nulla che ne neghi la propria esistenza e per questo si caratterizza come sforzo e impulso verso l'esterno per continuare ad esistere. «La forza, con la quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, non implica un tempo finito, ma indefinito» (E 3 prop8); cioè non può avere in sé il limite che ne decreti la fine e la morte, ma essendo indefinita anche se non infinita, questa ha il termine della propria esistenza negli incontri esterni, nel gioco – che è anche una lotta – che continuamente si ha nel piano dei modi finiti esistenti. Se la vita dei modi sia una lotta oppure una cooperazione dipende dai rapporti intrattenuti con gli altri modi, che possono essere conflittuali e comportare un pericolo continuo, oppure più amichevoli e diventare socievoli, se si tratta di individui biologicamente animati. Secondo questo principio di composizione positiva o negativa tra i modi si spiegano anche le malattie, le infezioni o tutte quelle alterazioni che penetrano nella singola costituzione e mettono a repentaglio la stabilità del rapporto di movimento e quiete. Come spiegare invece quando la fine della vita viene proprio dall'interno dell'individuo, “volontaria” nel caso del suicidio, o “involontaria” nel caso di malattie quali i tumori? Ciò non contravviene al principio secondo cui la morte proviene dall'esterno e un'essenza non può mai

determinare internamente la propria fine? Affronteremo la questione del suicidio in seguito, per quanto riguarda la morte che proviene dall'interno dell'organismo, si potrebbe semplicemente dire che una parte del corpo si rifiuta di stare entro lo stesso rapporto di movimento e quiete e confligge con il resto del corpo venendo a rompere il rapporto, l'energia che lo caratterizza e l'identità stessa.

L'uomo pur non avendo una posizione assiologicamente superiore agli altri modi, occupa una dimensione ambigua. Da un lato la maggiore complessità del suo corpo e della sua mente lo mettono più a repentaglio rispetto a una pietra, dall'altro gli permettono anche di organizzarsi, sviluppare capacità, costruire strumenti e di usare gli altri modi. Come i batteri non sono male in sé, ma solo per l'uomo, così l'uomo non è superiore moralmente agli altri esseri: può essere superiore solo materialmente, ovvero essere più complesso e potente.

Infine, per perfezione, come ho detto, intenderò la realtà in genere, e cioè l'essenza di una certa cosa in quanto esiste ed agisce in un certo modo, senza tener conto della sua durata. Infatti, nessuna cosa singolare può dirsi più perfetta perché ha perseverato nell'esistenza per un tempo maggiore; senza dubbio, la durata delle cose non può essere determinata dalla loro essenza, poiché l'essenza non implica nessun certo e determinato modo di esistere; ma ogni cosa, sia essa più perfetta o meno perfetta, potrà perseverare sempre nell'esistere con la stessa forza con la quale comincia a esistere, così che, sotto questo aspetto, tutte le cose sono uguali. (E 4 pref, p. 233).

Tutte le cose sono uguali anche nel senso che nessuna ha un punto di vista privilegiato, ma rispetto alle altre cose ha una complessità maggiore. L'uomo nella natura non è «un dominio all'interno di un dominio» (E 3 pref).

Dopo aver visto la complessità della struttura di un individuo e il suo principio di identità, vediamo ora com'è il suo funzionamento effettivo rispetto a se stesso e agli altri, in che modo riflette gli incontri esterni, quando gli giovano o gli nuocciono, se è destinato a soccombere sempre o può imparare ad anticiparli o esserne causa adeguata. In tal modo ci dirigiamo verso la concezione di un individuo come essere attivo.

8. *Le basi naturali dell'etica: conatus e affetti*

Abbiamo già parlato degli affetti a proposito dei tre generi di conoscenza, ora saranno trattati approfonditamente poiché sono il cuore dell'etica spinoziana. «Per

Affetto intendo le affezioni del Corpo con le quali la sua potenza di agire è aumentata o diminuita, favorita o ostacolata e, simultaneamente, le idee di queste affezioni» (E 3 def3). L'affetto è il risultato di un incontro con l'esterno che lascia effetti sul corpo in questione: se l'incontro si compone positivamente la potenza del corpo è aumentata, viceversa è diminuita. Il discrimine fondamentale è quindi la composizione positiva o negativa, che ora Spinoza esprime con gli stessi termini delle forme di conoscenza: «chiamo causa adeguata quella il cui effetto può essere percepito chiaramente e distintamente per mezzo della stessa. Inadeguata invece, ossia parziale, chiamo quella causa il cui effetto non può essere inteso soltanto per mezzo della stessa» (E 3 def1).

E di conseguenza, «dico che agiamo quando in noi o fuori di noi avviene qualcosa di cui noi siamo causa adeguata, cioè (per la precedente definizione) quando dalla nostra natura, in noi o al di fuori di noi segue qualcosa che può essere compreso chiaramente e distintamente soltanto per mezzo della nostra natura stessa. E, al contrario, dico che noi siamo passivi quando in noi accade qualcosa, o dalla nostra natura segue qualcosa di cui noi non siamo che una causa parziale» (E 3 def2). Si è attivi quando si è adeguati, cioè quando si possono far derivare effetti spiegabili solo con la propria natura, di conseguenza quanto più è complessa la nostra natura tanto più possiamo essere causa adeguata di molte cose. Abbiamo già visto che Spinoza nega la libertà della volontà e l'esistenza della volontà come una facoltà a sé stante, esistendo solo singole volizioni che si identificano con le singole idee; e inoltre la critica perché è un concetto che confonde la causa con l'effetto e nasconde la vera origine delle volizioni: l'appetito.

[T]anto la decisione della Mente, quanto l'appetito e la determinazione del Corpo sono contemporanei per natura, o piuttosto sono una sola e stessa cosa che chiamiamo decisione quando è considerata sotto l'attributo del Pensiero e si esplica per mezzo di esso, e chiamiamo determinazione quando si considera sotto l'attributo dell'Estensione e si deduce dalle leggi del movimento e della quiete (E 3 prop2 sc, p. 177).

Non abbiamo una facoltà che si chiama libero arbitrio, e non solo perché ogni evento è necessario – questa potrebbe essere anche la posizione stoica – ma perché non esiste una facoltà indipendente dai singoli stati mentali e corporei con cui l'uomo risponde in maniera adeguata o inadeguata all'incontro con i corpi esterni:

questo sforzo si chiama Volontà quando si riferisce alla sola Mente; ma quando si riferisce simultaneamente alla Mente e al Corpo si chiama appetito, che perciò non è altro che la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura seguono necessariamente le cose che servono alla sua conservazione; e perciò l'uomo è determinato a fare tali cose. Inoltre, tra l'appetito e la cupidità non vi è alcuna differenza se non che la Cupidità per lo più si riferisce agli uomini in quanto sono consapevoli dei loro appetiti, e perciò può essere così definita, e cioè *Cupidità è l'appetito con la sua consapevolezza*. Risulta da tutte queste cose che noi non cerchiamo, vogliamo, appetiamo, né desideriamo alcuna cosa perché riteniamo che sia buona; ma, al contrario, che noi giudichiamo buona qualcosa perché la cerchiamo, la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo. (E 3 prop9 sc)

Il libero arbitrio in quanto possibile scelta dei contrari lascia il posto a una continua attività conativa, che investe oggetti desiderati, o rifugge da altri, e che determina essa stessa ciò che viene appetito. Questa attività conativa è lo stesso *conatus in suo esse perseverandi*, che nell'uomo si manifesta come *appetito*, ovvero forza e tensione conativa che appartiene sia al corpo che alla mente. In quanto cosciente essa è *cupiditas*, cioè *desiderio*. Abbiamo già visto che il *conatus* è l'essenza della cosa stessa, e ciò vale in generale poiché ogni cosa cerca di perseverare nella propria esistenza. Il principio di conservazione porta con sé il quantum energetico che afferma lo sforzo per continuare ad esistere. Nelle cose più semplici il *conatus* è *principium individuationis* (in quanto essenza) ed energia, nelle cose più complesse, cioè negli individui organici, essenza ed energia si manifestano nell'istinto a cercare ciò che è utile, che cioè si compone positivamente con la propria essenza.

La prima elaborazione del concetto di *conatus* appartiene agli stoici. Il *conatus* spinoziano riassume in sé concetti analoghi che nello stoicismo erano tenuti distinti. Esso è innanzitutto l'energia che dà vita a una cosa, quello che nello stoicismo era il *tonos* dato dal *pneuma*, la forza e tensione vitale che unisce tutti gli esseri e anche li individualizza. Va comunque notato che il *pneuma* è sì principio attivo, ma sulla materia che invece è passiva, e di conseguenza gli enti sono caratterizzati da una mescolanza. In Spinoza invece non c'è distinzione tra attivo e passivo, ma solo tra rapporti adeguati o inadeguati con altre cose¹⁹. Secondariamente il *conatus* è anche la tendenza a cercare ciò che è conforme alla propria natura. Anche per gli Stoici in ogni cosa vi è un principio di appropriazione (*oikeiosis*), un istinto che fa ricercare

¹⁹ Cfr. Long (1989) pp. 203-213, e Engberg-Pedersen (1990), capp. 3-4.

ciò che conviene per natura (tra gli altri, SVF II 724 e III 182). Istinto che implica amore di sé e conoscenza della propria natura, ma che guida anche i successivi stati di evoluzione umani, dalla mera autoconservazione ai doveri e alla ragione, lungo la linea di ciò che è maggiormente conforme a natura.²⁰ Come è noto, questo processo di appropriazione di sé e di rendersi sempre più convenienti alla propria natura, ha nello stoicismo degli aspetti paradossali. Vi è infatti una forte discontinuità tra la prima appropriazione naturale che comporta la soddisfazione dei bisogni corporei, con lo stadio della razionalità, in cui l'*oikeiosis* chiede di andare contro l'insieme dei bisogni corporei. In Spinoza invece, come vedremo meglio tra poco, non c'è questa discontinuità e non ci sono attività a priori superiori o più propriamente umane.

La potenza del corpo è espressione attuale del *conatus* esistenziale. Questa potenza viene continuamente messa alla prova dall'esterno e «una qualunque cosa può essere per accidente causa di Gioia, Tristezza o Cupidità» (E 3 prop15). Di gioia se aumenta la potenza di esistere, di tristezza se la diminuisce, di cupidità se provoca desiderio. Questi sono i tre affetti fondamentali, a partire dai quali Spinoza deriva tutti gli altri, e ciò significa che ogni forma di rapporto con l'esterno implica convenienza o ostacolo con la nostra natura, oppure desiderio. «La Gioia è la transizione dell'uomo da una minore a una maggiore perfezione» (E 3 def aff2), essendo la perfezione la quantità di potenza espressa. Questa caratterizzazione emotiva di ciò che concerne lo stato complessivo di un individuo non è da intendere in senso ristretto: si dà gioia non solo quando ciò che ci è utile ci soddisfa e aumenta la potenza e capacità del nostro corpo, ma la gioia stessa è aumento della potenza di esistere, non un semplice effetto emotivo²¹. Gli affetti spinoziani sono stati che riguardano tutto l'individuo, essendo questi le modificazioni che esso esperisce nel rapporto con le altre cose, e sono positivi o negativi a seconda del rapporto dell'individuo con la cosa. La struttura e la dinamica conativa dell'uomo spinoziano hanno primariamente la direzione dell'autoconservazione, ma ciò non basta poiché

²⁰ Cfr. Radice (2000) pp. 183-221. Sportelli (1995) pp. 127-140, in maniera convincente, sostiene che il *conatus* nasce dalla fusione di *oikeiosis* stoica, amore di sé agostiniano, principio d'inerzia e *conatus* hobbesiano. Sulla vicinanza con il concetto di inerzia invece insiste Cremaschi (1981). Il rapporto tra il *conatus* spinoziano e quello hobbesiano sarà affrontato nel prossimo capitolo.

²¹ Damasio (2003) rilegge la teoria spinoziana degli affetti secondo i concetti della neurobiologia contemporanea. Le emozioni-affetti sarebbero quindi dei dispositivi di regolazione automatica del fitness complessivo del corpo e di supporto ai processi cognitivi e decisionali. Damasio non può accettare il principio del "parallelismo" tra mente e corpo, ma valorizza completamente la natura cognitiva degli affetti-emozioni.

«la Cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto si concepisce determinata da una certa data sua affezione a fare qualcosa» (E 3 def aff1). «Qui, dunque, con il nome di Cupidità intendo qualsivoglia conati, impeti, appetiti e volizioni dell'uomo, che a seconda della varia costituzione dell'uomo sono varii e non di rado tra loro opposti al punto che l'uomo è trascinato in diverse maniere e non sa dove volgersi» (ib., spieg). Ciò che qui intende Spinoza è che la struttura conativa e desiderante ha la sua origine nella natura stessa dell'individuo, poiché non è frutto della mancanza di qualcosa (E 3 prop56 dim). L'appetito individua diversi oggetti singoli di volta in volta, ma il desiderio ha origine nella stessa costituzione individuale, poiché è determinante dal punto di origine (la struttura energetica e conativa) che, in risposta alle sollecitazioni esterne, si indirizza verso l'esterno a partire da sé.²²

Molti, pur vedendo che la conoscenza che l'uomo ha di diverse cose è un mezzo mediante il quale il suo appetito o voglia passa da una cosa all'altra, tuttavia non considerano che cosa sia la forza che attrae l'appetito dall'una all'altra. [...] Nient'altro, per la verità, se non che egli, secondo l'ordine e il corso della Natura, venga affetto da qualche cosa che per lui è più piacevole della prima. (BT II, 17, 4-5).

Quindi l'appetito denota i caratteri dell'individuo da cui proviene più che quelli dell'oggetto verso cui è diretto. Analogamente anche gli affetti sono dei fenomeni irripetibili e singolari: uomini diversi possono essere affetti in modo diverso dallo stesso oggetto e uno stesso uomo, in tempi diversi, può essere affetto dallo stesso oggetto in modo diverso. «Qualsivoglia affetto di ciascun individuo discorda dall'affetto di un altro tanto quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro» (E 3 prop57). Un affetto implica tutto l'individuo, la sua transizione a maggiore o minore potenza, e anche il modo esterno che affetta, quindi è ogni volta diverso anche se ognuno di questi può essere definito in gruppi omogenei a seconda degli affetti base che li compongono.

Gli affetti base sono tre, le due transizioni (gioia e tristezza) e il desiderio che è la modalità affettiva della dinamica conativa, e tutti e tre non sono solamente una

²² Illuminante a tal proposito è Zac (1979), p. 22, secondo il quale la posizione di Spinoza non è finalistica in senso proprio essendo il *conatus* non un movimento verso qualcosa, bensì a partire da qualcosa, e cioè dalla natura determinata del modo. Ma riprenderemo meglio questo punto nel capitolo 4. Già Labriola (1959) pp. 72-3, caratterizzava le passioni non come semplici errori ma «*come forze elementari*» derivanti dalla stessa essenza dell'uomo. A sostenere la tesi della positività del desiderio che non nasce da una mancanza è anche Dumoulié (2002) pp. 140-150.

sorta di *motus animi*, ma sempre *corporis e hominis*, ovvero un movimento di tutto l'uomo. Spinoza li caratterizza in maniera consueta e quotidiana, ma non dimentichiamoci che l'affetto-gioia o l'affetto-gelosia esprimono la risposta individuale agli stimoli esterni. Questa "risposta" ci indica se l'incontro che abbiamo fatto conviene o no con la nostra natura, ci mostra se abbiamo imparato oppure perso qualcosa, se siamo più o meno forti di prima. In generale siamo attivi se siamo causa adeguata, e l'affetto implicato è un'azione, viceversa è una passione (E 3 def1-3). Essere attivi non significa poter disporre liberamente di alternative di scelta, ma far derivare effetti dalla propria natura e poterli spiegare con essa. È per questo che più un corpo e una mente, in maniera corrispondente, sono capaci di essere affetti, più si possono comporre positivamente con le altre cose.

A partire dagli affetti base si compongono gli altri. Innanzitutto «l'Amore non è altro che Gioia concomitante con l'idea della causa esterna, e l'Odio nient'altro che Tristezza concomitante con l'idea della causa esterna» (E 3 prop13 sc), e di seguito si derivano i più complessi secondo diversi principi: di associazione (E 3 prop14), somiglianza (E 3 prop16), trasferimento di odio e amore, di conservazione dal passato o anticipazione del futuro (E 3 prop18 sc1-2). Di questa analisi risulta sorprendente innanzitutto la valutazione negativa della speranza, poiché è uno stato di gioia insicura per l'attesa della cosa amata, situazione che viene sempre accompagnata della paura, che è «un'incostante tristezza nata dall'idea di una cosa futura o passata, del cui esito in una certa misura dubitiamo» (E 3 def aff13). «Qualsiasi cosa può essere, per accidente, causa di Speranza o Paura» (E 3 prop50), e ciò non fa che fomentare l'immaginazione e l'arbitrarietà della conoscenza. La speranza porta con sé insicurezza e si basa su una valutazione incerta del futuro, poiché deriva da una conoscenza imperfetta o immaginifica dello stato di cose, e quindi diminuisce la potenza di esistere; così anche la paura non permette una corretta valutazione dell'esistente e, oltre a implicare una conoscenza inadeguata, blocca l'azione umana, che si immagina sempre insufficiente rispetto alla potenza della cosa temuta.²³

²³ Sull'analisi di speranza e paura come passioni di incertezza e inscindibili tra loro Bodei (1994) sottolinea come esse siano le basi antropologiche della credenza religiosa tradizionale: la speranza nella vita dopo la morte e la paura di Dio e del sovrano. Negare la positività alle due passioni significa dimostrare «come si possa evitare il dilemma, giudicato insolubile, tra astratto dover-essere [della speranza] e riconoscimento passivo dell'esistente [dato dalla paura], tra sogno dell'età dell'oro e

Gli affetti si compongono tra di loro, si trasferiscono a immagini presenti, ricordi del passato o attese per il futuro, ma non sempre questo gioco si risolve in maniera determinata, positiva o negativa: «se immaginiamo che una cosa che di solito produce in noi un affetto di Tristezza ha qualcosa di simile a un'altra che solitamente in pari grado produce in noi un grande affetto di Gioia, la avremo in odio e, contemporaneamente, la ameremo» (E 3 prop17). In questo caso si ha una *fluttuazione dell'animo*, ovvero un nodo di due affetti opposti che l'individuo non può sciogliere, poiché lui stesso è contrastato nella direzione affettiva. «Un affetto non può né essere ostacolato, né essere tolto se non per mezzo di un affetto contrario e più forte dell'affetto da reprimere» (E 4 prop7). L'uomo non possiede un *hegemonikon* alla maniera degli stoici, poiché non ha facoltà e nemmeno forze anteriori al *conatus* che di volta in volta prende forme diverse. La *fluttuazione dell'animo* ha origine nella stessa struttura del corpo che, essendo «composto da moltissimi individui di natura diversa», può essere affetto in maniera diversa e anche contrastante da un solo corpo, poiché ogni parte del corpo di natura diversa reagirà a suo modo (E 3 prop17 sc). La complessità dell'uomo, la sua grande capacità di essere affetto, significa che ha in comune qualcosa con molti altri corpi, ma questo, se è un vantaggio per quanto riguarda la molteplice capacità di essere attivo, può anche essere un problema quando la sua stessa complessità si blocca internamente, quando cioè due parti reagiscono in maniera opposta allo stesso stimolo. Qui hanno origine i dubbi, i contrasti e le ambiguità dell'uomo, animale che con la sua complessa organizzazione può risolvere molteplici e sempre nuove situazioni, ma che proprio per questo può incepparsi da solo.

La composizione degli affetti non riguarda solamente il singolo individuo ma anche il rapporto con gli altri: «se immaginiamo che una cosa a noi simile, e verso la quale non abbiamo nutrito nessun affetto, è affetta da un qualche affetto, per ciò stesso veniamo affetti da un affetto simile» (E 3 prop27). Il motore fondamentale dei rapporti tra individui diversi è la somiglianza, che si manifesta come una reciproca imitazione degli affetti. Con ciò che ci è simile siamo naturalmente indotti a identificarci, oppure replichiamo di conseguenza all'affetto che vediamo. Da qui nascono commiserazione (imitazione della tristezza altrui), ma anche l'emulazione,

brutale, presunto realismo, tra opportunismo del concreto e realtà dell'universale» (p. 79). Vedi anche Cristofolini (2002) cap. IV.

che altro non è che imitazione del desiderio di ciò che è simile a noi (E 3 prop27 sc). Vi è un vero e proprio istinto di emulazione per cui «noi ci sforzeremo anche di fare tutto ciò che immaginiamo che gli uomini guardino con Gioia e, viceversa, saremo contrari a fare quello a cui immaginiamo che gli uomini siano contrari» (E 3 prop29). Da qui ha origine l'ambizione, che vale anche nell'altra direzione, per cui ognuno cercherà in misura diversa di far piacere agli altri ciò che a lui stesso piace, poiché si proverà un ulteriore piacere nel vedere che un simile ama ciò che noi stessi amiamo (E 3 prop31). Questa dinamica porta a rinsaldare i rapporti tra gli uomini, come vedremo meglio nel prossimo capitolo (cfr. 2.2), ma si può inceppare in due modi. Quando un simile odia ciò che noi amiamo avremo una sorta di fluttuazione dell'animo, oppure, situazione ben più insidiosa, quando più persone amano contemporaneamente un bene che uno solo può avere (E 3 prop32). Da qui nasce la competizione verso il bene ambito, che è stata originata proprio dall'istinto che porta ognuno a desiderare ciò che il simile ama. Il tutto si blocca se il bene in questione è tale proprio perché può essere posseduto solo da una persona, come il potere, il prestigio o la donna (o l'uomo) amati; quindi chi lo possiede gode del possesso e della sua esclusività, chi rimane fuori è spinto a desiderarlo doppiamente, in sé e per la competizione che provoca.²⁴

Ulteriori modalità di funzionamento degli affetti sono i rapporti temporali e modali tra queste, per cui gli affetti sono meno forti a seconda che, in maniera decrescente, riguardino una cosa necessaria, immaginata possibile, contingente o passata; inoltre ciò che ci è più vicino temporalmente è più forte di ciò che ci è lontano (E 3 prop9-13). In questo modo gli affetti si compongono tra di loro, o si scontrano attuando vere e proprie prove di forza. Tra gli affetti vale solo la forza reciproca, poiché come abbiamo visto un affetto può essere vinto solo da un altro più forte. Ma se non abbiamo una facoltà di volere autonoma che ci permette di dirimere le contese tra affetti, come possiamo essere attivi, cioè adeguati? Come possiamo essere liberi dagli affetti-passione, cioè da quelli di cui noi siamo causa parziale?

²⁴ Questa situazione può essere espressa in termini più tecnici, a noi vicini, quale lotta per i beni posizionali, cfr. Hirsch (1981) cap. 3, *L'economia materiale e l'economia posizionale*.

9. *Passioni e azioni: l'impotenza e la potenza*

Qui inizia l'*etica* vera e propria. Tratteremo della valenza positiva e negativa dei diversi affetti e l'uso che se ne può fare, della potenza di esistere del corpo e della mente e dei modi per aumentarla. Partiamo dagli affetti e dalla potenza del corpo e non della mente, poiché la mente è l'idea del corpo. Pur essendovi "parallelismo" tra i due attributi, il corpo ha una priorità logica, di cui non ci si deve scordare. Perciò, nonostante l'impressione della prima lettura, l'*etica* spinoziana non cerca soluzioni solo nella dimensione mentale, ma tanto nel corpo quanto nella mente. Il fatto che Spinoza si concentri quasi esclusivamente sulla mente dipende dal fatto che si ha sempre a che fare con idee, quindi con eventi mentali, ma questi sono "riflesso" di quelli fisici, tanto che, come vedremo, non è possibile una soluzione esclusivamente mentale, quanto una semplicemente fisica.²⁵

a) *l'utile*

«Quando la Mente contempla se stessa e la sua potenza di agire si rallegra, e tanto più quanto più distintamente immagina se stessa e la sua potenza di agire» (E 3 prop53). Ogni cosa in quanto esistente è affermazione della potenza di Dio, di conseguenza ogni cosa è una potenza. Questa si confronta con tutte le altre presenti, e spesso risulta impotente relativamente ad altre, ma ogni cosa in sé è *adeguata*, poiché dal suo semplice essere derivano diverse caratteristiche ed effetti. In particolare, se l'uomo considera correttamente la propria potenza, vede di cosa è capace e che innanzitutto è sempre capace di qualcosa. «L'Umiltà è Tristezza nata dal fatto che l'uomo contempla la propria impotenza o debolezza», e inversamente «la Soddissfazione di sé è Gioia nata dal fatto che l'uomo contempla se stesso e la propria potenza di agire» (E 3 def aff26-25). La prima è una delle virtù cardine della tradizione cristiana e viene associata alla sottovalutazione di sé, poiché entrambe sono affetti dell'impotenza. L'una (umiltà) guarda unilateralmente solo alla propria impotenza, l'altra (sottovalutazione di sé) «consiste nel sentire di sé, per Tristezza, meno del giusto» (E 3 def aff29). Entrambi sono affetti dell'impotenza e quindi non sono vere virtù. Al contrario la soddissfazione di sé è la base per una corretta

²⁵ «La teoria spinoziana dell'azione (e della passione) si concentra dunque sul solo lato mentale della vita affettiva degli uomini. Ma questo lato «ci parla» della nostra potenza corporea, ed è questa che cerchiamo di aiutare quando ci sforziamo di intendere le cose distintamente o di pensare in libertà», Levi (2006), pp. 243-4.

valutazione del proprio potere di agire, per poter vedere adeguatamente la propria natura e le proprie capacità di agire. Soddisfazione di sé per Spinoza non vuol dire adeguarsi o adattarsi a ciò cui crediamo di essere affidati per il resto dei nostri giorni, ma significa adeguata valutazione di sé, rispetto agli estremi della superbia (E 3 def aff28) e della sottovalutazione.

Anche qui come per gli affetti-passione della speranza e della paura Spinoza cerca una modalità affettiva intermedia tra le soluzioni estreme, ma questa soluzione non è una semplice mediazione tramite compromesso, poiché entrambi gli estremi comportano impotenza, e solo la corretta valutazione di sé implica adeguatezza e di conseguenza potenza di agire. La superbia e la speranza implicano una sopravvalutazione di sé rispetto al vero rapporto di forza delle cose, cioè comportano impotenza poiché non valutano adeguatamente la realtà. Al contrario la sottovalutazione di sé e la paura sono impotenza diretta poiché il primo affetto svaluta la propria potenza in assoluto, il secondo la svaluta rispetto alla signoria del potere istituito o delle cose. Quindi la soddisfazione di sé è un affetto fondamentale positivo, quasi un presupposto per essere attivi. «Oltre alla Gioia e alla Cupidità che sono passioni, esistono altri affetti di Gioia e di Cupidità che si riferiscono a noi in quanto siamo attivi» (E 3 prop 58); e di questi tratterà la V parte, ma qui Spinoza anticipa che «tutte le azioni che seguono alla Mente in quanto intende, le riferisco alla Fortezza d'animo» (E 3 prop59 sc), che non è la linearità e coerenza stoica, ma che si divide in Coraggio (lo sforzo per conservarsi razionalmente) e Generosità. Per ora Spinoza ci dice quindi che gli affetti positivi sono forza d'animo e giusta valutazione di sé, ovvero le modalità esistenziali fondamentali per affrontare la vita senza rischiare di soccombere. Epitteto e gli stoici sostenevano che il punto fondamentale verso il fine ultimo della liberazione dalle passioni sta nell'impegnarsi a controllare ciò che è in nostro potere, ovvero essenzialmente il giudizio sugli eventi e la disposizione verso questi, mentre tutto il resto che può accadere nella vita deve essere indifferente²⁷. Si pone quindi una forte cesura tra interno ed esterno e

²⁷ Cfr. Epitteto, *Manuale*: «Le cose che sono in nostro potere sono per natura libere, prive di interferenze e impedimenti» (1.2, p. 31). «Che cosa dunque ti appartiene veramente? L'uso delle rappresentazioni» (6, p. 39) e «non sono le cose a turbare gli uomini, ma i giudizi sulle cose» (5, p. 37). Sull'irrelevanza morale di ciò che non è in potere dell'uomo, cfr. Nussbaum (1998) pag 382-385. Da ricordare è che Spinoza possedeva nella biblioteca personale il *Manuale* di Epitteto, cfr. Colerus - Lucas, *Le vite di Spinoza*.

l'interiorità si fortifica tramite un atteggiamento selettivo. Spinoza invece non pone limiti a priori su ciò che è in nostro potere, poiché spesso non sappiamo che cosa è in nostro potere. Sostiene invece che l'affermazione dell'azione adeguata ha origine sia nella mente che nel corpo. «La Mente si sforza di immaginare soltanto quelle cose che pongono la sua potenza di agire» (E 3 prop54), poiché per natura ogni cosa cerca di conservare o aumentare la propria potenza di esistere. La ricerca di ciò che è adeguato a noi (nel linguaggio stoico *conveniente*) è una tendenza naturale.

Se questo sforzo è naturale e universale, come giustificare coloro che “volontariamente” tentano di andare contro il proprio utile e il proprio *conatus*? Spinoza non penserebbe con Nietzsche che certi atti di sacrificio del proprio utile corporeo siano forme di espressione di una superiore volontà di potenza. Analogamente a questo rileva però come superbia e sottovalutazione di sé siano accomunate dall'invidia altrui: «onde accade che nessuno sia incline all'Invidia quanto coloro che si sottovalutano e che essi si sforzano soprattutto di osservare le azioni degli uomini più per biasimarle che per correggerle, e che, infine, lodano soltanto la sottovalutazione di sé e di essa si gloriano; ma in modo tale, tuttavia da apparire umili» (E 4 prop57, sc, p. 271). E questa è una forma di *ressentiment*.

Ritornando al problema di che cosa sia in nostro potere, in generale entro l'attributo dell'estensione si può dire che «in realtà, fino a questo momento nessuno ha determinato quale sia il potere del Corpo, cioè fino adesso l'esperienza non ha insegnato a nessuno che cosa il Corpo, in base soltanto alle leggi della natura in quanto considerata come corporea, possa o non possa fare se non sia determinato dalla Mente» (E 3 prop2 sc, p. 175). Noi non sappiamo quello che può un corpo, neanche il nostro, poiché non ne conosciamo le infinite parti e i rapporti che ci sono tra queste, quindi non possiamo sapere a priori ciò in cui siamo attivi, finché non lo proviamo, lo impariamo o lo scopriamo. Le capacità del corpo sono a noi sconosciute e per questo di fatto indeterminate, non infinite ma sicuramente molteplici, e la mente è altrettanto molteplice, essendo idea del corpo. Già nella costituzione della nostra mente e del nostro corpo troviamo quindi la tendenza naturale a porre la nostra potenza di agire e capacità che non conosciamo, che non sono da scoprire poiché, in senso stretto, per Spinoza non esiste una latenza da attualizzare, ma una capacità che

è sempre in atto, anche se nel linguaggio comune diciamo che è stata imparata, scoperta o a lungo esercitata.

Ma che cos'è concretamente ciò che conviene con il nostro corpo e che la mente si sforza di porre come presente? «Per bene intenderò ciò che sappiamo con certezza che ci è utile», e di conseguenza «per male intenderò ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di impadronirci di un certo bene» (E 4 def1-2). L'utile è la direzione fondamentale del *conatus* individuale, il movente reale di tutte le azioni (e passioni se non si tratta di vero utile). «Per fine a causa del quale facciamo alcunché, intendo l'appetito» (E 4 def7), e con ciò Spinoza intende ridare la giusta posizione ai termini in questione. Il fine reale di un'azione non è diverso dalla causa, il fine che ci costruiamo spesso è un'immagine che nasconde la vera origine e destinazione che è sempre nell'appetito. Spinoza non predetermina materialmente il concetto di buono, anche se lo identifica con l'utile, poiché, come vedremo tra poco, il concetto di utile è molto ampio e non si restringe al semplice piacere o alla soddisfazione di un bisogno. «Nessuna cosa può essere cattiva per ciò che ha in comune con la nostra natura; ma in quanto è per noi cattiva, in tanto è a noi contraria» (E 4 prop30). Come abbiamo già accennato, il discrimine fondamentale tra ciò che conviene o non conviene con la nostra natura è che abbia qualcosa in comune con noi, e questo vale per ogni cosa: dal cibo che conviene con la nostra natura poiché mantiene costante il rapporto di movimento e quiete delle parti, agli oggetti e strumenti di cui l'uomo si serve e si circonda, alle relazioni che hanno gli uomini tra di loro. La base fisica di tutto questo è data dal fatto che «una qualunque cosa singolare la cui natura è del tutto diversa dalla nostra non può né favorire né ostacolare la nostra potenza di agire, e in assoluto nessuna cosa può essere per noi buona o cattiva se non abbia qualcosa in comune con noi» (E 4 prop29). La convenienza dei corpi è un fenomeno “fisico”, la cui base è in ciò che questi hanno in comune. Il concetto di *avere in comune* non va inteso però in senso disaggregato, ma significa avere un'organizzazione delle parti compatibile con quella del nostro corpo, non mettere a repentaglio il rapporto di movimento e quiete, ma conservarlo, se non anche accrescerlo. Se due cose non hanno niente in assoluto in comune, esempio estremo, l'una in nessun modo può affettare l'altra. Ma i rapporti tra le cose si giocano tra l'essere contrari e l'avere qualcosa in comune, con diversi gradi di compatibilità: dal nocivo degli agenti

patogeni all'utilità degli altri uomini con cui si ha molto in comune. «In quanto una certa cosa concorda con la nostra natura, in tanto è buona» (E 4 prop31).

«Per virtù e potenza intendo la stessa cosa, cioè (per la prop 7 della III parte) la virtù, in quanto si riferisce all'uomo, è la stessa essenza dell'uomo, ossia la sua natura in quanto ha la capacità di fare certe cose che possono essere comprese mediante le sole leggi della sua natura» (E 4 def8). L'essenza di una cosa, come abbiamo visto, è espressa dalla potenza di esistere di questa e implica tutto ciò che una cosa può fare con la propria natura.

Poiché la ragione non esige nulla che sia contro natura, essa dunque esige che ognuno ami se stesso, cerchi il proprio utile, quel che è realmente utile, e ricerchi tutto ciò che conduce realmente l'uomo ad una maggiore perfezione e, assolutamente, che ognuno si sforzi di conservare il proprio essere per quanto è in sé. [...] ne segue *anzitutto* che il fondamento della virtù è lo stesso sforzo di conservare il proprio essere e che la felicità consiste nel fatto che l'uomo può conservare il proprio essere. *In secondo luogo* segue che la virtù deve essere ricercata per se stessa e che non esiste alcunché che sia più eccellente di essa o per noi più utile a causa di cui dovrebbe essere desiderata. Infine, segue *in terzo luogo* che coloro i quali si uccidono sono impotenti nell'animo e vengono del tutto sopraffatti dalle cause esterne contrarie alla loro natura. Inoltre, dal postulato 4 della parte II segue che noi non possiamo mai far sì da non aver bisogno di nulla al di fuori di noi per conservare il nostro essere e da vivere in modo tale da non avere alcun rapporto con le cose che sono fuori di noi; [...] Molte cose infatti si danno al di fuori di noi che ci sono utili e che sono, pertanto, da ricercare. Tra queste non ne possono essere escogitate più eccellenti di quelle che concordano del tutto con la nostra natura. Infatti se, per esempio, si uniscono due individui di natura del tutto identica, essi compongono un individuo che è due volte più potente del singolo. (E 4 prop18 sc, p. 244)

Ragione e natura concordano nell'indicare come la ricerca del proprio utile sia la vera virtù, cosa che conserva la nostra stessa natura e che ne aumenta la potenza. Virtù e potenza coincidono poiché entrambe sono espressione della nostra natura in quanto è in sé, ovvero in quanto è capace di fare qualcosa secondo le leggi della propria natura. La virtù, avendo origine nel *conatus*, è un concetto del tutto interno al singolo, dal momento che significa le sue stesse capacità. Di conseguenza la virtù è un "fine" in sé, poiché è la somma integrata di tutto ciò che implica utilità e potenza. In questo passo Spinoza ha di mira il rifiuto di due illustri tradizioni: le virtù cristiane della negazione di sé nelle varie forme di ascetismo e la morale stoica. Anche gli stoici spiegano la vita umana secondo la convenienza con la propria natura, ma dividono quest'ultima in due parti: l'infanzia in cui naturale è seguire gli

impulsi e l'utile, e la maturità in cui invece seguire veramente ciò che conviene con la natura è seguire la ragione²⁶. Dopo questa cesura i beni, la fortuna, le abilità, il successo, non hanno più rilevanza morale di fronte all'indipendenza della condotta, che in circostanze estreme può affermare la somma razionalità nel togliersi la vita.²⁷

Per Spinoza invece ogni atteggiamento che non tiene conto della propria conservazione e affermazione della potenza di esistere è sempre impotenza, anche da parte di chi si dichiara sommamente autonomo nel togliersi la vita. Quindi anche l'ascetismo è una forma di conoscenza inadeguata che si giustifica presentandosi adeguata a un modello che nega la naturalità. «Nessuno, dico, per necessità della propria natura, ma perché costretto dalle cause esterne, rifiuta gli alimenti o si uccide [...]; o perché per ordine del Tiranno, come Seneca, è costretto ad aprirsi le vene» (E 4 prop20 sc).²⁸ Analogamente Spinoza nega la superiorità morale di ciò che deriva dalla tristezza e mortificazione: poiché «la Gioia non è mai direttamente cattiva, ma buona; la Tristezza è, invece, direttamente cattiva» (E 4 prop39), poiché Gioia significa transizione da una minore a una maggiore potenza di esistere. Di conseguenza, «quanto più ciascuno si sforza di cercare il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere, e può farlo, tanto più è fornito di virtù; e, al contrario, in quanto trascura il proprio utile, e cioè di conservare il proprio essere, in tanto è impotente» (E 4 prop20). Se un individuo non si procura ciò che gli è utile, è di fatto impotente, quindi non è virtuoso.

«Nessuno può desiderare di essere beato, di agire bene e di vivere bene, che contemporaneamente non desideri di essere, agire e vivere, e cioè di esistere in atto» (E 4 prop21). Il vivere bene consegue dall'essere in atto, anzi è la massima espressione dell'essere in atto, cioè dell'esistere in ogni sua forma, secondo il criterio dell'accordo e della convenienza con la natura individuale. Per agire secondo virtù l'uomo deve quindi avere idee adeguate, cioè causare effetti secondo leggi della

²⁶ Per questo motivo ci sembra improprio sostenere che la differenza tra gli stoici e Spinoza sarebbe nel diverso tipo di convenienza: i primi sarebbero fautori del «convenire con se stessi», mentre il secondo di «convenire con l'altro», cfr. Sévéric (1996), pp. 105-9. È vero che il diventare liberi secondo Spinoza non è una chiusura nella «cittadella interiore» alla maniera degli stoici, ma nell'incontrarsi positivamente con le cose esterne l'uomo realizza anche la propria natura individuale.

²⁷ Cfr. Vegetti (1996) pp. 290-6.

²⁸ Secondo Bove (2002) si deve «considerare il suicidio come un crollo del Desiderio e non come una delle vie che il Desiderio in quanto tale potrebbe intraprendere, anche se pervertito al più alto grado: la morte non è mai desiderata in se stessa», p. 36.

propria natura, e ciò è possibile solo con la ragione (E 4 prop24), poiché la conoscenza inadeguata non permette di comprendere la realtà.

Questo punto è fondamentale poiché si riuniscono le due linee che fin qui abbiamo seguito. Il punto di vista dell'utile del corpo, di cui è funzione anche l'utile di tutto l'individuo, si innesta nuovamente con il punto di vista del pensiero. La mente è l'idea del corpo in atto, quindi virtù indica la potenza individuale e di conseguenza esprime attualmente sia la potenza della mente, sia quella del corpo, e potenza della mente significa ragione, ovvero adeguata comprensione. Non bisogna quindi scordarsi che (im)potenza è sempre relativa all'individuo come tutto: ad ogni passione come conoscenza inadeguata della mente corrisponde una passività nel corpo. Spinoza non afferma la superiorità della mente sul corpo né viceversa, anche se la mente è definita sempre come idea del corpo, ma entrambi hanno sempre uno stato attualmente corrispondente all'altro.

Inoltre la potenza non va qui intesa in sé, ovvero considerata dal punto di vista delle essenze come affermazione di un quantum energetico, ma va comparata alle altre che incontra durante la sua vita. Ogni cosa in sé è affermazione di potenza, ma «la forza e l'incremento di ogni passione e la sua perseveranza nell'esistere non è definita dalla potenza con la quale ci sforziamo nell'esistere, ma dalla potenza della causa esterna paragonata con la nostra» (E 4 prop5). Ciò è dovuto al fatto che siamo parte della natura (E 4 prop2) e che possiamo trovare ogni momento qualcosa che superi la nostra forza (E 4 prop3). Questo vuol dire che l'uomo è finito, e non è tale perché manca di qualcosa, ma perché è un fenomeno naturale come gli altri, e con tutti gli altri eventi naturali ha determinati rapporti (cioè viene affetto o affetta a sua volta). E questi fatti del tutto naturali sono anche gli argomenti della sua vita morale.

I nostri giudizi sul bene e sul male sono espressioni del nostro appetito e dei nostri desideri, non sono preferenze o gusti, equipollenti e momentanei, e nemmeno hanno una direzione già stabilita. «La conoscenza del bene e del male non è altro che l'affetto della Gioia o della Tristezza in quanto ne siamo consapevoli» (E 4 prop8). Noi giudichiamo buono o cattivo a seconda che l'oggetto, l'evento o l'azione aumenti o diminuisca la nostra potenza di esistere e a seconda che innanzitutto conservi l'esistenza del nostro corpo (E 4 prop39). È chiaro che questi giudizi non sono sempre corretti e adeguati, anzi spesso siamo invischiati in una conoscenza

immaginativa che ci mostra come *buono* ciò che in realtà non lo è veramente. In questo senso Spinoza presenta un certo carattere stoico, ovvero nel concepire le passioni innanzitutto come giudizi irrazionali sul bene e sul male: per gli stoici in quanto assenso dato a una falsa rappresentazione, per Spinoza in quanto inadeguatezza e non conoscenza delle cause della passione.²⁹ Per Spinoza, tuttavia, la soluzione non è solo “interna”, visto che l’immaginazione non è solo un deficit conoscitivo, ma è una manifestazione globale della nostra inadeguatezza rispetto agli eventi, e ad una conoscenza errata delle cause corrisponde una passività del corpo.

Se però è chiaro perché sbagliamo moralmente, non abbiamo ancora visto che cosa sia “veramente buono per noi”, visto che Spinoza ha escluso che possa trovarsi in una norma esterna a noi, o in un buono incondizionato o in Dio in persona. La risposta è chiara: buono è ciò che conserva o aumenta la potenza di esistere del corpo. Non è una risposta vuota, ma nemmeno è una risposta proprio determinata. Alcune passioni, che poi sono modalità esistenziali, quali paura, speranza, superstizione sono sempre cattive (E 4 app31); Spinoza ne enumera altre sicuramente dannose, e altre buone. Ma le modalità delle passioni e delle azioni sono “personalizzate”, pur essendo riconducibili tutte ai tre affetti fondamentali, poiché gli affetti di un individuo sono diversi da quelli di un altro quanto l’essenza e il corpo dello stesso. Ed è la ragione, come vedremo meglio tra poco, che ci permette di comprendere il nostro vero utile, ovvero ciò che veramente aumenta la potenza di esistere, sia nel secondo che nel terzo genere di conoscenza. Ma se la base di riferimento di tutti i giudizi morali e delle azioni è l’utile, non è questa una forma di egoismo antagonista? Di questo tratteremo nel prossimo capitolo, per ora basti accennare che «in quanto gli uomini vivono secondo la guida della ragione, in tanto soltanto concordano sempre necessariamente per natura» (E 4 prop35). Ma è ora di caratterizzare più specificamente in cosa consiste la vita razionale, l’aspetto conoscitivo dell’essere adeguati.

b) la ragione

In sé qualsiasi azione non è buona o cattiva, ma la distinzione dipende dal fatto che essa sia passione o azione: «A tutte le azioni alle quali siamo determinati

²⁹ Così James (2001) e Pereboom (2001) riducono lo spinozismo al “mentalismo” stoico.

da un affetto che è passione, possiamo senza di questo essere determinati da ragione» (E 4 prop59). Il discrimine tra buono e cattivo non è il tipo di azione, ma il fatto che questa derivi dalla nostra natura in maniera adeguata: se è vera azione, allora sarà sempre positiva. Se siamo razionali, le nostre azioni sono adeguate poiché conosciamo adeguatamente la nostra natura e quella esterna (non in maniera perfetta, ma sicuramente meglio che con l'immaginazione). Di conseguenza, Spinoza, memore della lezione degli antichi secondo cui l'eccesso di un bene lo può trasformare in male, afferma che se siamo razionali non eccediamo nel desiderio di soddisfare un bisogno, una nostra inclinazione o altro (E 4 prop61).

[n]essun nume e nessun altro se non un invidioso trae diletto dalla mia impotenza o da un mio disagio e attribuisce a nostra virtù le lacrime, il timore, i singulti e altre cose di questo tipo che sono segni di un animo impotente; ma, al contrario, quanto maggiore è la Gioia dalla quale siamo affetti, tanto maggiore è la perfezione alla quale passiamo, ossia tanto più è necessario che partecipiamo della natura divina. Usare dunque delle cose e, per quanto è possibile, trarre diletto da esse (non fino alla nausea, in verità, poiché questo non è trarre diletto) è dell'uomo sapiente. Dell'uomo sapiente, dico, è ristorarsi e rinforzarsi con cibo misurato e gradevole e con bevande, come anche con gli odori e l'amenità delle piante verdeggianti, con gli ornamenti, con la musica, con i giochi per l'esercizio del corpo, con gli spettacoli teatrali e con altre cose di questo tipo delle quali ognuno può servirsi senza alcun danno per l'altro. (E 4 prop45 sc).

Un altro problema è che per esperienza comune ci sembra che tanti desideri, e pulsioni, non aumentano la nostra potenza di esistere, e spesso sentiamo che questo non è solo una questione di conoscenza inadeguata. Come si pone l'etica spinoziana di fronte a fenomeni quali la perversione? Abbiamo già visto che il *conatus* individuale non può desiderare in sé la propria morte o il proprio male. Questo rifiuto esprime il carattere fortemente ottimista del pensiero di Spinoza: l'idea che nella natura umana presa di per sé non ci sia l'impulso di morte.³⁰ La liberazione da illusioni provenienti dall'esterno o che l'uomo si autoimpone porta sempre con sé maggiore libertà. Se questa posizione al giorno d'oggi ci può sembrare un po' naïf, forse ne dovremmo concludere che non abbiamo ancora raggiunto la conoscenza della nostra natura. Tecnicamente Spinoza risponde che questo problema è dovuto a un desiderio in cui prevale una o solo alcune parti del corpo, rispetto al corpo come un tutto (E 4 prop60) e che solo la conoscenza adeguata permette ai singoli di vedere

³⁰ Come rileva Bertrand (1992), p. 180.

nel proprio essere diversi bisogni e impulsi, tutti da rispettare secondo debite proporzioni. Inoltre la ragione considera ugualmente il peso delle cose nel tempo, ovvero non dà meno importanza a ciò che accadrà in un futuro prossimo o remoto. Se non possiamo conoscere perfettamente il succedersi delle cose, possiamo però dare razionalmente diversi pesi all'importanza delle cose. La ragione ci permette infatti di soppesare «di due beni il maggiore e di due mali il minore», di seguire «un male minore per un bene maggiore» e di trascurare «un bene minore, che è causa di un male maggiore» (E 4 prop65 e cor).

«Con la Cupidità [desiderio] che nasce da ragione perseguiamo direttamente il bene e fuggiamo indirettamente il male» e questo «si spiega con l'esempio del malato e del sano. Il malato ingoia quel che non gli piace per timore della morte; il sano invece gode del cibo, e così gode della vita meglio che se temesse la morte e desiderasse direttamente di evitarla. Così, il giudice che condanna a morte il colpevole per amore della salute pubblica e non per Odio, o per Ira, è guidato dalla sola ragione» (E 4 prop63 cor e sc). Questo deriva dal fatto che «chi dominato dalla Paura, fa il bene per evitare il male, non è guidato dalla ragione» (E 4 prop63). Il ragionamento funziona così: seguire la virtù, cioè promuovere il nostro vero utile, è buono in sé e non ha bisogno di altre giustificazioni e nemmeno di altre motivazioni; chi crede di seguire il bene per evitare il male, non sta in realtà seguendo il bene. Questo caso è diverso da quello in cui la ragione preferisce il male minore presente al bene futuro, poiché la ragione qui ha sempre in mente un bene futuro diretto e reale. Il modo di ragionare (e vivere) dei «superstiziosi» invece è tutto all'insegna della paura, che li fa agire non positivamente, ma indirettamente, poiché temono sempre qualcosa di diverso e non agiscono mai per qualcosa che è buono in sé. Il fatto che i «superstiziosi» agiscano dominati e bloccati dalla paura significa solamente che credono in un bene sbagliato (E 4 prop63 sc). Chi vive seguendo la guida della paura o di imposizioni eteronome è di fatto uno schiavo. Solo chi segue la ragione è libero, poiché «non obbedisce ad altri che a se stesso e fa soltanto quelle cose che ha imparato essere le più importanti nella vita e che perciò massimamente desidera» (E 4 prop66 sc). «L'uomo libero non pensa a nulla meno che alla morte, e la sua sapienza è meditazione non della morte, ma della vita» (E 4 prop67). La ragione significa conoscenza di ciò che a noi è adeguato, quindi significa conoscenza della

vita e azione verso tutto ciò che è positivo, gioioso e che aumenta la nostra potenza di esistere.

«Se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero alcun concetto del bene e del male, fino a tanto che fossero liberi» (E 4 prop68). Gli uomini sono finiti, ovvero non sono naturalmente adeguati ma devono necessariamente essere affetti passivamente dall'esterno, quindi non ogni cosa conviene con la loro natura e devono, di conseguenza, formarsi idee di ciò che è buono e che è cattivo. Se fossero liberi, ogni cosa sarebbe adeguata alla loro natura, sarebbero simili a Dio e senza il bisogno della valutazione agirebbero soltanto secondo la propria natura. Ed è per questo che «la conoscenza del male è sempre inadeguata» (E 4 prop64), poiché, quando concepiamo un *male*, significa che lo abbiamo incontrato (o pensato), di conseguenza la nostra potenza di esistere e di pensare adeguatamente ne è stata diminuita. E quindi non possiamo che concepire inadeguatamente un male, poiché sono inscindibili conoscenza e nostra attuale condizione. Questa in senso stretto non è una tesi su cosa siano *bene* e *male* realmente, ma è invece la derivazione di questi a partire dall'effetto che la conoscenza del male ha su di noi. Tuttavia una tale impostazione rende per lo meno difficile capire quale sia la posizione metaetica di Spinoza. Il senso complessivo di quanto anticipiamo nelle prossime pagine sarà comprensibile solo alla fine di questo capitolo e sarà ripreso in quello dedicato al confronto con Aristotele, ma forse è utile anticiparne gli aspetti fondamentali per evitare incomprensioni.

10. Intermezzo sulla metaetica

Innanzitutto dal punto di vista generale, è una caratteristica costante del pensiero di Spinoza non distinguere pienamente tra piano descrittivo e valutativo. Nei passaggi che analizzeremo il punto di vista metaetico viene trattato esplicitamente, ma più frequentemente lo troviamo implicitamente negli argomenti che criticano certi tipi di morale o nella stessa descrizione del funzionamento naturale delle cose. La confusione deriva dal fatto che si possono rintracciare almeno tre posizioni diverse. In primo luogo Spinoza può essere definito un *emotivista* per quanto riguarda i giudizi morali, nel senso che, come abbiamo visto, l'origine dei valori morali e non morali delle cose proviene dalla volizione del *conatus*

individuale. Pertanto, non ci sono beni o doveri che esistono indipendentemente dal giudizio e dalla volizione umana. In secondo luogo, c'è un certo accordo sul fatto che Spinoza sia un *naturalista*, nel senso che nello spiegare le cause e il funzionamento degli individui riconduce ogni evento e ogni azione alle cause naturali che li determinano. In terzo luogo, si potrebbe pensare che Spinoza sia anche un *cognitivista* nel comportamento e nei giudizi morali. Se le passioni sono primariamente errori di comprensione delle vere cause e se la virtù è anche conoscenza del vero bene e del vero utile individuale, se ne potrebbe concludere che riguardo ai giudizi Spinoza sia oggettivista e cognitivista.³¹ Ma quest'ultimo punto è potenzialmente incompatibile con il primo. Solitamente si dice che esiste un vero bene e dei giudizi morali che possono essere veri o falsi, oppure che la bontà delle cose deriva dai nostri desideri e i giudizi che ne derivano non possono essere veri o falsi. Ovvero, emotivismo e cognitivismo sono necessariamente in conflitto.

Tuttavia per Spinoza questa dicotomia non vale. Per capire meglio il perché riprendiamo il testo a partire dalla tesi sulla realtà del bene e del male. «Così si pone ora la domanda *se bene e male appartengano agli enti di ragione o agli enti reali*. Ma poiché bene e male non sono altro che relazione, è fuori dubbio che devono esser posti tra gli *enti di ragione*; infatti non si dice mai che qualcosa è buono se non rispetto a qualcos'altro che non è così buono o non ci è così utile come l'altro. [...] Tutto questo non potrebbe assolutamente essere detto *se il «migliore» o il «buono», rispetto a cui quello viene chiamato così, non esistesse»* (BT I 10,2). La valutazione del *buono* o del *cattivo* concerne sempre la convenienza con il nostro appetito, non concerne mai la natura delle cose, ma in quanto è una relazione ha una qualche natura. Perciò se ne deve concludere che in generale Spinoza è un emotivista per quanto riguarda i giudizi morali. Se ci sono beni che però variano assolutamente da un individuo a un altro, alcuni sono generalmente utili al *conatus* umano. Se non

³¹ Al riguardo Landucci (2002) sostiene che Spinoza nella metaetica normativa è non-emotivista, visto che bene e male hanno consistenza conoscitiva in base al modello della natura umana, di cui parleremo tra poco, e cognitivista in senso intuizionistico, poiché alla base ci sono assunti indimostrati tra i quali «l'autoevidenza del valore della potenza, rispetto alla debolezza», p. 405. Per Mc Shea (1977), p. 432, «Spinoza's metaethic is, then, a naturalistic, emotive, human nature metaethic and he understood it to be both descriptive and prescriptive for human beings». Invece, la nostra posizione è vicina a quella di Lazzeri (1999), secondo cui il soggettivismo etico della terza parte dell'*Etica* si supera riconducendo gli affetti inadeguati alle nozioni comuni con le cose, che permettono di ricondurre l'appetito al vero utile; in questo modo la sorgente del giudizio di valore è sempre il desiderio individuale, ma gli oggetti di questo vengono stabilizzati e resi comuni dalla ragione, cit. pp. 22-29.

hanno realtà oggettiva pertanto, possono per lo meno avere una certa generalità. Qui e, come vedremo, nella prefazione alla IV parte, Spinoza è netto poiché vuole escludere l'attribuzione di valori a realtà naturali, vuole evitare una moralizzazione della natura, come in una teodicea o nel pensiero etico e politico aristotelico (come vedremo nel quarto capitolo).

La cosa non è tuttavia così semplice dal momento che Spinoza non separa cognizione e volizione. Pertanto è buono ciò che desidero, non ciò che è buono indipendentemente dal mio desiderio, per ogni desiderio verso una cosa vi è sempre associata una conoscenza corrispondente, poiché per ogni stato affettivo-conativo vi è sempre un'idea corrispondente. Da ciò deriva la tesi secondo cui le passioni sono in un certo senso errori di conoscenza (come anche passività corporee) nei confronti delle cose. Ma col progredire della nostra conoscenza e potenza di esistere comprendiamo la vera causa delle cose e diveniamo virtuosi. Ovvero predichiamo in maniera oggettiva e agiamo in maniera giusta, anche se il valore dipende sempre dal nostro appetito. È come se nel sistema spinoziano emotivismo e cognitivismo fossero compatibili, nel senso che nello stadio di conoscenza immaginativa i giudizi sulla bontà delle cose sono pure passioni e non hanno un valore di verità. Nel secondo e terzo genere di conoscenza (e di vita etica corrispondente) invece ciò che diciamo essere buono e giusto è veramente tale. Anche se l'azione e il giudizio di un individuo virtuoso derivano il loro valore solo dal *conatus* individuale, sono tuttavia veri e oggettivi proprio perché l'individuo virtuoso è adeguato. Questo non significa che, alla maniera degli stoici antichi, il saggio è la misura di tutto ed è propriamente virtuoso solo il suo comportamento, ma che l'adeguatezza, che può essere in parte espressa da ogni individuo, dipende solo dalla situazione in cui si trova l'individuo in questione, cioè se è attivo nei confronti del mondo e se lo riesce a conoscere in maniera veritiera.

Abbiamo quindi visto che emotivismo e cognitivismo sono effettivamente compatibili nel sistema spinoziano poiché volizione e cognizione sono sempre attualmente due modalità espressive dello stesso *conatus*. Rimane ora da affrontare la questione del naturalismo. I giudizi di valore e le azioni giuste o sbagliate sono ricondotti alle loro cause naturali. Bene è far tutto ciò che aumenta e conserva la potenza di esistere. I concetti di bene e male sono la riformulazione assiologica di

leggi di funzionamento naturale, vale a dire l'aumento o la diminuzione della potenza di esistere. Pur essendo essa una spiegazione naturalizzata, almeno in due sensi questa riduzione potrebbe non funzionare. Da un lato si può notare come i concetti morali, pur avendo un'origine naturale, acquisiscono una sorta di "seconda natura" nell'essere istituzione umana e consapevole. Da ciò discenderebbe una posizione convenzionalista o costruttivista, a seconda che i valori siano o meno giudicati oggettivi, anche se Spinoza non sembra interessato a questo tipo di problemi. Dall'altro lato, si potrebbe imputare a Spinoza una sorta di fallacia naturalistica metafisica. Se il movimento degli uomini e delle cose dipende solo dalla loro potenza di esistere reciproca, e se a partire da questa vengono formulati i giudizi morali, si deve assumere inevitabilmente che maggiore potenza è meglio di minore potenza. Se fossimo in grado di guardare e descrivere da un punto di vista puramente neutrale non ci sarebbe nessun motivo per preferire il *più* al *meno*. Ma questo punto di vista non è concepibile per due motivi. In primo luogo, nemmeno Dio preferirebbe il meno al più, il non esistere all'esistere, essendo esso stesso il principio della positività. In secondo luogo, è il bisogno di affermazione della nostra potenza di esistere che ci fa preferire il maggiore al minore, ma senza questo impulso verso la sempre maggiore positività non potremmo nemmeno conoscere adeguatamente le cose.³² Perciò in un certo senso è vero che vi è una sorta di fallacia naturalistica nel presumere che l'origine di ogni valore, ovvero l'aumento della potenza di esistere, sia radicato nella stessa realtà metafisica. Questa posizione tuttavia non va vista come una antropologizzazione della natura, poiché il principio dell'aumento della potenza di esistere vale per ogni cosa, non solo per l'uomo. In questo senso, l'etica non è uno spazio logico o pratico indipendentemente dal funzionamento basilare degli individui, ma è questo stesso *buon funzionamento*. In questo presupposto la non-distinzione tra normativo e descrittivo è particolarmente evidente. Il maggiore è

³² Gherasim (1962) sostiene che il principio secondo cui l'aumento è meglio della diminuzione è iscritto già a livello naturale e ontologico: «Nun aber jede *actio*, jede *Aktivität*, wenn sie auch noch so unbedeutend ist, jeder *passio*, jedem *Leiden* vorzuziehen. Und im gewissen Sinne tut dies die Natur selbst: in jedem Wesen befindet sich tief eingewurzelt ein Trieb zur Selbsterhaltung und in sublimierterem Sinne, zur Selbstbetätigung», p. 53. Landucci (2002), p. 405, invece, lo considera un assunto indimostrato alla base di tutta l'etica spinoziana. Entrambe le posizioni trovano riscontro, la prima nello stesso concetto di *conatus*, che regola sia la semplice sussistenza sia le più potenti forme di espressione individuale; mentre la seconda posizione può essere considerata alla base dell'*etica* in senso stretto, quale insieme di indicazioni per il miglioramento di quelle che sono già tendenze naturali.

meglio del minore poiché è il percorso della vita e poiché il maggiore *vince* sul minore.

Inoltre se il maggiore è meglio del minore *per natura* significa che vi è un qualcosa di oggettivo, indipendentemente dai giudizi degli individui. Se fosse così il naturalismo spinoziano si scontrerebbe con l'emotivismo. Ma la contraddizione è apparente poiché il fatto che più potenza è meglio di meno potenza ha la sua radice proprio nell'affermazione del *conatus* individuale. Naturalità del valore e dipendenza dalla volizione quindi sono entrambi radicati nell'affermazione del *conatus*. Per chiarire definitivamente questo problema rispetto al naturalismo e alla fallacia naturalistica forse ci è utile una distinzione di due punti di vista sugli stessi eventi. Nello spiegare le dinamiche la naturalizzazione è radicale ed è scevra di assunti valutativi non dichiarati. Dal punto di vista di un singolo invece individuo il principio della maggiore potenza di esistere non è solo la spiegazione delle sue dinamiche ma anche la *spinta* e la *valutazione* delle azioni. E in quest'ultimo caso non è solo *necessario* che si cerchi un'aumento della potenza di esistere ma è anche *bene* che sia così. In conclusione, sarebbe facile dire che le categorie principali della metaetica non si adattano al pensiero di Spinoza. Forse è così, ma mostrando il modo in cui possono essere compatibili emotivismo, cognitivismo e naturalismo, speriamo di aver chiarito almeno in parte i termini di una questione che riprenderemo.

11. *Terapia cognitiva e modello della natura umana*

Proseguiamo ora nel delineare i caratteri della ragione nell'ultima parte dell'*Etica: Della Potenza dell'Intelletto, ossia della Libertà Umana*. «In questa parte, dunque tratterò della potenza della ragione, mostrando che cosa la stessa ragione possa sugli affetti, e inoltre, cosa sia la Libertà della Mente, ossia la Beatitudine, onde vedremo quanto il sapiente sia più potente dell'ignorante» (E 5 pref, p. 291). Il titolo potrebbe essere equivoco, ma già nella prefazione si delinea la natura della libertà umana che, ottenuta tramite la ragione, non è però solo libertà della mente. Il «sapiente» infatti è «più potente dell'ignorante. In qual modo, poi e per quale via l'intelletto debba essere perfezionato, e con quale arte inoltre debba essere curato il Corpo per poter adempiere nel modo giusto al suo compito, non è di pertinenza di questa trattazione; questo infatti spetta alla Medicina e quello invece alla Logica»

(ib.).³³ Vedremo che la ragione non ha solo un significato gnoseologico, ma che pur non essendo onnipotente caratterizza la vita non solo della mente ma anche del corpo.

Innanzitutto la ragione ha una certa potenza ed efficacia nei confronti delle passioni. Il punto di partenza è una sorta di “terapia cognitiva”, che mira a ricondurre gli affetti-passione alle loro cause. Noi possiamo conoscere le modificazioni del corpo e gli affetti, se non completamente, almeno in parte in maniera chiara e distinta (E 5 prop4 sc), e «l'affetto che è passione cessa di essere passione non appena ne formiamo un'idea chiara e distinta» (E 5 prop3). La forza degli affetti, il loro carattere cogente, a volte paralizzante, è dato dal fatto che ad ogni variazione della nostra potenza di esistere associamo una causa esterna presente, che spesso ci richiama altre idee ancora, che si consolidano l'una con l'altra, alterando la nostra percezione del reale. «Se rimuoviamo la commozione dell'animo ossia l'affetto dal pensiero della causa esterna e la congiungiamo ad altri pensieri, allora l'Amore e l'Odio verso la causa esterna, come anche le fluttuazioni dell'animo che nascono da questi affetti, verranno distrutti» (E 5 prop2). La dinamica conoscitiva risente di quale carattere modale si attribuisce alla realtà. Se pensiamo libera una cosa, ci sembra che vada concepita «per sé senza le altre» (E 3 prop49 dim) e di conseguenza produce un affetto in noi più forte di una concepita come necessaria (E 5 prop5). Ciò che concepiamo come libero o contingente ci “impressiona” di più perché lo conosciamo inadeguatamente tramite l'immaginazione. Il modo in cui *conosciamo* la realtà è inscindibile dal modo in cui *viviamo* la realtà. Il fatto che noi immaginiamo una cosa implica che siamo impreparati nell'essere affetti da quella cosa, ossia la nostra natura non si compone positivamente con quella esterna e la nostra conoscenza è inadeguata. Oppure, se immaginando qualcosa rendiamo effettivo

³³ Qui medicina va intesa in senso antico, alla maniera della *cura di sé*, come ricostruita da Foucault (1991): «Essa [la Medicina] doveva anche definire, sotto forma di un corpus teoretico e normativo, uno stile di vita, un tipo di rapporto ponderato con se stessi, con il proprio corpo, con il cibo, la veglia, il sonno, le diverse attività e l'ambiente circostante. [...] Tale pratica implica una sorta di percezione medica del mondo, o quanto meno dello spazio e delle circostanze in cui si vive. Gli elementi dell'ambiente sono percepiti come portatori di effetti positivi o negativi per la salute», pp. 104-105. Spinoza condividerebbe anche l'attitudine a vedere come correlati sofferenze di anima e malattie del corpo, ma non sarebbe d'accordo nella soluzione e nella curvatura che la *cura di sé* avrebbe in quanto regime di grande moderazione nella soddisfazione dei bisogni corporei essenziali, al fine di ottenere una padronanza di sé. Certo Spinoza non predica la licenza e l'eccesso nei piaceri e anche per lui una delle virtù cardine è la forza d'animo, ma, come vedremo meglio, la soluzione non è nella ricerca del controllo preventivo tramite rinuncia e piccoli esercizi quotidiani di dominio sul sé.

qualcosa che non esiste, subiamo la nostra impotenza, visto che non conoscendo correttamente la realtà saremo impreparati di fronte ad essa.

Invece «la Mente, in quanto conosce tutte le cose come necessarie, in tanto ha una maggiore potenza sugli affetti, ossia patisce meno da essi» (E 5 prop6). Conoscere come necessarie le cose significa conoscerle adeguatamente: questo non ha solo un significato gnoseologico, ma anche uno esistenziale e “affettivo” (non in senso propriamente spinoziano ma anche come potremmo intenderlo oggi). Se noi conosciamo adeguatamente, allora significa che non attribuiremo inconsciamente alla cosa che causa l’affetto i caratteri del nostro corpo, ma che saremo in grado di spiegare una cosa esterna tramite la nostra natura. Ovvero avremo nella mente idee adeguate per comprenderla. La mente è idea del corpo e quindi anche il nostro corpo sarà più adeguato alla cosa esterna, ovvero la potrà comporre positivamente con la nostra natura, oppure semplicemente avrà abbastanza forza e resistenza da sopportarla. Inoltre conoscere le cose in quanto necessarie ha anche un significato “affettivo”: «vediamo infatti, che la Tristezza per la perdita di un qualche bene viene mitigata, nel momento in cui l’uomo che lo ha perso considera che quel bene non avrebbe potuto essere conservato in alcun modo». Questo valenza “affettiva” è data dal fatto che conoscere secondo necessità non significa per Spinoza concepire genericamente il corso del mondo, la vanità e la caducità delle cose – come sostenevano gli stoici³⁴ –, ma significa conoscerle nella loro singolarità. Adottando questo punto di vista possiamo anche rendere ragione a ogni fenomeno in quanto evento naturale e non biasimevole: «Così vediamo anche che nessuno commiserà un bambino per il fatto che non sa parlare, camminare, ragionare e che, infine, vive per tanti anni quasi inconsapevole di sé. Ma se la maggior parte nascessero adulti e solo uno o due bambini, ognuno allora avrebbe compassione dei bambini, poiché in tal caso non considererebbe la stessa infanzia come una cosa naturale e necessaria, ma come un vizio o peccato della natura» (E 5 prop6 sc).

La ragione permette di dare a ogni cosa il peso che le è proprio e di riconoscere le modalità in cui necessariamente funziona, ma non ci mostra che ogni

³⁴ Tra i tanti passi si può ricordare Seneca. «Tutto ciò che dobbiamo sopportare per lege universale, sopportiamolo con magnanimità. Non abbiamo prestato giuramento in questi termini: accetteremo le nostre vicende di mortali e non ci turbremo di ciò che non è in nostro potere d’evitare. Siamo nati sotto una tirannide: la libertà è d’ubbidire a Dio», Seneca, *La vita felice*, 15-7.

cosa ha un *destino*, capace di giustificare il torto o il male talvolta subiti dai singoli in funzione del bene supremo dell'ordine delle cose. La ragione spinoziana non "consola" rinvenendo il senso provvidenziale nelle cose e nemmeno vuole l'adesione al destino, facendo coincidere «l'intenzione con la necessità» alla maniera del saggio stoico.³⁵ Esistono effettivamente alcuni elementi di vicinanza tra il saggio stoico e il sapiente spinoziano, in particolare l'uso della modalità cognitiva per la liberazione dalle passioni.³⁶ Questo è solo un aspetto parziale, poiché come abbiamo visto lo stato conoscitivo in Spinoza è sempre corrispondente a quello corporeo. Qui inoltre è assente la concezione provvidenzialistica della natura intera, considerata da Spinoza una forma di superstizione, poiché assegna valore agli eventi naturali.

La conoscenza adeguata procede con un movimento duplice: comprende la singolarità del funzionamento di una cosa e riconduce questa alla molteplicità di cause che concorrono alla sua determinazione. Se l'intelletto può articolare le diverse cause di un affetto, la mente è attiva e comprende come ogni cosa concorra alla causazione di un'altra in maniera determinata. Così facendo la mente non è bloccata dalla contemplazione di una sola causa che, se non viene scomposta razionalmente in diverse sottocause, sembra più forte di quello che è in realtà. Vedere la struttura complessa degli eventi ci permette di pesare diversamente cause distinte, di discernere e di commisurare adeguatamente la nostra potenza rispetto a quella della causa (E 5 prop9 e sc). La conoscenza adeguata delle cose nella loro singolarità è il terzo genere di conoscenza, ovvero quella intuitiva, che Spinoza chiama *amor Dei*

³⁵ Cfr. Vegetti (1996) p. 280: «Nessuno è dunque libero di andare dove vuole; ma il saggio dispone di una libertà più preziosa, che consiste nel voler andare dove comunque è costretto, cioè in un controllo del proprio atteggiamento interiore di fronte al corso del mondo capace di trasformarlo in comprensione, accettazione e assenso gioioso. Non si tratta allora soltanto di difendersi dal dolore arrecato dal toro di Falaride relegandolo fra gli indifferenti, ma di valorizzarlo come prodotto da un destino comunque benevolo perché razionale». In maniera analoga, e scorretta, de Dijn (2001) interpreta il saggio spinoziano, che, prendendo il punto di vista del Tutto, perde addirittura parte della sua individualità. Wettsen (1977) estremizzando questa linea interpretativa rilegge l'etica spinoziana attraverso la meditazione buddista.

³⁶ Cfr. Nussbaum (1998) p. 355. La strategia stoica si basa sulla teoria dell'assenso: benché iscritti in una necessità universale, gli uomini possono dare o non dare l'assenso alle rappresentazioni. In particolare Crisippo cerca di conciliare il destino universale degli eventi con libertà umana e di conseguenza riaffermare la responsabilità e imputabilità morale delle azioni. A tal scopo elabora la teoria del doppio ordine causale, con le cause esterne o imperfette, cioè gli eventi naturali, che non sono strettamente necessitanti, e le cause interne e perfette, ovvero la natura individuale, il proprio destino. «Ognuno è dunque destinato ad agire in un certo modo; ma questo modo non è imposto dall'esterno mediante la costrizione violenta della necessità, che renderebbe l'azione involontaria e addirittura non attribuibile al soggetto, bensì dipende dalla specifica e individuale configurazione del soggetto stesso» (cfr. Vegetti (1996), p. 261).

intellectualis (E 5 prop33). È un *amor* in quanto conoscenza gioiosa del reale, non un semplice stato di raggiungimento o soddisfazione, ma essendo una gioia (la più grande) è una continua transizione che è più forte delle passioni. «La Beatitudine non è premio della virtù, ma la virtù stessa; né godiamo di essa perché teniamo a freno le libidini; ma al contrario, poiché godiamo di essa, possiamo tenere a freno le libidini» (E 5 prop42).

«Per tutto il tempo in cui non siamo combattuti da affetti che sono contrari alla nostra natura, abbiamo il potere di ordinare e concatenare le affezioni del Corpo secondo l'ordine conforme all'intelletto» (E 5 prop10). Questo è il punto di partenza verso una conoscenza adeguata del reale e anche punto di svolta, il passaggio da una “terapia cognitiva” di tipo difensivo, ovvero che cerca *ex post* di mettere ordine agli affetti comprendendo le loro vere cause, ad un approccio attivo. Se siamo combattuti da affetti contrari la nostra comprensione è inadeguata, se invece ci abituiamo gradatamente a riconoscere nelle cose l'ordine dell'intelletto, saremo in grado di comprendere l'affetto successivo in maniera più adeguata. L'affetto con cui reagiamo agli stimoli esterni ha sempre correlata un'idea, quindi è un'unione inscindibile di reazione corporea e mentale, che si manifesta unitariamente in una certa tonalità “emotiva” dell'affetto. L'aspetto “emotivo” (in senso stretto) è l'espressione dell'affetto come modificazione corporea e mentale; è l'effetto ultimo e visibile di cambiamenti reali nei due attributi. Il punto di partenza permette alla mente di diventare attiva, ad quindi abituarsi a una reazione affettiva che segue un ordine razionale, in modo da poter progressivamente conoscere la nostra capacità di essere affetti e il nostro corpo. In termini non perfettamente spinoziani, ma più vicini a noi, potremmo dire in primo luogo che la conoscenza ci permette di liberarci dal peso cognitivo che hanno su di noi le cause esterne e di comprendere qual è la vera causa dietro alle nostre affezioni. In secondo luogo, avendo acquisito una maggiore potenza conoscitiva, possiamo conoscere meglio la nostra natura e ciò che si compone positivamente o negativamente con essa. Infine, possiamo ricercare il vero utile della mente e del corpo e quindi aumentare la nostra potenza di esistere reale.

Il suggerimento pratico è un insieme di regole in un certo senso da “morale provvisoria”: «il meglio che pertanto possiamo fare fino a quando non abbiamo una conoscenza perfetta dei nostri affetti, è di concepire un retto metodo di vita, ossia

dogmi certi di vita, e impararli a memoria, e applicarli continuamente alle cose particolari che capitano frequentemente nella vita, in modo che così la nostra immaginazione venga ampiamente affetta da essi e siano a noi sempre evidenti» (E 5 prop10 sc, p. 299). Oltre alla moderazione delle reazioni affettive, primariamente «bisogna fare sempre attenzione [...] a quegli aspetti che in ogni cosa sono buoni, affinché così siamo sempre determinati ad agire tramite un affetto di Gioia» (cit. p. 300), poiché solo tramite questi siamo attivi.³⁷

Questo sembra un metodo di autoconvinzione, una sorta di partenza dallo stimolo dell'autostima. Non dimentichiamoci tuttavia che è solo il punto di partenza, che serve per iniziare a rendere la mente attiva, non farla soccombere continuamente a passioni contrastanti dovute all'incomprensione delle cause degli eventi e del nostro corpo. L'immaginazione infatti è la conoscenza spontanea delle cose esterne tramite il modo in cui noi ne siamo affetti e, come abbiamo visto, spesso è determinata più dalla struttura del nostro corpo che dalla natura della cosa esterna. Nel progredire della conoscenza dell'ordine esterno delle cose, aumentiamo quindi anche la conoscenza di come è fatto il nostro corpo. Di conseguenza, poiché possiamo distinguere più chiaramente la causa dall'effetto che ha su di noi, il progredire della conoscenza prepara lo spazio per l'autocoscienza.

Piccole regole pratiche e la predisposizione alla gioia sono quasi sempre alla nostra portata, nello spirito di un'etica graduale e progressiva, che ammette che siamo sempre inadeguati in senso assoluto di fronte alle cose, ma che ci insegna come poter essere più adeguati. Il punto di vista spinoziano è sempre rivolto alle variazioni e alle grandezze relative, mai a quelle assolute. Riguardo a queste sappiamo con certezza che troveremo sempre qualcosa in natura che supera la nostra forza, che diminuirà la nostra potenza di esistere o porrà fine alla nostra esistenza. La potenza di una cosa o di un uomo non è mai significativa in sé, bensì «la forza e l'incremento di ogni passione e la sua perseveranza nell'esistere non è definita dalla potenza con la quale ci sforziamo di perseverare nell'esistere, ma dalla potenza della

³⁷ Ricordiamoci che gioia, comprensione adeguata e l'essere attivi vanno sempre di pari passo (E 4 prop58 e 59), poiché la gioia, a differenza della tristezza, è l'espressione affettiva del fatto che nella realtà delle cose non esiste il male, l'inadeguato, né tanto meno il peccato o la mancanza. Di conseguenza gli affetti di gioia e desiderio sono per Spinoza più forti a parità di cause di quelli di tristezza. Beyssade (1990) p. 187 afferma che la strategia della ragione per passare dalla tristezza alla gioia parte dal riconoscere anche in un ostacolo qualcosa di positivo e qualcosa di comune, cioè adeguato, tra noi e la cosa.

causa esterna paragonata con la nostra» (E 5 prop5). Gioia e Tristezza, infatti, non sono situazioni emotive statiche, ma sempre transizioni verso una maggiore o minore potenza di esistere (E 3 def aff2-3). Questa impostazione fortemente dinamica, incentrata su quanto e cosa cambia rispetto alla situazione precedente, permette anche di concepire un'etica della libertà entro un sistema strettamente deterministico.³⁸

Questo era uno dei problemi posti all'inizio, e nel prosieguo si è visto che la risposta non si trova in una facoltà distinta dall'ordine delle cause naturali, poiché le facoltà non esistono, tanto che volontà e intelletto sono uguali, essendo formati da singole idee-volizioni. Non è nemmeno possibile una soluzione stoica, che definisca la libertà umana nei termini di negazione dell'assenso alle rappresentazioni e di appropriazione del destino personale (il sistema delle cause esterne ed interne in Crisippo), secondo cui la libertà sarebbe nel volere il proprio destino e la ricompensa nel rientrare in un sistema di valori perfetto e provvidenziale. Di conseguenza nella concezione spinoziana vi è determinismo, ma non vi sono *destini* prefissati, poiché il piano delle essenze si manifesta nel tempo solo come sforzo indefinito e natura di una cosa, ovvero come essenza in quanto energia, *conatus* e qualità di una cosa. Nella natura di una cosa non è implicata la sua fine (E 3 prop6 e 10).

Per Spinoza l'attività etica fondamentale è conoscere la natura esterna e la propria, ma quest'ultima non è un *destino*, poiché noi non sappiamo mai «quale sia il potere del Corpo» e di fatto nel momento stesso in cui ci comprendiamo, ovvero diventiamo adeguati, precisiamo e scopriamo la nostra natura, e anche in un certo senso la cambiamo. L'aspetto eterno della nostra individualità è infatti il quantum energetico della nostra potenza di esistere, ma non il carattere concreto che di volta in volta prende. Non possiamo sapere se una certa caratteristica appartenga o meno alla nostra essenza poiché quest'ultima indica solo il nostro *principium individuationis* energetico e formale. Infatti la «Mente umana non implica una conoscenza adeguata delle parti che compongono il Corpo umano», e queste non appartengono all'essenza individuale, che è la semplice stabilità del rapporto tra le

³⁸ Hampshire (1971) si pone il problema e correttamente critica l'interpretazione di tipo stoico secondo cui per Spinoza la libertà umana consiste nella presa di coscienza della necessità universale, cit. pp. 563-4. E, giustamente, caratterizza la strada per la libertà come un processo di parziale emendamento a partire dalla potenza di cui al momento la mente dispone, rendendosi progressivamente più adeguata.

parti (E 2 prop24 e dim). «Bisogna, infatti, anzitutto notare che, quando dico che qualcuno passa da una minore a una maggiore perfezione, e viceversa, non intendo che da un'essenza o forma sia mutato in un'altra» (E 4 pref, pag. 233). Non mutiamo la forma e l'energia dell'essenza, ma di fatto, poiché non conosciamo questa se non parzialmente dal punto di vista dei modi finiti, non sapremo mai come potremo essere se non provando, esercitandoci in qualcosa e apprendendo continuamente abilità e conoscenze, ovvero di fatto comportandoci come se la nostra natura potesse essere cambiata.³⁹

Ci sembra importante sottolineare questi elementi perché spesso l'etica spinoziana viene ridotta a una sorta di pura terapia cognitiva di liberazione dalle passioni come puri eventi mentali. Ma come abbiamo visto più volte, ad ogni evento mentale ne è associato uno corporeo, e liberarsi nell'uno significa farlo nell'altro, e viceversa. Il contenuto dell'*Etica* consiste tuttavia in buona parte in una sorta di principi teorici e pratici di terapia cognitiva. Volendo in un certo senso attualizzarli, si potrebbero sintetizzare così:⁴⁰

1. comprendere il necessario egoismo di base di ogni individuo servirà a pretendere giustamente ciò che è nelle nostre possibilità e a prevenire le delusioni rispetto al comportamento altrui (*positività dell'autointeresse*);
2. dissociare l'emozione dalla sua causa reale neutralizza l'emozione verso la cosa reale (*distinzione passione-causa*);
3. nel comprendere come universali le cose diminuisce l'impatto emotivo (*necessità universale*);
4. rafforzare il valore emotivo della ragione (*affettività della ragione*);
5. vedere quanto l'attività o passività nel mentale si rispecchia nel corporeo e viceversa (*principio psicosomatico*).

Questo è un modo un po' sbrigativo ma forse più chiaro di mostrare come i principi del sistema spinoziano possono valere sul piano pratico. Tornando invece a questioni più teoriche, dobbiamo chiederci come intendere le espressioni ricorrenti quali «essere sotto la guida della ragione» o «dettami della ragione» se a priori non è determinato l'accordo tra ragione e affetti e non abbiamo neanche una facoltà che

³⁹ Ciò è dovuto al fatto che, come sostiene Ramond (1999), la potenza è esprimibile secondo due punti di vista: in primo luogo quantitativamente, e in base a questo ogni modo è comparabile con un altro, così come sono paragonabili le variazioni di uno stesso individuo, e di conseguenza ad ogni potenza in sé corrisponde un'impotenza relativa ad altro; ma la potenza è anche essenza cioè una definizione qualitativa di un individuo, a cui da questo punto di vista non si può attribuire impotenza, pp. 66-90.

⁴⁰ Per la lista seguente mi rifaccio in buona parte a Bernard (1977).

cerca di adeguare questi a quella. L'elemento che pone maggiori difficoltà quando si guarda il sistema di Spinoza nel suo valore pratico consiste nel fatto che non solo Spinoza nega la libertà dell'arbitrio, ma non utilizza nemmeno la prescrizione morale per indirizzare gli uomini alla vita buona.⁴¹ È come se in Spinoza la prescrizione morale venisse riassorbita dalla necessità naturale. Non si dice pertanto, "sviluppa la tua conoscenza per liberarti dalle passioni e aumentare la potenza di esistere!", ma "se conosci più adeguatamente, allora ti liberi dalle passioni e aumenti la tua potenza di esistere", partendo dall'assunto che l'aumento della potenza di esistere non è un fine, ma l'origine dei fini, essendo la spinta naturale di ogni individuo.

Come è possibile quindi raggiungere il modello della natura se non siamo liberi e se non ci viene prescritto? E ancora, come conciliare il nominalismo spinoziano con il passo seguente?⁴²

Infatti, poiché desideriamo formare un'idea di uomo come modello della natura umana al quale guardiamo, sarà tuttavia per noi utile conservare questi stessi vocaboli con quel significato che ho detto [ovvero bene e male in senso relativo]. D'ora in poi, pertanto, intenderò per buono ciò che sappiamo con certezza che è un mezzo per avvicinarci sempre più al modello della natura umana che ci siamo proposti. E per male, invece, ciò che sappiamo con certezza che impedisce che riproduciamo lo stesso modello. (E 4 pref, p. 233).

Innanzitutto questo modello sarà da considerare in senso indebolito, come qualcosa che non ha uno statuto ontologico e, analogamente ai concetti di bene e male, riceve una seconda natura nell'elaborazione umana. Non è un'idea alla maniera platonica poiché non è indipendente dalla nostra raffigurazione, e svolge in questo luogo una funzione esemplificativa e pratica. «Così tutto ciò che vogliamo sostenere dell'uomo dovrà essere sostenuto del *genere* [umano], che non è altro che un *ente di ragione*. E dunque, quando abbiamo concepito nel nostro intelletto un'idea di un

⁴¹ Heinekamp (1981) rileva come gli usi di «*debere*» e analoghi siano per lo più in contesti di legalità naturale, mentre nei contesti morali presenti un significato generico. Quindi, «auch die dictamina rationis und die rationis praecepta, [...] daß man nämlich 1. sich selbst erhalten, 2. seinen Nutzen suchen, 3. was zur größeren Vollkommenheiten führt, erstreben und 4. sein Sein erhalten sollte, können nicht als wirkliche moralische Vorschriften bezeichnet werden», p.70. Ugualmente Garret (1996), «the ethical propositions of the *Ethics* themselves do not command, exhort, or entreat the reader. Rather, they evaluate, using four primary terms of positive evaluation: "good," "virtue," "guided by reason," and "free man". As Spinoza uses these terms, each is, or can be, defined naturalistically – that is, in natural, descriptive, nonethical terms», p. 286.

⁴² Non sembra riscontrare problemi invece Misrahi (2005), secondo cui perfezione di un modello e individualismo spinoziano non sono per nulla in contrasto, vedi la voce *Modèle*, pp. 245-8.

uomo perfetto, questa potrebbe essere allora la causa per vedere, esaminando noi stessi, se anche in noi esista un mezzo per giungere a una tale perfezione» (BT II 4,5). Abbiamo visto come per Spinoza gli enti di ragione non abbiano un valore conoscitivo, anche il concetto di uomo si «predica di un numero infinito di singoli uomini» (E 2 prop40 sc, p. 155). Questo modello pertanto non è adeguato dal punto di vista conoscitivo, essendo un concetto astratto, ma serve principalmente a trovare i mezzi, gli strumenti, i motivi e le strade per indirizzarci verso un'«idea di un uomo perfetto», che poi sapremo essere la massima espressione della potenza di esistere e della ragione. Questo modello ha una realtà incerta, non tanto perché *costruito*, ma in quanto astratto, essendo una configurazione entro diverse realtà individuali di ciò che significano potenza, perfezione, virtù.⁴³ Per concepire questo modello dovremmo prendere i concetti di potenza, virtù, adeguatezza, e esprimerli al massimo compatibilmente con un modo finito, per avere il massimo raggiungibile e concepibile per l'uomo. È per questo motivo che esso ha un valore pratico ma non conoscitivo, poiché l'idea di virtù e di potenza ci motivano, ma di per sé queste idee non esistono al di fuori dei singoli individui che le esprimono.⁴⁴

In conclusione, possiamo dire che il contenuto di questo modello è una “selezione” tra i concetti naturali di *potenza* e *adeguatezza* che dovrebbero permetterci

⁴³ In maniera chiara e sobria Heinekamp (1981), pp. 76-82 sostiene che l'ideale della natura umana è indispensabile poiché fornisce una sorta di «cornice» entro cui delineare il contenuto dell'etica in senso proprio. Essendo questo una selezione entro le direzioni che può prendere il *conatus*, non è un ideale né in senso platonico e nemmeno in senso kantiano. Cremaschi (1979), p. 104 afferma la tesi secondo cui il concetto generale della natura umana è presupposto anche nella parte terza per giustificare la specificità dello psichico. A tal riguardo si veda da ultimo il capitolo quarto.

⁴⁴ Invece Landucci (2002) sostiene la realtà conoscitiva del modello della natura umana e caratterizza questi aspetti nel seguente modo, pp. 400-1: «Ma non è vero il luogo comune che in Spinoza non ci siano comandamenti. [...] La differenza è che i *praecepta* o *dictamina* della ragione, per Spinoza, sono imperativi che, in un linguaggio kantiano, andrebbero qualificati come «ipotetici». Di questo genere: se vuoi essere libero, anziché servo delle passioni, abituati a sentire così e così (se e quanto ce la farai, dipenderà da un numero indefinito di circostanze causali, in quanto tali non dominabili da alcun singolo)». Ma questi precetti sono comunque leggi naturali, e significano praticamente di migliorare e adeguare il funzionamento del *conatus*; forse più attinente sarebbe, come accenna lo stesso Landucci, accostarli agli *officia* stoici in quanto convenienti per natura. Anche Eisenberg (1977) interpreta in modo forte il modello della natura umana, tanto da renderlo la misura della valutazione di ogni azione umana. In questo modo Spinoza non sarebbe più coerentemente *naturalista* perché, essendoci un criterio normativo indipendente, non ci sarebbe una pura spiegazione delle cause delle cose. Abbiamo spiegato più sopra perché Spinoza è sicuramente un naturalista, qui possiamo in conclusione controbattere che il modello della natura umana non deve essere visto come un paradigma platonico o come una norma indipendente dalle leggi naturali, ma anzi è proprio il distillato del miglior funzionamento possibile di uno stesso individuo secondo le leggi naturali. Pertanto, «il modello della natura umana» non rompe la catena del naturalismo spinoziano. Per Rotenstreich (1977), pp. 123-128, la vita etica spinoziana si differenzia da quella stoica poiché quella è fondata sulla norma di seguire il *conatus* e in quanto tale è accessibile a tutti.

di sviluppare al meglio la realtà individuale espressa dalla potenza di esistere. È una conoscenza inadeguata in quanto concetto astratto, ma è utile nella direzione del *conatus* poiché, essendo un prodotto dell'immaginazione, è almeno in parte immediatamente efficace su questa. Nella fase avanzata della conoscenza adeguata di sé e della realtà, questo concetto invece non sarà più necessario poiché l'individuo potrà gestire e indirizzare i propri affetti secondo una conoscenza di realtà concrete e individuali. Questo modello è forse l'unico caso nel sistema spinoziano di un concetto in cui si scindono valenza gnoseologica e pratica. La prima risulta essere di incerta adeguatezza, mentre la seconda risulta utile. È utile poiché permette di rintracciare entro noi stessi le tendenze positive e tutto ciò che ci fa tendere verso questo paradigma. Ma, rimanendo fedeli al sistema spinoziano, questo modello è sempre entro la nostra natura, poiché significa essere adeguati alla propria natura individuale.

Dopo aver visto il significato di questo modello rimane il problema del come ottenerlo. Abbiamo visto i modi per raggiungerlo: regole di partenza, preferenza per la gioia, “terapia cognitiva”, comprensione della realtà e di sé e ricerca del vero utile. Concretamente come possiamo *voler* raggiungerlo, o anche solo comprenderlo, se, per esempio, ci troviamo ancora in uno stadio in cui la conoscenza inadeguata è prevalente? Il modello ha un senso per chi deve ancora orientarsi eticamente: essendo un concetto astratto è una guida per far leva sull'immaginazione. Ma proprio per questo non saremmo in grado di *volarlo*, essendo noi ancora in uno stato in cui non possiamo ancora derivare l'ordine degli affetti dall'ordine dell'intelletto. Questo problema è analogo all'adozione delle semplici regole di partenza per la moderazione degli affetti. Noi non possiamo *volarlo* tutto in una volta, poiché questo è molto più impegnativo delle regole di partenza e sarebbe come dire: «siate liberi!», dopo aver mostrato tutti i motivi per cui non si è liberi. Ma possiamo iniziare a gestire il nostro corpo, la nostra mente e i nostri affetti per quanto a noi è possibile, poiché, come abbiamo visto, ogni individuo può almeno parzialmente agire adeguatamente. Una strada è però percorribile: Spinoza consiglia come punto di partenza le semplici regole di cui sopra poiché, facili da adottare, esse ci permettono di iniziare a liberare la potenza della mente, che tramite queste ordina gli affetti in un modo forse non ancora perfetto, ma almeno diverso da quello casuale che ci si presenta. Dopo che la

mente è stata resa almeno in parte attiva (anche qui vanno considerate la tendenza e la variazione), l'intelletto inizia ad essere adeguato, ovvero a comprendere adeguatamente le cause e a sciogliere l'urgenza degli affetti. La mente trova sempre in sé almeno una parte di adeguatezza: «quando la mente contempla se stessa e la sua potenza di agire si rallegra, e tanto più quanto più distintamente immagina se stessa e la sua potenza di agire» (E 3 prop53). Il processo è lungo e graduale, ma il fatto importante è che possiamo iniziarlo in ogni momento. In quanto esistiamo, esprimiamo sempre una certa potenza di esistere, anche soltanto nel regime di semplice autosussistenza deriviamo dalla nostra natura qualcosa di adeguato, anche soltanto la nostra esistenza. Da ciò deriva che così come saremo sempre parzialmente inadeguati di fronte alle cose, siamo da sempre anche in parte adeguati.

L'insieme di regole e modi per giungere a essere attivi si riassume così:

1. conoscere esattamente la nostra natura, che desideriamo perfezionare; e conoscere, della natura delle cose, tanto quanto è necessario,
2. affinché possiamo dedurne correttamente le differenze, affinità e contrarietà delle cose,
3. affinché si conosca con esattezza che cosa esse possono e che cosa no,
4. affinché ciò si paragoni con la natura e la potenza dell'uomo. E da ciò apparirà facilmente la somma perfezione alla quale l'uomo può pervenire. (TEI [25])

Ma questo più che essere un vero e proprio *metodo* alla maniera cartesiana, è più propriamente una *modalità*, in cui il discrimine tra vero e falso, adeguato e non, viene compreso strada facendo: «per provare la verità non abbiamo bisogno di nessun altro strumento che della stessa verità e di un buon ragionamento» (TEI [44]), essendo le prove e le conferme interne allo stesso cammino conoscitivo. Questo processo è almeno in parte accessibile a tutti ed è graduale poiché non possiamo mai liberarci dall'immaginazione e dalle passioni, essendo anche la gioia una passione, benché attiva. Il passaggio è inoltre graduale anche tra il secondo e il terzo genere di conoscenza, infatti il terzo deriva dal secondo (E 5 prop28).⁴⁵ Il fatto fondamentale è che la libertà è il punto di arrivo, non di partenza. Non si dà la facoltà del libero

⁴⁵ Sulla gioia cfr. Cristofolini (1985a) p. 202 e Tindal (1978) p. 66. Invece, anche per quanto riguarda l'approccio graduale l'etica spinoziana si discosta da quella stoica, in quanto questa concepiva il passaggio all'essere virtuoso come un salto per nulla graduale: «Come chi è sommerso nell'acqua non riesce a respirare, sia che si trovi a un passo dalla superficie, lì lì per emergere, sia che si trovi negli abissi; e come il cucciolo che sta per acquistare la vista non vede più di quello che è appena nato, così l'uomo che abbia compiuto significativi progressi in direzione della virtù non è meno in miseria di quello che non ha fatto nessun progresso» (SVF III 530).

arbitrio: libertà significa sempre poter derivare (e spiegare) effetti solo a partire dalle leggi della propria natura. Non si dà libertà assoluta, quindi, se non in Dio. E l'uomo non sarà mai libero ma può parzialmente *liberarsi*, cioè agire più adeguatamente ed esprimere maggiormente la propria natura e potenza di esistere. Volendo confrontare questo concetto di libertà con quelli tradizionali, si tratta di libertà in quanto *autonomia*, parziale e dinamica, ovvero una libertà da realizzare. Si intende qui essere *autonomo* come un analogo di *adeguato*, vale a dire come la capacità necessaria di agire non determinati da cause esterne e di derivare effetti spiegabili solo con la propria natura.⁴⁶

12. *L'etica: autonomia e sviluppo umano*

Se pertanto possiamo concepire regole di partenza e un modello da seguire, abbiamo anche le capacità almeno per iniziare a farlo, poiché se non fossimo in grado di metterlo in pratica non potremmo nemmeno concepirlo, dato il fatto che all'adeguatezza della mente corrisponde quella del corpo. Ciò significa che la ragione, in quanto attiva, ha una certa efficacia nell'indirizzare le passioni, poiché non basta la conoscenza vera per avere effetto sulle passioni, ma solo quando si dà l'affetto dell'idea vera la mente può concatenare secondo il proprio ordine gli affetti del corpo (E 4 prop17). Infatti, è una legge di natura che un affetto possa essere sostituito solo da un affetto più forte (E 4 prop7), e quindi deve essere possibile che «oltre alla Gioia e alla Cupidità [desiderio], che sono passioni, esist[a]no altri affetti di Gioia e di Cupidità che si riferiscono a noi in quanto siamo attivi» (E 3 prop58), e questi si danno quando la conoscenza della realtà e della nostra natura non rimane comprensione sterile, ma è capace di darci affetti adeguati. Spinoza riconosce che la

⁴⁶ Come rileva Landucci (1994), l'*Etica* di Spinoza è l'esempio più chiaro di una concezione della libertà come autonomia «senza alcuna compromissione con la questione del libero arbitrio», p. 238. Considerazioni analoghe anche in Parkinson (1971) p. 544. Mentre in Kant troviamo la massima espressione del tentativo di coniugare libertà come autonomia con il libero arbitrio. Qui autonomia significa la facoltà di causare indipendente dall'infinita catena causale, dopo che nella prima *Critica* era stato dichiarato possibile, nella seconda *Critica* si realizza nella legge morale: «La legge morale in realtà è una legge della causalità mediante libertà, e dunque della possibilità di una natura sovrasensibile», cfr. *Critica della ragion pratica*, p. 211. La differenza fra Kant e Spinoza sta proprio nel fatto che l'autonomia per il primo, per fondare la morale, deve essere concepita come assoluta, come *primum* non condizionato da altro; mentre per il secondo essere *adeguati-autonomi* significa non essere determinati da altro che dalla propria natura, e inoltre l'uomo non può essere assolutamente autonomo come Dio, ma solo diventarlo maggiormente secondo gradi intermedi. Quindi in Spinoza l'autonomia non è la fonte della sfera morale, bensì l'esito della vita etica. Vedi anche Ward (1991) sulle differenze tra Kant e Spinoza nella concezione dell'autonomia.

ragione non necessariamente implica efficacia sugli affetti, poiché non è sempre in grado di concepire adeguatamente e nemmeno di far seguire effetti anche dalla conoscenza adeguata. Questo succede poiché l'uso umano della ragione non è mai puro ma è sempre corrispondente al nostro stato corporeo e affettivo, e in questo legame trova anche la sua efficacia.⁴⁷ La ragione non ha quindi efficacia immediata sulle passioni e soprattutto è inefficace se non controproducente nel caso che si faccia irretire in una lotta entro se stessi: «ogni legge cerca soltanto di sussumere e di asservire il particolare, di obbedire a un ordine senza intenderlo appieno se non in passivo riferimento a un precetto universale. Il tentativo di modificare se stessi attraverso la pura forza di volontà induce, tuttavia, il singolo a una fatica di Sisifo, proprio perché il controllo ottenuto su se stesso è precario oltre che doloroso. Modificarsi senza conoscersi nella propria specificità significa ricadere incessantemente in una lotta estenuante con quella parte di se stessi che non si lascia 'omologare' al *logos* universale. Invece di rafforzarsi, l'individuo si divide, contrapponendo una parte di se stesso all'altra».⁴⁸

Non si tratta quindi solamente di una questione di efficacia e di convenienza strumentale, tale da far “abbassare” la ragione a livello delle passioni per meglio indirizzarle ma, più profondamente, è in gioco il fatto che una legge estranea alle regole di composizione individuali risulta essere qualcosa che lungi dal liberare l'individuo lo divide e indebolisce. Vediamo qui una caratteristica costante del pensiero di Spinoza, che ritroveremo anche nel pensiero politico, ovvero che non vi è in generale divisione fra ciò che è possibile di diritto e ciò che lo è di fatto. La ragione potrebbe imporre una legge all'agire, ma di fatto, se la legge non è già una regola che deriva dalla natura specifica dell'individuo, questa non solo è inapplicabile ma non ha nemmeno valore, poiché, non essendo comprensione del

⁴⁷ Come abbiamo visto, Spinoza critica ampiamente l'ipotesi cartesiana della ghiandola pineale (E 5 pref), in quanto concetto analogo a una qualità occulta. Ma rifiuterebbe ugualmente la ragione kantiana per il fatto che può essere effettiva solamente grazie al *fatto della ragione*, che, essendo l'unico fatto non empirico ma morale, rende la ragione immediatamente pratica. Come sostiene Landucci (1994), p. 20, è proprio la legge morale in quanto «fatto» che permette di evitare il divieto humaneo sul passaggio dall'essere al dovere. Mentre Spinoza non può concepire un *fatto* che non sia *naturale*, né tanto meno una facoltà quale il libero arbitrio. Invece, di nuovo, come sottolinea Landucci (2002) p. 390, ha in comune con Hume l'attenzione per la problematicità della motivazione: «una cosa è conoscere la virtù, e una cosa è conformare ad essa la volontà», (*Trattato*, cit. p. 492). Ma in senso stretto secondo Spinoza non potremmo mai conoscere veramente la virtù senza viverla effettivamente. Vedi anche Klever (1993).

⁴⁸ Bodei (1991) p. 227

funzionamento di sé e delle cose, sarebbe derivata da una ragione assai impotente, ovvero da una ragione inadeguata. La ragione spinoziana agisce in quanto comprende il reale e in quanto è capace di utilizzare gli affetti come delle forze positive: «le passioni appaiono come affetti incagliati, che ci fanno soffrire in quanto non possiamo liberamente disporre della loro *vis*», per cui, se la ragione può disporre della loro forza, il comprendere diventa «una capacità di trasformare se stessi e il mondo godendone senza violare le leggi della necessità».⁴⁹

Il fine della “terapia” etica di liberazione dalle passioni giunge al suo culmine con la comprensione del proprio modo di esprimere e patire gli affetti, che rende possibile l’uso positivo di essi. Sembra che il fine ultimo di questa etica sia quello di seguire la ragione. Sembra quindi che proponga di risolvere l’aspetto affettivo nell’aspetto cognitivo o, intendendo in senso più ampio i termini, di risolvere l’aspetto esistenziale (degli affetti) in quello razionale. Abbiamo visto quanto questo principio sia problematico e come possa essere considerato solo in senso indebolito e particolare un *imperativo*, essendo l’attività della ragione il cercare di esprimere al meglio la naturale potenza di esistere. Tuttavia, sembra esserci un problema di inizio. Se non vale l’uso della volontà per iniziare a liberarsi dalle passioni e se l’uomo è ordinariamente affetto e influenzato dall’esterno, come è possibile diventare più liberi. Le strategie pratiche e teoriche sono essenzialmente due. Da un lato e in generale, ogni cosa esistente, proprio in quanto tale, ha una capacità positiva di essere e non è pura privazione. Ciò significa che ogni cosa, almeno in parte, è attiva ovvero capace di far derivare dalla propria natura almeno qualche affetto attivo. In secondo luogo, e più specificamente per un individuo complesso come l’uomo, il diventare più attivi può essere messo in moto anche dall’influenza esterna. L’essere affetto dall’esterno non comporta necessariamente mancanza di libertà in quanto passività negativa. Visto che ci sono cose che si compongono positivamente con la nostra natura e in questo tipo di esperienza vi è un aumento della potenza di esistere

⁴⁹ Cfr. Bodei (1991) pp. 320-2. Anche Ravven (1990) interpreta la ragione spinoziana come strumento per l’educazione degli affetti, in modo da far loro desiderare il “vero utile”, ma scorrettamente intende la ragione spinoziana alla maniera stoica, come capacità libera di riflettere nel dare o togliere l’assenso ai giudizi, p. 319.

di un individuo, il diventare attivo dell'individuo può essere stimolato proprio dalla positiva influenza esterna.⁵⁰

«Tutto ciò che ci sforziamo di fare secondo ragione non è altro che comprendere; né la Mente, in quanto si serve della ragione, giudica per sé utile altro se non ciò che conduce a comprendere» (E 4 prop26). Occorre tuttavia prestare attenzione, poiché il fine di seguire la ragione è l'espressione massima della potenza di comprendere della mente. Abbiamo però visto che la mente è sempre idea attuale del corpo, quindi non ci viene detto semplicemente di seguire la ragione poiché ci è utile sommamente o perché è il nostro fine supremo in quanto esseri razionali. Ci viene detto semplicemente che essa è il coronamento della potenza di agire della mente. E il corpo? «Agire in assoluto secondo virtù non è altro in noi che agire, vivere e conservare il proprio essere secondo la guida della ragione (queste tre cose significano lo stesso), e questo in base al principio della ricerca del proprio utile» (E 4 prop24). In quanto vivi e agisci guidato dalla ragione, segui il principio della ricerca dell'utile. Ciò vale nel senso che «guida della ragione» significa ricercare il vero utile che aumenta la nostra potenza di esistere. E questo perché non vi è una semplice ingiunzione di essere razionale (che sarebbe impossibile dato il fatto che gli uomini sono per lo più fluttuanti nell'immaginazione), ma il significato etico suona circa così: «se sei razionale, comprendi adeguatamente quindi sai anche ricercare il tuo vero utile». L'espressione deve però essere completata anche con l'inverso: «se segui l'utile per il tuo corpo considerato come un tutto, e non solo per una parte di esso, allora aumenti la tua potenza di esistere e di comprendere». La forma di questi due giudizi complementari non è quella di un imperativo morale, al massimo di un imperativo ipotetico, premesso che aumentare la potenza di esistere sia uno scopo e una tendenza connaturata a ogni cosa. Come abbiamo segnalato prima, l'aumento della potenza di esistere è sia un fatto alla base di ogni individuo, non solo umano, sia il portatore fondamentale di valore. È un fatto e un assunto che essere razionali

⁵⁰ «In short, the increasing complexity of the body is accompanied by an increase in the power to assimilate impressions, which is why such a body contains a multitude of things shared with other bodies. [...] From the above, it follows that [...] there are certain external influences on the body that favor or diminish its capacity of interact with otherbodies, so that it is more or less easy to do what it does autonomously», Schrijvers (1999), pp. 74-5. «How often can things or actions be said to *happen to us* (passive sense) as a result of which we obtain more control over our environment (active sense)? [...] The result is that the environment frequently produces behaviour the effect of which is to increase the control of the organism over the very environment that brought it about», Rice (1999), p. 161-2.

significa cercare il proprio utile, e viceversa. Esso però è un fatto pieno di valore, nel senso che non può essere prescritto, anche se farlo è un bene.

Si deve sempre guardare ai due punti di vista mentale e corporeo. Viene sempre presa in considerazione l'influenza della ragione sulle passioni, ovvero la potenza della mente sugli affetti del corpo. Mente e corpo sono tuttavia uno stesso individuo, quindi vale anche la relazione inversa. Quanto più è veramente potente il corpo, tanto più lo è la mente, poiché la corrispondenza fra mente e corpo è sempre attualmente reciproca. Quanto più comprendiamo adeguatamente, tanto più cerchiamo il nostro utile, e l'inverso, ovvero quanto più siamo adeguati e potenti, tanto più siamo razionali. Spinoza concepisce questa relazione in senso strettamente attuale e non dilazionata nel tempo, dal momento che si tratta dello stesso individuo visto contemporaneamente sotto i due attributi diversi. L'individuo è sempre lo stesso, in quanto essenza singolare che esprime una certa potenza di esistere, sia come mente che come corpo, volontà, sforzo e appetito (E 3 prop9 sc). Volendo esprimere quest'idea con termini più vicini a noi si potrebbe esplicitare tramite un sistema: il *conatus* fornisce il principio di regolazione ed energia che permette all'individuo di rigenerarsi conservarsi e crescere senza un'operazione cosciente, sia sotto il profilo fisico, sia sotto il profilo cognitivo.⁵¹

Il funzionamento sistemico può analogamente spiegare il rapporto mente-corpo negli stadi successivi alla semplice autoconservazione. L'utilità aumenta la potenza di esistere del corpo e dell'individuo che conosce di conseguenza più adeguatamente la realtà e il proprio utile, grazie a un feed-back positivo tra conoscenza e potenza del corpo. Come abbiamo già segnalato, questa è un'analogia euristica, visto che "l'attualismo" spinoziano non può concepire lo scarto temporale del feed-back. Ci serve però per riprendere un altro fondamentale aspetto: gli organismi viventi si caratterizzano per il grado di complessità dell'organizzazione.

Questo argomento inizia già da Dio stesso: «quanta più realtà o essere ciascuna cosa ha, tanti più attributi le competono» (E 1 prop9), ma continua nelle cose finite: «quanto più una cosa ha di essenza, tanto più possiede di attività e meno

⁵¹ Come rileva Hammacher (1974), p. 86: «This persistence of the complete system – even though he quite definitely only thinks of this as the whole of Nature – should not be understood as teleological system (E 4 pref), but rather as stability of the conditions which may be explained entirely causally. Here Spinoza takes into consideration the principle of the regeneration of organic systems: to maintain themselves as whole by altering the individual parts within the laws of order».

di passività. È certo infatti che *l'agente* agisce attraverso ciò che ha, e che il *paziente* patisce a causa di ciò che non ha» (BT II 26,7). Abbiamo visto in 1.5 come gli individui siano costituiti da diversi gradi di complessità, che definiscono quanto un «Corpo è più atto degli altri a fare oppure a patire simultaneamente una pluralità di cose» (E 2 prop13 sc).

La capacità di essere affetti è l'espressione concreta della natura individuale entro l'ordine dei modi. Essa implica come e quanto un singolo "risponde" a ciò che viene dall'esterno. Se questa risposta è per lui adeguata, ne segue che può far derivare diversi effetti solo a partire dalla sua natura. La capacità di essere affetti è data dai modi in cui le parti compongono l'individuo e da quante sono queste parti. Essa è rappresentata primariamente dagli organi e dal sistema di reazioni istintive. Inoltre, la capacità di essere affetti esprime anche le doti naturali di un singolo, la sua natura e le sue predisposizioni, quella che una volta veniva chiamata la *complezione*, ma anche tutte le abilità, le abitudini e le capacità che ha appreso durante la sua esistenza. Saper combattere o essere fisicamente forte significa che a un'aggressione la mia capacità di essere affetto potrà rispondere in maniera forse adeguata e vittoriosa. Le abilità sono un concorso di organizzazione corporea e idee di questa, e per questo definiscono come il corpo reagisce all'esterno, se sia passivo o sia capace di avere iniziativa in maniera attiva. Compatibilmente con la conservazione del rapporto di movimento e quiete delle parti (E 4 prop39) «ciò che dispone il Corpo umano in modo tale che possa essere affetto in molti modi e che lo rende atto a modificare in molti modi i Corpi esterni, è utile all'uomo; e tanto più utile, quanto più il Corpo è reso atto ad essere affetto in molti modi e affetta altri corpi, e, al contrario, è nocivo ciò che rende il Corpo meno atto a queste cose» (E 4 prop38). È utile ciò che aumenta la complessità del corpo umano, poiché quanto più un corpo è composto di diverse parti, tanto più è adeguato nei confronti dell'esterno e può intervenire attivamente. Questo aspetto, unito al fatto che non sappiamo di cosa è capace un corpo, risulta essere un invito a sviluppare quanto più possibile la nostra capacità di essere affetti, ovvero a conservare al meglio il corpo e imparare o sviluppare diverse abilità, che vanno da quelle elementari e difensive, a quelle più complesse e attive: capacità manuali, relazionali e conoscenza. «Infatti, quanto più il

Corpo è atto a essere affetto in molti modi e a modificare in molti modi i corpi esterni, tanto più la Mente è atta a pensare» (E 4 app cap.26).⁵²

Ritorna in questi argomenti l'atteggiamento graduale e progressivo tipico dell'etica spinoziana: «ma come gli uomini all'inizio poterono fare con degli strumenti naturali delle cose facilissime, sebbene faticosamente ed imperfettamente, e fatte queste ne eseguirono altri più difficili con minore fatica e maggiore perfezione, e così gradatamente procedendo dai lavori più semplici agli strumenti e dagli strumenti ad altri lavori e ad altri strumenti, arrivarono al punto di eseguire tanti e tanto difficili lavori con poca fatica – così anche l'intelletto con la sua forza innata si fa degli strumenti intellettuali con in quali si acquista altre forze per altre opere intellettuali e da queste opere si forma altri strumenti, ossia il potere d'indagare ulteriormente; e così avanza gradatamente, fino ad attingere il culmine della sapienza» (TEI [31]). L'elogio dei mezzi materiali e degli strumenti intellettuali si riverbera anche sulle abilità del corpo e sulle capacità dell'individuo. Il problema non è da dove iniziare, ma come progredire e acquisire diverse abilità, che successivamente ci mostreranno meglio come e dove dirigerci. «Ma affinché queste cose siano percepite più chiaramente, bisogna precisare qui che noi viviamo in una continua variazione a seconda che cambiamo in meglio o in peggio, ci diciamo felici o infelici.[...] In questa vita, dunque, ci sforziamo anzitutto affinché il corpo dell'infanzia, per quanto la sua natura sopporta e conduce a ciò, si muti in un altro che sia capace di molte cose e che sia una Mente che sia molto consapevole di sé» (E 5 prop39 sc). Lo sviluppo delle capacità è la sintesi di quel circolo virtuoso *utilità-adequatezza-ragione*, che configura una vera e propria idea di *sviluppo umano*.

«Infine, per perfezione, intenderò la realtà in genere, e cioè l'essenza di una certa cosa in quanto esiste e agisce in un certo modo, senza tenere alcun conto della sua durata. Infatti, nessuna cosa singolare può dirsi più perfetta perché ha perseverato nell'esistenza per un tempo maggiore; senza dubbio, la durata delle cose non può

⁵² Giacotti (1985): «E come non c'è saggio che non conosca passione, così come non c'è ignorante che non possa – se siano date certe condizioni – acquisire conoscenza e virtù. In questo senso l'antropologia spinoziana può definirsi “positiva”. Ma non soltanto in questo. Essa lo è anche perché – in base al principio che identifica realtà e perfezione – riconosce la positività di ogni aspetto del reale. [...] Il diverso grado di potenza individuale – che differenzia i singoli *conatus* – non annulla il fatto che si tratta per sempre di “potenza”. Confrontandoli l'uno all'altro, possiamo stabilire dei gradi, ma considerato in sé ciascuno è perfetto. Infine, il carattere dinamico del *conatus* individuale include nel suo campo di sviluppo una prospettiva di evoluzione verso la razionalità come conoscenza e pratica di vita», p. 251. Infine vedi Saccaro Battisti (1977), p. 633.

essere determinata dalla loro essenza, poiché l'essenza delle cose non implica nessun certo e determinato tempo di esistere; ma ogni cosa, sia essa più perfetta o meno perfetta, potrà perseverare sempre nell'esistere con la stessa forza con la quale comincia a esistere, così che, sotto questo aspetto, tutte le cose sono uguali» (E 4 pref, pag. 233). Quest'ultimo punto sarà trattato nella teoria politica. Che una cosa duri e viva più a lungo non significa che questa sia più perfetta di un'altra poiché la durata non è ovviamente un "merito", né è controllabile da una singola cosa, visto che può sempre scontrarsi con un'altra più potente. Il concetto di *perfezione* non è un argomento *morale* riguardante la realtà, ma è una tesi solamente sulla realtà delle cose: che sono perfette in quanto derivanti necessariamente dalla natura divina, e che sono più o meno perfette a seconda di quanta *realtà* hanno l'una rispetto all'altra. Realtà, come abbiamo già visto, significa potenza di esistere e attività. Il concetto di realtà è identica a quello di perfezione dal punto di vista della cosa presa in sé, nel senso che rimanda a che cosa e quanto una cosa può far derivare dalle leggi della sua natura, ovvero quanto una cosa è adeguata. «Quanto più una cosa ha di perfezione, tanto più è attiva e tanto meno è passiva, e al contrario quanto più è attiva tanto più è perfetta» (E 5 prop40). Essere *attivi* ed essere *perfetti* sono due concetti che tendono a coincidere, poiché la perfezione di una cosa significa la complessità della sua natura e la sua capacità di essere affetta. Questi due concetti vanno visti non solo come quantità date, ma relativamente ad altro e nel trascorrere del tempo. Ogni cosa, poiché esiste con una certa natura e una certa energia, è in parte attiva. Il punto di vista eticamente significativo però consiste nel valutare quanto essa è diventata attiva o quanto lo sta diventando rispetto a prima.

Poiché essere attivi significa essere liberi in quanto *autonomi*, ovvero aventi una legge di funzionamento non dipendente da altro che dalla propria natura, il significato complessivo dell'etica spinoziana è come diventare il più possibile autonomi. Solo Dio è assolutamente autonomo, libero e perfetto. Per gli esseri finiti, invece, si devono valutare la tendenza e le variazioni. Lo scopo finale dell'etica è pertanto il miglioramento di sé e l'acquisizione di tutto ciò che ci rende più attivi e autonomi. Il miglioramento delle nostre capacità e abilità, della conoscenza di sé e della realtà, la comprensione dei propri affetti e di quelli altrui, l'aver rapporti social compositivi, tutti questi elementi tendono al nostro perfezionamento, poiché

aumentano la nostra potenza di esistere e ci rende maggiormente attivi. Ma questo perfezionamento non ha un punto di arrivo preciso e determinato, poiché il fine è immanente alla natura individuale e in quanto tale non ha contenuti predefiniti. Certamente vi sono molti aspetti in comune tra diversi individui, la natura dei corpi e le idee, ma ogni essenza individuale è differente da quella di un altro, così come sono differenti i rispettivi affetti e le capacità di essere affetti. Come abbiamo già rilevato, il *conatus* spinoziano non ha un fine specifico, poiché non è uno sforzo *verso* qualcosa, ma *a partire da* qualcosa, ovvero dalla propria natura e potenza di esistere. Questi sono i due punti di partenza, le basi naturali dell'etica, ma sono anche il punto di arrivo, poiché essere attivi, perfetti e liberi si definisce solo entro questi.

Capitolo 2. *La politica spinoziana*

1. *Spinoza politico?*

Abbiamo visto nel precedente capitolo la struttura e la dinamica della vita individuale, facendo riferimenti solamente marginali ai rapporti tra gli individui. Questi saranno invece ora oggetto di indagine più approfondita. Ci chiederemo come si forma e come si mantiene uno stato se gli uomini, essendo sottoposti alle leggi di natura, non hanno la facoltà del libero arbitrio; se siano possibili leggi civili diverse da quelle naturali e come conciliare i rapporti tra individui, dato il fatto universale che ognuno ricerca il proprio utile personale e cerca di aumentare la propria potenza di esistere. È possibile l'aumento della potenza di esistere di tutti, oppure l'aumento della potenza di qualcuno implica necessariamente diminuzione della potenza di qualcun altro? Che regime politico sarà preferito a partire dalle premesse antropologiche dell'etica spinoziana?

Se l'etica spinoziana è stata a volte fraintesa nel suo significato, la politica stessa ha subito una lunga serie di interpretazioni di segno opposto che caratterizzano Spinoza come un evoluzionista o un contrattualista, un liberale oppure un "protorivoluzionario". Cercheremo di mostrare l'originalità delle argomentazioni spinoziane, cui non si può *in toto* attribuire le categorie poi divenute classiche del pensiero politico moderno, poiché Spinoza, pur condividendo con Hobbes e Locke molti assunti e temi, pone in gioco un diverso ordine di problemi. Si cercherà di capire che significato specifico Spinoza assegni a termini quali diritto, consenso, democrazia, tolleranza, libertà politica e potenza statale. Si darà inoltre particolare attenzione alla questione della democrazia e all'origine dello stato. Cercheremo, infine, di mostrare come la preferenza per la democrazia e i diritti individuali nasca da una serie di argomenti peculiari a Spinoza, diversi dai quelli tradizionali giusnaturalisti e contrattualisti. Riprendiamo ora dal discorso interno all'*Etica*, incominciando dai rapporti che gli individui hanno tra di loro a prescindere dallo stato.

2. *Gli affetti e l'origine della società*

I corpi complessi degli individui non sono isolati e autonomi gli uni dagli altri, ma hanno rapporti di comunanza ad ogni livello. Per ogni tipo di rapporto tra due corpi uno dei due viene modificato dall'altro, registrando nel suo corpo un *affetto*, che esprime sia la natura del corpo che è causa sia la natura del corpo che viene affetto. Ciò è dovuto al fatto che i corpi individuali condividono il fatto di essere formati da diversi corpi che si compongono in maniere stabili e hanno caratteristiche in comune:

se dunque la natura del corpo esterno è simile alla natura del nostro Corpo, allora l'idea del corpo esterno che immaginiamo, implicherà un'affezione del nostro Corpo simile all'affezione del corpo esterno; e conseguentemente, se immaginiamo che qualcuno che sia a noi simile sia affetto da un certo affetto, questa immaginazione esprimerà un'affezione del nostro Corpo simile a questo affetto; e perciò per il fatto che immaginiamo che una certa cosa a noi simile è affetta da un certo affetto saremo affetti insieme a lei da un affetto simile. (E 3 prop27 dim)

La base dei rapporti sociali sta nel fatto che vediamo negli altri individui qualcosa di simile a noi, che ci porta a identificarci con lo stato affettivo altrui. Il simile è il motore fondamentale delle dinamiche affettive per un doppio ordine di ragioni. Innanzitutto, due individui simili hanno proprietà in comune tra loro quindi possono essere causa l'uno nell'altro di diversi effetti. Inoltre il simile è anche un attrattore dell'immaginazione.

L'immaginazione pensa che il simile abbia caratteristiche affettive uguali alle nostre, poiché proietta analogicamente il proprio *conatus* in quello altrui. Questo movimento è duplice, e così come immaginiamo gli altri in funzione del nostro desiderio, noi stessi reagiamo affettivamente agli stati altrui: «questa imitazione degli affetti, quando si riferisce alla Tristezza, si chiama *Commiserazione* (E 3 prop22 sc); riferita invece alla Cupidità [desiderio] si chiama *Emulazione* che perciò non è altro che *la Cupidità di una certa cosa che si genera in noi per il fatto che immaginiamo che altri a noi simili abbiano la stessa Cupidità*» (E 3 prop27 sc). L'immaginazione non è una facoltà, ma è la potenza di pensare della nostra mente a cui corrisponde lo stato affettivo del nostro corpo. Il principio di somiglianza-diversità è la funzione che orienta la nostra immaginazione conativa nel dirigere gli affetti. Spinoza non ci dice

che nell'uomo vi sia necessariamente un impulso naturale verso l'altro uomo, ma nemmeno che gli uomini siano mossi solo dall'egoismo. La sua posizione è tra i due estremi della naturale socievolezza e dell'universale egoismo. La fonte di tutti gli affetti, passioni, volizioni e stati umani è l'appetito, che non è riducibile all'egoismo, poiché la dinamica desiderante si orienta progressivamente e socializza con l'immagine degli altri che si è fatta: «noi ci sforzeremo anche di fare tutto ciò che immaginiamo che gli uomini guardino con Gioia e, viceversa, saremo contrari a fare quello a cui immaginiamo che gli uomini siano contrari» (E 3 prop29). Questo non significa che gli uomini siano necessariamente conformisti, ma che dirigono i propri desideri in funzione di quelli altrui. Nel simile vediamo qualcosa di analogo a noi e, dato il fatto che cerchiamo di conservare la nostra potenza di esistere, siamo simpatetici alla condizione di chi ci assomiglia, poiché inizialmente vediamo l'immagine nostra nell'altro e poi perché interiorizziamo questa trasposizione affettiva. Con l'evolversi della socializzazione, quindi, le passioni altrui diventano in parte significative di per sé. «Questo sforzo di fare o omettere alcunché, per il solo motivo di piacere agli altri si chiama Ambizione, soprattutto quando ci sforziamo così intensamente di piacere al volgo da fare o omettere certe cose con nostro danno o degli altri; altrimenti suole chiamarsi Umanità. Inoltre chiamo Lode la Gioia con la quale immaginiamo l'azione di un altro con la quale si è sforzato di procurarci diletto; chiamo, invece, Vituperio la Tristezza con la quale contrastiamo la sua azione» (E 3 prop29 sc).

Gli affetti di approvazione cementano le relazioni sociali, rendono uniformi i movimenti, permettono una continua *comunicazione affettiva*. Questa comunicazione non è solamente entro l'attributo del pensiero tramite le idee, ma ha un corrispettivo corporeo. Innanzitutto essa si attua nel continuo ricambio di materia ed energia che permette la vita dei corpi e poi soprattutto negli affetti che sono modificazioni reali dei corpi ed esprimono la natura dei due corpi in questione. Già a partire da un affetto semplice il mio corpo è rapportato ad un altro e questa relazione diventa visibile quando si socializza nell'imitazione degli affetti. «Ma la loro [degli individui] costruzione così come la loro attività coinvolge sempre una precedente, originaria, connessione con *altri* individui; non si tratta tanto di una reciprocità adattiva dell'individuo al suo ambiente, o 'dell'interno' 'all'esterno', quanto di una

reciprocità dei processi di individuazione e individualizzazione interdipendenti e interconnessi. Ogni individuo diviene (e rimane, per un certo tempo) separato e unico perché altri individui diventano separati e unici a loro volta, in altre parole perché i *processi* che conducono a individualità determinate non sono avvenimenti isolati. [...] [Per Leibniz e Spinoza] è impossibile elaborare una nozione forte di singolarità senza avere, *allo stesso tempo*, nozione dell'interazione e interdipendenza degli individui»⁵³.

Gli affetti sociali basilari sono quindi ambizione, emulazione e compassione, tutti strettamente connessi: «dalla stessa proprietà della natura umana dalla quale segue che gli uomini sono compassionevoli, segue anche che sono invidiosi e ambiziosi» (E 3 prop32 sc). L'invidia è causata, come abbiamo già accennato (par. 1.8), dal fatto che ci sono beni scarsi o posizionali. Nonostante questo è tuttavia naturale che «questo impulso a far sì che ognuno approvi quel che si ama o si ha in odio, è in verità Ambizione (E 3 29 sc); e perciò vediamo che ognuno per natura desidera che gli altri vivano secondo la sua naturale tendenza, per cui finché tutti desiderano ciò in pari grado sono l'uno all'altro di impedimento e, finché tutti vogliono essere lodati o amati da tutti, si odiano vicendevolmente» (E 3 prop31 sc). La genesi sociale degli affetti crea dei conflitti poiché negli individui si scontrano impulso di affermazione sugli altri e principio di reciprocità, espresso dall'immaginazione che proietta nell'altro una parte di sé:

chi soltanto per affetto fa il tentativo che gli altri amino quel che egli stesso ama e che gli altri vivano secondo la sua tendenza, agisce solo d'impulso e perciò è odioso soprattutto a coloro ai quali piacciono altre cose e che, per questo, tentano anche essi e si sforzano con pari impeto affinché gli altri, al contrario vivano secondo la loro tendenza. Inoltre, poiché il sommo bene che gli uomini appetiscono per affetto è spesso tale che soltanto uno può esserne in possesso, accade che coloro i quali amano non sono saldi di mente e mentre godono di narrare le lodi della cosa che amano, dall'altra parte temono di essere creduti. (E 4 prop37 sc).

La competizione ha origine non tanto dall'utile materiale quanto dal desiderio di essere riconosciuti e ammirati e questo meccanismo si blocca all'apice nel caso dei beni «che uno solo può possedere» (E 3 prop32). Ma non necessariamente questa diviene una dinamica competitiva, poiché la regolazione degli affetti per ciò che ci è

⁵³ Cfr. Balibar (2002), pagg. 110-1.

simile non è governata solamente da un principio antagonistico ma anche dalla reciprocità: «quando amiamo una cosa che ci è simile, ci sforziamo per quanto è in noi di far sì che a sua volta ci ami» (E 3 prop33). È da notare che la reciprocità e gli impulsi che classifichiamo come socializzanti siano già nel regime immaginativo, quindi passionale.

La struttura basilare della *comunicazione sociale* è guidata dalla ricerca dell'utile individuale combinata con il sovrappiù di soddisfazione dell'apprezzamento altrui. Questi due elementi possono dare diversi risultati: competizione per beni scarsi e di posizione, ma anche condivisione di valori in comune senza conflitto. Per esempio la competizione per un bene scarso non sarà distruttiva solo se gli individui condividono abitudini (o istituzioni) che li frenano. Abbiamo visto però che gli individui per Spinoza non sono inizialmente isolati e solo successivamente si incontrano per caso o per bisogno, ma sono ontologicamente connessi, comunicano sempre idee e affetti, cioè reali modificazioni dei corpi. Oltre all'autointeresse perciò vi è qualcos'altro di determinante nei rapporti sociali⁵⁴.

Le relazioni umane sono di concordia o di conflitto a seconda che gli individui siano razionali o passionali: «in quanto gli uomini sono combattuti da affetti che sono passioni, possono essere a vicenda contrarii» (E 4 prop34). L'uomo passionale è nel regime immaginativo, conosce in maniera inadeguata se stesso, gli altri e il proprio bene; per cui egli è mutevole e inaffidabile nella direzione dei suoi affetti, oppure è dominato da ansia, speranza o paura. Essendo instabile dinanzi a sé, lo è anche di fronte agli altri, quindi non concorda con la natura degli altri uomini. Gli uomini hanno molto in comune, nei corpi e nelle menti, ma se non esprimono la propria natura adeguatamente sono di natura contrari. «In quanto gli uomini vivono secondo la guida della ragione, in tanto soltanto concordano sempre necessariamente per natura» (E 4 prop35). L'uomo razionale non vede gli altri in funzione del proprio appetito, ma comprende adeguatamente sé e gli altri uomini e ricerca il proprio vero

⁵⁴ Per quanto riguarda i rapporti spontanei tra gli individui si possono dare diverse interpretazioni. Abbiamo già visto l'interpretazione «comunicativa» di Balibar. Matheron (1969) ne dà una basata sull'ambizione: «L'ambition est donc le ciment de la communauté humaine. Son rôle, a cet égard, n'est plus seulement régulateur, mais constitutif: elle seule, dans l'état de nature, peut inciter les hommes à se rapprocher les uns des autres; les motivations utilitaires, dont l'importance croîtra dans la société politique, la présuppose nécessairement», p. 165. La tradizione anglosassone preferisce interpretare la genesi dei rapporti sociali in senso evolutivo e utilitaristico, ma di questo ripareremo tra poco.

utile. Egli esprime adeguatamente la propria natura e nel far questo condivide al massimo grado attività con gli altri uomini. «Accade tuttavia raramente che gli uomini vivano secondo la guida della ragione; ma essi sono fatti in modo tale che per lo più sono invidiosi e a vicenda molesti. Ciò nonostante, possono a stento vivere in modo solitario, così che alla maggior parte di essi è assai gradita quella definizione secondo la quale l'uomo è un animale sociale; e, in effetti, le cose stanno in modo tale che dalla comune società degli uomini nascono molti più vantaggi che danni» (E 4 prop35 cor2 sc).

Per concordare con le rispettive nature ed essere utili reciprocamente, gli uomini non devono rinunciare al proprio utile, come se la comunanza e la concordia si realizzassero solo nella comunità ascetica: «quando ogni uomo cerca l'utile per sé allora soprattutto gli uomini sono utili l'uno all'altro. Infatti, quanto più ognuno cerca il proprio utile e si sforza di conservare se stesso, tanto più è dotato di virtù (E 4 prop20) ossia, il che è lo stesso (E 4 def8), di tanta maggior potenza è fornito per agire secondo le leggi della sua natura, cioè (E 3 prop3) per vivere secondo la guida della ragione» (E 4 prop35 cor2). Infatti «il sommo bene di coloro che seguono la virtù è comune a tutti e tutti egualmente possono goderne» (E 4 prop36), ovvero non è un bene esclusivo, ma l'uomo nel perseguire il proprio bene lo desidera per gli altri (E 4 prop37). L'uomo razionale comprende che gli altri uomini sono utilissimi e che il vantaggio che trae dalla società è di gran lunga superiore agli svantaggi, alle incomprensioni o ai conflitti per i beni. In questo concetto sono condensati diversi argomenti:

- 1) ciò che ha in comune qualcosa con la nostra natura è di principio conveniente e utile: argomento ontologico della formazione degli individui;
- 2) gli individui si formano nella loro singolarità solo tramite il confronto e lo sviluppo degli affetti: argomento dello sviluppo tramite socializzazione;
- 3) nell'avere rapporti con altri uomini si possono ottenere diversi beni altrimenti irraggiungibili singolarmente: argomento della divisione dei compiti.

Seguendo questi principi Spinoza deriva una genesi dei rapporti sociali, non tanto dal punto di vista storico-evolutivo alla maniera di Hume e Smith, quanto da un punto di

vista teorico-attuale. Ovvero, non è in questione il perché si sia giunti a un certo tipo di convenzioni, quanto il come si possano generare continuamente gli affetti sociali. Da questa posizione deriveranno alcune conseguenze, che vedremo successivamente e che possono essere riassunte dicendo che, non ritenendo prioritaria la spiegazione dell'origine razionale della società, Spinoza non considera prioritaria la questione della fondazione della legittimità dello stato e dell'obbligo politico. Essendo centrale il problema del funzionamento di uno stato, il fine della riflessione verte sui modi con cui migliorarne il funzionamento.

Riprendendo la questione del rapporto tra utile di un individuo e utili degli altri individui, si può affermare che è possibile una composizione spontanea e positiva solo se gli uomini sono guidati dalla ragione, ma abbiamo visto come questo sia individualmente difficile e come i rapporti sociali possano essere sia un aiuto sia un ostacolo. Il problema è in questi termini: è possibile che i rapporti sociali si stabilizzino e che gli individui cooperino al meglio senza rinunciare al proprio utile? Inoltre, sarà sufficiente il timore di una sanzione per acquietare i conflitti, oppure, visto che la paura diminuisce la potenza di esistere e quindi anche la virtù degli individui, sarà necessario che tutti raggiungano un certo grado di razionalità? In primo luogo dobbiamo analizzare l'ambito e la possibilità della politica: dato il fatto che l'uomo è determinato necessariamente dalle leggi di natura, è possibile che gli uomini si diano leggi diverse da quelle naturali?

3. *L'oggetto della politica: le leggi*

Ognuno esiste per sommo diritto di natura, e conseguentemente per sommo diritto di natura ognuno fa quelle cose che seguono dalla necessità della sua natura; e perciò per sommo diritto di natura, ognuno giudica cosa sia bene e cosa sia male, e provvede alla sua utilità secondo il suo giudizio [...]. Poiché se gli uomini vivessero sotto la guida della ragione, ognuno godrebbe di questo diritto (per il cor1 della prop35 di questa parte) senza alcun danno per l'altro. Ma poiché sono soggetti agli affetti (per il cor della prop4 di questa parte), che superano di gran lunga la potenza, ossia la virtù umana (per la pro 6 di questa parte), per cui sono spesso trascinati in direzioni diverse (per la prop 33 di questa parte), e sono l'uno all'altro contrarii (per la prop 34 di questa parte), allora hanno bisogno di mutuo aiuto (per lo scolio della prop35 di questa parte). Per vivere dunque nella concordia e potere essere a vicenda di aiuto, è necessario che gli uomini rinuncino al proprio diritto naturale e assicurino l'uno all'altro che non faranno nulla che possa mutarsi in danno per l'altro. [...] Con questa legge, dunque, la Società potrà essere resa stabile, purché rivendichi a sé il diritto, che ciascuno ha, di vendicarsi e di giudicare del bene e del male; società che pertanto ha il diritto di prescrivere una norma comune del vivere, di emanare leggi e di renderle stabili non con la ragione, che non può reprimere gli affetti (per lo sc

della prop 17 di questa parte), bensì con le minacce. [...] Dalle cose dette facilmente comprendiamo che nello stato naturale non vi è nulla che sia buono o cattivo per comune consenso; poiché chiunque nello stato naturale provvede soltanto alla propria utilità e, secondo il proprio giudizio e in quanto tiene conto soltanto della propria utilità, giudica cosa è buono o cattivo e non è obbligato da alcuna legge ad obbedire a nessuno salvo che a se stesso; e perciò nello stato naturale il peccato non può essere concepito. Ma può essere invece concepito nello stato civile, dove sia per comune consenso si giudica cosa è bene e cosa è male, sia ognuno è tenuto ad obbedire allo Stato. Inoltre nello stato naturale nessuno è Padrone di qualcosa per comune consenso, né si dà qualcosa in Natura che possa dirsi di questo e non di quell'uomo; ma tutto è di tutti; [...] Dalle quali cose appare manifesto che il giusto e l'ingiusto, il peccato e il merito sono nozioni estrinseche e non attributi che spieghino la natura della Mente umana. (E 4 prop37 sc2)

In questo passo sintetico Spinoza riassume parte delle posizioni della sua filosofia politica. Innanzitutto non è detto che gli utili individuali si componano automaticamente, visto che gli uomini per lo più sono guidati dalle passioni e perciò si scontrano. Per continuare quindi a trarre beneficio reciproco, devono rinunciare a parte del proprio diritto di disporre di tutto ciò che incontrano; affinché questa rinuncia sia effettiva, deve esserci un potere riconosciuto che sanziona i trasgressori delle leggi istituite. Solo sulla base delle leggi civili si può stabilire il giusto e l'ingiusto riguardo alle azioni e alle proprietà umane.

Il fatto che le azioni individuali non si compongono necessariamente in maniera positiva è considerato nell'*Etica* solo da un punto di vista relativo ad ogni individuo e viene risolto con l'idea che «sotto la guida della ragione» gli individui ricercano il proprio vero utile, aumentano la propria potenza di esistere e sono al massimo grado utili l'uno all'altro. Il punto di vista è totalmente individuale, ma non *egoistico* in senso ristretto, poiché nel diventare sempre più potenti gli individui diventano sempre più complessi e condividono sempre più cose con gli altri. Quindi quanto più gli uomini sono sviluppati nella conoscenza e sani nel corpo, tanto più sono tra di loro concordi e i rispettivi appetiti si compongono positivamente. Questa non è tuttavia la situazione media dei rapporti umani, e Spinoza riconosce in diversi luoghi (tra gli altri cfr. TP, II, 14) che l'uomo comune è per lo più guidato dalle passioni e di conseguenza è di ostacolo agli altri uomini. Il realismo da un lato mostra come non vi sia una tendenza naturalmente positiva negli uomini e nelle cose, ma dall'altro permette di considerare le vie possibili per migliorare l'andamento alterno e instabile degli eventi. Spinoza accetta la lezione machiavelliana e adotta un

punto di vista che rifiuta sia l'utopia sia il pessimismo: «i filosofi considerano le passioni come vizi dei quali gli uomini cadono vittime per propria colpa; ed è per questo che hanno l'abitudine di deriderle, deplorarle, biasimarle o (se vogliono essere considerati più devoti) di maledirle. Essi ritengono pertanto di fare opera divina e di toccare il vertice della saggezza, quando riescono a lodare in ogni modo una natura umana che non esiste in nessun luogo e a fustigare con le parole quella che realmente esiste. E infatti essi considerano gli uomini, non come sono, ma come vorrebbero che fossero: è per questo che per lo più, invece di un'etica, hanno scritto una satira, e non hanno mai concepito una politica che potesse essere messa in pratica» (TP, I, 1). La sfida del realismo implica la critica dell'ottimismo ingenuo, ma anche di coloro che rifiutano la naturalità dell'uomo. Entrambi i punti di vista applicano alla natura delle cose schemi astratti che si condannano all'inefficacia. «Per contro si ritiene che i politici ordiscano insidie agli uomini più che provvedere a governare, e sono considerati piuttosto scaltri che saggi. Certamente l'esperienza ha loro insegnato che ci saranno vizi fin tanto che esisteranno uomini. [...] Non c'è dubbio comunque che i politici abbiano scritto di cose politiche in modo molto più efficace che i filosofi. E infatti, avendo avuto come maestra l'esperienza, non hanno insegnato nulla che fosse estraneo alla pratica» (TP, I, 2). La sfida naturalistica, che era già iniziata con l'etica, continua nella politica: lo scopo è considerare la vita umana per quello che è e non solamente per quello che vorremmo che fosse. Non basta però fermarsi alla mera descrizione perché Spinoza, entro il funzionamento necessario delle cose, cerca di rintracciare i modi per farle funzionare al meglio, per esprimere al meglio il *conatus* di un singolo uomo o per accordare il maggior numero di uomini tra di loro.

Avendo in mente il determinismo universale e la negazione della libertà teorizzati nell'*Etica*, sembra naturale chiedersi come sia possibile una filosofia politica fondata su queste basi. Le regole di convivenza possono essere scelte liberamente e razionalmente, oppure seguendo i dettami della tradizione, ma in ogni caso hanno generalmente uno statuto considerato specifico e indipendente dalle leggi di causalità naturale. Se le leggi dello stato sono uguali a quelle naturali il senso e l'oggetto della politica si dissolvono nell'universalità degli eventi. Se sono differenti, ma non create liberamente, si pone comunque il problema della loro autonomia.

Spinoza nel rispondere a questo problema cerca di rendere autonoma la politica pur riaffermando l'universalità delle leggi naturali e l'assenza di libero arbitrio:

Il termine «legge», preso in senso assoluto, indica quel principio in base a cui ciascun individuo, o tutti gli appartenenti ad una stessa specie o alcuni di essi, agiscono secondo una norma unica, fissa e determinata. La legge dipende o dalla necessità di natura o dalla decisione umana. Dipende dalla necessità di natura, se consegue necessariamente alla natura, cioè alla definizione della cosa stessa di cui è legge; dipende dalla decisione umana, e allora è più propriamente chiamata «diritto», se è prescritta dagli uomini per sé o per gli altri in vista di una vita più sicura e più confortevole o in vista di qualche altro fine. [...] E, pur ammettendo in via assoluta che tutto è determinato in vista dell'esistenza e dell'azione delle leggi universali della natura secondo una norma certa e stabilita, affermo tuttavia che questo secondo tipo di leggi dipende dalla decisione dell'uomo.

1) Perché l'uomo, in quanto parte della natura, costituisce parte del potere della natura. Quindi le cose che conseguono necessariamente alla natura umana, cioè alla natura stessa in quanto la consideriamo definita dalle condizioni specifiche dell'umana natura, conseguono al potere umano (per quanto esse siano necessariamente determinate). Si può pertanto ben dire che la sanzione di queste leggi dipende dalla decisione degli uomini, perché dipende soprattutto dal potere della mente umana [...].

2) Ho detto che queste leggi dipendono dalla decisione umana anche perché siamo obbligati a definire ed a spiegare le cose attraverso le loro cause prossime, mentre la considerazione generale della fatale necessità e della concatenazione delle cause non può soccorrerci in vista della formazione e dell'ordinamento dei nostri pensieri circa le realtà particolari. [...] Pertanto è meglio, anzi è necessario nella pratica, considerare gli eventi come possibili. (TTP, IV, pp. 455-6)

Dal punto di vista della natura ogni volizione, azione, oggetto di desiderio è determinato dall'appetito, ma la politica prende come piano di riferimento il funzionamento dell'uomo in senso stretto, senza riferirsi continuamente alle leggi naturali "sottostanti". Si adotta tale punto di vista guardando alla specificità dell'uomo, non per dimenticare le leggi naturali, ma perché è più adeguato spiegare «le cose per mezzo delle cause prossime», senza riferirsi continuamente all'infinita serie causale. Ciò è possibile poiché l'agire umano, pur essendo determinato, è in parte autonomo in quanto potenza, ovvero in quanto capacità almeno parziale di produrre effetti spiegabili per il solo tramite della sua natura⁵⁵. Il principio

⁵⁵ A tal proposito Di Vona (1990) sostiene «che l'uomo è parte della natura, e quindi parte della potenza della stessa natura. Perciò, le cose che derivano dalla necessità della natura umana, procedono dalla intera natura concepita come determinata dalla natura umana, e dunque «ea, etiamsi necessario» procedono dalla natura umana», p. 29. E analogamente Tosel (1984), p. 188: «ce transfert du droit naturel relève ainsi d'une loi de «décision humaine», mais celle-ci ne contredit pas la loi de «nécessité de nature». Il faut penser la relativité de cette distinction entre loi dépendant d'une nécessité naturelle et loi dépendant de la décision humaine. [...] La naturalité de l'homme comme être capable de décision n'inaugure pas un empire dans un empire». Per questi motivi ci sembra discutibile la

riduzionistico, pertanto, non è abolito ma trova un limite nell'economia euristica di una spiegazione locale. Le leggi civili risultanti saranno in ultima analisi sempre spiegabili nei termini di quelle naturali, ma saranno ascrivibili alla decisione e alla responsabilità umana, poiché derivanti dal grado di attività della comunità che le promulga. «La legge sembra doversi definire in modo più specifico come condotta di vita che l'uomo prescrive a sé o agli altri in vista di un certo fine. Senonché il vero fine delle leggi di solito è chiaro solo a pochi, e perlopiù gli uomini, vivendo senza seguire la ragione, sono quasi incapaci di percepirlo; per questi motivi dunque i legislatori, per costringere all'obbedienza tutti in ugual modo, posero saggiamente un altro fine molto diverso da quello che necessariamente consegue alla natura della leggi, e così promisero a chi rispettasse le leggi ciò che il volgo ama di più, minacciando a chi le trasgredisse ciò che il volgo teme di più» (TTP, IV, pp. 456-7). Essendo gli uomini per lo più irrazionali, essi devono essere guidati nel rispetto della norma, non dal vero fine di questa, bensì da un sostituto efficace nell'immaginazione. È per questo motivo che le leggi fanno leva sul timore di una sanzione o sulla speranza di una ricompensa. Mediante il principio psicologico di associazione quindi, le sanzioni o i premi si collegano alla legge e si sostituiscono nell'immaginazione al fine della legge. In questo modo la legge diviene non solo giuridicamente effettiva, ma anche efficace, ovvero rispettata dagli uomini, poiché per Spinoza una norma sulla carta non è una legge, ma soltanto un proposito.

4. *Il contratto: genesi e fondamento dello stato*

a) *Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile*

Si tratta ora di vedere in specifico se le leggi che gli uomini si danno abbiano qualche forma di legittimità o siano semplicemente degli accordi convenzionali che esauriscono la propria legittimità semplicemente nell'essere seguiti da un certo

caratterizzazione delle leggi civili che fornisce Matheron (1986): «l'État, on le voit, n'abolit nullement les micropouvoirs de l'interaction desquels il résulte, et hors de l'interaction desquels il n'est rien. Mais il les stabilise, les spécialise, les redistribue selon des structures globales ajustées les unes aux autres», p. 117. Troviamo una posizione intermedia a queste due in Mugnier-Pollet (1976) che invita a considerare l'azione umana del fare leggi quale una «causa prossima», adeguata e comprensibile nel secondo genere di conoscenza: «L'homme intervient, il se fait cause prochaine et par un acte spécifique détermine l'émergence du pouvoir public auquel il confie le soin d'instaurer lois et sanction pour garantir le rassemblement dont l'utilité au niveau naturel a été connue. La politique ne rompt pas avec la société naturelle, elle la prolonge dans le temps et c'est pourquoi, se différenciant de Hobbes, Spinoza peut écrire que le droit naturel est maintenu dans l'état social», p. 88.

numero di persone. Spinoza risponde a questi problemi attraverso l'ipotesi di uno stato di natura, in cui gli uomini sarebbero in assenza di legame politico, che viene creato con un vincolo volontario di associazione, ovvero un patto di formazione dello stato.

Per diritto e istituzione di natura, non intendo altro che le regole naturali proprie di ogni essere, regole secondo le quali concepiamo ciascun individuo come naturalmente determinato ad esistere e ad agire in un modo particolare. [...] È certo infatti che la natura, considerata in se stessa, ha un diritto supremo su tutto ciò che rientra nel suo potere, ossia il diritto di natura si estende fin dove giunge la potenza della natura [...]. Ma poiché la potenza globale della natura non è altro che la somma delle potenze di tutti gli individui congiunti, ne segue che ogni individuo ha un diritto sovrano su tutto ciò che cade sotto il suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove giunge la sua particolare potenza. Poiché inoltre è legge fondamentale della natura che ciascun essere si sforzi di perseverare nel proprio stato per quanto gli è possibile, e ciò senza tener conto di ragioni estranee, ma solo delle sue proprie, ne consegue che ciascun individuo gode di un diritto assoluto a quell'esistenza e a quell'attività (come ho detto) che sono conformi alla sua determinata natura. (TTP, XVI, pp. 643-3)

La stessa costituzione delle cose è uno sforzo di continuare ad esistere, nel senso che lo stesso principio ontologico di esistenza e biologico di autoconservazione regola il funzionamento dei rapporti tra individui. Anche per gli uomini valgono i principi ontologici degli altri esseri. La prima legge di natura afferma l'impulso universale di autoconservazione, vale a dire ogni cosa ha diritto su ciò che può di fatto. La potenza di una cosa è uguale alla sua essenza, ovvero ciò che una cosa può fare attualmente secondo la propria natura è anche ciò che una cosa ha di diritto poiché non esistono regole in natura diverse da quelle che regolano i rapporti di fatto tra individui. Infatti il diritto si definisce secondo la potenza proprio perché la potenza-essenza individuale esprime quanto e cosa un individuo attualmente può fare e quindi esprime anche attualmente il rapporto che questo individuo intrattiene con gli altri. Il diritto-potenza su tutto non equivale all'arbitrio indiscriminato, poiché se non trova un limite in leggi esterne, lo trova nella propria natura. Una cosa, in quanto determinata, ha in sé anche il vincolo che trova rapportandosi alle altre cose che incontra. La determinatezza è positività ma anche necessariamente limite in sé. Abbiamo visto nel precedente capitolo che dal punto di vista della sostanza ogni cosa è un'affermazione di potenza, determinata e non negata da alcunché, ma essendo finita trova la propria negazione nel rapporto con le altre cose, che è riflesso nella

potenza attuale della cosa stessa⁵⁶: «a questo proposito non scorgiamo differenze tra gli uomini e gli altri esseri naturali, né tra gli uomini forniti di raziocinio e quelli che ignorano la vera ragione, né tra gli sciocchi, i folli e i sani di spirito. Qualunque ente che si comporta in base alle leggi della propria natura, agisce in virtù di un diritto sovrano; ovviamente del resto, poiché agisce così come è determinato dalla natura, né potrebbe fare altrimenti» (TTP, XVI, p. 644). Se una cosa agisce diversamente dalla propria natura, significa che è costretta a farlo da una cosa esterna, quindi nel fare altro esprime la propria impotenza, sicuramente non il proprio diritto.

In politica questo principio naturale comporta innanzitutto l'indipendenza del diritto individuale da schemi o caratteri parziali che non si adattano ad ogni uomo, quali per esempio l'essere virtuoso o razionale: «come il sapiente gode di un diritto sovrano su tutto ciò che la razionalità gli prescrive, diritto quindi di vivere secondo le norme della ragione, così anche l'ignorante e l'uomo privo di forza morale gode di diritto sovrano su tutto ciò che la cupidigia gli suggerisce e quindi ha piena facoltà di vivere secondo le leggi dell'appetito» (ib). Abbiamo visto che l'uomo razionale non è superiore moralmente allo stolto, ma è più potente di esso. Per la stessa ragione il saggio misurato e il libidinoso incontinente hanno diritto su tutto ciò che possono. A ciò si deve aggiungere che non tutti sono portati a vivere secondo una regola razionale, cui si può giungere dopo una lunga educazione e un continuo esercizio. «Nel frattempo essi sono costretti a vivere e a provvedere alla propria conservazione nella misura in cui è loro possibile [...] Perciò non sono tenuti a vivere secondo le norme di un saggio sentire più di quanto sia tenuto un gatto a vivere secondo la natura di un leone. A ciascuno, in quanto considerato sotto il dominio della natura, sarà dunque lecito per primario diritto tendere al conseguimento di quanto egli – guidato da un retto ragionamento oppure dall'impeto delle passioni – giudichi vantaggioso, e parimenti raggiungere il suo scopo con qualsiasi mezzo: sia con la violenza, sia con la frode, sia con la preghiera, sia infine in quel modo che potrà

⁵⁶ Ogni modo, in quanto è determinato, è una negazione, non nel senso che una cosa in sé contiene una possibile negazione, infatti dal punto di vista della natura ogni cosa è semplice affermazione, ma proprio nell'essere affermazione, è determinata, parziale e finita: nella sua determinatezza trova la continuazione della propria vita, mentre la fine giunge sempre dall'ordine esterno delle cose che non si compone positivamente con la sua determinazione individuale.

risultargli più facile. Di conseguenza avrà diritto di considerare come proprio nemico chi voglia impedire l'attuazione del suo intento» (TTP, XVI, p. 645)⁵⁷.

Non essendovi quindi un limite esterno alla propria potenza di esistere, ogni individuo nello stato di natura ha di fatto un «diritto su tutto», che esplica in conformità alla propria forza e alle leggi naturali. Questo diritto su ogni cosa deriva direttamente dalla spinta vitale del *conatus*, che cerca di appropriarsi del necessario per la propria conservazione. Si deve però notare che, se il diritto di natura deriva dal *conatus*, questo non è solamente una spinta autoconservativa, in cui la ragione è calcolo strumentale, alla maniera hobbesiana. Il *conatus* spinoziano, infatti, ha sì un carattere in primo luogo conservativo, ma in senso globale è espressivo e accrescitivo, essendo la radice reale di ogni tipo di attività umana⁵⁸. Nonostante questo aspetto, le diverse direzioni degli impulsi vitali possono confliggere anche nello stato di natura spinoziano, in quanto passionali e irrazionali, anche se espressivi e non semplicemente autoconservativi.

⁵⁷ Nonostante la simile caratterizzazione dello stato di natura prepolitico il concetto di legge di natura spinoziano non è quello hobbesiano: «una legge di natura (*Lex Naturalis*) è un precetto o una regola generale scoperta dalla ragione, che proibisce ad un uomo di fare ciò che distruggerebbe la sua vita o che gli toglierebbe i mezzi per conservarla» (L, XVI, p. 105). Questa legge generale ha come esito l'autoconservazione, ma in Hobbes le leggi hanno forma di precetti da scoprire razionalmente: «le leggi di natura obbligano *in foro interno*; vale a dire, vincolano a desiderare che abbiano effettuazione. Ma non [obbligano] sempre *in foro externo*, cioè nel porle in atto» (L, XV, p. 128); mentre per Spinoza si possono scoprire razionalmente, ma funzionano comunque secondo una legalità naturale. Ancora più distante è nei *Saggi sulla legge naturale*: «questa legge di natura può dunque essere descritta come disposizione della legge divina, conoscibile per mezzo del lume naturale dell'intelletto, indicante ciò che è conforme o difforme dalla natura razionale, e per ciò stesso espressa con la formulazione di un ordine o di un divieto», p. 5. Il carattere di obbligazione morale universale della legge di natura fonda anche l'obbligo politico e il concetto del giusto. «Le leggi civili positive infatti non sono obbliganti di per sé, per forza propria, o in qualsiasi altro modo se non in virtù della legge di natura, la quale ordina di obbedire ai superiori e di mantenere la pace pubblica. [...] senza la legge di natura non vi sarebbe né virtù né vizio», cit. p. 11. Quindi accettando le definizioni di Oppenheim (1971) Spinoza non sarebbe da ascrivere alla tradizione del diritto naturale, non essendo la legge naturale una prescrizione morale, bensì legge del funzionamento ontologico del reale. Da un punto di vista di metaetica pubblica Spinoza è da un lato un utilitarista, perché gli esiti in termini di utilità sono l'unica cosa che conta; dall'altro lato, è un noncognitivist contrattualista, poiché in generale il bene e il male non esistono per natura, bensì solo secondo le leggi civili. Chiariremo più avanti questa apparente contraddizione.

⁵⁸ Con grande chiarezza, a proposito di Hobbes, Lazzeri (1998): «le mouvement animal est donc l'ensemble des mouvements internes et externes au corps qui constituent le moyen par lequel le mouvement vital se conserve, puisqu'il dispose ainsi de ce qui convient avec lui et peut se conserver [...]. Mais [le mouvement vital] ne peut se perpétuer lui-même contre les pressions extérieures que par le moyen d'un système de mouvement – le mouvement animal [preceduto da piccoli inizi di movimento: i *conatus*] – qu'il se *subordonne dans un rapport de moyen à fin*», p. 17. Invece «Spinoza a fait subir un travail d'élargissement au concept d'autoconservation. Désirer se conserver, c'est faire effort pour exister actuellement en produisant tous les effets qui découlent de la nature de l'individu», p. 148. Infatti, ogni attività che deriva dalla natura del *conatus* individuale è una *virtù*, quindi non semplicemente un mezzo per l'autoconservazione, ma un fine per sé perseguibile.

La situazione qui tratteggiata ricorda da vicino lo stato di natura hobbesiano, caratterizzato da una continua minaccia per la vita di ognuno. «Inoltre non c'è nessuno che non desideri vivere in sicurezza e senza timore, per quanto almeno è possibile: il che però non può aver luogo che in misura minima, fin tanto che è data licenza a ciascuno di fare tutto ciò che voglia a suo piacimento e fintanto che non si riconosca alla ragione un diritto maggiore che all'odio e all'ira» (TTP, XVI, p. 646). La condizione dello stato di natura non è un'ipotesi storica antecedente la formazione dello stato politico, ma il funzionamento delle leggi naturali applicate agli uomini, senza i freni, gli accordi, le motivazioni e la civilizzazione sedimentata che trasforma l'uomo, istituendo un nuovo campo di funzionamento che si sovrappone al primo. Anche se Spinoza infatti ipotizza la formazione dello stato tramite una specie di patto istitutivo, il passaggio dallo stato di natura a quello civile non comporta l'abbandono totale del diritto naturale come avviene in Hobbes:

vedremo con la massima chiarezza che essi [gli uomini], per vivere in sicurezza e nel miglior modo possibile, dovettero necessariamente accordarsi e dovettero fare in modo che il diritto, prima esercitato naturalmente da ciascuno su tutto, venisse esercitato collettivamente e determinato non in base alla violenza e all'appetito dei singoli, ma in base alla forza e alla volontà di tutti unitamente. Questa iniziativa sarebbe però stata frustrata se gli uomini non avessero rinunciato a perseguire ciò che gli appetiti suggeriscono (in forza delle leggi dell'appetito ciascuno è infatti sospinto in direzioni diverse da quelle degli altri); essi perciò dovettero, nel contrarre il patto, impegnarsi con la maggiore fermezza a dirigere le loro azioni soltanto secondo le norme della ragione (cui nessuno osa opporsi apertamente per non sembrare privo di senno), a frenare gli appetiti in quanto inducano a produrre il danno altrui, a non fare a nessuno ciò che non avrebbero voluto fosse fatto a se stessi. (TTP, XVI, pp. 646-7)

Pur essendo guidati dall'appetito, gli individui sono in grado di rendersi conto, almeno parzialmente, di ciò che è il vero utile e quindi di abdicare a parte del proprio diritto su tutto per poterne godere più sicuramente e veramente nella società.⁵⁹ L'aspetto significativo del patto è che rivela quanto una società sia razionale al momento della propria istituzione. I diversi gradi di razionalità saranno espressi dalla concordia del vivere in comune, dal rispetto delle leggi e, come vedremo, dalla libertà dei cittadini. Poiché in Spinoza non si ha una fondazione razionale in senso proprio della legittimità dello stato, l'ipotesi del patto non

⁵⁹ Sul rovesciamento spinoziano del giusnaturalismo e giuspositivismo hobbesiano, vedi Morfino (2002), pp. 122-6.

rappresenta tanto la giustificazione a priori, quanto il significato implicito del vivere in comune⁶⁰.

Il patto implicito è possibile dal momento che con l'unione civile gli uomini ottengono un vantaggio duplice. Essi godono dell'utile dell'aiuto reciproco e i rapporti sociali diventano sicuri. Questi sono i due fatti che rendono *effettivo* l'accordo comune, creando le motivazioni *reali e razionali* per l'adesione al patto: «è legge universale della natura umana che nessuno rinunci a ciò che reputa essere un bene, se non nella speranza di un bene maggiore o per paura di un danno più grave che possa risultarne» (TTP, XVI, p. 647). Ciò che permette il patto è inscritto nelle leggi di natura, ma non è esplicito come in Hobbes, per il quale la rinuncia alla propria libertà costituisce la seconda legge di natura (L, XIV, p. 106). Sia per Spinoza sia per Hobbes la rinuncia al diritto su tutto deriva dalla legge di natura fondamentale. Per Hobbes questa rinuncia deriva dal dovere di cercare la pace, e se questa non sia possibile «difendersi con tutti i mezzi possibili»; in Spinoza proviene dalla ricerca del proprio utile, ovvero dalla primaria affermazione del *conatus*. Ma in Hobbes la terza legge di natura recita che «gli uomini debbono mantenere i patti che hanno fatto» (L, XV, p. 116). Indipendentemente dal fatto che il patto sia stato estorto con la forza o le minacce, l'abbandono del diritto su tutto risulta inserito nelle leggi necessarie della natura. La natura umana tende ad autodistruggersi e chiede, per meglio tutelare la propria conservazione, di abdicare a parte della naturalità, ovvero tramite le leggi di natura di abdicare al diritto di natura. Il patto in Hobbes è un momento di cesura, poiché ha un ruolo in senso primario istitutivo⁶¹. È vero che

⁶⁰ Ha ragione Den Uyl (1983) nel criticare l'interpretazione del contratto spinoziano quale fondazione della legittimità dello stato, sottolineando che, essendo dipendente dall'utilità attuale dei contraenti, il patto non è vincolante. In maniera meno condivisibile conclude che Spinoza sia un anticipatore delle scienze sociali scozzesi e del principio delle conseguenze inattese, grazie a cui individui autointeressati e non razionali vengono condotti a un risultato utile per tutti. Ancor meno condivisibile risultano la caratterizzazione di Spinoza con i concetti dell'individualismo metodologico in Den Uyl (1985), infatti se è in parte vero che la cooperazione «is thus essentially unplanned and evolutionary», p. 21, l'individuo spinoziano non è isolato, ma da sempre in comunicazione affettiva con gli altri. L'individuo è metafisicamente in comunicazione con gli altri individui.

⁶¹ Questo aspetto istitutivo-fondativo si basa sull'effettività del patto, che per valere deve essere un impegno al presente: «le sole parole, se si riferiscono al tempo futuro e contengono una pura promessa, sono un segno insufficiente di una donazione libera e perciò non sono obbliganti. Se invece le parole si riferiscono al tempo presente o al passato, come *io ho dato* oppure *do perché sia consegnato domani*, allora il mio diritto di domani viene alienato oggi, e ciò in virtù delle parole, anche se non ci fosse nessun'altra prova della mia volontà» (L, XIV, p. 109). Sull'aspetto istitutivo del linguaggio nella forma del patto Moreau (1985) si sofferma giustamente e nota la differenza rispetto a Spinoza. «Ce pouvoir doit, présent dès l'état de nature, en même temps qu'il distingue

Hobbes afferma che «i vincoli non ricevono forza dalla loro propria natura (niente infatti si rompe più facilmente della parola di un uomo) ma dal timore di qualche spiacevole conseguenza derivante dalla loro rottura» (L, XIV, p. 107). Il timore della guerra continua dello stato di natura obbliga necessariamente, e in seguito il rispetto dei patti viene tutelato con l'istituzione dello stato. Il patto fondamentale è istitutivo e fondativo, inderogabile se non nei casi in cui è a rischio la stessa vita individuale.

Per Spinoza invece «nessuno vorrà spogliarsi del diritto di cui gode su tutto, e [...] in nessun modo vorrà mantenere fede alle promesse fatte, se non per il timore di un male maggiore o per la speranza di un bene più cospicuo» (TTP, XVI, p. 647). Le due formulazioni sembrano analoghe, ma quella spinoziana lega la validità del patto e il rispetto all'utilità effettiva che ne consegue; inoltre i patti estorti con minacce non sono validi (TTP, XVI, pp. 647-8)⁶². Il patto ha una validità condizionale, non assoluta e fondativa: «un patto non ha nessuna forza e nessun valore se non in ragione dell'utilità che procura ai contraenti: tolta questa viene inficiato nello stesso tempo anche il patto che cade in stato di nullità» (TTP, XVI, p. 648). L'idea del patto originario non è un'ipotesi fondatazione razionale, quanto piuttosto un modo per accertare concettualmente *il fatto che* esista uno stato e per vedere *in che modo* funzioni effettivamente il trasferimento dei diritti individuali.

b) Il significato del patto: la democrazia

«La società può costituirsi senza che si venga a creare conflitto con il diritto naturale, e ogni patto può essere rispettato con piena lealtà soddisfacendo dunque a questa condizione: che ciascuno alieni a favore della società tutta la potenza di cui dispone. La società verrà così investita del sovrano diritto di natura su ogni cosa, cioè essa sola tratterrà nelle proprie mani l'autorità suprema alla quale ciascuno si troverà nella condizione di dover ubbidire» (TTP, XVI, p. 649)⁶³. Il contratto ha la forma

rigoureusement l'homme de l'animal, fournit le principe de l'engagement, donc du pacte, donc de la société et l'ordre artificiel (c'est-à-dire humaine) où elle se perpétue. [...] Mais c'est surtout sur la seconde dimension du langage que la démarcation est ferme: le pouvoir d'artifice où Hobbes voyait une instance instauratrice est caractérisé comme pouvoir d'illusion», pp.191-2.

⁶² Mentre per Hobbes «i patti che si accettano per timore, nella pura condizione naturale, sono obbliganti» (L, XIV, p. 113). A parziale rettifica va ricordato che comunque anche per Hobbes «un patto con cui io rinunci a difendermi dalla violenza con la violenza, è sempre nullo» (ib.).

⁶³ Questo ed altri passi nel *Trattato politico* hanno indotto molti interpreti, tra gli altri Tindal (1985), a ritrovare le stesse espressioni che definiscono il patto nel *Contratto sociale* di Rousseau: «Ciascuno

non del trasferimento ad un terzo come per Hobbes (L, XVII, p. 142-3)⁶⁴, ma della messa in comune nella società: «un così intero diritto esercitato dalla società intera è detto «democrazia»: regime politico definibile appunto come unione di tutti i cittadini, che possiede ed esercita collegialmente un diritto sovrano su tutto ciò che è in suo potere» (TTP, XVI, p. 650).

Il principio alla base di ogni potere è la messa in comune del diritto, quindi alla base di ogni tipo di potere troviamo una forma di democrazia. Persino lo «stato mosaico», che per Spinoza è una forma di teocrazia, consistente nell'alienazione di tutti i diritti individuali in un soggetto immaginario esterno alla comunità, ha in sé il principio democratico dell'uguale sottomissione di tutti, nei confronti però di una sorgente esterna della legge (cioè il Dio dell'Antico Testamento)⁶⁵. «E se gli Ebrei, a differenza di quanto avviene nello Stato democratico, trasferirono in Dio il loro diritto, questo in realtà ebbe portata più teorica che pratica, perché in effetti (come abbiamo sopra visto) essi dettennero senza riserve nelle proprie mani la sovranità, finché non la trasferirono nella persona di Mosè» (TTP, XIX, p. 707). Per il fatto che il potere ha origine dalla messa in comune dei diritti e che qui trova anche il proprio

di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto», p. 23. Si deve però rilevare come per Rousseau la formazione della volontà generale è possibile solo se c'è «l'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità: infatti, in primo luogo, dando ognuno tutto se stesso, la condizione è uguale per tutti, e la condizione essendo uguale per tutti, nessuno ha più interesse a renderla più gravosa per gli altri», *Il contratto sociale*, p. 21. Mentre per Spinoza non è possibile e nemmeno auspicabile un'alienazione totale del proprio diritto naturale.

⁶⁴ Ciò è necessario perché per Hobbes gli uomini nello stato di natura fanno parte di una *moltitudine* che non è una persona valida giuridicamente, con cui sia possibile contrarre patti, ma solo un coacervo di diritti spezzettati. Infatti si dice solo per una *persona* che è «colui le cui parole o azioni sono considerate o come sue proprie o come rappresentanti» (L, XVI, p. 131). E il passaggio intermedio necessario per rendere il patto giuridicamente valido: «Una moltitudine diviene una sola persona, quando gli uomini [che la costituiscono] vengono rappresentati da un solo uomo o da una sola persona e ciò avviene col consenso di ogni singolo appartenente alla moltitudine. Infatti, è l'unità di colui che rappresenta, non quella di chi è rappresentato, che rende una la persona; [...] poiché la moltitudine, di natura, non è una ma *molti*, non può essere intesa come un solo autore, ma come molti autori» (L, XVI, p. 134).

⁶⁵ Cfr. Balibar (1985b), p. 118: «En premier lieu, quant aux rapports des concepts de »démocratie« et de »théocratie«. Coupons au plus court: le chap. XVI, dans son abstraction, avait posé que toute société civile, dès lors qu'on peut la penser comme l'effectuation d'un pacte, est *naturellement* démocratique. Nous voyons maintenant *sous quelle forme* une telle puissance démocratique existe effectivement - voire même nécessairement - dans les conditions apparemment les plus éloignées de l'idéal civique auquel nous associons ce mot : précisément sous la forme d'une théocratie intégrale. La théocratie est l'institution *imaginaire* de la société comme démocratie, c'est-à-dire comme transfert collectif de puissance des individus à un *imperium* qui n'est lui-même que leur projection collective». Inoltre cfr. Costa (1999): «la democrazia però è qualcosa di più di una forma di governo: esprime la logica profonda della condizione 'civile' dell'umanità, attiene all'essenza stessa della *respublica*», p. 231.

limite, non per questo motivo il potere che ne deriva risulta dimezzato o indebolito, infatti «siamo tenuti a dare esecuzione rigorosa a tutti i comandi della sovrana potestà, anche se del tutto assurdi. Lo vuole infatti la ragione, affinché tra i due mali venga scelto il meno grave» (TTP, XVI, p. 650).

L'argomentazione contrattuale si intreccia con altri argomenti di tipo utilitaristico o evolutivo, perché Spinoza non è interessato tanto alla fondazione quanto al buon funzionamento di uno stato. Pertanto, Spinoza adotta argomenti che sono incompatibili tra di loro secondo le tradizioni cristallizzate del pensiero politico, ma che non necessariamente sono in contrasto dal suo punto di vista. La tolleranza e la difesa della libertà di espressione, per esempio, ci sembrano esiti classici di argomenti liberali, derivanti dal riconoscimento di un diritto di natura in quanto vincolo all'azione altrui. Il diritto di natura spinoziano, invece, non è un vincolo ma una capacità positiva e anche il ruolo dello stato non è sicuramente come quello dello stato lockeano. Nonostante questo anche in Spinoza troviamo un argomento a favore della tolleranza e libertà di espressione, basato sul diritto di natura. Non ci sembra pertanto corretto caratterizzare il pensiero politico di Spinoza come una forma di liberalismo o tramite i concetti della tradizione marxista⁶⁶. Queste tradizioni nascono successivamente (anche se Locke è circa contemporaneo di Spinoza), con esigenze storiche e teoriche differenti. Non ci si deve stupire quindi se l'intento del pensiero politico spinoziano non è primariamente quello di fornire una giustificazione dell'obbligo politico e della legittimità dello stato, né con l'argomento *eduttivo*, né con quello *evoluzionistico*⁶⁷. Benché Spinoza usi sia argomenti costruttivistici che convenzionalistici, il suo fine non è fondativo. Ci sembra quindi che l'unica tradizione a cui possa essere accostato sia quella *repubblicana*, non solo per le somiglianze argomentative, ma piuttosto per quanto riguarda gli intenti e gli esiti. Di questo parleremo nel prossimo capitolo.

Ritornando all'analisi del testo, sostenevamo che il dovere di obbedire è pieno, ma non inderogabile, infatti «il diritto di imporre incondizionatamente il

⁶⁶ Per quanto riguarda la prima interpretazione cfr. tra gli altri Den Uyl (1983); mentre per la seconda soprattutto Negri (1981).

⁶⁷ Riprendo questi concetti da Magri (1994). Qui «eduazione» sta per giustificazione della legittimità del potere tramite la scelta, e ciò rimanda al paradigma contrattualista esemplificato da Hobbes; mentre «evoluzione» rimanda alla sedimentazione di convenzioni che vengono accettate dagli uomini come regole alla base della convivenza, e in questo caso il rimando è alla teoria di Hume.

proprio volere compete alle autorità sovrane tanto a lungo quanto a lungo dispongono del sommo potere effettivo: nel momento preciso in cui perdono tale potere, perdono anche il diritto di comando ed esso cade nelle mani di quel singolo o di quel gruppo che avrà saputo acquisirlo e che è in grado di conservarlo» (TTP, XVI, p. 650). In totale coerenza coi principi del sistema non esiste un diritto al comando anteriore all'esercizio effettivo di esso, così come non esiste una potenza non attualmente espressa. Il concetto di *diritto* ha un significato indipendente dalla sfera giuridica o strettamente morale, ma coincide con ciò che un soggetto *può fare*. La legittimità di un potere si misura dal grado di effettiva messa in comune dei diritti individuali e non c'è una cesura tra ciò che è legittimo e ciò che non lo è, ma ogni forma di potere ha un certo grado di legittimità. Proprio per il solo fatto che è riconosciuto come tale, il potere necessita che almeno qualcuno lo consideri legittimo e volontariamente accetti la condivisione dei diritti. Anche un dispotismo repressivo è legittimo dal momento che è ubbidito dalla maggior parte delle persone per paura, ma in parte per convinzione. Almeno un ristretto gruppo (una falange, un gruppo di nobili o il partito) deve ritenere legittimo il potere, indipendentemente dalla paura che esercita sulla maggior parte della popolazione. Il fatto che la legittimità di questo tipo di potere sia data da tanta paura e da una ristretta adesione non inficia la sua esistenza di *diritto*, ma significa piuttosto che questo potere non è in realtà *potente*, dovendo assicurarsi rispetto e riconoscimento tramite la forza o la minaccia⁶⁸.

«In ciò sta il motivo per cui assai raramente accade che l'autorità sovrana impartisca ordini totalmente assurdi, dato che su di essa incombe l'obbligo di provvedere al benessere comune e di ispirare alla ragione la propria condotta: obbligo che deve assolvere se vuole provvedere a se stessa e salvaguardare la propria egemonia» (TTP, XVI, pp. 650-1). La prima ragione per cui anche un potere non realmente democratico deve provvedere all'utile comune è la sua stessa autoconservazione. La repressione nutre la rivoluzione, la tirannia, d'altra parte chiama il colpo di stato. A ogni tipo di potere *conviene* innanzitutto tenersi buona la maggior parte dei sudditi o cittadini. Nell'ambito del governo democratico invece vi sono da temere in misura minore decisioni insensate: «è quasi impossibile, difatti,

⁶⁸ Sull'effettività del funzionamento dello stato cfr. Klever (1984): «Power legitimates itself if, in the eyes of its subjects ('parts'), it makes itself useful on behalf of the subjects», p. 100.

che la maggioranza, in un'assemblea di grandi proporzioni, si metta d'accordo nel prendere una decisione assurda» (TTP, XVI, p. 651).

Se ogni potere è in un certo senso legittimo e al cittadino-suddito spetta solamente l'obbedienza, può sembrare che «in tal modo noi rendiamo i sudditi schiavi [...]. Questa opinione non è però del tutto fondata [...]. L'azione compiuta in seguito ad un ordine, il fatto cioè di obbedire, in un certo senso esclude la libertà, ma non è questo che consente di giudicare senz'altro schiavo chi abbia compiuto quell'azione. Ciò che bisogna considerare è il modo e il senso dell'azione stessa. Se lo scopo di quest'ultima non è dato dal vantaggio di chi agisce, bensì da quello soltanto di chi comanda, allora davvero l'agente è schiavo e il suo fare gli è inutile. Senonché, in una comunità politica in cui è legge suprema non l'interesse di chi comanda ma quello dell'intero popolo, chi ottempera alle disposizioni dell'autorità sovrana non è da dirsi schiavo, impossibilitato a perseguire l'interesse proprio, bensì suddito. E così la più libera comunità politica è quella le cui leggi sono fondate sulla retta ragione: colà ciascuno può essere libero purché lo voglia» (TTP, XVI, pp. 651-2), poiché la ragione indica sempre l'utile comune. Si potrebbe obiettare che, anche se un governo provvede all'utile comune, può nonostante tutto farlo in maniera dispotica o paternalistica, rendendo quindi i sudditi quasi degli schiavi. In realtà un governo di questo tipo non procura il *vero utile* ai più, poiché è *vero utile* solo quello che rende le persone autonome e quindi libere di scegliere le leggi preferibili.

Spinoza ritiene superiore la democrazia poiché gli sembra «quello che più si accosta all'ordinamento naturale e che meglio corrisponde a quella libertà che la natura concede a ciascuno. In regime democratico, infatti, nessun individuo aliena il proprio diritto a favore di un altro, in modo da precludersi la facoltà di prendere nuove decisioni; bensì aliena il suo diritto a favore della totalità del corpo sociale di cui egli costituisce una parte. Ed è appunto perciò che tutti gli individui restano uguali, come lo erano prima nello stato di natura» (TTP, XVI, pp. 652-3).

Essendo la democrazia il tipo di governo più naturale e adeguato alle cose, il principio di fondazione di ogni potere risiede nell'idea che ogni potere si istituisce non tramite l'alienazione dei diritti, ma con la loro messa in comune. Vedendo quanto uno stato si discosta dalla sua *naturale* origine, se ne può valutare il

funzionamento⁶⁹. Questa valutazione non è però un punto di vista estrinseco, ma interno poiché si tratta di vedere quanto diritto e potenza hanno effettivamente i cittadini in un determinato stato. Ciò non dipenderà soltanto dal fatto che il governo sia liberale o oppressivo, ma sarà anche la risultante positiva o negativa della composizione dei diritti individuali per formare il potere. Se ad esempio la società è divisa in due parti diverse una delle quali è discriminata, le potenze si ostacolano, si sottraggono reciprocamente forza, la composizione risulta subottimale e questa società nel complesso esprime la propria impotenza.

Il metro di paragone quindi è la composizione ottimale che risulterebbe dall'integrazione completa di tutti i diritti-potenze individuali, ovvero dal principio democratico; e questa valutazione è possibile poiché la composizione istituzionale della società e lo stato non sono condizioni naturali, ma artificiali nella forma specifica che assumono. Se la struttura sociale infatti fosse radicalmente naturale, non si potrebbe affermare che uno stato sia subottimale o impotente, poiché in natura non esiste la latenza, ma solo l'effettiva capacità. Abbiamo visto invece come le leggi, le istituzioni e quindi anche le forme della società siano in buona parte dipendenti della volontà umana, in quanto espressione della maggiore o minore potenza delle menti che si danno autonomamente prescrizioni sul proprio comportamento. La bontà delle leggi, rispetto al modello di cui sopra, sarà espressione della potenza effettiva di coloro che le istituiscono. Uomini dalla ragione impotente, ma uguali tra di loro, si danno leggi che mostrano effettivamente la loro impotenza. Leggi che portano a una situazione subottimale, invece, sono spesso istituite da una parte della società che esprime la propria potenza a danno dell'altra parte, facendo così risultare un "gioco a somma zero". Alcuni aumentano la propria potenza sottraendola ad altri. Ma abbiamo visto che il principio della nascita della società è proprio l'aumento di tutti gli utili individuali tramite la divisione del lavoro e le relazioni sociali; in altri termini è la cooperazione in un "gioco a somma positiva". Non si può quindi dire che una società sia ingiusta, poiché la giustizia si

⁶⁹ Riprendo in buona parte queste considerazioni da Balibar (1985a) che interpreta la legittimità democratica di ogni stato in senso dinamico, come tensione verso la democrazia, che realizza il principio insito in ogni stato. «La démocratie apparaît ainsi comme l'exigence immanente de tout Etat», p. 45. Ciò a cui tende ogni stato è uno stato immanente, ovvero la realizzazione dell'utile e del diritto individuale.

definisce a partire dalle leggi che una società si dà e al di fuori di questa non si danno altri principi. Si può però dire se una certa società sia più o meno potente di un'altra o di quello che la stessa potrebbe essere se funzionasse meglio secondo il *principio democratico* interno al patto che la forma. Definiamo ora meglio il giusto e l'ingiusto:

«si ha violazione del diritto quando un cittadino o suddito è costretto a subire un danno da parte di un altro cittadino o suddito, in spregio al diritto civile [...]. Tale violazione non può essere concepita se non entro la società politicamente organizzata; nessuna violazione dei sudditi può però aversi a danno dell'autorità sovrana stessa, poiché ad essa tutto, per diritto, è lecito [...]. La giustizia può essere definita una costante disposizione dell'animo ad attribuire a ciascuno ciò che gli spetta in base al diritto civile, e l'ingiustizia, invece, la disposizione a rifiutargli, sotto la parvenza di legittimità, quello che in base ad una corretta interpretazione della legge gli compete. Giustizia ed ingiustizia possono anche dirsi rispettivamente equità ed iniquità, nel senso che coloro che sono preposti alla soluzione delle vertenze sono obbligati a non compiere discriminazioni di sorta tra individuo e individuo, ma devono trattare tutti nello stesso modo e garantire imparzialmente il diritto di ciascuno, senza guardare con invidia il ricco e con disprezzo il povero» (TTP, XVI, pp. 654).

Il giusto e l'ingiusto sono definiti dalle stesse leggi civili e non esistono prima di queste⁷⁰. Nonostante ciò Spinoza ritiene che il diritto abbia in sé in generale il principio di non discriminazione, essendo istituito proprio per dirimere liti, conflitti di attribuzione e prevaricazioni delle diverse parti. Si deve tuttavia rilevare che questo principio rimane piuttosto isolato nell'insieme del pensiero politico. Il principio della uguale considerazione non è un vincolo *ex ante* imposto alle forme di governo per decretarne la legittimità, ma l'*esito* di un *buon* governo.

c) I limiti della politica: potenza e diritti individuali

Il trasferimento del diritto che istituisce la forma del potere statale ha i principi che abbiamo appena visto, ma per Spinoza tutto questo rimane un punto di vista in buona parte astratto, benché derivato dalla natura delle cose. Infatti,

[n]essuno infatti potrà mai trasferire ad un altro ogni suo potere e di conseguenza ogni suo diritto, fino al punto di rinunciare alla propria qualità di uomo; né mai esisterà un potere sovrano capace di eseguire ogni cosa così come ad esso piace. Sarebbe, per esempio, vano comandare a un suddito di odiare il proprio benefattore o

⁷⁰ Spinoza riprende il principio da Hobbes: «Le nozioni di diritto e torto, di giustizia e ingiustizia non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è ingiustizia» (L, XIII, pp. 103). Inoltre «il sovrano non deve essere accusato di ingiustizia da alcuno di loro [i sudditi]» (L, XVIII, pp. 148).

di amare chi l'abbia danneggiato o di non offendersi delle ingiurie o di non desiderare di essere libero dalla paura o molte altre cose di questo genere, che conseguono necessariamente dalla natura umana. E penso che anche la stessa esperienza lo mostri chiaramente: mai gli uomini rinunciarono al loro diritto e mai trasferirono ad altri ogni proprio potere al punto tale da non essere temuti da quelli stessi che avevano da loro ricevuto il loro diritto e il loro potere. Per lo stesso motivo i pericoli per lo Stato provengono in maggior misura dai cittadini, per quanto privi essi siano del proprio diritto, che dai nemici esterni. (TTP, XVII, pp. 662-3)

Il totale trasferimento del diritto è impossibile, anche se questo non è alienato a un terzo, ma messo in comune nella società. Non è possibile *in astratto* quale legittimazione dell'assolutezza del potere perché *di fatto* non è possibile, visto che una persona non può rinunciare a ciò che lo caratterizza come un essere umano. A prima vista sembrava esserci una certa vicinanza tra Hobbes e Spinoza nella caratterizzazione dello stato di natura come uno stato di guerra potenziale. Vi è analogia inoltre nel passaggio allo stato civile che istituisce proprietà, le leggi e il giusto, anche se qui vediamo distanziarsi le due prospettive. In Hobbes infatti si attua un passaggio netto con cui gli individui alienano totalmente il proprio diritto e nell'istituzione dello stato vengono superati i comportamenti naturali, eccetto le azioni che riguardano la conservazione della propria esistenza. Per Spinoza invece le leggi di natura descrivono il funzionamento dell'uomo in quanto tale e non possono essere "abolite" o superate, anche se determinano il diritto naturale, che viene invece limitato. Ma sopra ed entro le leggi naturali possono essere ritagliate delle norme ulteriori che delimitino lo spazio individuale rispetto a quello collettivo. Lo stato non è una realtà naturale⁷¹, ma è *costruito* sulla natura, grazie al potere che naturalmente gli uomini hanno di essere in parte autonomi dalla natura. Lo stato avrà come leggi del proprio funzionamento quelle che si darà politicamente, mentre avrà come unica legge naturale il principio di autoconservazione, che sarà però uno sforzo non naturale ma esercitato coscientemente dalle persone al governo. Non si possono abolire le leggi di natura, né di diritto, né di fatto. Anche nello stato agli individui rimane tanto diritto quanta potenza hanno entro le leggi civili.

Ma per conoscere esattamente i limiti del diritto e del potere dello Stato, dobbiamo ricordare che il potere di quest'ultimo non è esclusivamente delimitato dalla sua capacità di costringere i sudditi mediante la paura, ma si estende fin là dove esistono

⁷¹ «Ma la natura non crea le nazioni, bensì gli individui, i quali non si differenziano in popoli se non per la diversità della lingua, delle leggi, dei costumi che ne costituiscono la tradizione» (TTP, XVII, p. 688); quindi le distinzioni sono portate da scelte istituzionali, tradizioni e comportamenti, tutti ambiti che sono nel potere e responsabilità degli uomini.

possibilità di ottenere l'osservanza dei propri comandi. La condizione di suddito non è caratterizzata infatti dal motivo per cui si obbedisce, ma dall'obbedienza in quanto tale, giacché, qualunque sia il motivo per cui un uomo decide di eseguire gli ordini dell'autorità sovrana, sia esso la paura di una pena o la speranza di un bene, l'amor di patria o qualunque altro sentimento, quella decisione resterà sempre autonoma e ciononostante l'azione pratica si attuerà in osservanza del comando dell'autorità sovrana. [...] La stessa conclusione si ricava chiaramente dalla natura dell'obbedienza, la quale non riguarda tanto l'azione esterna, quanto l'interiore determinazione dell'animo all'azione. Per cui un uomo è tanto più soggetto al comando altrui quanto più la decisione all'osservanza di tutti gli altrui comandi è dovuta a un'interiore e sincera determinazione. Chi regna nei cuori dei sudditi detiene quindi il più grande potere. (TTP, XVI, pp. 663-4).⁷²

Il potere non è definito astrattamente come l'attribuzione di una competenza, ma la sua potenza ed estensione dipendono da quanta applicazione delle leggi riesce ad ottenere da parte dei cittadini (o sudditi), poiché il potere non è una funzione che debba essere limitata rispetto alle altre o al proprio interno come nella tradizione liberale, ma è potenza e in quanto tale ha tanto diritto, spazio e forza quanto riesce effettivamente a esercitare. Il diritto di uno stato è sempre *effettivo*, poiché trova continuamente la propria legittimità nel rispetto delle leggi, nell'efficacia dei provvedimenti e, come vedremo, nella potenza dei cittadini⁷³. L'effettività di un potere è sempre in funzione dell'obbedienza che riesce ad ottenere. Per Spinoza ogni tipo di motivazione per il rispetto dello stato è valida, infatti l'obbedienza non è fondata solo sulla ragione, o sulla paura, o sull'abitudine, o sulla trasmissione del diritto paterno, ecc. Innanzitutto basta la motivazione effettiva all'obbedienza, poiché il primo stadio è il semplice rispetto del potere ma, visto che ogni motivazione è accettabile, è tanto meglio quando questa motivazione genera un rispetto spontaneo e non costretto, come nel caso dell'amor di patria o nei confronti di un potere ragionevole. Partendo quindi dal fatto che ogni motivazione è sufficiente, conviene

⁷² Anche in questo ambito la distanza da Hobbes è notevole, infatti legittimità ed efficacia del potere statale si basano sulla paura, se si tratta di sovranità per «acquisizione» la paura sarà di chi detiene il potere, mentre nel caso dello «stato per istituzione», «gli uomini che scelgono il loro sovrano lo fanno per paura l'uno dell'altro e non di colui che istituiscono» (L, XX, p. 166). La paura non inficia la validità di un potere, ma anzi necessariamente la fonda, e ciò è possibile per il fatto che «timore e libertà sono compatibili» (L, XXI, p. 176), mentre per Spinoza la libertà è sempre libertà dalla paura, come abbiamo visto nel precedente capitolo e poc'anzi per lo stato di natura.

⁷³ In una lettera Spinoza chiarisce in maniera sintetica che «riguardo alla politica, la differenza tra me e Hobbes, della quale mi chiedete, consiste in questo, che io continuo a mantenere integro il diritto naturale e affermo che al sommo potere in qualunque città non compete sopra i sudditi un diritto maggiore dell'autorità [*mensuram potestatis*] che esso ha sui sudditi stessi, come sempre avviene nello stato naturale» (Ep 50).

allo stato e ai cittadini che la *motivazione* (effettiva) dell'obbedienza diventi anche una *ragione* affettiva per la condivisione dell'interesse comune.

Queste considerazioni sono rafforzate dal fatto che lo stato innanzitutto deve temere maggiormente i propri cittadini, i quali nei colpi di stato abbattono un governo più frequentemente di nemici esterni: è la lealtà dei sudditi la prima condizione di esistenza dello stato. Per tutti questi motivi allo stato conviene rendere i sudditi più leali con leggi che favoriscano l'utile comune: «dato che l'obbedienza consiste nell'eseguire gli ordini osservando solo l'autorità di chi comanda, ne segue che in una società in cui il potere è esercitato dalla comunità stessa e le leggi vengono sancite dietro comune consenso, l'obbedienza a rigore non esiste; e, sia che le leggi aumentino in numero sia che diminuiscano, in una siffatta società il popolo rimane ciononostante libero, perché esso non agisce per l'altrui autorità, ma per proprio consenso» (TTP, V, p. 477). E questo è un ulteriore argomento a favore della democrazia, che oltre a essere la forma di stato più naturale è anche la più coesa al proprio interno⁷⁴.

La precedente argomentazione sull'obbedienza rivela un tratto caratteristico del pensiero di Spinoza. In precedenza si era visto, partendo dall'ipotesi dell'origine contrattuale dello stato, che la democrazia è il principio di ogni tipo di stato, essendo la condizione più vicina a quella naturale. Qui invece si arriva a teorizzare un potere non oppressivo (che tende a quello democratico) proprio partendo da semplici considerazioni sul mantenimento dell'integrità statale. E questo grazie a un tipo di argomentazione che lavora sotterraneamente nei testi spinoziani e riaffiora in punti cruciali, la cui struttura è così riassumibile:

- premessa: il potere statale nasce per regolare i conflitti interindividuali;
- questione di fatto: il potere, per conservarsi, deve ottenere l'obbedienza dei sudditi e costringerli, poiché essi naturalmente non convivono pacificamente;
- apparente dilemma tra ciò che è *di fatto* e ciò che è *di diritto*: sembra che il potere per ottenere l'obbedienza debba applicare la massima costrizione sui sudditi;
- riconoscimento che la *fattualità* si declina in molti modi: l'importante è l'obbedienza, ma questa si può ottenere in molte maniere, non soltanto con la costrizione;
- soluzione del dilemma tra ciò che è *di fatto* e ciò che è *di diritto* scegliendo nell'insieme delle possibilità di ciò che esiste di fatto quella che afferma al

⁷⁴ Sull'importanza del consenso in Spinoza cfr. Saccaro Battisti (1992), pp. 278-9.

massimo il diritto: la massima obbedienza si ottiene con l'adesione sincera, ovvero col consenso;

- il fatto bruto si ribalta riempiendosi del diritto: un tale potere è al massimo efficace ottenendo la massima obbedienza, ma è anche la migliore espressione di ciò che è *di diritto*, del fatto che all'origine dello stato c'è l'unione dei diritti individuali.

«Se due uomini si accordano e uniscono le loro forze, insieme sono più potenti e, di conseguenza, insieme hanno un diritto sulla natura maggiore di ciascuno preso singolarmente; e tanto più numerosi saranno a unirsi in tal modo, maggiore sarà il diritto che avranno tutti insieme» (TP, II, 13). Il fatto che i diritti individuali non siano perfettamente componibili fa parte degli assunti realistici riguardo gli uomini. Ma questo è il fine della politica: fare in modo che nature spesso in conflitto concordino su alcune cose che permettano loro di vivere insieme; e quanto più condivideranno, tanto più la comunità politica sarà ben riuscita e utile a tutti. L'argomento primario a favore della formazione della società è quello dell'utilità che tutti ne traggono, ma l'argomento ulteriore è che unendo le proprie potenze si uniscono anche i diritti.

L'uguaglianza di diritto e potenza comporta che «il diritto del potere, ossia delle somme potestà, non è nient'altro che lo stesso diritto naturale, determinato dalla potenza, non più di ciascuno, ma della moltitudine, guidata come da una sola mente; ossia, come ciascun individuo nello stato di natura, così anche quell'unità di corpo e mente che è il potere nel suo insieme, ha tanto diritto quanta potenza riesce ad esplicare; pertanto ciascun cittadino o suddito ha tanto meno diritto quanto lo stesso Stato è più potente di lui» (TP, III, 2). Abbiamo visto che il potere dello stato dipende da un lato da ciò che effettivamente riesce a far rispettare; dall'altro, essendo il diritto-potere dello stato la risultante dell'effettivo trasferimento di diritti individuali, il potere trova un limite solo nella quantità di diritto-potenza individuale che gli è stata trasferita. Lo stato non ha vincoli *giuridici*, ma naturali: «se lo Stato non fosse vincolato da alcuna legge, o regola, senza le quali lo Stato non sarebbe tale, allora esso non andrebbe visto come cosa naturale, ma come una chimera. Pertanto lo Stato pecca quando fa o tollera che vengano fatte cose che possono essere causa della sua stessa rovina» (TP, IV, 4). Lo stato non è una cosa naturale quale un organismo vivente o una famiglia allargata, ma cerca come ogni cosa di perseverare

nell'esistenza, essendo frutto del *conatus* di tutti gli individui che lo compongono⁷⁵. Se lo stato si dà leggi che ne mettono a repentaglio l'esistenza, viene meno alla duplice ragione del proprio esistere: la conservazione delle vite individuali e la propria autoconservazione⁷⁶. Inoltre l'autoconservazione statale non è spontanea come quella di un individuo organico, ma necessita l'azione volontaria di istituzioni e cittadini.

d) L'assolutezza del potere

«Se lo Stato accorda a qualcuno il diritto, e di conseguenza la potestà [...], di vivere a modo suo, rinuncia con ciò stesso al suo diritto e lo trasferisce a colui al quale ha dato tale potestà. Se inoltre ha accordato a due o a più tale potestà di vivere ciascuno a modo suo, per ciò stesso ha diviso il potere» (TP, III, 3). La questione assume toni accesi per quel che riguarda la religione e Spinoza apparentemente prende due posizioni diverse a riguardo:

⁷⁵ Per questi motivi ci sembrano eccessive tutte quelle interpretazioni che vedono nel *Trattato politico* a differenza del *Trattato teologico-politico*, una sorta di teoria organicistica e naturalistica dello stato. Tale è l'interpretazione di Matheron (1990), che considera *naturale* la genesi della società, partendo dal ruolo marginale del contratto. Abbiamo già cercato di dare una risposta nelle pagine precedenti sottolineando la concezione delle leggi quale ambito da guardare autonomamente, essendo scelto *liberamente* dalla potenza umana. Di nuovo Matheron (1969) basa tale interpretazione su una accurata ricostruzione della teoria del *conatus* individuale, ma nella ricostruzione dei corpi complessi afferma che questi sono formati da una sorta di «contratto fisico» tra i corpi di un ordine più semplice (p. 37); in tal modo ai corpi organici viene riconosciuta la legge di complessità, ma si hanno due conseguenze: il contratto sociale viene *naturalizzato* e lo stato diventa una sorta di individuo organico, avente un *conatus* globale e un'essenza individuale (p. 330). Sulla questione dell'organicità dello stato ritorneremo nella prossima nota, invece per quanto riguarda l'origine delle relazioni sociali è vero che avvengono *spontaneamente* secondo regole *naturali*, ma nella trattazione politica cambia il punto di vista e anche le leggi di funzionamento. Quindi si può dire che uno stato ha una *potenza collettiva o globale*, ma questa è l'integrazione di quelle individuali secondo le leggi statali, leggi che non sono essenziali, ma mutevoli e scelte dagli uomini, di conseguenza della potenza dello stato come individuo si può parlare solo in senso metaforico o artificiale.

⁷⁶ Abbiamo visto precedentemente che la natura non crea le nazioni e soprattutto che le leggi devono essere considerate come dipendenti soltanto dalla mente umana, senza andare a rintracciare le cause remote di quel misto tra passioni e ragione che determina ogni singola volizione. Per cosa naturale qui Spinoza non intende in senso stretto un essere organico che naturalmente si sviluppa o involontariamente si forma, ma semplicemente che *funziona* secondo leggi naturali, come ogni altra cosa esistente. Infatti lo stato e le sue leggi sono prodotti in parte dalla potenza della mente, ovvero dalla ragione, e come tali devono essere comprese. Lo stato non ha un *conatus* individuale, ovvero un'essenza singolare che lo individualizza ontologicamente, ma, essendo un *misto di artificio e natura*, come ogni cosa ha come minima legge fondamentale il principio di autoconservazione. Contrariamente Blom (1985), pp. 219-20, interpreta lo stato spinoziano in senso neoaristotelico, come un'entità naturalmente individuale. Su questi temi cfr. Rice (1990), che giustamente critica Matheron per la sua interpretazione organicista, proponendo una lettura «metaforica», p. 277. Sul fatto che lo stato non è un individuo naturale cfr. anche Bartuschat (1992), p. 130.

1. La vera conoscenza e l'amore di Dio non possono sottostare al potere di nessuno, come d'altronde la carità verso il prossimo (TP, III, 8); e se inoltre consideriamo che il migliore esercizio della carità è quello che realizza la conservazione della pace e il mantenimento del buon accordo, non avremo dubbi sul fatto che avrà realmente compiuto il suo dovere colui che ha offerto il suo aiuto nella misura in cui lo permette il diritto dello Stato, ossia il buon accordo e la tranquillità. Per quel che riguarda i culti esteriori, è certo che essi non possono né giovare né nuocere alla vera conoscenza di Dio, e all'amore che ne segue di necessità; e dunque non è il caso di attribuire loro una importanza tale da giustificare di turbare la pace e la tranquillità pubblica per causa loro. (TP, III, 10).

2. Vorrei prima mostrare che la religione acquista forza di diritto solo in base alla volontà di chi detiene legittimamente il potere e che Dio non esercita alcun regno particolare sugli uomini se non attraverso coloro cui è affidato il potere supremo. Inoltre il culto religioso e l'esercizio della pietà devono accordarsi con la pace e con l'utilità della comunità politica e di conseguenza debbono essere determinati esclusivamente dall'autorità sovrana, la quale necessariamente ne resta così anche l'interprete. Parlo qui espressamente dell'esercizio della pietà e del culto esterno della religione, non già della pietà in sé e del culto interiore di Dio, [...] poiché [...] appartengono al diritto inalienabile dei singoli. (TTP, XIX, p. 705)

Entrambi i punti condividono l'affermazione della libertà della conoscenza e del sentimento religioso, che non possono essere costretti e che soprattutto non sono mai contrari alla vita in comune, poiché prescrivono semplicemente la carità: «è dunque impossibile praticare verso il prossimo la pietà in conformità col comando di Dio, senza adeguare la religione e la pratica della pietà all'utile della comunità» (TTP, XIX, p. 710). Le norme di culto esterne dal punto di vista del *Trattato politico* possono essere ininfluenti, poiché questo è quasi un trattato di teoria politica astratta, a metà strada tra il descrittivo e il normativo, che deriva lo stato solamente dalle leggi naturali. Nella prospettiva del *Trattato teologico-politico*, invece, il fenomeno del culto esteriore ha una grande rilevanza, poiché cementa la storia del popolo ebraico come una comunità unita. Nel primo trattato politico Spinoza voleva prendere una posizione precisa sulla situazione della società olandese: a favore del punto di vista repubblicano del Gran Pensionario e contro l'importanza assunta dalla figura dello Stathouder. Nel *Trattato teologico-politico* Spinoza cerca di riportare la religione correttamente intesa entro l'utile collettivo. Deve essere esclusa dal contendere la fonte di discordia, ovvero i culti esterni, negando che questi siano necessari per raggiungere la salvezza. In risposta al *furor* teologico, delinea pertanto una sorta di religione civile: «l'amor di patria è certamente l'espressione più alta di devozione che si possa dare. Nessun bene infatti può sussistere, se si distrugge lo

Stato. [...] La salvezza del popolo viene così ad essere la legge suprema alla quale vanno commisurate tutte le altre leggi umane e divine» (TTP, XIX, pp. 709-10)⁷⁷.

Nel *Trattato politico* nega invece che il culto esterno possa essere rilevante per l'interesse comune, poiché parte esplicitamente dall'assunto teorico che il potere sia assoluto, cioè non diviso e delimitato, come nel caso in cui una chiesa o tante sette siano fattori di discordia entro i cittadini. Proprio perché il diritto e il potere di uno stato derivano attualmente dal rispetto effettivo delle leggi, il grado di legittimità si misura dal grado di lealtà. Se molti o alcuni cittadini rispondono in prima istanza a un potere che non è quello statale, il potere di fatto risulta minato alla base. Il potere deve essere assoluto, non nel senso che possa determinare arbitrariamente le leggi e farle rispettare in ogni modo dai cittadini, ma nel senso che la propria potenza non venga delimitata al proprio interno da nient'altro che dall'insieme delle potenze individuali. Anche per lo stato vale che «sia chi vive seguendo le leggi dell'appetito, sia chi vive seguendo le leggi della ragione, trova solo nel proprio potere i limiti del proprio diritto» (TTP, XIX, pp. 706). Dal momento che questo diritto è una potenza-capacità che si definisce come la somma composta delle potenze individuali secondo leggi proprie dello stato, ammesso che i decreti statali siano perfettamente rispettati, il potere per esprimere al meglio se stesso, non deve essere limitato da altro che da se stesso.

Il concetto di *assolutezza* del potere non deve essere confuso con quello di *illimitatezza*. Il primo significa che il potere dello stato, per essere tale, deve essere autonomo e non sottoposto ad altro. Il secondo concetto di potere invece rimanda all'arbitrio indiscriminato e alla possibilità generica di fare qualsiasi cosa sui sudditi.

⁷⁷ In questo breve periodo si trovano racchiuse le due direzioni storiche del pensiero politico spinoziano: i richiami all'«amor di patria» e alla «salvezza del popolo» quale legge suprema rimandano alla tradizione repubblicana; mentre l'espressione «nessun bene infatti può sussistere se si distrugge lo Stato» rinvia direttamente ai problemi di fondazione della legittimità dello stato che troviamo in Hobbes. Spinoza a cavallo tra le due tradizioni opera una sintesi, cercando di mantenere i temi del pensiero repubblicano, con la nuova forma dello stato nazionale secentesco. Un'altra situazione di incontro tra argomenti di tipo repubblicano e intenti fondativi la troviamo in Rousseau, che riesce a mediare le due esigenze, unendo contrattualismo e repubblicanesimo. Sulla prima esigenza: «Dico dunque che la sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può mai alienarsi, e che il sovrano, essendo solo un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso; il potere può, sì, essere trasmesso, ma non la volontà», cfr. *Il contratto sociale*, p. 35. E sull'incontro con la seconda: «consegue che la volontà generale è sempre retta e tende sempre all'utilità pubblica; ma non che le deliberazioni del popolo rivestano sempre la medesima rettitudine. Si vuole sempre il proprio bene, ma non sempre si capisce qual è [...]. Spesso c'è una gran differenza fra la volontà di tutti e la volontà generale; questa guarda soltanto all'interesse comune, quella all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari», pp. 39-41.

Il potere assoluto è autonomo e indipendente e vedremo meglio in seguito che il potere più assoluto è quello democratico. Un potere assoluto è in realtà un potere moderato, nel senso che, per esempio, non legifera sulle credenze individuali, a patto che queste non mettano veramente a repentaglio la vita in comune. Il fatto che un potere possa essere *assoluto* e *moderato* ci suona controintuitivo a partire dalla lezione di Montesquieu. Spinoza non sarebbe d'accordo con Montesquieu nel principio della divisione e bilanciamento dei poteri, poiché nel contesto spinoziano non sarebbe un fattore di libertà, ma di rischio per la popolazione intera, come si è verificato nell'epoca delle lotte religiose. Tuttavia, per Spinoza le diverse funzioni (giudiziaria, esecutiva e legislativa) devono certamente essere esercitate da diversi organi, solamente la fonte del potere deve essere unica.

5. *Obbedienza ed ethos civile*

L'assolutezza del potere concerne le questioni di pubblica utilità che possono mettere a repentaglio la conservazione dello stato: l'interpretazione delle leggi e la funzione giudiziaria (TP, III, 4), i rapporti con gli altri stati, la pace e la guerra, la riscossione delle imposte necessarie (TP, IV, 2) e, come abbiamo visto, le norme riguardanti i culti esterni. Ma vi sono diversi ambiti in cui lo stato non può intervenire:

1. «infatti il diritto naturale di ciascuno (se consideriamo la cosa correttamente) non viene meno nello stato civile. E infatti l'uomo sia nello stato di natura che nello stato civile, agisce secondo le leggi della propria natura e provvede al proprio utile» (TP, III, 3). La legge naturale della conservazione e aumento della potenza di esistere è la base del fondamento dello stato, il suo limite poiché ne definisce il diritto e vedremo anche in un certo senso il suo fine.
2. «L'uomo, dico, nell'uno e nell'altro stato [naturale e civile] è condotto dalla speranza o dal timore a fare o tralasciare questo o quello; ma la principale differenza fra i due stati consiste nel fatto che nello stato civile tutti temono le stesse cose, e che per tutti vi è una stessa ragione e regola di vita; la qual cosa non priva ciascun individuo della sua facoltà di giudizio. Colui che, infatti, ha deciso di obbedire a tutti gli ordini dello Stato, sia che tema la sua potenza o che ami la tranquillità, provvede sicuramente alla sua sicurezza e al suo utile secondo il proprio giudizio» (ib). L'indipendenza del giudizio e della ricerca dell'utile non è un fatto banale, poiché nei casi in cui c'è conflitto tra le esigenze individuali e i decreti statali, questi devono tenere conto di quelli, pena l'attuale o futura rovina dello stato.
3. «Ne segue che tutte quelle cose che nessuno può essere indotto a fare per la speranza di premi o il timore di minacce, non riguardano il diritto dello Stato. Per esempio nessuno può rinunciare alla propria facoltà di giudizio» (TP, III, 8). La ragione insegna l'obbedienza al potere anche quando esso ordina un'azione irrazionale, poiché ne conseguono più benefici che danni, ma lo stato può agire sui cittadini solo

con le leve motivazionali dei premi e delle sanzioni, e solo negli ambiti in cui queste hanno efficacia.

4. «Infine, occorre considerare che non è affatto di pertinenza del diritto dello Stato ciò che suscita l'indignazione della maggioranza. [...]; e poiché il diritto dello Stato è definito dalla potenza comune della moltitudine, è certo che la potenza e il diritto dello Stato tanto più diminuiscono, quanto più esso fornisce a un maggior numero di persone ragioni di unirsi e cospirare. Certamente anche lo Stato ha qualcosa da temere per sé; e come ogni cittadino, o ogni uomo nello stato di natura, allo stesso modo lo Stato è tanto meno soggetto a se stesso quanto più ha ragioni di timore» (TP, III, 9).

Lo stato non può intervenire nella libertà di pensiero e nella ricerca dell'utile individuali. Non può farlo nei fatti, perché se lo facesse si formerebbero al suo interno cittadini che non riconoscono più la legittimità del potere, e in linea di principio, perché verrebbe meno con alcuni al patto sociale che istituisce il potere, non essendo più questo in funzione della tutela della vita e dell'utile individuale. Questi due aspetti, chiamiamoli il primo *di fatto* e il secondo *di diritto*, sono inscindibili in generale poiché quanto è *di diritto* non è anteriore a ciò che attualmente è, e quanto è *di fatto* non esiste se non è espressione di una potenza (che coincide col diritto)⁷⁸.

Per quanto riguarda le politiche concrete e centrate sui risultati Spinoza non ci dice molto, anche se afferma più volte che si deve tenere conto in primo luogo dell'utile comune. Ci segnala però il problema della disparità di ricchezze, che secondo lui non può essere risolto dalla beneficenza privata: «supera di gran lunga le forze e l'utilità dell'uomo privato portare aiuto a ogni bisognoso. Le ricchezze dell'uomo privato, infatti, sono di gran lunga impari a soddisfare tale bisogno. La capacità, inoltre, di un solo uomo è più limitata di quanto occorra per riunire a sé tutti con l'amicizia, per cui aver cura dei poveri è compito di tutta la società, e riguarda soltanto la comune utilità» (E 4 app cap17). La soluzione al problema della povertà non è più nella carità medievale dei privati o delle istituzioni ecclesiastiche, perché è un problema di rilevanza comune, dal momento che intacca la reciprocità degli affetti sociali e deve essere risolto a livello comune.

⁷⁸ In maniera analoga Mugnier-Pollet (1976), pp. 175-6, interpreta i passaggi del capitolo XX del *Trattato teologico-politico*: partendo dal riconoscimento che la libertà di pensiero è un fatto, passando dall'affermazione che è anche un diritto, si giunge infine ad affermare che è anche conveniente alla sicurezza dello stato.

6. *Il fine della politica: il miglioramento della vita dei cittadini*

Abbiamo visto nel precedente capitolo che l'etica spinoziana non mira a fornire prescrizioni, o a dire a priori come si debba comportare un uomo, ma cerca di delineare le strade e le ragioni per aumentare la potenza di esistere e la conoscenza. Nella politica abbiamo visto come il punto di vista della fondazione della legittimità non sia prioritario, poiché in generale nella filosofia di Spinoza ciò che è di fatto, in quanto espressione di una potenza, lo è anche di diritto. Questa uguaglianza difficile da accettare si spiega nel seguente modo:

Dal momento che la migliore regola di vita per conservarsi per quanto possibile, è quella che viene fissata dalla ragione, ne deriva che la cosa migliore è tutto ciò che l'uomo, o lo Stato, fanno, quanto più sono completamente soggetti a se stessi. In realtà noi non sosteniamo che tutto ciò che è fatto per diritto, è fatto nel migliore dei modi: e infatti, una cosa è coltivare un campo per diritto, un'altra è coltivare il campo nel migliore dei modi; una cosa, ancora, è difendersi, conservarsi, giudicare per diritto, un'altra difendersi, conservarsi, giudicare nella maniera migliore; e di conseguenza una cosa è comandare e provvedere alla repubblica per diritto, altro è comandare e occuparsi della repubblica nel modo migliore. (TP, V, 1)

L'uguaglianza tra *di fatto* e *di diritto* vale innanzitutto ontologicamente, ma per quanto riguarda le azioni umane, così come per le leggi, sono riconoscibili dei criteri per misurare se una cosa è fatta nel migliore dei modi. Il modello di riferimento sarà principalmente interno, nella potenza di chi agisce paragonata a quella di chi (o della cosa che) subisce l'azione. In una legge il criterio di valutazione sarà la potenza della mente di chi la elabora, paragonata alla potenza di esistere di chi ne è soggetto. La valutazione di una potenza deve essere sempre relativa alla potenza altrui, e nel caso di azioni e decreti collettivi deve essere considerata anche l'adeguatezza della composizione di diverse potenze individuali. Così nel caso di un'azione collettiva o di una legge si potrà valutare entro certi termini se la potenza individuale ne risulta diminuita o accresciuta e se il risultato poteva essere ragionevolmente migliore o peggiore. Ma ancora prima di scegliere la migliore composizione tra i singoli uomini si devono eliminare le alternative peggiori e per fare questo bisogna iniziare ammettendo che «tutti ricercano l'utile proprio non seguendo la guida di una retta ragione, ma per lo più seguendo il solo impulso [...]». Ma d'altra parte la natura umana non tollera una costrizione assoluta e, come dice Seneca in una tragedia, «nessuno è stato in grado di mantenere a lungo un dominio violento; durano invece quelli moderati». [...] In secondo luogo, non c'è nulla che gli

uomini siano meno disposti a tollerare che l'esser servi dei loro uguali ed essere da quelli governati; e ancora, nulla c'è di più difficile che togliere agli uomini la libertà, una volta che essa sia loro concessa» (TTP, V, p. 476). Con una battuta si potrebbe dire che il realismo deve valere in entrambi i sensi: se è vero che è necessaria la forza per mantenere la pace sociale, è anche vero che la forza incondizionata mina il consenso e la coesione alla base di ogni potere.

Ne viene in primo luogo che: o tutta quanta la comunità, se è possibile, deve tenere collegialmente il potere in modo che tutti in ultima analisi obbediscano a se stessi e nessuno sia tenuto ad obbedire al suo uguale; oppure, se il potere è tenuto da pochi o da uno solo, costui deve avere qualche qualità superiore alla comune natura umana o per lo meno deve cercare con tutte le sue forze di renderne persuaso il popolo. In secondo luogo, qualunque sia la forma di governo, le leggi devono essere istituite in modo che gli uomini non siano tratti tanto dal timore quanto dalla speranza di un bene cui soprattutto aspirano, poiché in tal modo ognuno farà il proprio dovere. Infine, dato che l'obbedienza consiste nell'eseguire gli ordini osservando solo l'autorità di chi comanda, ne segue che in una società in cui il potere è esercitato dalla comunità stessa e le leggi vengono sancite dietro comune consenso, l'obbedienza a rigore non esiste. (TTP, V, p. 477)

Una comunità politica ordinata in questo modo otterrà il rispetto delle leggi di uomini che non vivono nell'ansia e nel timore del potere, bensì di uomini ancora nell'incertezza, ma della gioia, quale è la speranza, e non della tristezza, quale è la paura. Se in assoluto, dal punto di vista individuale, nemmeno la speranza è un affetto positivo, essendo un affetto ambiguo, dal punto di vista politico è in ogni caso migliore l'uso di un affetto positivo piuttosto che di uno negativo, il quale affossa la potenza individuale. In questo modo gli uomini obbediranno più volentieri e il potere potrà fidarsi maggiormente. Non temendo congiure, non dovrà continuamente ricorrere alla minaccia, la quale implica il dover usare degli uomini fidati per controllarne altri. Non dovrà quindi sottrarre alla società parte della propria potenza per dirigerla verso funzioni che diminuiscono l'utilità totale. Se la speranza è politicamente meglio della paura, poiché motiva per mezzo di un bene invece che di un male, è ancora meglio se gli uomini stessi si danno le leggi a cui devono obbedire. In tal caso non c'è distanza tra governanti e governati e l'obbedienza in senso stretto non esiste. Non si intende qui il concreto funzionamento del regime politico, ma il principio, anche se effettivo, poiché altrimenti si tratterebbe di una concezione della democrazia di tipo antico, in cui di principio e di fatto non vi è distanza tra

governanti e governati. Vi sono due ragioni alla base del fatto che sia meglio darsi leggi autonomamente piuttosto che ubbidire ad un terzo soggetto:

i) innanzitutto si deve supporre che gli individui conoscano meglio degli altri quale sia il loro utile. Ciò dal punto di vista individuale vale assolutamente, poiché non potremmo mai imporre alle persone i propri gusti, desideri e modi di condurre la vita, nel senso che la concezione del proprio utile fa parte dell'inalienabile, in quanto naturale, *conatus in suo esse perseverandi*. Può capitare, tuttavia, che solo in pochi sappiano quale sia il vero utile comune. Questo suggerirebbe un assolutismo illuminato, ma non si può sperare a lungo nei sovrani e nei consiglieri illuminati, poiché l'abitudine all'assolutismo, anche se illuminato, non genera stabilmente una cultura del bene comune. Di conseguenza è sempre più sicuro che gli uomini trovino insieme quale sia il loro utile;

ii) in secondo luogo essere autonomi nel darsi leggi è meglio che ubbidire, persino a chi conosce il vero utile comune, poiché per Spinoza non può darsi un soggetto (individuale e collettivo) che sia autonomo e che non conosca in una certa misura il proprio vero utile. Se si crede autonomo e persegue oggetti o si dà leggi contrari al proprio utile, è guidato per lo più da affetti negativi e non dalla ragione, quindi non è veramente autonomo⁷⁹. Coloro che sono autonomi sono più potenti di quelli che seguono il proprio utile su indicazione o obbligo altrui, poiché le loro leggi e azioni derivano dalla loro natura e non dipendono da altro. Ovviamente, come abbiamo già fatto notare nel capitolo precedente (cfr 1.10), si deve considerare non l'autonomia-adequatezza in assoluto, che è solo divina, ma parzialmente e relativamente ad altro o a un tempo precedente. Dal momento che l'autogoverno è un modo in cui gli individui esprimono la loro autonomia, esso ha un valore prioritario per due ragioni. Innanzitutto poiché senza autogoverno gli individui corrono il rischio di non avere le condizioni per sviluppare la loro autonomia personale; inoltre poiché lo stesso autogoverno è una forma di autonomia che il *conatus* cerca di sviluppare.

⁷⁹ Cristofolini (2002), nel capitolo III, in maniera differente e molto perspicua analizza il problema secondo il rapporto della coppia *sui juris – alterius juris esse* con il concetto di *fortitudo animi*: ci può essere la seconda anche se si è *alterius juris*, mentre la comunità politica è possibile solo tra uomini *sui juris*, ma non necessariamente dotati di *fortitudo animi*.

La democrazia e l'autogoverno hanno due giustificazioni di superiorità: la prima assegna valore alla democrazia in quanto strumento per meglio governare e la seconda in quanto scopo derivato dalla tensione naturale. Questa contiguità di valore strumentale e finale non deve preoccupare. Per Spinoza, infatti, ciò che è *buono in sé* non è tale in quanto *puro*, ma il buono in sé è anche buono in vista di altro. Non vi è paura di scambiare le valutazioni strumentali e quelle finali, poiché in senso stretto non vi è un fine *ultimo* tale da asservire tutti gli altri alla condizione di semplici strumenti. La potenza di esistere e l'autonomia sono un processo e un veicolo, tanto quanto un fine a cui tendere. Ciò deriva dal fatto che c'è continuità tra la vita naturale (e *normale*) e la *vita etica*, poiché questa è la migliore espressione di quella. Per Spinoza, in senso stretto, la vita etica non è distinta dalla vita *naturale*, ma ogni aspetto della vita è *etico*, poiché riguarda il comportamento umano, e se lo scopo dell'etica è l'aumento della potenza di esistere, questo è un parametro universale e non distintivo⁸⁰. Le affermazioni, secondo cui la democrazia è strumentalmente efficace per la conservazione del potere, ed è anche la forma più naturale e migliore poiché permette agli uomini di essere autonomi, non confliggono. Ciò che è anche buono in sé non perde di validità nel diventare in una certa situazione uno strumento in vista di un fine.

Riprendiamo il rapporto tra diritto individuale e libertà di pensiero. «È impossibile che l'animo di un uomo possa rientrare totalmente sotto la giurisdizione di un altro, nessuno – ripeto – può alienare a favore d'altri il proprio diritto naturale, inteso qui come facoltà di pensare liberamente e di portare il proprio giudizio su qualsiasi argomento; né a tale alienazione può mai essere costretto. Di conseguenza, viene considerato oppressivo quel governo che pretende di opprimere gli animi; [...]: pensieri e sentimenti, questi, che sono patrimonio di ciascuno e a cui nessuno potrebbe rinunciare, anche volendolo» (TTP, XX, p. 719). I pensieri di una persona possono essere influenzati fin quasi a non appartenere più alla persona stessa, ma la

⁸⁰ Deleuze (1991) a proposito del fatto che esistono solo essenze singolari e non di genere: «la considerazione di genere e specie implicano ancora una «morale»; mentre l'*Etica* è una *etologia*, che, per uomini e animali, non considera in ogni caso che il potere di essere affetti», p. 39. Nel precedente capitolo abbiamo sostenuto che il punto di vista etico non rompe con la vita naturale, ma anzi ne è una prosecuzione e un miglioramento delle modalità di funzionamento.

capacità di giudicare non potrà mai essere del tutto espropriata, in quanto funzione vitale della conservazione di sé. In generale per ogni tipo di potere:

per quanto dunque sia esteso il diritto di cui gode l'autorità sovrana e per quanto essa sia riconosciuta come l'interprete del potere legittimo e del culto religioso, tale autorità non potrà mai impedire che gli uomini esprimano su questa o quella questione il loro giudizio in base alla disposizione personale e che subiscano l'influenza di questo o di quel sentimento. Invero, l'autorità ha il diritto di considerare come ad essa ostili coloro che non condividono in ogni caso il suo punto di vista, ma ora noi non poniamo tanto la questione del suo diritto quanto quella della condotta più proficua che essa dovrebbe seguire. Ammetto che per suo diritto l'autorità sovrana possa mandare a morte i cittadini per motivi anche futili: tutti negheranno però che simile condotta sia compatibile con le indicazioni della ragione. Dirò di più: poiché essa non può agire così se non mettendo a grave repentaglio lo Stato intero, possiamo negare che essa abbia senz'altro il potere di realizzare tale condotta e possiamo giungere a negare, infine, che ne abbia incondizionatamente il diritto. Abbiamo mostrato infatti che il diritto delle supreme autorità è in funzione della loro effettiva potenza e quindi trova in se stessa il suo limite. Se nessuno può rinunciare alla libertà di pensare e di giudicare secondo il proprio criterio, e se ciascuno per insopprimibile diritto di natura è padrone dei propri pensieri, ne viene che, in una comunità politica avrà un esito sempre disastroso il tentativo di costringere uomini che hanno diversi e contrastanti pareri. (TTP, XX, pp. 720-1)

Questo supremo diritto naturale non è un limite morale, poi sancito dalla protezione giuridica, ma è innanzitutto un fatto. È impossibile negare del tutto la libertà di pensare di una persona. Il potere ha diritto su ogni cosa, nel disporre dei diritti individuali che si sono messi in comune e nello stabilire il giusto e l'ingiusto, ma di fatto non può farlo perché significherebbe avere il potere di mandare a morte tutta la popolazione. In teoria ne avrebbe il diritto, ma innanzitutto non riuscirebbe mai a farlo, poiché la popolazione si opporrebbe, e non riuscendo ad applicare un decreto il potere perde effettività; da ultimo, se lo facesse, perderebbe anche il diritto di farlo. Il diritto statale, infatti, è formato dall'unione dei diritti individuali, quindi ogni volta che vengono negati i diritti di qualcuno, il potere stesso perde parte del diritto conferitogli. Il *potere* di fare una cosa è espressione di una potenza, ma mandare a morte dei cittadini non è l'azione di una potenza, bensì di un potere che risulta *impotente* per due ragioni. In primo luogo nel ricorrere all'uso della forza manifesta il fatto che non riesce a ottenere il consenso, quindi è un potere che spreca le sue forze per ciò che dovrebbe fare senza l'uso della forza. Inoltre, la potenza del potere risulta diminuita dal fatto che le potenze individuali dei cittadini invece che

esprimersi sono tarpate dallo stato. Dopo tutte queste considerazioni si può concludere che

il fine ultimo dell'organizzazione statale non è quello di dominare gli uomini e neppure di frenarli con la paura o di farli cadere in balia di altri, bensì quello di liberare ciascuno dalla paura, affinché, nei limiti del possibile, possa vivere in sicurezza e cioè serbare nel modo migliore il suo diritto naturale ad esistere e ad agire senza danno suo e di altri. Il fine dello Stato – ripeto – non è quello di trasformare gli uomini da esseri razionali in bestie o automi. Proprio al contrario, è quello di far sì che adempiano alle proprie funzioni sia fisiche che mentali in condizioni di sicurezza, che usino liberamente la loro ragione, e che cessino, d'altra parte, di contendere tra loro con odio [...]. In una parola: il fine dell'organizzazione politica è la libertà. (TTP, XX, pp. 721-2)⁸¹

Se il fine primario dello stato, la ragione per cui si è formato, è la tutela della sicurezza delle vite individuali, non può essere lo stesso potere a metterle a repentaglio. Essendo al contrario costituito di diritti individuali, deve essere espressione di questi. La pura autoconservazione è lo stadio primario del *conatus* individuale, ma questo necessariamente significa la ricerca del proprio utile e un aumento della potenza di esistere. Il fine dello stato e il rapporto tra stato e individui si articolano in tre condizioni di sviluppo:

- i) *condizione minima*: il potere che semplicemente protegge la sicurezza individuale implica uomini che obbediscono per timore o speranza;
- ii) *condizione intermedia*: il potere statale che provvede all'utile collettivo, a partire dalla sicurezza, fino alla tutela dei più poveri;
- iii) *condizione massima*: la razionalità dello stato, che implica le due condizioni precedenti, la conoscenza del vero utile, e l'inversione del rapporto di dipendenza: dai cittadini in funzione dello stato, allo stato in funzione dei cittadini.

⁸¹ Questo non va inteso nel senso che il fine dello stato sia quello di produrre individui liberi, nel senso del saggio spinoziano del V libro dell'*Etica*, poiché significa semplicemente che lo stato deve porre le condizioni affinché gli individui possano diventare liberi, nell'espressione della propria natura, che può anche comprendere la libertà in senso politico. A tal riguardo Matheron (1982) sostiene giustamente che lo stato spinoziano ha origine da uomini per lo più non razionali, che necessitano appunto per convivere stabilmente la coazione statale. Realisticamente il fine dello stato non è *morale*, ma per governare gli uomini deve produrre degli effetti morali, pp. 351-2.

7. *Democrazia, tolleranza e libertà: come migliorare la vita dei cittadini*

Ma ritorniamo alla questione della libertà di pensiero:

poniamo ad esempio che qualcuno metta in luce l'irragionevolezza di una data legge e giudichi perciò che vada abolita: se sottopone le proprie opinioni al giudizio dell'autorità sovrana (alla quale soltanto compete di istituire o abrogare le leggi) e nel frattempo non compie atti contrari a ciò che quella legge prescrive, fa opera meritoria verso la comunità politica e si qualifica come il migliore dei cittadini. Se, al contrario, le sue obiezioni mirano ad accusare il magistrato di ingiustizia e a suscitare contro di lui l'odio del popolo, o se in modo sedizioso si adopera ad annullare quella legge contro la volontà del magistrato, allora è da vedersi in lui un provocatore di disordine e un ribelle. (TTP, XX, pp. 722-3)

Questa è una tesi sulla funzione dell'opinione pubblica *ante litteram*. La libera espressione di pareri, idee o consigli innanzitutto è naturale, secondariamente è anche utile alla società, poiché se il potere ascolta può correggere leggi vigenti o recepire istanze nuove⁸². Ma alla libertà di parola vi è un limite, che si trova nelle idee e «dottrine sediziose [...]: sono quelle la cui stessa formulazione implica la sconfessione del patto con il quale ciascuno ha alienato il diritto» (TTP, XX, p. 724). Queste sono pericolose «non tanto per le concezioni in sé, ma per le conseguenze pratiche che tali concezioni comportano: nell'atto stesso in cui egli le fa proprie, revoca l'assicurazione data implicitamente o esplicitamente all'autorità sovrana» (ib.). E in generale si deve concludere che

[t]utto ciò che non può essere vietato è senz'altro da concedersi, per quanto spesso ne vengano danni. Quanti mali non nascono dalla lussuria, dall'invidia, dall'avidità, dalla passione del bere e da altri simili vizi? E tuttavia sono tollerati perché non possono essere repressi con la forza delle leggi, per quanto siano autentici vizi. A ben più forte ragione non deve essere soffocata l'esigenza di giudicare liberamente: il che anzitutto è una virtù e, d'altra parte, non può essere impedito. Aggiungasi che non vi sono inconvenienti originati da questa libertà che l'autorità dei magistrati (come verrò ora a mostrare) non sia in grado di evitare; per non dire poi che essa è assolutamente indispensabile allo sviluppo delle scienze e delle arti, le quali sono coltivate con successo soltanto da uomini il cui spirito sia svincolato da impedimenti di sorta. (TTP, XX, p. 725)

⁸² La giustificazione della libertà di espressione spinoziana precorre quella liberale e fa a meno della distinzione tra sfera pubblica e privata. Questo mostra, di nuovo, che la società spinoziana è sicuramente moderna, ma che l'uso che Spinoza fa di alcuni argomenti liberali non è del tutto *liberale*. Tsel (1985) caratterizza l'opinione pubblica come una continua riconferma del contratto e della legittimità del potere: «La constitution et la reproduction permanente de la puissance collective passe par le libre exercice par chaque sujet de son jugement concernant le bien et le mal. Une sphere de la libre opinion publique s'érige en mécanisme de réeffectuation incessante du contrat et fonde l'autorité, actualisant à chaque instant le transfert du droit naturel de chacun à la puissance collective ainsi reformée par ce transfert», pp. 196-7.

Il punto centrale a favore della libertà di espressione pubblica, oltre al fatto che è impossibile da vietare, risiede nel suo non essere un vizio, bensì una virtù, poiché esprime la potenza di esistere degli individui ed è alla base del progresso scientifico e artistico⁸³. Questa duplice prova, della naturalità e della suprema utilità della libertà di opinione, successivamente si ricompatta e procede su un unico binario. Se si obbligano le persone a esprimere solo certe opinioni, «sarà inevitabile, allora, che gli uomini quotidianamente pensino in un modo e parlino in un altro, che si venga di conseguenza guastando la lealtà, virtù più di ogni altra necessaria in una comunità politica [...]. Al contrario, quanto più ci si impegna nel togliere agli uomini la libertà di espressione, tanto più tenacemente essi vi si oppongono» (TTP, XX, pp. 725-6). Anche ammettendo la verità della dottrina imposta, l'obbligo di professione di una credenza, lungi dall'educare le coscienze, abitua gli animi a professare la fede non sinceramente, li scinde in un lecito esteriore e in una dissociazione interiore. Questa scissione tra apparenza esterna e reali motivazioni interne ha l'effetto di favorire i comportamenti ipocriti, sleali, la delazione, invece di scoraggiare il sincero consenso e la lealtà. «Una volta riconosciuto che la natura umana è così costituita, ne segue che le leggi istituite per reprimere la libertà di professione delle idee [...] sono imposte non tanto per tenere a freno i peggiori, ma per esasperare i più degni» (TTP, XX, p. 726). Alla comunità politica conviene, come si è visto precedentemente, favorire la sincera e volontaria adesione ai valori alla base della vita in comune:

perché dunque venga incoraggiata la lealtà, e non l'adulazione e le lusinghe, e perché l'autorità sovrana mantenga ed eserciti il potere nel modo migliore, [...] è necessario che sia accordata libertà di giudicare [...]. Non è possibile avere dubbi sul fatto che questo sia il modo migliore di governare e quello che presenta minori inconvenienti, dato che si accorda più di qualsiasi altro con la natura degli uomini. In regime democratico infatti [...], tutti hanno convenuto di agire [...] in base ad una decisione presa in comune: non hanno convenuto però di pensare e ragionare in modo unanime. Vale a dire: poiché gli uomini non hanno né possono avere tutti le stesse opinioni e gli stessi punti di vista, essi stabilirono che acquistasse valore di legge quel progetto intorno al quale si fosse raccolta la massima parte dei consensi [...]. Insomma, quanto meno la libertà di giudicare viene consentita, tanto più ci si discosta dalla condizione di natura e di conseguenza si è portati a governare in modo dispotico. (TTP, XX, p. 728)

⁸³ Queste posizioni sono su una lunghezza d'onda analoga al *Saggio sulla libertà* di J. S. Mill. Certamente Spinoza non giustificherebbe la libertà di espressione nei termini del fallibilismo, ma sicuramente accetterebbe l'impostazione di Mill basata sul progresso delle conoscenze, come elemento centrale per lo sviluppo delle libertà umane.

Come la democrazia, anche la libertà di parola è espressione diretta della condizione naturale dell'uomo, di quelle attività naturali che sono alla base del vivere civile. In queste pagine del *Trattato teologico-politico* Spinoza cerca di dimostrare l'utilità e la validità della libertà di espressione con argomenti di vario tipo: impossibilità di vietarlo, utilità per il progresso delle scienze, vicinanza alla condizione naturale (che rimane il principio cardine di utilità e di compatibilità con le vite umane) e da ultimo quale base della lealtà sociale. È evidente che gli argomenti teorici sono piegati in funzione del dibattito politico suo contemporaneo e risultano in una molteplicità di argomenti diretti a diversi interlocutori (opinione colta, filosofi, classe dirigente). Nel *Trattato politico* invece questi piani sono riuniti in un'unica linea, quella dell'analisi del *conatus* individuale, indipendentemente dalla storia e dal dibattito coevo (TP, III, 3). La cosa interessante è tuttavia il fatto che Spinoza ha cercato di svincolare la difesa della libertà di espressione dall'ambito di un determinato tipo di stato, proprio per renderla compatibile con diversi tipi di stato. È chiaro che c'è qualcosa di più: le diverse forme argomentative sono convergenti e ora ripercorreremo sinteticamente alcuni passaggi per renderli più visibili.

1) Innanzitutto l'argomento *prudenziale* aperto potenzialmente ai governanti di ogni tipo di stato. Nella formazione dello stato è necessaria una certa limitazione dei diritti individuali, affinché questi non confliggano e sia mantenuta la pace sociale. D'altra parte l'uomo non tollera una costrizione assoluta, e visto che il potere deve assicurarsi l'obbedienza quanto più costringe, tanto più rischia di non ottenerla. Perciò conviene innanzitutto allo stato fare in modo che i sudditi (o cittadini) obbediscano e rispettino le leggi senza costrizione, poiché l'adesione sarà maggiore e lo stato non farà fatica ad ottenerla. Allo stato sarà conveniente in generale rendere i sudditi sempre più cittadini, perché così facendo sentiranno sempre meno distanti le disposizioni e le leggi e vi ubbidiranno al meglio. All'estremo troviamo il fatto che se lo stato è democratico è come se l'obbedienza non esistesse, poiché partecipando alla formazione delle leggi civili, si rispetta al massimo grado ciò di cui si è autori. Quindi la democrazia e l'autogoverno sono *strumentalmente* efficaci e in parte condivisibili da ogni tipo di governo.

2) Ciò è possibile poiché l'origine di ogni stato è una messa in comune dei diritti individuali per formare un diritto collettivo. Spinoza immagina questa origine

tradizionalmente come un contratto sociale. Ma l'origine di uno stato non ne garantisce per sempre la *legittimità*, poiché questa si dà attualmente nel rispetto delle leggi e nella potenza dello stato. Il contratto si può considerare sciolto se lo stato va contro l'utile della società. Se lo stato provvede all'utile dei più e mette in comune buona parte del potere, significa che rispetta un contratto originario ipotetico in cui il diritto pubblico non è un'alienazione, ma una messa in comune dei diritti individuali. Il fatto che successivamente questo principio sia rispettato permette di accertare la maggiore o minore legittimità e potenza del potere. La democrazia è infatti lo stato che più si avvicina alla condizione naturale, poiché riduce al minimo l'alienazione del diritto individuale ad un terzo che non sia la società stessa.

3) Il *potere* di uno stato è dato dalla sua *potenza* di agire che è formata da tutte le potenze individuali dei cittadini (TP, II, 13). Uno stato che reprime o diminuisce la potenza degli individui è uno stato *impotente*, poiché spreca forza per ottenere ciò che dovrebbe avere senza la forza e perché diminuisce la base totale di tutte le potenze che lo formano. E dato il fatto che il *diritto* di un individuo (e di uno stato) è uguale alla sua *potenza*, quanto meno è potente uno stato, tanto meno ha diritto. Al contrario quanto più è potente, tanto più ha diritto. Questi due termini non significano possibilità di fare ciò che si vuole, ma capacità di agire autonomamente. Uno stato diventa tanto più potente e autonomo, quanto più lo diventano i suoi cittadini. La potenza individuale non è rappresentata solo dalla funzione di utilità corporea di un uomo, ma anche dalla capacità di essere affetto e dalla potenza della mente. Quanto più un individuo è potente, tanto più è autonomo. Vale a dire che essere autonomi e potenti implica anche autogovernarsi.

Queste tre grandi linee argomentative, secondo la *prudenza* per convenienza dello stato, secondo il *contratto* (e la *legittimità*) e secondo la *potenza*, spesso si intersecano, e tutte tendono in modi diversi alla democrazia. Questi percorsi hanno in comune però il riferimento a diversi significati del concetto di natura. È naturale conservarsi, cercare tutti i mezzi per farlo e farlo possibilmente al meglio. Il contratto deriva dalla condizione naturale degli uomini; il diritto è naturalmente uguale alla potenza. Inoltre in comune c'è un approccio *consequenzialistico*. Innanzitutto, per Spinoza la legittimità di un potere è comunque fondamentale, ma il suo pensiero si concentra in maniera prioritaria sul come far funzionare al meglio il rapporto tra stato

e cittadini. La legittimità di un potere non interessa primariamente in sé, ma per l'effetto positivo che può avere sui cittadini: lealtà ed *ethos* civili ne sono gli effetti positivi primari, sono gli affetti risultanti dal considerare come un valore supremo l'adesione ad un certo potere.

Il punto di vista incentrato sugli effetti è presente anche nel modo in cui viene trattata l'uguaglianza di potenza e diritto. Dal punto di vista naturale ogni cosa ha tanto diritto quanta potenza, ma ciò che interessa di più alla riflessione politica è come trovare nelle realtà naturali esistenti di fatto ciò che funziona nel migliore dei modi, ovvero ciò che aumenta la potenza di esistere e i diritti individuali. Il punto di vista è consequenzialistico non solo riguardo all'idea che nel giustificare una legge o un'azione si debba vedere solo se essa produce conseguenze migliori rispetto a un certo parametro di valutazione. Esso è consequenzialistico anche in un senso più interno alla natura delle cose, poiché considera solo il modo in cui attualmente una cosa esiste e se l'effetto che produce è positivo o negativo. Abbiamo visto questo concetto nell'esempio dello stato che manda a morte i cittadini. Il potere *potrebbe* avere il *diritto* di mandare a morte i cittadini, ma, se realmente lo facesse, andrebbe contro la propria natura, che è conservazione e affermazione della potenza, di conseguenza il potere non ne avrebbe il diritto. Nella direzione opposta, se lo stato aumenta la potenza e il diritto dei cittadini, aumenta anche di conseguenza il proprio diritto.

Nell'analisi dell'*Etica* abbiamo visto che Spinoza non ci dice precisamente: «è buono perseguire l'utile, questa azione è utile, quindi *devi* agire in questo modo!»; ma in realtà ci dice più o meno: «è naturale e necessario conservare o aumentare la propria potenza di esistere; *se tu agisci* in questo modo *allora* aumenti la tua potenza di esistere». La mancanza nell'etica del «tu *devi*» è dovuta sia alla mancanza in senso assoluto del libero arbitrio, sia all'intento globale spinoziano: rendere liberi gli individui, non sottoporli a nuovi obblighi, anche se dettati dalla ragione. In tal senso l'autonomia, che abbiamo visto essere la conquista della vita etica, significa la migliore espressione della natura individuale. In politica invece, abbiamo visto che le decisioni e le leggi vanno considerate come scelta libera degli uomini, i quali si danno leggi costrittive per regolare i rapporti tra individui. Nell'ambito politico quindi si potrebbe dire ai governanti o ai cittadini «è nel vostro utile agire in questo

modo, necessariamente ognuno cerca il proprio utile, quindi *dovete* agire in questo modo!», ma nonostante tutto Spinoza non dice propriamente questo. Infatti Spinoza anche dove potrebbe usare un'obbligazione morale, preferisce giustificare il senso della relazione derivandola dalla necessità naturale. Il fatto che lo stato aumenti la propria potenza di esistere è in un certo senso necessario e il fatto che per aumentare la propria potenza lo stato debba anche aumentare la potenza dei cittadini non è visto solo come una relazione tra fini e mezzi, poiché le due cose si implicano reciprocamente. Analogamente l'*Etica* non afferma che un uomo per diventare autonomo deve adottare lo strumento della conoscenza razionale, poiché le due cose sono reciproche: se e quando conosci razionalmente, diventi più autonomo e viceversa.

La questione fondamentale è che Spinoza guarda sempre alle variazioni e alle relazioni, mentre le qualità delle cose prese in sé non hanno un senso significativo dal punto di vista etico e politico. Solo Dio è assoluto, ogni cosa ha una certa potenza e quindi un certo diritto, ma questo non ci dice nulla, poiché ci interessa sapere chi (o che cosa) in una certa situazione è più potente e ha più diritto, oppure se un certo «modo singolare» ha aumentato o diminuito la propria potenza di esistere. Analogamente per quanto riguarda il potere statale, a Spinoza non interessa primariamente la *giustificazione* del *perché* o del *fatto che* i cittadini si sentano obbligati politicamente, ma ritiene significativo vedere se il funzionamento del potere aumenta o diminuisce la potenza di esistere e il diritto dei cittadini. E questo vale non solo guardando ai casi concreti, ma cercando di adottare un punto di vista generale. Si tratta di una sorta di teoria sugli effetti positivi o negativi delle azioni collettive.

Di conseguenza, pur non essendoci un argomento a priori, che forse avremmo potuto trovare nel *Trattato politico* se non fosse incompiuto, la democrazia è il *migliore esito* a cui uno stato possa pervenire per diverse ragioni e modalità: di convenienza, di adeguatezza alla natura del contratto e in funzione dell'aumento della potenza di stato e cittadini. Spinoza caratterizza in due modi il miglioramento dello stato: il divenire più razionale o più democratico. Questi tendono a coincidere all'estremo, infatti uno stato veramente razionale, che provvede all'utile e all'autonomia dei cittadini, sarà anche democratico; ma se guardiamo ai livelli

intermedi la razionalità e la democraticità possono essere due vie in parte distinte. Il *divenire razionale* dello stato significa che lo stato provvede all'*utilità* dei cittadini; il *divenire democratico* si realizza in uno stato che aumenta i *diritti* dei cittadini. Il fatto che siano due vie distinte, che tendono entrambe allo stesso fine, significa che sono politicamente praticabili da diversi stati e ci mostra nuovamente la dinamica particolare del diritto che è potenza. Nel cercare l'utile dei cittadini lo stato diventa razionale e viceversa, e quanto più è razionale, tanto più è democratico e aumentano i diritti dei cittadini. La razionalità dello stato non è semplicemente un mezzo per ottenere il fine dell'utile, così come la potenza non è uno strumento correlato ai diritti, o i diritti uno strumento della potenza; ma quando si persegue uno di questi fini, gli strumenti diventano a loro volta fini dello stesso grado. Lo abbiamo visto nell'etica: il fine ultimo dell'uomo dovrebbe essere l'aumento della potenza di esistere, ma questa in realtà non si persegue in sé, poiché è il grado (e la variazione) di attività, utilità, razionalità e diritto di un individuo o di uno stato. Nel perseguire il mio utile, così come quello collettivo, aumento la mia potenza di esistere. Perseguo il mio utile però anche aumentando la mia potenza di esistere nel divenire più razionale. I rapporti tra potenza-diritto-utilità-razionalità formano una dinamica ascendente o discendente che realizza un circolo virtuoso o vizioso. Nell'ambito dell'etica individuale questo era descritto dal punto di vista dello sviluppo umano. Anche per lo stato però, in un senso aggregato e metaforico, valgono i concetti di potenza di esistere, utilità, razionalità e adeguatezza in quanto autonomia.

Ci si deve chiedere, infine, se il parallelismo tra etica e politica funzioni anche per la questione della *complessità*, che nell'individuo è fattore di potenza e sviluppo e che nello stato invece diviene un fattore ambiguo. Se concepiamo infatti uno stato come un individuo, la complessità rischia di declinarsi come completezza delle funzioni organiche, che implicherebbero un'idea di gerarchia e posizioni fisse. Abbiamo però visto che per Spinoza gli stati non sono individui naturali, come gli organismi, ma sempre aggregati individuali aventi molte parti che causano effetti unitari al di fuori, entità singole che si spiegano in parte secondo le leggi naturali, ma che sono anche costruzione volontaria degli uomini. Il secondo modo in cui si può concepire la complessità di uno stato è all'opposto guardare dal punto di vista degli individui e vedere la *pluralità* delle concezioni di vita. Spinoza teorizza l'assolutezza

del potere, l'importanza di un *ethos* civico per il bene comune e la pericolosità sociale di chi si rifiuta di obbedire. Ma lo stato spinoziano non è uno stato confessionale, ch  anzi la tolleranza delle opinioni   possibile solo dove il potere sia veramente assoluto e non scisso in diverse chiese, istituzioni e forme di lealt  private. Solo dove c'  una condivisione forte del valore del vivere in comune, ci pu  essere tolleranza dei diversi punti di vista. Spinoza ha sicuramente presente la complessit  della convivenza, ma rimane in lui un atteggiamento fortemente illuminista e orientato al progresso: se, togliendo tutte le illusioni e gli ostacoli, sviluppiamo *veramente* le potenze individuali, queste necessariamente non entreranno in conflitto. Spinoza credeva in un principio che suona all'incirca come: «la ricerca del proprio vero utile comporta anche l'utile altrui». Questa tesi pu  essere intesa in tre modi:

- i) come quella di un classico *utilitarismo* in cui si deve perseguire ci  che   utile per s  e per il maggior numero;
- ii) come una sorta di tesi sulla *mano invisibile* nella composizione della societ , in cui tramite la ricerca del proprio tornaconto e della divisione del lavoro, gli esiti sociali sono migliori di quelli ottenibili con la rinuncia parziale al proprio utile;
- iii) rifacendosi al principio spinoziano secondo cui il proprio vero utile   anche ci  che aumenta la potenza di esistere, a cui corrisponde una conoscenza pi  adeguata delle cose e una maggiore autonomia.

Vi   forse qualcosa di tutti e tre, ovviamente in particolare dell'ultimo, poich  il proprio utile   ci  che individua un uomo, ovvero che   maggiormente adeguato al suo *conatus*. Nell'individuarsi gli uomini definiscono una certa capacit  di essere affetti, che esplica il modo in cui un individuo risponde agli stimoli esterni, ovvero le sue *regole di composizione*. Quest'ultime si riassumono in due principi: primo, chi   pi  complesso ha pi  capacit  di essere affetto e quindi si compone positivamente con un maggior numero di individui, quindi   pi  facile che diventi pi  potente; secondo, il simile   ci  che si compone al meglio. Questi due principi cardini dell'etica spinoziana sembrano in parte scontrarsi: da un lato sembra che la variet  si componga al meglio con certi individui, dall'altro la comunanza e omogeneit  di caratteristiche sicuramente si compongono perfettamente. Ci  deriva dal fatto che ogni modo   sia un individuo che un'infinit  di altri individui, una singolarit  che ha in comune infinite altre cose con gli individui dello stesso livello a lui vicini. La contemporaneit  di partecipazione e individualizzazione significa che un individuo

quanto più si sviluppa, tanto più scopre di avere qualcosa in comune con gli altri individui.

E guardando bene significa che è meglio che *il simile vada col simile*, ma *con più simili possibili*, ovvero con un maggior numero di individui che si compongono nella capacità di essere affetti. Nel ricercare l'equilibrio ottimale di omogeneità e complessità si realizza l'aumento e la definizione della capacità di essere affetto di un individuo. Analogamente la comunità politica è stabile e potente quando ha un insieme ottimale di eterogeneità di competenze e di interessi e in comune una serie di valori, usi e istituzioni. La ricerca della migliore composizione e dell'aumento della potenza di esistere sia per l'individuo che per la società significa aumentare i rapporti sia di somiglianza che di molteplicità, secondo modalità compositive che non sono predeterminate, ma che sono insite nelle caratteristiche di ogni individuo e società. L'invito quindi, che proviene dalla natura delle cose, è di ricercare lo sviluppo di sé nelle attività che ogni individuo e società ritengono più adeguate alla propria natura. Il paragone tra potenza umana e statale vale fino al fatto che lo stato non è un individuo biologico, soprattutto perché si dà autonomamente le leggi del proprio funzionamento, e in base a queste può essere valutato, essendo l'autonomia il punto di partenza e il fine della vita politica.

Capitolo 3. Spinoza e il repubblicanesimo

In questo breve capitolo cercheremo di mostrare più analiticamente l'idea secondo cui Spinoza rientra nella tradizione repubblicana in modo più consono rispetto alle altre tradizioni a cui è stato impropriamente accostato. È documentato storicamente che Spinoza era in contatto con il pensiero repubblicano che si era sviluppato all'epoca nei Paesi Bassi, come tentativo di giustificare l'autonomia e la particolarità di una tradizione libera dall'esterno e di autogoverno interno.⁸⁴ Meno chiaro è il significato da attribuire al concetto di repubblicanesimo, che recentemente ha ricevuto una notevole attenzione, sia dal punto di vista storico sia da quello teorico. Qui non ci occuperemo primariamente della disputa sull'esistenza e il significato di una tradizione così eterogenea. Ci occuperemo invece del rapporto tra Spinoza e Machiavelli,⁸⁵ poiché il repubblicanesimo moderno parte dalla questione della ricezione di Machiavelli. Infine cercheremo di rintracciare nel dibattito attuale sulla natura concettuale del repubblicanesimo il posto che può avere la teoria politica spinoziana.

1. *Machiavelli e Spinoza*

Abbiamo visto che Spinoza, citando esplicitamente Machiavelli, ammonisce chi cerca di instaurare la libertà in uno stato eliminando il tiranno. Senza il cambiamento delle condizioni reali che hanno portato alla tirannia lo stato continua a passare da un tiranno a un altro (cfr. 2.5). Un popolo abituato a vivere sotto un principe difficilmente mantiene la libertà, perché «quel popolo non è altrimenti che un animale bruto, il quale, ancora che di natura feroce e silvestre, sia stato sempre in carcere ed in servitù; che dipoi, lasciato a sorte in una campagna libero, non essendo uso a pascersi, né sapendo i luoghi dove si abbia a rifuggire, diventa preda del primo che cerca di rincatenarlo» (D, I, 16, p. 240); e analogamente capita a un «popolo corrotto» (D, I, 17, p. 243). «Corrotto» qui significa uno stato diviso, che non rispetta le leggi e in cui i cittadini costantemente vanno contro l'utile comune. In

⁸⁴ Storicamente il riferimento principale è ai fratelli De la Court e alla ricezione del Machiavelli repubblicano. Cfr. Conti (2002), pp. 172-3.

⁸⁵ Sul rapporto non solo politico, ma in senso lato filosofico, tra Spinoza e Machiavelli, vedi Morfino (2002), *passim*.

una parola, è uno stato con i cittadini senza senso civico e un potere che non si fa rispettare o non si cura del bene comune. Il proverbiale realismo machiavelliano parte dall'assunzione che gli uomini siano per lo più governati dall'ambizione. Questa, come tutte le altre passioni sociali, se non può essere eliminata, può essere però frenata da buone leggi e da un'abitudine al rispetto di queste. Nei *Discorsi* rimane sempre centrale il binomio libertà-*ethos* civile. Senza l'abitudine sedimentata, le regole, le istituzioni e la pratica continua, la libertà non può mantenersi e nemmeno instaurarsi. «Perché è tanto difficile e pericoloso volere fare libero un popolo che voglia vivere servo, quanto è volere fare servo un popolo che voglia vivere libero» (D, III, 8, p. 448).

Alla formazione di uno spirito civico concorrono diversi fattori, tra i quali spicca soprattutto la religione degli antichi Romani, essendo una vera e propria "religione civile", che aveva come esito l'attaccamento allo stato e il rispetto delle leggi (D, I, 11-12)². Machiavelli critica la religione cristiana, la quale favorisce il disimpegno dal mondo e le virtù passive, e ha in mente principalmente gli esempi antichi di saldatura tra bene comune, patriottismo e virtù mondane. Abbiamo visto che Spinoza riguardo al ruolo sociale della religione oscilla tra due posizioni (cfr. 2.4d). Nel *Trattato politico* sostiene la non centralità della religione per le regole del vivere civile. Nel *Trattato teologico-politico* afferma invece il diritto statale a

² «Pensando dunque donde possa nascere, che, in quegli tempi antichi, i popoli fossero più amatori della libertà che in questi; credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti: la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostra dall'antica. [...] La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha più glorificato gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. [...] E se la religione nostra richiede che tu abbi in te forza, vuole che tu sia atto più a patire più che a fare una cosa forte. [...] E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio, e non secondo la virtù. Perché, se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci ad essere tali che noi la possiamo difendere» (D, II, 2, pp. 333-4). In questo passaggio Machiavelli auspica una corretta interpretazione del cristianesimo in funzione civile, ma il patriottismo machiavelliano in generale è laico e strettamente *politico*: l'adesione e la fedeltà allo stato sono da ritrovare all'interno della vita collettiva. Sull'ampio tema del nesso repubblicanesimo-patriottismo cfr. Viroli (2001): «L'«amore del bene comune» e l'«amore della patria» che Machiavelli descrive come il nucleo del patriottismo romano non è altro che attaccamento alle leggi che proteggono la libertà comune. [...] Il bene comune o la patria a cui i popoli antichi erano così profondamente devoti era dunque in primo luogo la libertà individuale, ovvero la libertà di perseguire i propri interessi e godere i propri diritti senza essere ostacolati dai potenti e dagli arroganti. I cittadini patriottici che Machiavelli esalta nei *Discorsi* servono la patria – la libertà e le leggi della città – perché sanno che il bene comune è tutt'uno con l'interesse individuale di ciascuno», pp. 35-6.

legiferare in materia di riti religiosi. In entrambi i luoghi troviamo il principio secondo cui la religione predica essenzialmente il rispetto della vita altrui e la carità: Spinoza sostiene che il nucleo della religione è quello di favorire e tutelare la vita in comune. Ritroviamo questa idea anche nell'analisi della storia ebraica. La religione è un vero e proprio collante del legame sociale. Nel prosieguo del trattato, la critica allo spirito storico e politico della religione ebraica, che pretende di essere universale, porta poi Spinoza a concepire lo stato come un'associazione essenzialmente laica. Questo tema ha un preciso significato culturale nell'epoca di Spinoza, poiché la religione, lungi dall'essere fattore di coesione, era fattore di scontro, se non di guerra, quindi la funzione coesiva doveva essere trovata in altro. Abbiamo visto l'importanza in alcuni passaggi dell'*ethos* civile, che è il risultato dell'interazione tra istituzioni, abitudini al rispetto delle leggi e potere che si occupa dell'utile comune (cfr. 2.5). Possiamo ritrovare gli stessi temi in Machiavelli, che verosimilmente ne è la fonte diretta o mediata.

In Machiavelli troviamo la teoria moderna del legislatore che forma la struttura di uno stato e le sue istituzioni (D, I, 9, p. 224). Esso non ha un valore mitico, ma piuttosto esemplare, nel senso che viene assunto come figura iniziale delle «leggi a proposito del bene comune» (ib.). Il riferimento alla fondazione, mitico o reale che sia, serve allo stato per conservarsi senza perdere la propria natura. Machiavelli non predica un ritorno reale all'origine, ma un rinnovamento sulla base dei principi e delle istituzioni che hanno sempre formato la vita civile; infatti, «questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche si fa o per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca» (D, III, 1, p. 417). Una causa estrinseca può essere per esempio un'invasione, mentre le cause intrinseche possono essere uomini virtuosi o istituzioni: «e quanto a quest'ultimo, gli ordini [le istituzioni] che ritirarono la Repubblica romana verso il suo principio, furono i Tribuni della plebe, i Censori, e tutte l'altre leggi che venivano contro l'ambizione e l'insolenza degli uomini» (ib). Il ritorno all'origine può anche essere incluso in una pratica istituzionale. In generale esso ha il significato di ritrovare in momenti cruciali le modalità e il significato della vita collettiva: «è necessario, adunque, come è detto, che gli uomini che vivono insieme in qualunque ordine, spesso si riconoschino, o per questi accidenti estrinseci o per gl'intrinseci» (ib). Abbiamo visto in Spinoza l'importanza del riferimento

all'origine istituzionale di un tipo di potere e il fatto che la virtù dei cittadini dipenda dalle leggi e dalla forma di uno stato (cfr. 2.5). Analogamente anche Machiavelli: «e quando e' sono uomini che siano usi a vivere in una città corrotta, dove la educazione non abbia fatto in loro alcuna bontà, è impossibile che, per accidente alcuno, mai si ridichino [rieduchino]» (D, III, 30, p. 492).

Sia per Spinoza sia per Machiavelli è possibile che vi siano cittadini liberi solo entro uno stato libero, ovvero una repubblica, e non in una monarchia o in un dominio straniero, poiché l'autogoverno e la libertà politica sono i migliori modi per conservare le altre libertà. Abbiamo visto che Spinoza non ha un interesse primario per la fondazione della legittimità del potere statale. Analogamente Machiavelli dà per scontato l'esistenza di istituzioni politiche e si concentra sull'analisi delle diverse forme, ma entrambi considerano importante che un potere si ancori e si riferisca alle modalità della propria origine. Ciò non ha in realtà un significato conservatore, ma una duplice valenza. Innanzitutto, se sta avvenendo un cambiamento, è meglio che avvenga secondo le forme interne allo stato pena la dissoluzione della forma di potere. In secondo luogo; secondo, la tradizione istituzionale e civile esprime il modo in cui in un certo stato viene inteso e praticato l'utile in comune. L'esito non è conservatore poiché la stabilità pone in gioco l'utile comune. Dal punto di vista machiavelliano uno stato libero e stabile che pensa all'utile comune può avere un alto grado di contrasti e scontri politici interni. Le divisioni e lo scontro politico sarebbero un modo per mantenere l'interesse di tutte le parti in gioco.⁸⁷ La "contestabilità" politica e la competizione tra le parti deve sempre avere un insieme di condivisione, altrimenti degenera in semplice debolezza e divisione: «se la è una repubblica che la governi, non ci è più bel modo a fare cattivi i tuoi cittadini ed a fare

⁸⁷ «Io dico che coloro che dannano i tumulti intra i Nobili e la Plebe, mi pare che biasimino quelle cose che furono prima causa del tenere libera Roma; [...] e che e' non considerino come e' sono in ogni repubblica due umori diversi, quello del popolo, e quello de' grandi; e come tutte le leggi che si fanno in favore della libertà, nascono dalla disunione loro, come facilmente si può vedere essere seguito in Roma. [...] Né si può chiamare in alcun modo, con ragione, una repubblica in ordinata, dove siano tanti esempli di virtù; perché li buoni esempli nascono dalla buona educazione; la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano: perché, chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del comune bene, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà» (D, I, 4, p. 209). Nei capitoli seguenti troviamo altre considerazioni sul tribuno della plebe come istituzione fondamentale per il mantenimento della libertà della Roma repubblicana. È Pettit (2000) che teorizza l'importanza politica di ciò che chiama «contestabilità»: «perché non vi sia arbitrarietà nell'esercizio di un certo potere, ciò che si richiede non è tanto l'effettivo consenso su quel tipo di potere, ma la possibilità permanente di poterlo contestare in maniera efficace», p. 80.

dividere la tua città, che avere in governo una città divisa; perché ciascuna parte cerca di avere favori, e ciascuna si fa amici con varie corruttele: talché ne nasce due gravissimi inconvenienti; l'uno, che tu non ti gli fai mai amici [...]; l'altro, che tale studio di parte divide di necessità la tua repubblica» (D, III, 27, p. 487). La conflittualità è buona se serve a mantenere vivo l'interesse per il bene comune, oppure se ha come esito una maggiore condivisione politica. In caso contrario è dannosa e pericolosa, poiché internamente non permette di avere come risultato un bene comune, ma solo di parte, e perché esternamente rende lo stato debole.

Tutti questi argomenti mostrano di volta in volta i modi per affermare o difendere la libertà e l'utile comune, con una grande attenzione agli strumenti concreti e agli esempi storici, che testimoniano l'efficacia o l'inefficacia di certe azioni.⁸⁸ Machiavelli rimane sempre concentrato sugli esiti e le conseguenze buone delle azioni politiche. Anche la trattazione dell'origine di uno stato non serve a fondarne la legittimità, ma a mostrare in che modo si può migliorarne il funzionamento. Anche in Spinoza abbiamo visto questo carattere, basato però non soltanto sull'analisi storica, ma innanzitutto fondato ontologicamente nella natura delle cose, che esistono sempre in quanto potenza di esistere.

Nel pensiero politico machiavelliano, che considera i modi concreti per instaurare, mantenere e migliorare il potere, l'analisi delle passioni trova uno spazio molto importante. Così come ci sono le passioni potenzialmente disgreganti, ci sono quelle positive come la speranza,⁸⁹ l'attaccamento alla patria e alle tradizioni, e anche quelle intermedie, come la paura, che deve essere usata positivamente dall'abilità della politica per mobilitare il popolo nei momenti di difficoltà. Compito questo della *virtù* politica, abilità mondana di usare i mezzi migliori per un fine

⁸⁸ «Dove si delibera al tutto della salute della patria non vi debbe cadere alcuna considerazione né di giusto né d'ingiusto, né di piatoso né di crudele, né di laudabile né d'ignominioso; anzi, posposto ogni altro rispetto, seguire al tutto quel partito che le salvi la vita, e mantenghibile la libertà» (D, III, 41, p. 515). Tali considerazioni sono esplicitamente diverse da quelle del *Principe*, poiché qui non è in questione il mantenimento del potere in sé, ma ci sono esplicitamente in gioco la libertà e la sopravvivenza dello stato.

⁸⁹ A differenza di Spinoza, per Machiavelli la speranza ha un valore positivo: «affermo, bene, di nuovo, questo essere verissimo, secondo che per tutte le istorie si vede, che gli uomini possono secondare la fortuna e non opporsegli; possono tessere gli orditi suoi, e non rompergli. Debbono, bene non si abbandonare mai; perché, non sappiendo il fine suo, e andando quella per vie traverse ed incognite, hanno sempre a sperare, e sperando non si abbandonare, in qualunque fortuna ed in qualunque travaglio si truovino» (D, II, 29, p. 406-7). Ma questa speranza non è l'attesa messianica criticata da Spinoza, che analogamente alla paura rende gli uomini inerti di fronte al destino, bensì l'atteggiamento emotivo correlato all'attività virtuosa.

buono, che è sempre l'utile collettivo.⁹⁰ Questa idea, che coniuga abilità e virtù morale, suona vicina all'idea aristotelica di virtù (di cui parleremo nel prossimo capitolo), ma risulta differente da essa per molti aspetti. L'idea machiavelliana di virtù spesso non si esprime nel giusto mezzo, anzi richiede azioni di forza e di rottura di uno stato di cose consolidato. Si ha bisogno infatti della virtù individuale proprio nei momenti di carenza di virtù collettiva e istituzionale, per istituire o salvare il bene pubblico.⁹¹ Spinoza non si sofferma a lungo sugli strumenti concreti del potere, ma abbiamo visto che ogni motivazione e ogni mezzo sono buoni per ottenere l'obbedienza alle leggi, che è in prima istanza il fine del potere. Spinoza mostra tuttavia che al potere conviene utilizzare i mezzi che danno il risultato migliore, il quale si ottiene con la minore coercizione possibile, ovvero con la democrazia e la massima partecipazione del popolo al potere.

Il Machiavelli politico prudente e pragmatico ha anche una preferenza propriamente repubblicana per un governo con la maggiore partecipazione politica fattibile entro le possibilità concrete di "educazione" alla libertà di una popolazione. Infatti il popolo è più «prudente, più stabile e di migliore giudizio che un principe. [...] Perché se si discorreranno tutti i disordini de' popoli, tutti i disordini de' principi, tutte le glorie de' popoli e tutte quelle de' principi, si vedrà il popolo di bontà e di gloria essere, di lunga, superiore» (D, I, 58, pp. 318-9). Inoltre «una repubblica ha maggiore vita, ed ha più lungamente buona fortuna che uno principato; perché la può meglio accomodarsi alla diversità de' temporali, per la diversità de' cittadini che sono in quella, che non può uno principe» (D, III, 9, p. 449).⁹² La maggiore o minore democraticità del governo dipende concretamente dallo spirito e

⁹⁰ L'interpretazione di Pocock (1980) si basa sulla centralità del dipolo *fortuna-virtù*, che testimonia la nascita di una concezione laica della politica e della storia. In tale accezione la virtù si carica di una giusta complessità semantica: virtù come attività umana che cerca di dare forma alla fortuna e virtù opposta a corruzione nel senso di morale-politica. Nell'interpretazione di Pocock il lato della virtù individuale non viene sostenuto dall'importanza delle istituzioni, fondamentali per stabilizzare gli umori interni e gli eventi esterni. Pocock giunge al problema del rapporto virtù-stabilità perché si concentra sull'incontro tra laicizzazione della storia e ripresa della concezione aristotelica della politica (cfr. cap. II-III).

⁹¹ Cfr. Geuna (1998): «quando si pone l'accento sul governo della legge si tematizzano le condizioni di funzionamento della repubblica una volta che questa è stata istituita, mentre quando si pone l'accento sul momento della virtù si portano in primo piano sia il momento della creazione della repubblica sia quello della sua possibile dissoluzione, quando la virtù viene meno e la corruzione prende piede», p. 122.

⁹² Questa caratteristica della repubblica ricorda la spinoziana «capacità di essere affetti», che, determinando la capacità di una cosa di rispondere ai molteplici incontri esterni, ne esprime anche la potenza.

dall'abitudine alla libertà della popolazione, ma è netta la preferenza per la repubblica, che in generale ha il significato di un autogoverno antidispotico.

Il bene comune nella concezione sia spinoziana sia machiavelliana è un valore strettamente *politico*, nel senso che rende possibile il mantenimento di un rapporto politico stabile ed equilibrato al suo interno. Il perseguimento politico del *bene comune* è ciò che rende possibile il fatto che le diverse parti e i diversi individui perseguano autonomamente i propri *beni particolari*. Il bene comune è prioritariamente *politico*, ma il rispetto di esso ha anche un valore *morale*, nel senso che è anche una motivazione interna per gli individui e le parti in gioco.⁹³ Il fatto che l'autogoverno sia un valore politico, significa che è un valore fondamentale poiché permette di tutelare tutti gli altri valori; ciononostante rimane sempre un valore strumentale, anche se necessario, avendo assunto realisticamente che la convivenza tra gli uomini non sia spontaneamente pacifica. Esso è un valore strumentale, ma richiede la condivisione di tutta la comunità politica. Proprio in qualità di valore *strumentale primario* permette la coesione e la condivisione del bene comune.

Il presupposto che i cittadini abbiano “diverse concezioni del bene” e in comune solo il valore della difesa della comunità politica, ci permette di distinguere, seguendo l'idea di Rawls, due diversi tipi di repubblicanesimo. Il repubblicanesimo classico, cui appartiene anche Spinoza, è definito a partire da Machiavelli, e intende la partecipazione politica come uno strumento per il mantenimento della libertà: presuppone che i cittadini abbiano diverse concezioni del bene che possono comporsi positivamente ma anche confliggere. L'umanesimo civico invece, nei termini di Rawls, è una «forma di aristotelismo» che considera la partecipazione politica «il luogo privilegiato della vita virtuosa».⁹⁴ In questo modo le due versioni del repubblicanesimo, quella machiavelliana e quella spinoziana, benché la prima sia

⁹³ Cfr. Signorile (1968), «il primato della politica in Machiavelli, è dato dal suo essere l'unico valore della vita umana, l'unica attività che l'uomo debba perseguire, pronto a sacrificare ad essa ogni altro suo ideale. Non è possibile distinguere nel fiorentino una «categoria della politica», espressione dell'«utile», dalla morale, perché vi è un'unità profonda nella vita umana che è appunto rappresentata dall'«utile», necessario risultato della precarietà della condizione dell'uomo nella storia», p. 189.

⁹⁴ Cfr. Rawls (1994), p. 178. Baccelli (2000) e Rosati (2000) riprendono questa distinzione integrandola con l'idea machiavelliana della positività del conflitto, che dal punto di vista contemporaneo riesce a rendere conto della pluralità dei valori socialmente rilevanti. Geuna (1998), p. 119, divide le teorie repubblicane in «machiavelliane» e «non-machiavelliane», cioè tra quelle che accettano o non accettano la positività del conflitto: «dare rilievo al momento della «disunione» nella *res publica* vuol dire riconoscere che in essa non esiste una concezione condivisa del bene, vuol dire prendere atto del fatto che gli individui perseguono una pluralità di fini», p. 120.

maggiormente ancorata a riferimenti classici, si inseriscono in una concezione moderna del pluralismo delle concezioni del bene.

2. *Republicanesimo: le prospettive concettuali*

Recentemente, lo studio della storia del repubblicanesimo ha avuto un forte impulso e ha anche acquisito un importante tentativo di fondazione teorica, che si aggiunge all'impostazione del pensiero repubblicano tradizionalmente basato sulla storia. Secondo Philip Pettit, a differenza della tradizione liberale, quella repubblicana non si baserebbe sul concetto di libertà come semplice assenza di interferenza, ma di libertà come non domino, che significa assenza di interferenze potenziali di tipo arbitrario. Quest'ultime si possono anche non manifestare attualmente, ma condizionano sempre il sentirsi autonomo degli individui. Chi è sottomesso non è libero, anche se c'è un padrone buono o caritatevole, che domina senza interferire. In questa prospettiva l'aumento della libertà non significa una diminuzione delle leggi, poiché in realtà le leggi permettono le condizioni di vita in comune e quindi una maggiore libertà. Le leggi interferiscono con le vite individuali, ma, se non sono arbitrarie, non ostacolano la libertà. In questo modo l'opposizione rilevante non è tra libertà e non interferenza, ma tra libertà e schiavitù, che esemplifica la condizione attuale di dominio estremo.

Non vogliamo qui discutere se questi concetti siano appropriati storicamente o se individuino realmente un paradigma alternativo a quello liberale. Di sicuro le teorie repubblicane hanno aspetti peculiari, anche se concettualmente non originari. Ad esempio il concetto machiavelliano di libertà ha spesso un valore collettivo. Si concepisce in un popolo libero che si dà leggi autonomamente e questa libertà coincide con il bene comune. Questa idea di libertà come autogoverno è tipicamente repubblicana poiché, definendo le leggi per il bene comune e il rispetto reciproco, permette a ogni parte e ad ogni individuo di godere della propria libertà. Questi caratteri possono comunque rientrare, come specificazioni, in un concetto base di libertà come non interferenza.⁹⁵

⁹⁵ Per Skinner (1993), prima dell'elaborazione di Pettit, il concetto repubblicano di libertà era primariamente quello di non interferenza ma con le caratteristiche specifiche che hanno poi formato il concetto di libertà come non dominio. Primo, la libertà è possibile solo con l'autogoverno in uno stato libero (p. 303); secondo, la libertà non diminuisce con l'aumento delle leggi se queste sono per il bene comune (p. 305). Vedi anche Skinner (1984), p. 206.

Il concetto di non dominio ha comunque un certo interesse se interpretato come valore politico tra libertà come non interferenza e libertà come emancipazione ed autonomia. Interpretato in questo modo sarebbe un “concetto ponte”, distinguibile in due parti: implicherebbe *ex ante* il massimo della non interferenza come vincolo intangibile sui diritti fondamentali e promuoverebbe *ex post* il non dominio come valore sociale da massimizzare. Il fatto che sia un valore primariamente collettivo non sminuisce la rilevanza che può avere dal punto di vista individuale, qualora il non dominio sia ottenuto in una dinamica di emancipazione democratica o qualora ponga le basi per un’effettiva autonomia individuale.

A prescindere dalla questione molto discussa circa l’originarietà della libertà come non dominio e assumendola come un concetto unitario, possiamo qui notare che quest’idea è per molti aspetti vicina a quella spinoziana di *sui juris esse*, ovvero di essere soggetti a se stessi, che troviamo con una certa frequenza soprattutto nel *Trattato politico*. Questo concetto in Spinoza «significa innanzitutto garanzia che il proprio *ingenium* non cada sotto l’imperio altrui»,⁹⁶ ovvero che un individuo possa disporre liberamente della propria vita e dei propri interessi. In questo senso generico *essere soggetti a se stessi* significa essere autonomi, non moralmente, come al culmine della vita etica, bensì significa non essere sottoposti concretamente ad altri uomini. Abbiamo visto nell’analisi dell’*Etica* che non è possibile essere autonomi (adeguati) in assoluto. Ma qui si tratta di rapporti sociali concreti e l’essere soggetti a se stessi ha un significato pratico. Nella maniera più generale, un uomo soggetto a sé non dipende economicamente da altri, è maturo e razionale quanto basta per provvedere ai propri bisogni e vive in una società con leggi sicure e riconosciute come valide.

Quest’uomo sintetizza due parametri etico-politici: si situa tra la condizione del cittadino che ha i requisiti minimi per esserlo (indipendente economicamente e giuridicamente) e l’ideale morale di autonomia del saggio (che in casi estremi può non essere libero giuridicamente).⁹⁷ Tra i due chiaramente è più vicino al primo. Sicuramente la politica non può occuparsi del saggio, poiché si occupa non delle eccellenze e dei culmini individuali, bensì delle condizioni del vivere in comune, che sono indispensabili anche alla vita propriamente morale. Avvicinando maggiormente

⁹⁶ Cfr. Cristofolini (1985b), p. 53.

⁹⁷ Cfr. a proposito Cristofolini (2002), cap. 3.

tra di loro le due condizioni precedenti, l'idea di essere soggetti a se stessi comprende due estremi: da un lato, la condizione minima della personalità giuridicamente libera non ostacolata dalle azioni altrui; dall'altro la condizione del cittadino che dispone autonomamente della propria vita perseguendo il proprio utile.

Queste considerazioni si riallacciano alla tradizione repubblicana poiché sono alla base di una teoria democratica dell'autogoverno, che rende possibile il mantenimento di entrambe le condizioni attraverso la massima potestà giuridica dei cittadini e l'individuazione delle leggi per il bene comune. La concezione spinoziana della politica condivide tutto ciò con la tradizione repubblicana. La politica tutela le condizioni minime di convivenza e persegue l'utile in comune. Le due operazioni spesso non sono disgiunte poiché il pensiero repubblicano ha un'idea attiva della cittadinanza, che si esprime nella partecipazione continuativa, nel rispetto delle leggi e nella mobilitazione in caso di necessità.

Il pensiero repubblicano e il pensiero politico spinoziano hanno in comune l'idea secondo cui i diritti, in contiguità con il bene comune, non possono essere un vincolo a priori nei confronti dell'azione politica, ma devono essere continuamente riaffermati politicamente.⁹⁸ Nel pensiero repubblicano, per esempio di Machiavelli, questo aspetto affermativo riguarda sia il potere sia i cittadini, che sono invitati a intervenire. Il pensiero spinoziano si rivolge invece direttamente solo al potere, perché Spinoza si riferisce ormai a uno stato moderno, anche che se peculiare come le Province Unite, e non a uno stato comunque ancora rinascimentale, come fa invece Machiavelli. Sia la tradizione repubblicana, sia Spinoza, concepiscono i diritti civili e la libertà non come un possesso anteriore alla vita politica, ma come un *esito* possibile, date certe circostanze e azioni della comunità politica, qualora questa sia ben equilibrata nelle istituzioni e innervata da un condiviso *ethos* civile. La tutela della libertà è il fine della politica poiché ne è il contenuto di affermazione continua. Non si tratta quindi di una concezione della libertà positiva, anzi la partecipazione e

⁹⁸ Cfr. Baccelli (2000): «Se c'è qualcosa di universale nei diritti, consiste forse proprio nel gesto di affermarli, di mobilitarsi per ottenerli, di reagire a condizioni di sfruttamento ed oppressione prendendo coscienza di un'identità, affermandola, rivendicando poteri e libertà», p. 113. Pettit (2000) in maniera analoga ma più netta: «quando i repubblicani parlavano di diritti naturali in genere intendevano sostenere che certi diritti riconosciuti dalla legge rappresentano mezzi essenziali per conseguire la libertà nel senso del non dominio; il fatto poi che venissero descritti come diritti naturali non aveva per loro più di un significato retorico. In particolare non significava affatto che i diritti fossero da ritenersi norme fondamentali che richiedono di essere onorate in un'accezione deontologica», p. 125.

l'attività politica servono a tutelare le libertà individuali, che possono essere concepite in senso negativo (cfr. nota 12).

Di conseguenza il concetto di libertà come non dominio può essere riformulato usando il concetto di libertà come non interferenza, esplicitando le diverse condizioni politiche poste dai repubblicani: i) la libertà individuale è possibile solo in un libero stato, ii) a tal fine è necessario che i cittadini si governino con una maggiore o minore partecipazione, iii) la libertà e l'autogoverno sono tanto più stabili quanto nella cittadinanza è diffuso un *ethos* civile che riconosce il bene comune. Ma l'idea di non dominio e l'autodeterminazione politica, pur non essendo dei valori in primo luogo morali, ma innanzitutto politici, pongono entrambi in questione le condizioni politiche e sociali per gli ideali propriamente morali.⁹⁹ L'idea di libertà come non dominio non esprime direttamente l'ideale di controllo di sé e di autonomia morale, ma ne predispose le condizioni politiche e la possibilità sociale¹⁰⁰. Analogamente nel pensiero spinoziano il fine della politica non è quello di "produrre dei saggi" ma di fornire le condizioni affinché ognuno espliciti al meglio la propria natura.

Qui entriamo in uno degli aspetti più caratterizzanti del pensiero repubblicano. In che modo si rapportano morale individuale e politica? Abbiamo visto che, sia per Machiavelli sia per Spinoza, il bene della patria dovrebbe essere un imperativo per tutti i cittadini, visto che «nessun bene infatti può sussistere, se si distrugge lo Stato» (TTP, XIX, pp. 709). Benché sia un valore strumentale e non un fine in sé, è il valore strumentale fondamentale che pone tutti gli altri. Ciò significa che il fine dello stato non è direttamente morale, ma per essere stabile e buono deve "produrre degli effetti morali" (cfr. 2.6 e nota 29), che sono il rispetto della legge, il senso civico e l'attaccamento al bene comune. Il pensiero politico spinoziano e il pensiero repubblicano partono entrambi da assunti realistici sulla natura umana. L'accordo pacifico tra gli uomini non è né automatico né necessario, anzi spesso è difficile e

⁹⁹ Cfr. Baccelli (2000): «a me pare opinabile che nella linea del repubblicanesimo classico machiavelliano – che certamente non considera i diritti come espressione della legge di natura prepolitica – il valore politico centrale sia l'autorealizzazione piuttosto che l'autodeterminazione. L'autodeterminazione politica è la condizione perché i singoli possano perseguire la propria autorealizzazione», p. 108.

¹⁰⁰ Cfr. Pettit (2000): «in ogni caso la libertà intesa come padronanza di sé è un ideale più ambizioso di quello della libertà come non dominio; vi può certamente essere non dominio senza padronanza di sé, ma ben difficilmente vi potrà essere una forma significativa di padronanza di sé senza non dominio. Inoltre, la libertà intesa come padronanza di sé dovrebbe essere agevolata, se non attivamente promossa, in uno stato che garantisca la libertà come non dominio», p. 102.

conflittuale, ma ciò non comporta necessariamente la giustificazione del governo autoritario, poiché le migliori forme di potere sono quelle che utilizzano le passioni tipicamente umane, le convogliano e le fanno sedimentare in funzione positiva.¹⁰¹ Il pensiero repubblicano si concentra sui modi per usare positivamente le passioni umane: il richiamo anche retorico alla storia condivisa, la partecipazione all'autogoverno, la fiducia nelle istituzioni e la tutela del bene pubblico. L'idea machiavelliana di bene comune spesso rimanda al problema della salvezza dello stato, nei momenti in cui ne è minacciata l'indipendenza, ma la stessa idea si riferisce anche alla richiesta di condivisione dei benefici prodotti dal vivere civile (ad esempio l'istituzione romana del tribuno della plebe, cfr. D, I, 2-5).

La politica deve considerare sia gli utili individuali sia l'utilità pubblica e deve integrarli cercando di farli coincidere il più possibile. Ciò non significa che deve imporre ai cittadini la prevalenza del bene dello stato a qualsiasi costo: poiché la base del potere statale è sempre l'utile individuale, allo stato conviene operare "in funzione" dei cittadini (cfr. 2.7). Questa l'idea spinoziana: dire che «più potenti sono i cittadini, più potente è lo stato» dovrebbe valere per lo stato come un argomento per curarsi dei cittadini e per non opprimerli; ma all'inverso, l'affermazione che «più potente è lo stato, più potenti sono i cittadini» dovrebbe valere per i cittadini e indurli a rispettare le leggi e il bene comune. Entro certi limiti gli interessi del pubblico e del privato non si escludono. Ciò significa non solo che vi è una base comune di condivisione minima tra pubblico e privato, per cui le due sfere si intersecano solo nelle condizioni base per la vita collettiva, ma significa anche che questa comunanza di interessi può andare oltre le condizioni base. L'idea qui è di non fermarsi a una concezione "a somma zero" della politica, secondo cui quando si dà ad una parte si toglie all'altra. Tale concezione assegna alla politica solo il compito di rintracciare basi minime di condivisione. Qui invece abbiamo un'idea di politica come attività che può diventare "a somma positiva", ovvero di vantaggio sia per gli individui sia per lo stato. Chiaramente, tra le condizioni minime e gli esiti positivi che vi possono

¹⁰¹ Cfr. Bodei (1991): «Spinoza è dunque vicino al Machiavelli repubblicano, che non considera il popolo, la moltitudine degli ignari, necessariamente corrotto. Entrambi pensano a individui potenzialmente capaci, in determinate circostanze, di seguire, nello stesso tempo, la propria *utilitas* e l'interesse generale, a condizione che essi risultino in buona misura coincidenti. Ma in Spinoza si aggiunge un ulteriore elemento: la "democrazia", che rende possibile non solo un relativo equilibrio tra autoconservazione dei singoli e vita dello Stato, ma anche un parallelo incremento della potenza di esistere tanto dell'individuo che della comunità», p. 135.

essere in comune, ci sono molti scenari e ambiti in cui esistono possibili conflitti tra pubblico e privato, ma Spinoza incoraggia a vederne gli esiti positivi.¹⁰²

Vediamo qui che l'idea di bene comune e di libertà dello stato diventano argomenti morali dell'attività politica. Se la politica nasce per dirimere i conflitti degli interessi individuali, per farlo al meglio deve produrre una motivazione e una giustificazione che valgano sia nel foro individuale sia in quello pubblico. Il *valore morale del bene comune* è la connessione, che i repubblicani cercano di mantenere stretta, tra pubblico e privato. Questo passaggio si rende necessario poiché il pensiero repubblicano, a parte il caso di Rousseau, non utilizza l'argomento del contratto per legare e giustificare il passaggio da interesse e razionalità privata a interesse e razionalità pubblica. In Spinoza vediamo emblematicamente questa situazione. Il contratto non significa solo fondazione razionale della legalità statale, ma può valere come un argomento tra gli altri argomenti di convenienza, di diritto e di potenza (cfr. 2.7).

I due argomenti principali del repubblicanesimo sono l'idea di bene comune e di libertà dello stato, ma vengono usati come motivazione anche aspetti concreti del vivere civile, tra i quali soprattutto l'*ethos* civile e la storia in comune. Il sentimento di appartenenza e il riferimento al passato, all'identità che col tempo si è cementata sono argomenti buoni quanto quelli razionali a posteriori. Anche in Spinoza troviamo il richiamo alla storia come motivazione politica: nel finale del *Trattato teologico-politico* egli giustifica la libertà di espressione con il richiamo alla tradizione di Amsterdam (TTP, XX, pp. 728-9). Storia ed identità comuni, richiamo all'*ethos* civile, al bene comune e alla difesa della libertà sono tutti argomenti che dal punto di vista repubblicano si condensano in un unico richiamo al valore morale della politica, valore che non è a priori naturale come nell'aristotelismo, né a priori costruito come nel contrattualismo, ma a posteriori e incentrato sugli esiti possibili di un'azione. Nel repubblicanesimo e nel pensiero di Spinoza l'attenzione agli esiti piuttosto che ai principi ha una connotazione particolare: identità, bene comune e diritti non sono proprietà e valori già dati, ma il frutto di una continua affermazione politica.

¹⁰² Cfr. Bodei (1991): «a differenza di quanto avverrà con Rousseau e i giacobini, la concezione spinoziana della democrazia non ha niente da spartire con il modello degli antichi, basato spesso sul sacrificio dei singoli al bene comune e frutto in genere di una mera obbedienza alle tradizioni o al *mos maiorum*», p. 138.

Spinoza, repubblicano radicale e realista, elabora questa idea non per negare la realtà dei conflitti, ma per proporre il principio in base a cui i conflitti possono essere risolti positivamente.

Parte II

L'idea di sviluppo umano

Capitolo 4. *Aristotele e Spinoza: natura umana e perfezione*

Alla fine del primo capitolo eravamo giunti alla conclusione che l'idea di sviluppo umano è allo stesso tempo la pratica continua e il fine della vita individuale. Erano rimasti però imprecisati alcuni aspetti generali dell'etica spinoziana e l'uso di alcune categorie. In questo capitolo cercheremo di specificare la peculiarità dell'idea spinoziana di sviluppo umano confrontandola con quella aristotelica. Il primo paragrafo si occuperà sinteticamente della concezione di natura umana di Aristotele e dell'ideale a cui tende; mentre il secondo preciserà la tipologia spinoziana di sviluppo umano. Tutto ciò servirà, in primo luogo per completare la ricostruzione dell'etica spinoziana, in secondo luogo per dirigerci verso l'interpretazione aristotelica dello sviluppo umano di Amartya Sen. Un confronto con Aristotele ci sembra necessario poiché, da un lato, Aristotele è un termine di paragone obbligatorio per ogni teoria filosofica dello sviluppo umano, dall'altro ci sembra interessante proporre il confronto tra Spinoza e Aristotele dal momento che effettivamente vi sono alcuni caratteri rilevanti in comune.

Innanzitutto, in generale per entrambi il punto di vista morale deve essere compreso nell'ambito dei fenomeni naturali. Per Aristotele l'uomo si differenzia dagli altri esseri viventi grazie alla ragione, ma ha in comune con essi la funzione di sopravvivenza (anima vegetativa) e con gli animali la funzione desiderante (anima appetitiva). Per Spinoza, più radicalmente, l'uomo, come tutte le altre cose è individuato da un *conatus* di autoconservazione, e si distingue solo per la sua maggiore complessità del corpo e della mente. In secondo luogo, venendo a ciò che costituisce l'oggetto della moralità, per Aristotele, così come per Spinoza, l'azione buona non sta nell'interiorità o nell'intenzione ma nell'atto riuscito. In altri termini l'azione morale non ha un luogo distinto da quello di tutte le altre azioni. Inoltre, non basta guardare all'aspetto delle singole azioni dal momento che esse dipendono

essenzialmente dal tipo di individuo che le compie. Ciò che interessa primariamente, pertanto, sono i caratteri e la virtù degli individui, da cui, sia in senso aristotelico, sia in senso spinoziano, discendono azioni che sono moralmente buone anche secondo il senso comune. In terzo luogo, per entrambi, la ragione non è direttamente capace di contrastare le passioni, ma solo attraverso una opportuna educazione delle volizioni per Aristotele, e solo attraverso un affetto attivo per Spinoza. In quarto luogo, i sensi e i piaceri del corpo non sono contrari alla vita morale, solo l'eccesso li trasforma in vizi, ed essendo fondamentali per la vita umana, possono essere usati positivamente. Per entrambi, infine, il completamento della vita umana è una forma di massima attività e felicità, ovvero la più alta realizzazione morale consiste nello sviluppo della natura individuale.

Se questi sono, a grandi linee, effettivi punti in comune, non si possono nascondere gli esiti etico-politici radicalmente diversi. Abbiamo visto infatti che per Spinoza la natura non deve essere interpretata in senso finalistico. Dal punto di vista della natura tutti gli esseri sono uguali, ci sono differenze solo per gradi diversi di potenza e complessità e non esistono forme di eminenza antropologica. Aristotele inoltre esclude dall'idea di vita umana compiuta la maggior parte degli uomini, mentre per Spinoza, non essendoci un modello preciso e specifico di perfezione (come lo *spoudaios* aristotelico) potenzialmente chiunque può diventare più autonomo e sviluppare al meglio la propria natura. Nel prosieguo del capitolo ci concentreremo in particolare su questi ultimi due aspetti.

1. *Il perfezionismo aristotelico*

È risaputo che la concezione aristotelica del mondo e dell'uomo sia globalmente finalistica. Ogni essere che forma il cosmo ha un principio di ordine in un fine proprio che ne determina la vita e lo sviluppo. Nell'avere un fine (*telos*) ogni essere ha un principio immanente e una propria giustificazione, che disegna il ruolo di ogni cosa nel concorrere alla conservazione del cosmo intero. Sarà quindi naturale che un animale si cibi di un altro, ma, dal punto di vista della natura, ciò non significherà che il predatore sia superiore alla preda.¹⁰³ Il fine dell'uomo è la felicità

¹⁰³ «Occorre sottolineare che questo punto di vista teleologico è correttamente limitato, nella biologia aristotelica, alla spiegazione scientifica della struttura di ogni singola *ousia* o forma specifica. Non esiste, né può esistere, alcuna finalizzazione di una specie ad altra specie. [...] Soltanto nella *Politica*

(*eudaimonia*), poiché essa è ciò a cui tende ogni azione, essendo un fine in sé, non un mezzo per giungere ad altro (EN I, 5). L'*eudaimonia* non ha i caratteri della felicità utilitaristica o della concezione emotiva che spesso ha il pensiero moderno. Essa non è una disposizione, ma un'attività (EN I, 9) da cui deriva un piacere, oltre ad essere desiderabile per se stessa. «Il bene umano consiste in un'attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono molteplici, secondo la più eccellente e la più perfetta. Inoltre, in una vita compiuta». La virtù dipende dall'uomo e dalle condizioni esterne, ovvero dai beni esteriori e dallo stato sociale che la rendono possibile (EN I, 10). Per Aristotele, sia di fatto, sia di principio, donne, schiavi e fanciulli non possono essere virtuosi. La felicità è la complessiva riuscita delle disposizioni e delle virtù proprie dell'uomo. Essa riguarda la vita intera e l'essere intero dell'uomo, compresi i suoi aspetti affettivi e sociali.¹⁰⁴ Per tutta l'*Etica Nicomachea*, a parte la fine controversa di cui parleremo più avanti, Aristotele ci presenta come fine supremo questo concetto di vita compiuta in ogni suo aspetto. Questo è un ideale di sviluppo delle disposizioni e delle virtù proprie dell'uomo, un ideale di perfezione umana, basata sul pieno raggiungimento dei potenziali naturali e sulla riuscita della vita sociale. Ciò che si deve sviluppare appieno è la funzione propria dell'uomo, ovvero la razionalità, che lo distingue per essenza dagli altri esseri. Questa idea di sviluppo è basata sull'ordinamento gerarchico delle funzioni vegetativa, percettiva e razionale. L'ideale aristotelico di vita buona dipende quindi necessariamente dalla sottostante teoria teleologica della natura, poiché solo entro la concezione teleologica si può far rientrare ciò che Aristotele intende per *natura umana*.¹⁰⁵

– cioè in un contesto antropologico – Aristotele avrebbe scritto che i vegetali esistono in vista del nutrimento degli animali, e questi in vista delle necessità umane», Vegetti (1997), pp. 192-3.

¹⁰⁴ Cfr. Da Re (1986): «La felicità è qualcosa di estremo ed ultimo a cui l'uomo tende; è l'«essere felici», non l'«avere felicità» (o l'«avere fortuna»). A differenza del concetto empirico-pragmatico della felicità, proprio dell'edonismo e dell'utilitarismo, l'«essere felici» non è oggetto diretto dell'aspirazione umana, come non è neppure un bene esclusivo posto magari al vertice di una gerarchia di beni-fini; è piuttosto l'effetto concomitante con la riuscita di diversi concreti movimenti di aspirazione, è la qualità di una vita piena di senso perché riuscita», p. 77-8.

¹⁰⁵ Cfr. Miller (1995): «Aristotle's concept of happiness is based on the premiss that human beings have a proper function (*idion ergon*) which is based on their essence or nature (EN 1097b22-1098a20; EE [*Etica Eudemia*] II I 1218b37-1219a39). By this he does not mean that human beings like tools have instrumental functions; rather he is speaking of a function in the sense in which it is identified with an end (EE II I 1219a8). In speaking of the function as *idion*, he does not mean that it is 'peculiar' or 'unique' to humans, but, instead, that it is 'proper', in the sense of 'essential', to human beings. However he makes the strong claim that rationality is the proper function of a human being», p. 348. Anche Hurka (1993): «Aristotle goes on to identify humans' function with the development of their essential-and-distinctive properties, in particular, their rationality. We should confirm the

Il fatto che l'uomo abbia una struttura vegetativa e appetitiva è l'aspetto che lo avvicina agli altri esseri viventi; ma ciò che lo caratterizza, ovvero la razionalità, non è completamente avulso dalle funzioni conservative e desideranti. Solo in *Etica Nicomachea* X, 7-9 viene sancita la superiorità dell'attività contemplativa, in quanto autosufficiente, pura, continua, indipendente dal corso del mondo e separata dal corpo. All'attività in quanto tale è connesso un piacere, ma dall'attività contemplativa consegue anche il tipo di piacere più alto, perché deriva da una forma di attività che non ha altro scopo al di fuori di se stessa, cioè è un fine e trova la propria realizzazione in sé. A prescindere dalla problematicità della contemplazione all'interno di tutta l'etica aristotelica, si può comunque far notare come in questione sia il nesso attività-piacere e non l'uno scisso dall'altra. L'uomo, come ogni altro essere, ha un proprio *telos* specifico: nella realizzazione di questo prova piacere. Il piacere è un'attività e anche un fine esso stesso (EN VII, 13); infatti «rende perfetta l'attività» (EN 1174 b 24), poiché il fine di ogni cosa è giungere al compimento, e nel piacere che le è proprio l'attività ha la sua causa finale. Il piacere più alto si dà nell'attività più alta, indipendente e perfetta, ovvero nella contemplazione. Apparentemente anche il terzo genere di conoscenza spinoziano ha caratteri analoghi, poiché è il compimento della natura individuale, accompagnato dalla gioia più alta, ed è uno scopo in sé. La conoscenza intuitiva spinoziana non è una contemplazione dell'immutabile, bensì della concretezza e dell'individualità delle cose. Nel sistema spinoziano inoltre il terzo genere di conoscenza è il risultato di un lungo processo di liberazione: non è un tipo di attività distinto dall'agire pratico come nel caso aristotelico.

Per Aristotele, in quanto essere razionale, l'uomo realizza la propria natura nell'attività delle virtù dianoetiche e nella contemplazione; in quanto animale politico, delibera razionalmente e agisce virtuosamente. Il fine dell'uomo è sempre nel realizzare la sua parte razionale, che assume forme diverse (conoscenza teoretica e pratica) a seconda degli oggetti in questione. Nel realizzare al meglio la propria natura essenziale l'uomo agisce secondo un concorso di ragione, sensi e ambiente.

presence in this passage of teleological concepts. Some commentators argue that “function” for Aristotle means “characteristic activity”, and in part it does. But we must remember the context of Aristotle’s metaphysics. [...] It is humans’ function or purpose to develop their nature because it is the purpose of all living things to do so. Aristotle sees teleology as a primitive fact about nature», p. 24.

Gli oggetti concreti delle volizioni non sono scelti immediatamente dal *logos*, ma dalla funzione desiderativa (*orexis*); la ragione può intervenire gradualmente grazie all'abitudine che diventa virtù, se sostenuta da opportune circostanze esteriori, da un ambiente che educa e in cui si trovano esempi di virtù. La virtù non è un oggetto insegnabile direttamente, poiché non è un oggetto di conoscenza teoretica. La virtù si può gradualmente apprendere, tramite quel processo che prima trasforma il ragazzo in un cittadino e poi in un uomo vero e proprio. In questo graduale processo di sviluppo l'ambiente e gli esempi concreti mostrano il giusto rapporto dei beni tra di loro e la misura specifica di ogni attività. La virtù morale quindi si caratterizza come una disposizione ad un'azione che riconosce la naturalità delle passioni e che, tramite un concorso di abitudine, ambiente sociale ed educazione, indirizza volizioni e passioni in una forma coerente che realizza al meglio la natura umana.¹⁰⁶

Ma, andando oltre, confrontiamo un passo dell'appendice della prima parte dell'*Etica* con un passo della *Politica* di Aristotele. Spinoza: «i pregiudizi che qui intraprendo a denunciare dipendono soltanto da questo unico pregiudizio, che cioè comunemente gli uomini suppongono che tutte le cose naturali, come essi stessi, agiscano in vista di un fine» (E 1 app, p. 116); e Aristotele: «se dunque la natura non fa niente di imperfetto né invano [affermazione che sino a qui Spinoza sottoscriverebbe], di necessità è per l'uomo che li ha fatti tutti quanti» (*Politica*, I 1256 b 20). Abbiamo visto che per Aristotele ogni cosa ha un proprio fine, il quale ha innanzitutto un significato naturale, poiché in quanto causa finale ne dirige lo sviluppo e il funzionamento. Ma nel passaggio da un punto di vista solo biologico a uno antropologico la naturalità del fine passa dalla descrittività alla normatività.¹⁰⁷

Il radicale rifiuto spinoziano di una valutazione assiologica di ciò che è naturale, deriva dalla posizione fondamentale sull'ordine delle valutazioni umane che non è superiore all'ordine naturale, ma anzi deriva da questo. Ciò implica la non

¹⁰⁶ Nussbaum (1996a) arriva ad ipotizzare una sorta di «ragionevolezza nelle stesse forze appetitive», che testimonierebbe l'esistenza e l'efficacia delle pratiche etiche, p. 526. Ragionevolezza che è possibile solo con l'educazione della volizione.

¹⁰⁷ Cfr. Bertelli – Vegetti (1990), p. 274. Lloyd (1993) a proposito parla di punto di vista sociobiologico, nel senso che introduce nei fenomeni naturali una gerarchia e giustificazione morale, che risulta da una tensione non del tutto risolta tra *physis* come *telos* e come «per lo più» quotidiano, p. 142. Miller (1995) rileva analogamente che l'affermazione “esiste per natura” slitta attraverso tre significati diversi: in quanto avente cause naturali interne (significato stretto), in quanto potenzialmente esistente grazie ad abitudine e abilità umane (significato allargato) e in quanto causa finale (punto di vista valutativo), p. 43. Quindi Aristotele, se attribuisce fini alle cose per spiegarne il funzionamento in senso strettamente naturale, lo fa anche per giustificarne gerarchie ed esclusioni.

superiorità assiologica di alcuni tipi di uomini su altri. La maggiore o minore potenza ha un significato naturale (virtù, abilità, capacità, conoscenza) ed è inserita nel rapporto con le altre potenze con cui si confronta. Un determinato individuo o stato può avere maggiore potenza di un altro, ma ciò non significa che sia superiore.¹⁰⁸ Questo ha come esito un universalismo etico e politico e una decisa preferenza per la democrazia, sulla base del fatto che è il «governo più naturale», visto che riflette al meglio l'uguaglianza degli uomini dal punto di vista della natura. Se non si valuta il valore in sé di una cosa, si possono valutare, come abbiamo visto, le effettive dinamiche di aumento o diminuzione della potenza di esistere, non le facoltà e potenzialità a priori, che per Spinoza non esistono, essendo l'essenza sempre in atto.

Aristotele invece, nel passare dall'indagine del naturalista sugli animali all'indagine sulla vita umana individuale e associata, decreta dei criteri di selezione individuando all'interno dei fenomeni ciò che è la vera e propria naturalità. Per Aristotele il diventare uomo è il risultato di una disposizione virtuosa e dell'educazione, che agisce tramite l'interiorizzazione di norme implicite di funzionamento sociale e valore morale. «Non è dunque né per natura né contro natura che sorgono le virtù, ma esse sorgono in noi che per natura siamo atti a riceverle, e siamo portati al compimento in quest'attitudine naturale mediante l'abitudine» (EN 1103 a 23-6). Questo processo parte dalla disposizione naturale, su cui l'abitudine costruisce la trama del carattere e cementifica la motivazione. L'apprendimento morale è possibile grazie al fatto che la norma di riferimento di ciò che è buono si trova concretamente nell'agire dell'uomo virtuoso (*spoudaios*). «Il virtuoso giudica rettamente ogni cosa ed in ciascuna gli appare ciò che è vero. [...] e senza dubbio il virtuoso si distingue precipuamente per il fatto di vedere il vero in ciascuna, come se di quelle disposizioni egli fosse regola e misura» (EN 1113 a 30-7). Il «virtuoso» è norma vivente ed esempio educativo, ovvero nella sua figura si uniscono orientamento valoriale e aspetto motivazionale.

Il cittadino virtuoso quindi è la *norma* da seguire, ma è anche ciò che *normalmente* si dà nel gruppo dei cittadini, poiché è una norma che è stata

¹⁰⁸ «Non possiamo in questo caso riconoscere differenze fra i desideri che derivano dalla ragione e quelli che sono prodotti in noi da altre cause: dal momento che tanto questi che quelli sono effetti della natura e spiegano la forza naturale in virtù della quale l'uomo cerca di perseverare nel suo essere» (TP, II, 5).

rintracciata nei criteri concreti di funzionamento. Visto che ciò che è naturale nel campo della pratica non è oggetto di conoscenza necessaria, ma deve essere rintracciato concretamente, tra tutti i fenomeni, quello che si dà «per lo più», ovvero che è normale e umanamente naturale,¹⁰⁹ il carattere *normativo* di un fatto *normale* si rafforza ulteriormente, poiché per Aristotele è anche *naturale*. Ciò che è *norma-normale* è ciò che realizza al meglio il *telos* umano, e quindi sarà sicuramente un greco, maschio, adulto, né troppo ricco (tale che confonda il denaro in quanto mezzo col denaro il quanto fine), né troppo povero, affinché possa mantenersi nella vita pubblica e non abbia da degradarsi con lavori manuali. Di fronte a questi problemi alcuni sostengono che questa serie di esclusioni è dovuta al debito culturale aristotelico con i limiti della società dell'epoca, mentre non sarebbe da condannare il metodo aristotelico se correttamente utilizzato.¹¹⁰

Tuttavia, si deve notare come il metodo aristotelico non poteva accorgersi dei limiti della società a cui si riferiva. Anche se Aristotele parte connotando il concetto di natura nel senso più generale possibile, questo poi è notevolmente ristretto con l'inserzione di fini assiologicamente eminenti. Ciò che viene valutato normale secondo il metodo, deve essere considerato anche norma. Normale deve essere sempre qualcosa di reperibile in atto, poiché Aristotele adotta un metodo empirico secondo cui il naturale è ciò che funziona in un determinato modo secondo una certa regolarità. L'appello all'universalità dei criteri naturali quindi deve essere sempre fatto a partire dall'esistente, senza poter invocare una supposta universalità di realtà latenti non ancora esistenti in atto o criteri di validità universale ma non naturale. Questa prospettiva non solo non riesce a dare motivazioni e giustificazioni per un cambiamento effettivo e non solo è una sorta di "fallacia naturalistica", ma presenta anche una sorta di "fallacia della giustificazione". Ciò che è naturale (e che poi diviene anche normativo) deve essere reperito empiricamente in atto. Questo, invece di essere una giustificazione *ex post*, viene fissato come naturalità necessaria *ex ante*. Di conseguenza i termini aristotelici partono da un significato storicamente determinato, acquisiscono poi una valenza universale (in quanto criteri attribuiti alla

¹⁰⁹ «Il «criterio» etico sarà allora costituito dal comportamento effettivo di una figura socialmente riconoscibile e approvata per la sua conformità agli *standards* morali condivisi», Vegetti (2000), p. 76.

¹¹⁰ Cfr. Nussbaum (1996a), p. 663.

natura in generale) e possono essere riutilizzati in un contesto ed epoca storica diversi.

Le potenzialità etiche ed esplicative del “circolo ermeneutico” non riescono a dar conto di un Aristotele moderatamente riformista che, tramite il metodo pratico, individua i funzionamenti essenziali della natura umana e richiede un’azione politica di sostegno di questi caratteri naturali non ancora ben sviluppati.¹¹¹ Questo non è possibile poiché in senso stretto il metodo aristotelico prescriverebbe di raffinare e migliorare ciò che attualmente è già valutato come virtuoso. Il metodo aristotelico permette di recuperare la concretezza storica e di conferirle autonomia e consente di prendere sul serio l’importanza dei mezzi per la realizzazione dei fini buoni, ma applica a un fenomeno storico la qualifica di naturalità. Bisogna tuttavia riconoscere che Aristotele individua funzioni e proprietà dell’essere umano che possono essere significative ancora oggi. Esse vengono però reperite con un criterio che è sempre adatto a giustificare il fatto avvenuto. Nel rendere *naturale* ciò che è *normalmente* più diffuso, il metodo non è però capace di spiegare o motivare il cambiamento del “paradigma” etico e sociale. L’etica aristotelica si pone come possibile modalità di soluzione di conflitti etico-politici, ma le è sempre necessario lo *spoudaios* come criterio di valutazione e membro di un ambiente educativo che possa formare altri uomini virtuosi. Senza un criterio di valore in atto l’etica aristotelica non può richiamarsi a un’universalità naturale da rispettare, poiché senza un riferimento concreto manca il fondamento di questa naturalità.

Quest’etica presuppone che vi sia già una sostanziale assenza di conflitti sociali, da cui il singolo possa apprendere a ricomporre i propri conflitti interiori. Questa circolarità, se c’è e funziona bene, è positiva. Se c’è, ma testimonia conflitti, non fornisce criteri di soluzione accettabili; se non c’è, non si sa come possa essere realizzata. Di conseguenza, l’ideale di sviluppo delle funzioni proprie della natura umana ha un debito con la teoria aristotelica della natura umana. Per molti aspetti questo ideale risulta ancora condivisibile da noi, ma non possiamo accettarlo, non solo per il fatto che giustificava la schiavitù e l’inferiorità della donna, ma anche perché era basato su alcune esclusioni fattuali che diventano naturali. Solo il

¹¹¹ Questo è il significato sostanziale della proposta di Nussbaum (1992), la quale fornisce a tal proposito la lista generale dei funzionamenti della natura umana, che commenteremo nel prossimo capitolo.

cittadino ateniese benestante può essere virtuoso, poiché di fatto ha i mezzi, la predisposizione e l'educazione per esserlo. Il dinamismo implicito in un'idea di perfezione umana si blocca nel fatto che i criteri per raggiungerlo non sono universali ma esclusivi. Ora per noi non sarebbe sufficiente, per renderci accettabile l'idea, estendere a tutti la possibilità di accesso alla perfezione, laddove in Aristotele è possibile solo per alcuni. Ciò non è possibile poiché l'idea di natura umana non è prima rintracciata "nella natura delle cose" e poi applicata concretamente, bensì i due movimenti sono uno solo, il quale è sempre debitore della realtà concreta.

Questo uso del concetto di naturalità ritorna anche nella politica. La polis aristotelica non è naturale in senso biologico, ovvero non ha una causa interna che ne determina unicamente il funzionamento, essendo formata dal legislatore. Ma anche nella vita in comune si riproduce una struttura naturalmente gerarchizzata: individuo, famiglia, stato. «E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte» (*Politica*, 1253 a 18-20). Così per natura esistono forme di comando in funzione della gerarchia: «in tutte le cose che risultano da una pluralità di parti e formano un'unica entità comune, siano tali parti continue e separate, si vede comandante e comandato» (*Politica*, 1254 b 29-31). Principio che vale anche nelle relazioni tra uomini: «quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo e l'uomo dalla bestia, (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi» (*Politica*, 1254 b 16-20). E infine «anche l'arte bellica sarà per natura in certo senso arte d'acquisizione (e infatti l'arte della caccia ne è una parte) e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta» (*Politica*, 1256 b 21-6). In ambito politico queste forme di esclusione antropologica portano al governo dei cittadini, mentre «gli operai meccanici, invece, non hanno parte nello stato, né alcun'altra classe che non realizzi azioni virtuose» (*Politica*, 1329 a 20-2). E questa non è semplicemente un'asserzione di fatto, che rileva lo stato di cose del tempo, ma è giustificata come naturale. «L'inferiore, infatti, esiste sempre in vista del superiore e questo è in egual modo evidente e nei prodotti artificiali e in quelli naturali – e superiore è la parte che ha la ragione» (EN 1333 a 22-4).

Abbiamo visto invece la particolare soluzione spinoziana all'uguaglianza tra il *di fatto* e il *di diritto*. Ciò che esiste di fatto, è tale anche di diritto, ma non lo è *per natura*, poiché la natura determina gli individui e le leggi che li governano, non i rapporti reciproci di superiorità o maggiore forza. In Spinoza l'uguaglianza di fatto e di diritto e la separazione del piano naturale da quello valutativo escludono certamente l'esistenza di un criterio di giudizio anteriore allo stato attuale delle cose. Grazie a questo, non si stabilisce a priori che cosa sia migliore o peggiore, prima che un governo, una struttura sociale o uno stato di cose diano prova del loro effettivo funzionamento. Abbiamo visto che questa argomentazione (cfr. 2.6 e 2.7) paradossalmente non conduce alla giustificazione di ogni tipo di governo esistente, dispotico o moderato che sia, ma cerca di dimostrare la convenienza della democrazia, sulla base del fatto che è il tipo di stato più potente.

2. *Spinoza e il significato dello sviluppo umano*

Ritornando ora all'etica spinoziana ci chiederemo se anche Spinoza abbia un'idea di sviluppo umano basato su un concetto di natura umana determinato sostantivamente e storicamente. Abbiamo più volte definito *naturalistica* l'etica spinoziana in base al fatto che il *conatus* è la radice naturale di ogni tipo di vita e che il concetto di dovere ha un significato vicino a quello di necessità naturale e non morale (cfr. 1.11 e in particolare nota 41).¹¹² Il valore delle cose si definisce solo relativamente ad un *conatus* con cui convengono o si scontrano, ma in sé le cose non sono buone o cattive: una cosa non è desiderata perché buona, ma è buona perché desiderata (E 3 prop9 sc). Quest'ultima posizione sembra affermare una sorta di noncognitivism, ma gli aspetti cognitivo e affettivo sono inscindibili: abbiamo visto (cfr. 1.10) in che senso i due concetti, se tenuti distaccati, siano estranei al sistema spinoziano.¹¹³ Inoltre il punto di vista spinoziano non è principalmente orientato al giudizio etico e alla sua giustificazione, ma è orientato all'indagine globale della natura della vita etica, che discende da quella naturale e spontanea. Ci eravamo già posti il problema di quale statuto abbia il percorso etico (cfr. 1.10), se i valori e i beni

¹¹² Per il concetto di naturalismo vedi Frankena (1977): «Here I use “naturalist” for anyone who defines ethical concepts wholly in non normative terms», p. 17.

¹¹³ Lo stesso Frankena (1977) non giunge a scegliere una delle due strade, anzi ammette che forse dal punto di vista spinoziano siano spesso compatibili, p. 44. Mentre Eisenberg (1977) difende l'interpretazione naturalista (cfr. nota 18).

che aumentano la potenza di esistere siano *relativi* come ogni altro bene, oppure se siano *universali* in base a una qualche legge naturale. La risposta era stata che il percorso etico, entro tutti i fenomeni naturali, traccia un campo che ricerca e definisce ciò che si compone al meglio con la natura individuale.¹¹⁴ L'immagine dell'uomo che si vuole raggiungere è all'inizio incerta, solo col progredire della conoscenza essa trova una giustificazione adeguata. Questa immagine è il modello della natura umana, che ha principalmente un valore pratico di indirizzo, ma non sicuramente un valore conoscitivo definitivo, tale da rivelarci cosa sia *veramente* la natura umana (vedi 1.10).

Non esiste quindi un insieme di caratteristiche essenziali, tali che, essendo *propriamente umane*, definiscano il parametro di ciò che è buono in quanto conforme alla natura umana. La conformità alla natura si predica sempre di una natura individuale, mai di un concetto generico come quello di natura umana. Spinoza sa che attribuire la naturalità a una proprietà, a una qualità o a una qualsiasi altra cosa spesso è un modo per attribuire un valore ultimo, nascondendo però l'attribuzione di valore con la presunta necessità naturale. Qui non è in gioco il divieto del passaggio dall'essere al dover essere, bensì è in gioco la superiorità per natura di certe qualità e di un certo tipo di persone: la natura come criterio di norma ed esclusione, che abbiamo visto operare così esemplarmente nel pensiero aristotelico.

Infatti, quanto al primo punto noi sappiamo che tutto ciò che è, considerato in se stesso, e senza rispetto a verun'altra cosa, rinchiude una perfezione la quale si estende in ogni cosa fin là dove si estende l'essenza stessa della cosa: giacché l'essenza, a sua volta, non è altro che questo. [...] E ciò deriva dal fatto che tutti gli individui dello stesso genere, per esempio tutti gli esseri che presentano la figura esteriore dell'uomo, si usano esprimere tutti con la medesima definizione e tutti, perciò, giudicare ugualmente pari alla somma perfezione deducibile dalla definizione stessa; e quando se ne trova uno la cui operazione contrasta con quella perfezione, allora lo si giudica privo di essa e lontano dalla sua natura, ciò che non avrebbe se non lo si confrontasse con quella definizione e non gli si attribuisse una tale natura. Ma siccome Dio non conosce astrattamente le cose e non formula definizioni generiche di tal fatta, e siccome le cose non hanno realtà se non quella che è loro attribuita dall'intelletto e dalla potenza di Dio, segue evidentemente che questa

¹¹⁴ Cfr. Mugnier-Pollet (1972): «Ainsi se constitue ce que nous pourrions appeler un isolat axiologique. La condition pour offrir à l'homme des occasions de valeurs positives revient à sélectionner les rencontres et puisque c'est par ces rencontres que se produisent l'utile, à les restreindre aux choses et aux êtres qui ont avec nous une convenance de nature. Ne sommes-nous pas, dès lors, en présence d'une axiologie de la sélectivité», p. 395.

privazione si può intendere soltanto rispetto al nostro intelletto e non rispetto a quello di Dio. (Ep. 19, pp. 109-10)

Il criterio di perfezione di una cosa singolare è nell'individuo stesso, non in valori o norme superiori. La realtà è fatta solo di individui che aggregano biologicamente altri individui, non di entità generiche e astratte. Dopo aver visto che lo stato non è un'entità singola indipendente dagli individui che lo compongono, possiamo concludere che non c'è nessun'altro criterio al di fuori dell'individuo che possa stabilire la naturalità o la bontà di una cosa o di un valore.

Il *conatus* spinoziano a prima vista raggruppa in sé l'anima vegetativa e desiderativa di Aristotele, ma è un concetto ben più vasto di questi due e abbiamo visto che ha origine dalla sintesi del principio d'inerzia e dell'*hormè* stoica (cfr. 1.8 nota 20). Infatti ogni modo esistente ha un proprio *conatus*, dalla particella materiale che forma la pietra all'uomo inteso globalmente, e non esprime solo che una cosa esiste, ma ne esprime l'essenza attuale. Non c'è una distinzione di funzioni e parti dell'anima come in Aristotele, ma ogni attività, capacità, stato affettivo individuale è espresso dal grado di potenza individuale. L'essenza è sempre solo individuale (cfr. 1.7), mai di una specie o di un genere a cui appartengono diversi individui. Il fatto che questi abbiano molte proprietà in comune determina i loro rapporti e la composizione dei loro corpi, ma non ne definisce l'individualità. L'essenza è sempre attuale espressione di una potenza. Non vi è quindi una struttura di sviluppo dalla potenza all'atto come in Aristotele, poiché ogni essenza è sempre attualmente tale e poiché potenza e atto coincidono. La realtà individuale quindi è fortemente dinamica, ma a differenza di Aristotele, le modalità e gli esiti buoni del movimento non sono predefiniti. Ciò che aumenta la potenza di esistere (cioè il vero utile che è anche la virtù, cfr. E, IV, prop 20) è diverso da uomo a uomo, e così come la potenza aumenta, può anche regredire o prendere strade diverse. Lo sviluppo non è necessario, né unidirezionale: per questo l'etica spinoziana non è teleologica in senso proprio.¹¹⁵

¹¹⁵ Bennet (1983) perviene a questa conclusione sulla base di un argomento in parte differente, centrato sulla funzione esplicativa del *conatus*. La spiegazione teleologica ha questa struttura: «The concept of *desire* comes from that of *goal*, which is defined by teleological patterns to which the animal dependably conforms», p. 151. Mentre in Spinoza del *conatus*, che è origine sia dell'autoconservazione sia del desiderio, non si dice: «If it would help him, he does it»; bensì si dice: «If he does it, it helps him. [...] The teleological statement has behaviour in its consequent, whereas

Spinoza non pensa che uno scopo sia superiore ad un altro, o che realizzi al meglio la natura umana. Anche la grande importanza che attribuisce allo sviluppo della ragione non significa aristotelicamente che l'attività teoretica sia superiore a quella pratica e manuale, ma che l'individuo diventa autonomo e libero se sviluppa la conoscenza di sé, delle proprie capacità e del mondo. Non ci sono dei fini prestabiliti a cui l'individuo deve tendere per essere libero, ma essere autonomi significa sempre esprimere la propria natura al massimo grado. Abbiamo inoltre visto che la nostra natura determina il nostro modo di essere nel mondo in maniera necessaria, ma non costituisce il nostro *carattere* o il nostro *destino*. Poiché l'essenza è energia e forma individuale, non un carattere o una predisposizione sociale, possiamo considerare la nostra natura come un qualcosa da scoprire, o meglio come qualcosa che, mentre viene scoperto, viene anche cambiato e costruito. La natura da sviluppare non è una latenza da portare in atto, ma una potenza che nell'atto di affermarsi nei rapporti con le altre cose determina il proprio carattere concreto. La natura individuale è definita da due parametri universali: potenza e capacità di essere affetti dalle altre cose. L'individuo però, nel divenire sempre più potente e capace di essere affetto, si esprime autonomamente sempre più secondo abilità, caratteristiche e situazioni concrete.¹¹⁶

L'etica spinoziana è stata definita anche un'etica della virtù, che, rifiutando l'approccio basato sull'obbligo e i doveri, si incentra sulla valutazione del carattere individuale, della virtù e delle emozioni positive.¹¹⁷ È vero che per Spinoza «la virtù

the conatus doctrine has it in the antecedent and can move only through contraposition», p. 152. L'uso del termine *conatus*, che letteralmente si traduce con *sforzo*, ha un significato teleologico, ma questo aspetto svanisce nell'identificazione di *conatus* ed essenza individuale. Non è teleologico, benché implichi una tensione verso uno scopo, poiché questo scopo non è anteriore al *conatus* stesso, ma nella spinta di autoconservazione è il *conatus* a determinare ciò che è buono o cattivo per la sua stessa autoconservazione.

¹¹⁶ Infine sul *conatus*, Zac (1979): «Mais définir l'homme par une réalité dynamique qui tend à sa conservation, n'est-ce pas introduire un élément d'indétermination et de contingence dans l'essence de l'homme? [...]. Toutes ses analyses nous montrent bien qu'en introduisant dans sa théorie du *conatus* l'idée de vie, du moins telle qu'il la conçoit, Spinoza n'y réintroduit jamais l'idée de finalité. Le *conatus* qui n'est rien en dehors de l'essence actuelle de la chose est mouvement dirigé non pas vers quelque chose mais à partir de quelque chose, où celui-ci puise sa force, sa direction et son intelligibilité» p. 22-3.

¹¹⁷ Cfr. Amir (2002): «Actually, he seems to deny that the value of virtue is instrumental at all, for he claims to demonstrate 'that we ought to want virtue for its own sake, that there is not anything preferable to it, or most useful to us, for the sake of which we ought to want it' (E, 4, prop18 sc). [...] Accordingly, the highest virtue is not merely a means toward self-preservation; it is itself a kind of self-preservation. That is, the very consequence at which Spinoza's consequentialism aims is also, at least in its most important manifestation, a state of character», p. 14. Sicuramente l'etica spinoziana

deve essere ricercata per se stessa», ma poiché questa esprime l'utilità e l'autonomia individuali. Abbiamo visto (cfr. 2.7) che per Spinoza ciò che è un fine in sé, è anche uno strumento per un altro fine, che intreccia con il primo una catena che si scambia continuamente le posizioni strumentali e finali, poiché in senso stretto non esistono fini definitivi.¹¹⁸ Ma ad essere un fine in sé sono la ricerca dell'utile, la virtù, l'affermazione di sé e lo sviluppo delle capacità, poiché sono tutte diverse espressioni dello sviluppo della potenza individuale. Definire Spinoza un teorico dell'etica della virtù, benché in parte accettabile, non aiuta significativamente a comprendere la specificità del concetto spinoziano di virtù.

Nel dare una sintesi del significato del pensiero etico e politico spinoziano abbiamo rifiutato di attribuirgli una posizione *teleologica*, ma lo abbiamo caratterizzato sempre come un pensiero *consequenzialista*.¹¹⁹ Il pensiero di Spinoza è incentrato sulle conseguenze delle azioni, sulle variazioni, sugli aumenti o diminuzioni, sulla relatività della potenza, e soprattutto sullo sviluppo della potenza di esistere e sulle cause che bloccano tale sviluppo. In diversi luoghi questa centralità delle conseguenze ha un carattere utilitarista. Bisogna tuttavia ricordare che per Spinoza l'utile non è una semplice soddisfazione di un desiderio, bisogno o preferenza, ma esprime sempre il fatto che una certa cosa aumenta la potenza di esistere di tutto l'individuo e che quindi riguarda la persona come un tutto. La stessa

condivide alcuni caratteri del variegato insieme di teorie che vengono raccolte sotto il concetto di "etica della virtù": il punto di vista morale basato non sui principi o sugli atti, ma sull'agente, il suo carattere e ciò che questo raggiunge; lo spazio importante che nella vita etica hanno le emozioni e le passioni; e la necessità di condizioni favorevoli per lo sviluppo delle doti morali, ovvero la cosiddetta "sorte morale". Riprendo questo quadro sintetico dell'etica della virtù da Statman (1997).

¹¹⁸ Frankena (1977): «Now it is true that he insist that the terms good and evil "indicate nothing positive in things considered in themselves", being purely relational. if x is good, it must be good to or for someone. Goodness is not an intrinsic property in G. E. Moore sense for Spinoza; it is not non-relational. But its being relational is compatible with the making of judgements of intrinsic value. [...] Spinoza does word his definitions in such a way as to seem to equate value with instrumental value. [...] Yet he cannot really mean that knowledge of God is good simply because it is conducive to *something else*. It is true that, verbally, he would say that it is good to an increase in one's perfection. But his real point is that to be perfect *is* to have understanding and knowledge if his second and third kinds, not that it is something else to which these are only means. Thus he is asserting, in effect, that such understanding and knowledge are good as ends», pp. 26-7.

¹¹⁹ In queste pagine non abbiamo accettato la definizione di Frankena (1981), secondo il quale «la teoria teleologica dice che il criterio base o ultimo per valutar che cosa è moralmente giusto, sbagliato, obbligatorio ecc. è il valore non morale che è portato all'esistenza. Direttamente o indirettamente l'appello finale dev'essere alla quantità comparata di bene prodotto, o piuttosto al bilancio comparato tra il bene e il male prodotto», p. 64. Piuttosto, seguendo Slote (2001), chiamiamo quest'ultima posizione *consequenzialismo*, in modo tale da non includere nell'etica teleologica tutte le impostazioni opposte all'etica deontologica.

virtù è la ricerca dell'utile, che non significa solo felicità o piacere, da cui necessariamente è accompagnato, ma sempre affermazione della natura individuale dal punto di vista del corpo e della mente.¹²⁰ Da ultimo, l'etica di Spinoza sembra essere una sorta di *perfezionismo*,¹²¹ incentrato sulla conoscenza delle modalità dello sviluppo della natura individuale e dell'aumento della potenza di esistere. Tuttavia, rispetto alle tradizionali versioni del perfezionismo, quello spinoziano non è un imperativo morale da realizzare, ma rimane a metà strada tra un principio immanente alla natura delle cose (abbiamo visto che il *conatus* non cerca semplicemente di autoconservarsi, ma anche di esprimersi e potenziarsi) e una strada umanamente possibile da percorrere se vengono date certe condizioni. Inoltre non è ristretto a pochi e selezionati individui e non tende a una forma specifica di uomo al di sopra degli altri.

Sintetizzando tutte le formule sin qui utilizzate, per quanto riguarda l'impianto generale, abbiamo parlato di un'etica naturalista nel definire i fenomeni morali secondo termini non morali. Nella teoria del giudizio morale abbiamo visto come emotivismo e cognitivismo siano compatibili. Per il "metodo" dell'etica abbiamo parlato di consequenzialismo, che può essere definito utilitaristico solo ampliando notevolmente il concetto consueto di utilità. Abbiamo visto anche che l'etica spinoziana potrebbe essere una specie di etica delle virtù o di perfezionismo.

¹²⁰ L'utile aumenta la potenza di esistere, che ci permette di precisare meglio ciò che si compone positivamente con noi e di escludere i cattivi incontri. «Les effets de la multiplicité quantitative des bonnes rencontres se cumulent dans l'âme qui devient de plus en plus affirmative de soi. Tel est le principe existentiel de l'axiologie spinoziste : un transfert du quantitatif au qualitatif. Par son développement éthique, l'homme peut parvenir à ce que ses actions deviennent de plus en plus déterminées par sa propre nature, ainsi l'on recherche ce que est utile, «plus on est doué de vertu». La sélection des valeurs de convenance permet de multiplier les réussites affirmatives, de fortifier ma positivité. On peut véritablement parler d'une tonicité de l'individu que se concentre sur sa propre nature devenant cause préférentielle de ses actes. La recherche des utilités s'achève donc dans une éthique de la réussite de soi», cfr. Mugnier-Pollet (1972), p. 396.

¹²¹ Il perfezionismo di Hurka (1993) è vicino per alcuni aspetti a questi tratti spinoziani, anche se Hurka si rifà al modello aristotelico, che viene però molto indebolito. Infatti, qui viene rifiutato il concetto di perfezione come realizzazione della funzione propria dell'uomo (cfr. p. 24). Il concetto di natura umana è descrittivo ma il suo pieno sviluppo è morale (p. 20-1). Hurka basa l'idea di perfezione su una teoria oggettiva della natura umana, che però è molto debole e il più possibile universale; inoltre ritiene che sia possibile sostenere il perfezionismo anche senza avere una teoria sul contenuto della natura umana, entro uno schema pluralista di valori (p. 55). La perfezione della natura umana è la massimizzazione delle possibilità del corpo e della ragione, sulla base dei principi di varietà e dell'autonomia individuale (p. 152). Per Hurka la scelta della perfezione deve essere buona in sé, non deve giustificarsi sulla base di un argomento consequenzialista o prudenziale; mentre per Spinoza ogni ragione per lo sviluppo è buona e valida, a patto che non sia uno sviluppo coatto, poiché in tal caso non sarebbe un vero sviluppo.

In conclusione, definire precisamente l'etica spinoziana è forse impossibile, ma il tentativo non è futile dal momento che ci permette di gettare luce su alcuni aspetti apparentemente contraddittori per le nostre categorie.

Spinoza ci mostra come l'aumento della potenza individuale è sì sommamente naturale e conveniente al funzionamento individuale, ma non è spontaneo, né obbligatorio, né tanto meno necessario. Spinoza si concentra soprattutto sui modi per rimuovere gli ostacoli allo sviluppo e sulle strade per aumentare la potenza di esistere. Proprio per queste ragioni non è centrale il punto di arrivo, un quasi irraggiungibile stato di beatitudine e di comprensione delle essenze delle cose. Sono altresì eticamente fondamentali le variazioni e i miglioramenti, che sono il vero oggetto dell'etica. L'idea spinoziana di perfezionismo infine è particolarmente interessante ai nostri occhi, poiché la direzione dello sviluppo individuale verso la perfezione non ha un modello universale, ma è la massima espressione della natura individuale, nel diventare autonoma e libera.

Capitolo 5. *L'idea di sviluppo umano di Amartya Sen e oltre*

1. *Amartya Sen: problemi e concetti*

Nei capitoli precedenti abbiamo avuto a che fare con l'interpretazione dei testi di Spinoza. Sulla base di quanto abbiamo accertato, useremo ora alcuni argomenti spinoziani per fornire un retroterra filosofico all'idea di sviluppo umano di Sen. Non si tratta qui di ritrovare nel pensiero di Spinoza un antesignano delle idee di Sen e nemmeno di ipotizzare un influsso diretto dell'uno sull'altro. Piuttosto adotteremo un approccio teorico, cercando di mostrare come la filosofia spinoziana e la teoria di Sen, pur così lontane nella struttura, nei riferimenti e nell'argomentazione, abbiano alcuni esiti in comune. Entro questi proporremo i concetti spinoziani per meglio comprendere, fondare e sviluppare il significato di una teoria dello sviluppo umano.

In questo capitolo analizzeremo pertanto alcuni temi centrali del pensiero di Amartya Sen, ripercorrendo le sue critiche alle concezioni utilitaristiche e monistiche del benessere, il suo contributo all'elaborazione dell'indice di sviluppo umano e soprattutto il significato filosofico dei concetti di funzionamenti e capacità. Cercheremo di rintracciare un filo unico nella numerosa serie di articoli e libri, considerando il pensiero di Sen in maniera unitaria, senza per questo tralasciare di rilevare le difficoltà concettuali che si possono incontrare nella sua opera. Divideremo l'esposizione in tre blocchi tematici: i) il tentativo di sintesi tra teorie dei diritti e utilitarismo con la *goal rights system*, ii) le idee che confluiscono nel *Rapporto sullo sviluppo umano*, iii) le premesse e gli esiti della teoria dei *funzionamenti* e delle *capacità*, a cui sono legati i concetti di *qualità della vita*, di indice di sviluppo umano e le discussioni filosofiche suscitate dall'interpretazione aristotelica di M. Nussbaum. Al termine metteremo in dubbio l'opportunità dell'interpretazione aristotelica del pensiero di Sen, proponendo viceversa un'interpretazione spinoziana.

2. *I diritti come scopi da realizzare*

Secondo Sen, ogni tipo di utilitarismo ha tre caratteristiche fondamentali. Esso prende in considerazione solamente i risultati, li valuta solo secondo la metrica

del benessere e conteggia il livello di utilità totale sommando le utilità individuali. Proprio sulla base di questi concetti si incentrano le critiche delle diverse teorie deontologiche dei diritti. Nel prendere in considerazione solamente i risultati finali di certe azioni individuali e pubbliche l'utilitarismo dimentica che ci sono dei vincoli che moralmente non possono essere superati: i diritti individuali. Quest'ultimi valgono come limiti invalicabili ai rapporti tra gli individui e non possono essere scambiati con l'aumento dell'utilità (questo è il tratto che accomuna le teorie di Rawls, Dworkin e Nozick). Sen condivide questo tipo di critiche all'utilitarismo, ma rifiuta anche l'estremismo deontologico rappresentato da Nozick.

Negli aspetti primari dell'elaborazione della teoria libertaria dei diritti, Nozick precisa che l'atteggiamento da osservare nei confronti dei diritti è in assoluto l'inviolabilità, quale vincolo supremo di rispetto nei confronti dell'umanità di ogni individuo. Un tale atteggiamento sarebbe l'unico modo coerente, secondo Nozick, di prendere sul serio il principio, di derivazione kantiana, secondo cui le persone sono dei fini in sé e non dei mezzi in vista di qualcos'altro.¹²² Il timore di una violazione della sfera individuale porta Nozick a dichiarare la non giustificabilità morale di qualsiasi teoria «a stato finale», la cui realizzazione comporterebbe inevitabilmente dei *trade-offs* non giustificabili moralmente tra diritti inviolabili. L'esito di questi presupposti è la ben nota teoria libertaria dei diritti. In particolare, in base a un argomento "neo-lockeano" la proprietà privata ottenuta tramite il proprio lavoro rientra nella sfera di diritto individuale intangibile e la giustizia non comporta una redistribuzione di beni se questi sono stati ottenuti legittimamente. La giustizia di un ordine sociale dipende solo dalla storia che ha portato a questo stato: se le transazioni sono state corrette, l'esito finale non è ingiusto. Prescindendo dalle critiche che si possono muovere all'utilizzabilità e alla realizzabilità di una concezione così radicale dei diritti, Sen dirige le sue critiche non sull'aspetto debole

¹²² Cfr. Nozick (2000): «invece di incorporare diritti nello stato finale da conseguire, li si potrebbe porre come vincoli collaterali sulle azioni da compiere: non si violino i vincoli C. I diritti altrui determinano i vincoli sulle nostre azioni. (Una concezione *diretta allo scopo*, con l'aggiunta di vincoli, reciterebbe: tra gli atti disponibili che non violano i vincoli C, agisci in modo da massimizzare lo scopo G. [...]) Questa tesi è diversa da quella che cerca di incorporare i vincoli collaterali C nello scopo G. La tesi dei vincoli collaterali ci proibisce di violare questi vincoli morali nel perseguimento dei nostri scopi; mentre la concezione che si pone come obiettivo la minimizzazione della violazione di questi diritti ci consente di violare i diritti (i vincoli) per diminuire il totale delle loro violazioni nella società», pp. 50-1.

della teoria, ovvero sulla fattibilità, ma su quello “forte”, ovvero sull’assoluto deontologismo della teoria di Nozick.

Sen ritiene che la critica delle concezioni deontologiche nei confronti dell’utilitarismo sia imprescindibile. Parimenti alcune impostazioni incentrate esclusivamente sul rispetto dei diritti non lo soddisfano nella loro unilateralità. Infatti, per Sen, le teorie deontologiche dei diritti presentano un difetto “speculare” al monismo utilitaristico. Nella versione estrema di Nozick, gli unici aspetti significativi e validi della politica e della teoria morale sono il rispetto o la violazione dei diritti legittimi. Ogni diritto è ugualmente vincolante e obbligatorio nei confronti dei terzi e dell’agenzia pubblica, e questi sono moralmente chiamati a rispettarlo. In questo modo i diritti sono tutti equipollenti e ugualmente stringenti. Ciò significa che la violazione di un qualsiasi diritto ha moralmente lo stesso peso e che secondo la teoria non è giustificabile la violazione della proprietà privata per salvare la vita di una persona. Sen ipotizza il caso di una persona (A) che vuole aggredire un’altra (B); una terza persona (C) sa che può impedire questa aggressione solo se entra illegalmente in casa del futuro aggressore (A) per scoprire il tempo e il luogo dell’aggressione. In questo caso, rispettando i principi della teoria dei diritti di Nozick, la terza persona non è comunque autorizzata a violare la proprietà privata del futuro aggressore, poiché la proprietà privata, se ottenuta rispettando le regole di trasferimento, è intoccabile e non può essere barattata in funzione di altro.

Questo esempio però rivela anche i problemi dell’utilitarismo. Ipotizzando che sia maggiore il beneficio che A ottiene aggredendo B rispetto alla disutilità che B subisce venendo aggredito, si dovrebbe concludere che sia legittimo che A attacchi B e che C non avrebbe alcun ruolo nella situazione.¹²³ Nel caso dell’utilitarismo il problema verrebbe proprio dal fatto che la metrica della felicità, delle preferenze e della soddisfazione cerca di pesare gli effetti individuali di azioni che invece non dovrebbero essere in ogni caso compiute. In entrambi i casi troviamo un problema opposto che determina una singolare situazione di specularità. Nel dare uguale importanza di inviolabilità a tutti i diritti, proprio in quanto diritti, la teoria di Nozick

¹²³ Sen (1981), p. 44, ipotizza che A sia una persona infelice e rancorosa, che trarrebbe una grande felicità dall’attacco a B, che invece è una persona soddisfatta di sé e fortunata. In questo caso l’aggressione aumenterebbe l’utilità totale. Esempio analogo in Sen (1982), pp. 7-12. Paradossalmente anche un sistema di “welfarismo rawlsiano”, che massimizzi l’utilità del più svantaggiato, potrebbe giustificare l’aggressione.

non rileva le differenze di valore morale nei diversi ambiti della vita. L'utilitarismo invece, essendo disposto a ogni tipo di "scambio" e compromesso in funzione di un migliore risultato globale, non tiene conto del fatto che vi siano altri valori morali oltre all'utilità. Entrambe le teorie hanno un unico valore morale da rispettare o da massimizzare. L'unicità del valore impedisce di prendere in considerazione non solo i molteplici casi che possono fare eccezione, ma anche i molteplici valori morali di cui abbiamo quotidiana esperienza. Per Sen ogni teoria che usa una sola «base informazionale» non riesce a tenere conto della molteplicità dei problemi e delle esigenze etiche, quali uguaglianza, libertà, efficienza, diritti, attività e benessere.

La soluzione che Sen cerca di dare a questi problemi inizia dall'analisi dell'utilitarismo. Primo, ogni tipo di utilitarismo valuta non le singole azioni ma gli stati di cose risultanti, quindi è un tipo di morale basata sui risultati (*outcome morality*), ovvero è essenzialmente una morale consequenzialista. Secondo, l'utilitarismo giudica la bontà delle conseguenze e degli stati di cose esclusivamente in base all'utilità e al benessere delle persone (*welfarism*); terzo, il metodo per accertare il valore globale dell'utilità nelle diverse situazioni e per ordinarle è quello di calcolare la somma delle utilità individuali (*sum-ranking*). La prima mossa teorica di Sen è di non identificare utilitarismo e consequenzialismo, poiché, se è vero che l'utilitarismo è necessariamente consequenzialista, non è vero il contrario. Nella vita morale, infatti, si può cercare di "massimizzare" non soltanto l'utile, ma anche altri valori, quali per esempio le abilità e le capacità individuali, o le virtù. Sen, in maniera più originale, ipotizza un sistema morale che sia un consequenzialismo dei diritti, ovvero che tenga conto del fatto che i diritti siano realizzati o meno, valutando con segno positivo la loro realizzazione.

Egli propone di tenere l'idea base della morale incentrata sugli esiti invece che sui vincoli, ma indebolendo la pervasività del postulato welfarista, riempiendolo dei diritti e non solo dell'utilità, si otterrebbe un «sistema dei diritti come scopo» (*goal rights system*). Vi sono infatti tre modi di concepire i diritti: i) il modo deontologico che li considera un vincolo da rispettare, ii) la modalità strumentale che li concepisce come mezzi utili ad ottenere altri scopi e iii) il *goal rights system*. In un tale sistema i diritti non sono semplici restrizioni alle azioni altrui per tutelare la sfera

individuale intoccabile¹²⁴. Ciò che conta è che i diritti siano realizzati, “riempiti” e non soltanto tutelati, poiché i diritti sono rispettati anche come vincoli solo se vengono realizzati concretamente. In questo modo si mantiene il principio fondamentale dell’importanza delle conseguenze, ma si può riempire la valutazione morale di tutti gli aspetti non solo utilitaristici della vita etica di una persona.¹²⁵

In questo quadro è necessario superare un difetto del deontologismo che considera tutti i diritti come aventi uguale rilevanza e intoccabilità, mentre, come abbiamo visto nel precedente esempio, vi sono sfere di priorità o aspetti che valgono intuitivamente più di altri. Sen propone di *dare un peso* diverso a diversi diritti, ordinandoli secondo una scala che parta dagli aspetti fondamentali di una persona e arrivi fino a quelli acquisiti: dalla libertà e incolumità fisica alla proprietà di beni materiali.¹²⁶ Questa idea prende in considerazione il fatto che nella vita morale esistono cose che valgono di più di altre e che le considerazioni di priorità non devono estromettere la valutazione degli esiti migliori o peggiori. Non si tratta qui di *trade-offs* compromettenti come quelli paventati da Nozick, ma di un ordine di priorità che permetta di tutelare al meglio proprio ciò che deve essere inviolabile. Senza un’opportuna valutazione dell’*urgenza* morale in questione, molti diritti inviolabili rimarrebbero puramente pretese sulla carta, nel senso che sarebbe più difficile poterli onorare. Realisticamente Sen assume che la sfera dei diritti non possa essere esaurita solamente entro le azioni possibili tra individui, in un piano bidimensionale in cui avvengono incontri bilaterali. Un mio diritto, infatti, non si esplica semplicemente nell’obbligo di un altro di non violare la mia sfera, ma spesso

¹²⁴ «Sen, tuttavia, non si accontenta di includere i diritti nel suo sistema di valutazione consequenziale; una volta adottata questa prospettiva, è lo stesso concetto di «diritto» che viene ridefinito. I diritti vengono infatti caratterizzati anziché come una relazione diadica fra due parti, fra due o più individui (secondo la concezione tradizionale del diritto), come una relazione fra un individuo e una capacità», Magni (2006), pp. 67-8.

¹²⁵ In questo senso una teoria che sia «sensibile alle conseguenze» e che consideri i diritti come scopi ha proprio come fondamento la considerazione dei diritti come valori fondamentali e prioritari, e per far ciò li pone come obiettivi da realizzare. Cfr. Sen (1985c): «My point is that leaving out rights from goals produces an incoherent or an inconsistent system. There is nothing incoherent or contradictory about letting Andy be kidnapped if that is what would follow from obeying the constraints imposed by Binni’s liberty. But it would be correct to question whether such a system can be seen as taking rights as fundamental. It seems more plausible to argue that if rights are fundamental, then they are also valuable, and if they are valuable intrinsically and not just instrumentally, then they should figure among the goals», p. 15.

¹²⁶ Cfr. Sen (1981): «there is little merit in replacing side-constraint deontology with no-trade-off goal rights system. It is indeed the ability to *outweigh* the harm done by violating someone’s interests or rights by greater fulfillment of someone else’s more important interests or rights that gives the goal-rights system a distinct position among the right-based moralities», p. 49.

comporta un dovere di un terzo di intervenire, anche nel caso in cui nessuno abbia violato la sfera individuale intoccabile. I diritti non sono rispettati non solo con le azioni di intromissione, ma anche con le omissioni o con la semplice mancanza di condizioni di base.

Un tal sistema (*goal rights system*) non sarebbe strettamente consequenzialista ma piuttosto «sensibile alle conseguenze» (*consequence sensitive*), nel senso che, accettando in primo luogo il valore dei diritti fondamentali e della libertà negativa, li concepisce in «maniera affermativa», come qualcosa da realizzare, non semplicemente da tutelare. Riconoscendo importanza primaria a tutti quei diritti compresi entro il concetto di «libertà negativa», ordina il valore dei diritti in base alle priorità e, per meglio tutelare quelli fondamentali, ammette la violazione di quelli secondari. Innanzitutto si deve riconoscere che gli obblighi e le azioni di rilevanza morale non sono soltanto il rispetto dei vincoli (come nel caso della teoria di Nozick), ma anche doveri positivi o atti non obbligatori ma virtuosi.¹²⁷

Il secondo passo è allargare la sfera della valutazione morale per includervi diversi tipi di valori¹²⁸. Se si riconosce che i valori non sono tutti un obbligo, che non sono ugualmente rilevanti e che devono essere considerati gli esiti, si apre la strada per una teoria che include una gamma più ampia di valori morali, superando così le ristrettezze del monismo informativo e valoriale sia dell'utilitarismo sia del deontologismo.¹²⁹

«Il secondo punto da notare è che sarebbe un errore ignorare le conseguenze anche quando si ha a che fare con oggetti intrinsecamente dotati di valore. La necessità di un ragionamento consequenziale deriva dal fatto che le attività hanno delle conseguenze: anche le attività intrinsecamente dotate di valore possono avere *altre*

¹²⁷ Cfr. Sen (1988a) p. 90.

¹²⁸ Scanlon (2002) definisce il consequenzialismo di Sen un «Representational Consequentialism», in opposizione al «Foundational Consequentialism». Quest'ultimo abolisce i termini deontici e giustifica ogni azione nell'ottica della massimizzazione del valore fondamentale; il primo concetto, invece, parte da nozioni deontiche, quali sono i diritti e i doveri, per poi rappresentarli in un sistema di bilanciamento consequenziale. Tuttavia, forse il punto non è proprio questo e Sen non si interessa alla fondazione metaetica consequenzialista o deontologica, ma, partendo da una molteplicità di valori in gioco, cerca di bilanciarne il peso. «But the central question surely is not *representation*, but *inclusion* of all the considerations that a person (situated as she actually is and taking responsibility for her choices) has reason to value», Sen (2001), p. 60.

¹²⁹ Cfr. Sen (1981): «Such non-utility features as *sources* of pleasures and desires, the fulfillment of liberties and capabilities, the realization of negative freedom, etc., can all be considered within the framework of outcome morality itself. [...] If indeed there were goals that could not derive from rights, an outcome morality would have some clear advantage. It is useful to recall despite its shorthand name, a goal-rights system can accommodate values other than rights in its consequence-sensitive evaluation», pp. 46, 50.

conseguenze. Il valore intrinseco di una qualsivoglia attività non è una ragione adeguata per ignorare il suo ruolo strumentale, e l'esistenza di una rilevanza strumentale non costituisce una negazione del valore intrinseco. Per ottenere una valutazione complessiva della posizione etica di un'attività è necessario non solo esaminare il suo valore intrinseco (qualora esista), ma anche il suo ruolo strumentale e le sue conseguenze su altre cose, vale a dire esaminare le svariate conseguenze intrinsecamente dotate di valore o disvalore che quest'attività può avere» (cfr. Sen (1988), p. 94).

Il *goal rights system* può servirsi sia di una giustificazione a priori sia di una a posteriori poiché l'attenzione alle conseguenze è combinata alla pluralità dei valori morali e al diverso peso che possono avere. In questo modo non c'è esclusione tra i piani di ciò che vale in sé e di ciò che è in funzione di altro, ma tutti i piani di valore sia argomentativi sia reali possono cooperare allo scopo primario di realizzare i diritti e i valori fondamentali.¹³⁰

La centralità della realizzazione fornisce a questa teoria un carattere "sostantivo" altrimenti difficile da ritrovare nelle teorie deontologiche.¹³¹ L'aspetto significativo è che qui i diritti, anche quelli cosiddetti "negativi", sono visti in senso positivo e affermativo poiché sono un esito di certe condizioni, omissioni o azioni che vanno al di là del semplice rapporto binario tra un individuo e chi può violare la sua sfera dei diritti. Infatti più che un rapporto a due si tratta spesso di una rete di interdipendenza più o meno complessa, che si struttura in nodi di diverso valore e importanza.¹³² In questo senso, viene sfumato il campo della morale altrimenti diviso tra una sfera assolutamente individuale, comprendente la facoltà di scegliere liberamente i propri scopi vitali, e una sfera esterna, comprendente gli altri individui con cui si può avere uno scontro. La sfera individuale invece è un campo di capacità e di possibilità di azione che non sono semplicemente possibili o interdette dalle altre

¹³⁰ Cfr. Sen (1982): «although a goal rights system incorporates a goal-included view of rights, it does not reject the instrumental relevance of rights either. Indeed, the violation of a right, say, freedom of speech, might be seen as making the outcome worse *both* because of the violation of that right itself and because of the negative effect it has on other objectives», pp. 15-16.

¹³¹ Cfr. Sen (1982): «both the welfarist instrumental approach (including, inter alia, the traditional utilitarian approach) and the deontological constraint-based approach are inadequate in important ways. [...] The particular common ground is the *denial* that realization of rights should enter into the evaluation of states of affairs themselves and could be used for consequential analysis of actions», pp. 6-7.

¹³² Cfr. Sen (1982): «Even with negative freedom, *multilateral* interdependencies can arise and undermine the rationale of the constraint-based deontological approach. The only way of stopping violation of a very important liberty of one person by another may be for third to violate some other, less important liberty of a fourth», p. 6. Questo per quanto riguarda l'esempio di prima e le situazioni quotidiane; invece più complesso, come abbiamo accennato, è il caso di mancanze effettive di esercizio della libertà, come nel caso del sottosviluppo.

sfere individuali, ma che per realizzarsi necessitano di condizioni concrete, predisposizioni individuali e altri fattori, che sono un *medium* tra l'individuo e l'esterno.¹³³

In questi scritti non troviamo ancora compiutamente elaborati i concetti di funzionamenti e capacità. Per ora ci basti notare che questa sfera intermedia è ciò che configura e struttura le possibilità stesse dell'individuo. Ancor prima di caratterizzare questi concetti nella loro complessità, possiamo da subito vedere come vengono inseriti nella teoria morale: i diritti, le capacità e la libertà vengono fatti reagire l'uno con l'altro e "dinamizzati". La libertà spesso non è una specie di "area protetta" da tutelare e recintare dagli urti esterni, ma un qualcosa da ottenere e da realizzare, analogamente ai diritti.

3. *Il Rapporto sullo sviluppo umano: lo sviluppo come aumento delle capacità*

Le idee elaborate da Sen negli anni '80 e una maggiore sensibilità ai diritti e alla complessità dello sviluppo economico innervano l'agenzia delle Nazioni Unite sullo sviluppo umano. Nasce il progetto del *Rapporto sullo sviluppo umano*. Il *Rapporto* si propone di valutare in senso comparativo e diacronico i livelli raggiunti di sviluppo umano, cercando di integrare la prospettiva prevalente di valutazione dello sviluppo basata soltanto sui parametri economici. La crescita economica e il prodotto interno lordo pro capite non possono essere gli unici strumenti per valutare un paese. Da un lato, l'utilitarismo può fallire nel rilevare il rapporto tra soddisfazione e benessere; dall'altro, la teoria dello sviluppo del capitale umano considera le persone come strumenti per la crescita. I fallimenti o le ambiguità teoriche e metodologiche delle diverse impostazioni richiedono un nuovo strumento concettuale e operativo.

Nonostante i raffinamenti tecnici e la diversa sensibilità, le misure aggregate quali il reddito pro capite o il prodotto interno lordo non possono riflettere una serie di variabili fondamentali economiche e sociali. Innanzitutto non riflettono il tasso di disuguaglianza della distribuzione del reddito, il livello di assistenza sanitaria, di

¹³³ Cfr. Sen (1982): «There is, however, some advantage in characterizing goal rights as a relation not primarily between two parties but between one person and some 'capability' to which he has a right, for example, the capability of person *i* to move about without harm. This rather blurs the distinction between rights that relate to so-called positive freedoms and those related to negative freedoms such as liberty and non-coercion. If all goal rights take the form of rights to certain capabilities, then a goal rights system may be conveniently called a capability rights system», p. 16.

istruzione, di longevità, di partecipazione politica, di non discriminazione di genere, ecc. Analizzando gli indicatori di questi singoli ambiti si sono potuti verificare i contrasti e le ambiguità di molti paesi che, presentando un reddito pro capite di medio livello o comunque più alto di altri paesi, avevano livelli di disuguaglianza, istruzione, aspettative di vita non corrispondenti ai livelli relativi di reddito. Caso emblematico è il Brasile, che con crescita prolungata e sostenuta, ingenti sostegni pubblici presentava una mortalità infantile maggiore di altri paesi con reddito pro capite molto inferiori (cfr. *Rapporto sullo sviluppo umano*, p. 72-4).

Mettendo in discussione che la crescita economica traini lo sviluppo di tutti gli altri aspetti vitali, diviene evidente che tutti questi aspetti meritino una considerazione a parte. Queste sono le esigenze alla base del progetto di un indice sullo sviluppo umano, che parte con il confronto semplice di tre variabili: reddito pro capite, aspettative di vita alla nascita e tasso di alfabetizzazione adulta.¹³⁴ Negli anni successivi al primo rapporto l'indice si fa più comprensivo, includendo, tra l'altro, indici diversi di genere, per valutare l'equità dello sviluppo umano tra i sessi e una prospettiva sostenibile dello sviluppo umano (cfr. Anand - Sen (1994a), pp. 1-3). L'indice permette di verificare come alcuni paesi, pur avendo un reddito pro capite inferiore ad altri, avessero ottenuto un maggiore indice di sviluppo umano grazie a semplici mesopolitiche generali, come per esempio maggiori risorse per un'assistenza sanitaria e un'istruzione di base. Con questi interventi generali e di costo relativamente contenuto sono migliorate alcune situazioni più nell'indice dello sviluppo umano che nella crescita economica.¹³⁵

Questo indice cerca di riflettere l'idea base secondo cui lo sviluppo individuale e sociale è uno sviluppo delle capacità e delle possibilità di scelta, che sono positivamente correlate in maniera significativa con il reddito, ma che non sono riducibili a esso. L'idea di sviluppo umano cerca di concentrarsi non su quanto reddito mediamente le persone abbiano a disposizione, ma su quegli aspetti generali

¹³⁴ L'indice nasce come valore relativo di deprivazione, misurato come la media dei tre indici relativi nel reddito, istruzione e longevità. Il singolo indice, di reddito, istruzione e longevità, ha un valore tra 0 e 1 e si ottiene facendo la differenza, tra il livello massimo tra tutti i paesi di reddito, istruzione o longevità e il livello del paese in questione, e dividendo questo valore con la differenza tra il livello massimo e quello minimo in assoluto di reddito, istruzione o longevità. Cfr. Anand - Sen (1994b), pp. 7-8.

¹³⁵ Un caso spesso citato da Sen è quello dell'aspettativa di vita nella popolazione nera statunitense che è inferiore a quella degli abitanti dello stato indiano del Kerala, pur avendo i neri americani un reddito pro capite molto superiore a quello medio dello stato indiano (cfr. Sen (2000), p. 27-30).

che determinano che tipo di vita le persone possono concretamente condurre. Considerare solo il reddito a disposizione, a prescindere dalla valutazione dei modi in cui le persone lo convertono, non è sufficiente dal punto di vista dello sviluppo umano, poiché qui non è centrale *quanto* hanno a disposizione le persone, ma *che cosa possono essere* concretamente.

Lo sviluppo umano è un processo di ampliamento delle scelte della gente. [...] A qualsiasi livello di sviluppo, le tre opzioni essenziali sono la possibilità di condurre una vita lunga e sana, di acquisire conoscenze e di accedere alle risorse necessarie a un tenore di vita dignitoso. Se queste scelte essenziali non sono disponibili, molte altre rimangono inaccessibili. [...] Opzioni aggiuntive, che hanno un valore assai elevato per molti, vanno dalla libertà politica, economica e sociale alla possibilità di essere creativi e produttivi e di godere del rispetto di se stessi e della garanzia dei diritti umani. Lo sviluppo ha due aspetti: la formazione delle capacità – quali migliore salute, conoscenze e capacità professionali – e l'uso che le persone fanno delle capacità acquisite – per il tempo libero, per scopi produttivi e per svolgere un ruolo attivo in campo culturale, sociale e politico. (*Rapporto sullo sviluppo umano*. I, p. 20)

Cercando di superare l'approccio dei bisogni umani fondamentali (*basic needs approach*), il rapporto sullo sviluppo umano non guarda alle persone come semplici individui bisognosi di beni e servizi (cibo e acqua, riparo, vestiti, assistenza medica), e concepisce lo sviluppo come ampliamento delle capacità e possibilità di scelta. Considerare lo sviluppo non dal punto di vista del reddito e del consumo ma guardando alle persone come agenti non significa postulare l'attività in ogni essere umano e pensare di tutelarla; significa invece accertare quando questa attività aumenta, proprio tramite il miglioramento dei parametri di sviluppo. L'essere attivo e agente delle persone non è un semplice assunto sulla sfera individuale, ma è sempre il *divenire attivo* delle persone tramite il processo di sviluppo. Queste considerazioni hanno rilevanza in particolare per le situazioni di forte privazione: senza un livello minimo di reddito e di istruzione difficilmente ammetteremmo che una persona possa disporre con relativa autonomia della propria vita. Ma, estendendone la portata e complicando i parametri, questi rilievi valgono anche per i paesi sviluppati.¹³⁶

¹³⁶ «L'approccio dei bisogni fondamentali si concentra di solito sull'insieme di beni e servizi di cui hanno bisogno i gruppi di popolazione più indigenti [...]. Lo sviluppo umano, al contrario, mette assieme la produzione e la distribuzione delle merci e l'espansione e lo sfruttamento delle capacità umane. Inoltre, esso si concentra sulle scelte – su quello che la gente dovrebbe avere, essere e fare per assicurare il proprio sostentamento. Lo sviluppo umano, inoltre, non si occupa solo della soddisfazione dei bisogni fondamentali, ma anche del processo partecipativo e dinamico, rivolgendosi allo stesso modo ai paesi in via di sviluppo e a quelli industrializzati», *Rapporto sullo sviluppo umano*, p. 21-2.

L'idea di sviluppo umano considera gli uomini come fini, tuttavia non disdegna anche le argomentazioni strumentali. Ovviamente il fine dello sviluppo non è la crescita economica, ma al contrario «lo sviluppo umano deve essere continuamente alimentato dalla crescita economica. Un'enfasi eccessiva sulla crescita economica o sullo sviluppo umano provocherà fatalmente degli squilibri nello sviluppo, che, con l'andar del tempo, costituiranno un ostacolo a ulteriori progressi» (*Rapporto sullo sviluppo umano*, p. 57). Istruire le persone non è solo un'azione pubblica desiderabile in sé, ma è anche utile alle possibilità di sviluppo economico del paese e aiuta a ridurre tassi di fertilità eccessivi, che sono in alcuni casi causa fondamentale della persistente indigenza. Lo sviluppo umano è il fine della crescita economica, ma quello può anche essere visto in parte come strumento di questa.¹³⁷ Vi è un vero e fecondo sviluppo solo se il valore strumentale e quello intrinseco si intrecciano e compongono una sorta di *feed-back* positivo che si autoalimenta: più possibilità, capacità e benessere implicano maggiore capitale umano e viceversa.

Sen ritiene che l'utilitarismo non possa concepire correttamente l'aspetto moralmente significativo dello sviluppo umano poiché non ritiene rilevanti il grado di libertà della scelta e gli aspetti che non entrano direttamente nella metrica dell'utilità. Una teoria basata sulla soddisfazione delle preferenze porta inoltre a una rilevante distorsione. Vi sono casi in cui le preferenze e i desideri umani sono inadeguati a valutare sia il benessere sia il grado di sviluppo della persona stessa. Questo è il problema delle cosiddette «preferenze adattive», che si danno nei casi in cui una persona ha una lunga esperienza di privazione di possibilità, o addirittura vi è

¹³⁷ Cfr. Anand - Sen (1994a): «This thesis – based on the significance of human development as an end – should not, however, be construed as a denial of the importance of human development *as well*. [...] The human development approach most take full note of the robust role of human capital, while at the same time retaining clarity about what the ends and means respectively are. What has to be avoided is to see human beings as merely the means of production and material prosperity, taking the latter to be the end of the causal analysis – a strange inversion of object and instruments. That is the danger to which an approach that sees women and men as “human capital” is open. [...] Rather, we have to see human development as having both *direct* and *indirect* importance. Since education, health and quality have intrinsic value, human development has direct – and immediate – importance. In addition, since the quality of human agency is enhanced by better education, health, etc., it is also the case that human development has great indirect importance. The material prosperity that is advanced by human development can, in its turn, contribute to further increases in the quality of human life. The importance of this *indirect* connection adds to the relevance of human development, but does not detract from its direct importance. The human development approach includes the significance of human capital without making that perspective supplant the view of human beings as the end of the exercise, rather than the as means of production and of economic activity», pp. 19-20.

coinvolta dall'inizio della propria vita, tale da far adattare il sistema dei desideri e delle aspettative in modo da accontentarsi e da non creare ulteriori frustrazioni. In questi casi la soddisfazione delle preferenze non rivela altro che il grado di privazione e rimanda ai bisogni individuali solo per contrasto. «Si prenda in considerazione una persona molto svantaggiata che sia povera, sfruttata, di cui si abusi lavorativamente e che sia malata, ma che le condizioni sociali hanno reso soddisfatta della propria sorte (per mezzo ad esempio della religione, della propaganda politica e dell'atmosfera culturale dominante). Possiamo forse credere che se la cavi bene solo perché è felice e soddisfatta? [...] Lo schiavo maltrattato, il disoccupato avvilito, l'indigente senza speranza, la casalinga sottomessa possono avere il coraggio di desiderare solo piccole cose, ma la realizzazione di quei desideri particolarmente contenuti non è un segno di grande successo e non può essere trattata nello stesso modo della realizzazione dei desideri più certi e impegnativi di chi ricopre una migliore posizione in società», (Sen (1993a), pp. 40, 45-6).

L'idea fondamentale dello sviluppo come aumento delle capacità è quella di accertare lo sviluppo umano sulla base di qualcosa di universale, ma che si declina diversamente in ogni individuo, in modo da coniugare universalità e particolarità, come il binomio libertà di scelta e sviluppo delle capacità individuali. Per questo motivo la struttura delle preferenze è qualcosa di troppo dipendente dal ciclo vitale, dai condizionamenti ambientali o dalle autoillusioni, per potere essere un parametro generalmente affidabile. Le strategie collettive e individuali che massimizzano la soddisfazione con le minime acquisizioni possono essere anche strategie razionali, in funzione della stabilità psichica dell'individuo, data la carenza di risorse come non immediatamente modificabile. Tale strategia però, pur essendo in un certo senso razionale, non testimonia sicuramente lo sviluppo individuale o collettivo.

4. Funzionamenti e capacità

Un'impostazione significativa nel determinare il valore dell'uguaglianza e la sfera di ciò che dovrebbe essere considerato un diritto è quella dei bisogni fondamentali (*basic needs approach*). Tra questa e la teoria di Sen vi sono alcune importanti contiguità. La teoria dei bisogni fondamentali ha di mira l'idea che lo sviluppo sia un mezzo per permettere alle persone di poter sviluppare al pieno la loro

vita e considera i bisogni fondamentali come il contenuto sostanziale di esigenze che dovrebbero essere coperte in quanto diritti umani.¹³⁸ Sen riprende in parte i risultati dell'approccio dei bisogni fondamentali, ma lo supera nell'impianto teorico.

Vi sono tuttavia significative differenze. In primo luogo, i «bisogni primari» sono definiti in termini di merci [...] In secondo luogo, i bisogni materiali corrispondenti a specifiche capacità possono non essere determinabili in modo indipendente per ogni persona, a causa dell'esistenza di interdipendenze sociali. [...] In terzo luogo, i bisogni primari sono «interpretati in termini di quantità *minime* specificate» di particolari merci, e il contesto implicito di riferimento è connesso al raggiungimento di un livello *minimo* di capacità (cfr. Streten, 1981, pp. 25 sg.). L'approccio relativo alle capacità, al contrario, non è confinato soltanto a quell'uso, e può essere effettivamente utilizzato per giudicare il «vantaggio» individuale a ogni livello. [...] In quarto luogo, «bisogno» è un concetto più passivo rispetto a capacità e si può sostenere che la prospettiva di una libertà positiva (cosa può *fare* una persona?) piuttosto che con la realizzazione dei bisogni (che cosa può *essere fatto* per la persona?). (Cfr. Sen (1992), pp. 345-6)

L'esigenza di una teoria che concepisca uno spazio in cui l'uguaglianza rispetti le sfere di inviolabilità individuali e le diverse configurazioni degli individui stessi porta Sen a proporre come fattore decisivo l'uguaglianza delle capacità fondamentali. «Si può sostenere che ciò che manca in tutto questo contesto è un qualche concetto di «capacità fondamentali»: la capacità di una persona di fare certe cose fondamentali. La capacità di circolare è quella qui rilevante, ma possiamo considerarne altre, per esempio, la capacità di soddisfare la richiesta di nutrizione e di vestiario, la possibilità di partecipare alla vita sociale della comunità. La nozione di urgenza connessa a quest'impostazione non è pienamente catturata né dall'utilità, né dai beni primari, né da qualche combinazione dei due. [...] Ritengo che il punto in discussione sia l'interpretazione dei bisogni nella forma delle capacità fondamentali. Questa interpretazione di bisogni ed interessi è spesso implicita nella richiesta di uguaglianza» (cfr. Sen (1986), pp. 357-8).

E ora vediamo nel dettaglio i concetti di funzionamento e capacità. Il funzionamento è ciò che una persona riesce a raggiungere e ad essere, riflettendo così lo stato di una persona. In primo luogo, il funzionamento è ciò che una persona riesce ad essere con l'utilizzo di un bene o servizio: in un bene o in un servizio non

¹³⁸ Cfr. Streten (1981): «First, and most important, the basic needs concept is a reminder that the objective of the development effort is to provide all human beings with the *opportunity* for a full life», p. 21; e «it is often said nowadays that the negative, abstract, legalistic, or passive rights, such as equality before the law, must be accompanied or even precede by the positive rights to education, health, and food. The satisfaction of basic human needs should be an integral part of positively, constructively, and concretely defined human rights», p. 188.

sono incorporate utilità, benessere o stati personali che si ottengono direttamente. Un bene o un servizio, invece, è composto di caratteristiche, che, utilizzate dall'individuo, si trasformano in funzionamenti.¹³⁹ Ciò che i diversi beni materiali e immateriali possono dare agli individui, non dipende solo dalle quantità dei suddetti beni, ma ancora prima dipende dal modo in cui gli individui *convertono* le caratteristiche dei beni in stati individuali, utilità, soddisfazione, o altro. L'aspetto centrale è il passaggio dalle caratteristiche del bene alla conversione in funzionamenti, che può dipendere dalla fisiologia personale (gravidanza, fattori metabolici o malattie), dall'età, dal sesso, dalle richieste e convenzioni sociali, e in generale dalle caratteristiche singolari e dalla situazione dell'individuo.¹⁴⁰

La capacità, invece, rappresenta la possibilità di scelta tra diversi insiemi di funzionamenti, date le caratteristiche individuali e la disponibilità di ottenere beni.¹⁴¹ Questo concetto nasce, in senso economico, come possibilità di scelta nel convertire beni in funzionamenti, ma riflette da subito l'estensione della libertà di una persona di ottenere funzionamenti e stati propri. La capacità riflette la libertà poiché comprende l'ambito delle scelte che si possono fare dati determinati insiemi di funzionamenti. Il concetto di capacità non può fare a meno di quello di funzionamenti. Non vi può essere libertà di scelta se non vi sono stati individuali da

¹³⁹ Cfr. Sen (1985a): «A functioning is an achievement of a person: what he or she manages to do or to be. It reflects, as it were, a part of the 'state' of that person. It has to be distinguished from the commodities which are used to achieve those functionings. For example, bicycling has to be distinguished from possessing a bike. It has to be distinguished also from the happiness generated by the functioning, for example, actually cycling around must not be identified with the pleasure obtained from that act. A functioning is thus different both from (1) having goods (and the corresponding characteristics), to which it is posterior, and (2) having utility (in the form of happiness resulting from that functioning), to which, it is, in an important way, prior», pp. 10-11.

¹⁴⁰ Cfr. Sen (1985a): «The conversion of commodity-characteristics into personal achievements of functionings depends on a variety of factors – personal and social. In the case of nutritional achievements it depends on such factors as (1) metabolic rates, (2) body size, (3) age, (4) sex (and, if a woman, whether pregnant or lactating), (5) activity levels, (6) medical conditions (including the presence or absence of parasites), (7) access to medical services and the ability to use them, (8) nutritional knowledge and education, and (9) climatic conditions. In the case of achievements involving social behaviour and entertaining friends and relatives, the functioning will depend on such influences as (1) the nature of the social conventions in force in the society, (3) the presence or absence of festivities such as marriages, seasonal festivals and other occasion such as funerals, (4) the physical distance from the homes of friends and relatives, and so on», pp. 25-6. Nell'elenco delle condizioni sociali Sen si riferisce principalmente a paesi in via di sviluppo, ma ciò vale per i paesi industrializzati, in cui si dovrebbero aggiungere altre numerose "richieste" sociali.

¹⁴¹ Con il vettore funzionamenti $b_i = f_i(c(x_i))$, dove f_i rappresenta il tasso di conversione individuale e c_i le caratteristiche dei beni e x_i i beni, le capacità di una persona sono rappresentate da $Q_i(X_i) = [b_i / b_i = b_i = f_i(c(x_i))]$, per alcuni f_i appartenenti a F_i e per alcuni x_i appartenenti a X_i . Cfr. Sen (1985a), pp. 13-4.

ottenere attraverso le scelte. Senza il concetto di capacità i funzionamenti rimangono semplici stati che non ci dicono da chi sono scelti e come sono indirizzati. Senza i funzionamenti le capacità sono vuote, i funzionamenti senza le capacità sono ciechi.

I funzionamenti e le capacità sono due concetti astratti poiché vengono definiti formalmente e il più possibile in generale, ma anche concreti poiché concernono le condizioni effettive per ottenere benessere, acquisizioni personali e libertà. Sen, quindi, valuta in parte positivamente le teorie che pongono al centro il problema degli *strumenti* per ottenere uguaglianza e benessere, ma ritiene che non riescano ancora a prendere in considerazione la libertà effettiva goduta dai singoli.¹⁴² Da qui parte la critica rivolta a Rawls e al suo concetto di beni sociali primari. Per Sen, Rawls ha costruito una teoria che risponde bene al problema della variabilità dei fini che gli individui si pongono, ma non prende in considerazione il fatto che gli individui, anche nel perseguire gli stessi scopi, lo fanno in maniera diversa, poiché hanno una diversa relazione con le risorse necessarie. «Rawls assume che gli stessi beni primari servano indifferentemente tutti gli obiettivi», ma diverse persone hanno bisogno in diversa misura degli stessi beni per perseguire gli stessi o diversi fini, poiché hanno differenti *tassi di conversione*, che ne caratterizzano la struttura individuale in maniera decisiva almeno tanto quanto sono caratterizzati dai diversi fini che si pongono. Per Sen, Rawls, concentrandosi sugli strumenti per ottenere fini liberamente scelti, perde di vista la valutazione della libertà in quanto tale.¹⁴³

Rawls utilizza il concetto di beni sociali primari poiché li considera dei mezzi universali per ogni tipo di vita che si vuole vivere. «La nozione di beni principali è rivolta a questo problema morale e pratico. Essa si basa sull'idea, per anticipare un poco, che una somiglianza *parziale* tra le concezioni del bene dei cittadini è sufficiente per la giustizia politica e sociale. I cittadini non affermano la medesima concezione razionale del bene, *completa* in tutti i suoi caratteri essenziali e

¹⁴² Cfr. Sen (1992): «Lo spostamento dalle acquisizioni agli *strumenti* di acquisizione (sotto la forma della focalizzazione sui beni primari alla Rawls o della concentrazione sulle risorse alla Dworkin) può senz'altro aver agevolato un mutamento di interesse nella letteratura verso l'apprezzamento dell'importanza della libertà, ma il mutamento resta inadeguato a caratterizzare l'*estensione* della libertà», p. 56.

¹⁴³ Rawls infatti suppone «che la struttura fondamentale della società distribuisca determinati beni principali [primari], cioè cose che si presume ogni individuo razionale desideri. Questi beni, di norma, sono utilizzabili, qualunque sia il piano razionale della vita di una persona. Assumiamo, per semplicità, che i beni principali a disposizione di una società sono diritti e libertà, poteri e opportunità, ricchezza e reddito. (Più oltre, nella terza parte, il bene principale del rispetto di sé ha un ruolo centrale)» (cfr. Rawls (1982), p. 67).

particolarmente nei suoi fini e lealtà ultime» (cfr. Rawls (1984), p. 204). Ma per Sen lo spazio dei beni sociali primari, benché aventi valore quasi universale, è sempre uno spazio di beni e non di libertà effettiva, e come tale soffre delle distorsioni che si hanno nel valutare gli strumenti per la libertà, invece che la libertà stessa. Utilizzare lo spazio delle capacità invece che quello dei beni sociali primari, permette di valutare non i mezzi ma la libertà effettiva senza presupporre che le persone condividano una concezione del bene.¹⁴⁴ Questa esigenza rimane costante nella teoria dei funzionamenti e delle capacità e, come vedremo anche per l'interpretazione aristotelica, Sen rifiuta qualsiasi impostazione che necessiti un ordinamento delle concezioni del bene individuali, in nome di un ideale morale esterno all'autonomia individuale.

«Per concludere, gli esseri umani sono diversi, ma sono diversi in modi differenti» (Sen (1994), p. 123). Il fatto della variabilità delle funzioni di conversione non è una questione relativa solo a quanto un individuo ha bisogno di un certo bene per soddisfare il suo bisogno, ma essa rivela in parte ciò che gli individui sono e ciò che possono essere. La rappresentazione di ciò che è e di ciò che può essere una persona rimanda alla sua libertà, intesa in senso sostanziale. «La libertà effettiva di una persona nel perseguire i propri fini dipende 1) da quali sono i suoi fini e 2) da quanto potere essa ha nel convertire i beni primari nell'appagamento di questi fini. Quest'ultimo può essere un problema serio *anche quando* tutti hanno gli stessi fini, ma non si dà il caso che sia un problema serio *solo* quando tutti hanno gli stessi fini» (ib., p. 122). A questi problemi risponde il concetto di capacità, che comprende la libertà, connettendola agli aspetti concreti, ma universali della sua espressione.

Il concetto di capacità permette di superare l'angustia metodologica e filosofica della visione incentrata sulla felicità e sull'appagamento dei desideri, cui rimane ancorato l'utilitarismo. «Infatti, la felicità o l'appagamento dei desideri rappresentano solo un aspetto dell'esistenza umana. Si può argomentare che le capacità hanno significato in definitiva, poiché riflettono la libertà, includendo *inter*

¹⁴⁴ Cfr. Sen (1990b): «Capability reflects a person's *freedom* to choose between alternative lives (functioning combinations), and its value need not be derived from one particular "comprehensive doctrine" demanding one specific way of living. As discussed in Section II, it is important to distinguish between freedom (of which capability is a representation) and achievement, and the evaluation of capability need not be based on one exclusive comprehensive doctrine that orders the achievements, including the life-styles and the functioning *n*-tuples», p. 118.

alia, la libertà di raggiungere la felicità; è una questione legata al *comando* che le persone hanno sulla propria vita. Carezza di cibo, fame e carestie sono fenomeni sociali tremendi non solo perché causano disutilità: essi recano con sé un'elementare mancanza di libertà, ma noi certo non giudichiamo la gravità di una situazione dalla estensione precisa dell'infelicità o della insoddisfazione in essa implicita» (cfr. Sen (1992), p. 343). Il concetto di capacità rappresenta l'effettiva estensione e importanza di ciò che si può concretamente fare. Rileva Sen che in molte concezioni della libertà, spesso liberali, l'attenzione è concentrata sull'assenza di vincoli e impedimenti alla libera scelta, iniziativa e opinione, ma non solo gli aspetti *sostantivi* sono lasciati a carico dell'arbitrio, della fortuna o merito individuali. Anche gli aspetti *concreti* e le *condizioni* della libertà non vengono presi in considerazione. L'eccezione entro le teorie liberali è rappresentata da Rawls, che si pone il problema delle condizioni concrete tramite la teoria dei beni sociali primari, ma abbiamo visto quali sono le critiche rivolte da Sen.

«Tutto questo pone un problema difficile e molto antico. Perché è importante che non mi venga impedito di fare una cosa e, allo stesso tempo, irrilevante se io sia effettivamente capace o no di fare quella cosa?» (cfr. Sen (1992), p. 129). Abbiamo visto che significato comporti questa idea nello sviluppo e nella teoria dei diritti come scopi da raggiungere. Questo argomento ritorna dall'interno del concetto di capacità, che è essenzialmente un concetto *positivo* di *libertà*. «Le capacità rispecchiano essenzialmente la libertà di acquisire importanti funzionamenti. Esse si concentrano immediatamente sulla libertà in sé, piuttosto che sugli strumenti per acquisire la libertà, e identificano le concrete alternative che abbiamo. In tal senso, possono essere intese come una rappresentazione della libertà sostantiva» (cfr. Sen (1994), p. 76). Sen elabora questa concezione positiva di libertà sostantiva senza venire meno ai principi liberali che informano il suo pensiero. La libertà negativa in molti casi, come abbiamo visto (cfr. 4.2), non è possibile senza l'intervento attivo di qualcuno per difenderla, ma anche senza le condizioni concrete della sua realizzazione. Anche il concetto minimo di libertà negativa necessita di una serie di libertà-capacità. La libertà dalle carestie, la possibilità di acquisire panieri di beni, la possibilità di comparire in pubblico senza vergogna, tutte condizioni che in certi paesi non si danno, pur non essendoci nessun impedimento attuale alle possibilità

delle persone. Nella valutazione della libertà di scelta inoltre deve entrare anche la valutazione di ciò che si sceglie, innanzitutto per dare il giusto peso ai funzionamenti prioritari, per accertare se, anche in una condizione di relativa opulenza, è possibile effettivamente disporre di capacità significative e importanti, come appunto poter avere una vita sociale paritaria, poter sviluppare le doti naturali ecc.

Il concetto di capacità sintetizza due concezioni delle libertà che spesso non troviamo assieme. La libertà quale assenza di vincoli e la libertà come poter fare effettivamente una cosa. Le due concezioni, negativa e positiva, secondo Sen non possono escludersi, poiché quella negativa non può fare a meno delle condizioni concrete che la realizzano, quella positiva poiché senza libertà di scelta autonoma può sfociare nel paternalismo. Qui interviene il concetto di «funzionamenti perfezionati» (*refined functionings*): sono tali quei funzionamenti scelti e ottenuti avendo a disposizione un insieme di altri funzionamenti significativi. In questo modo anche la sfera del benessere (inteso, come vedremo, in senso ampio e ricco come *well-being*) accoglie l'importanza della scelta libera e della scelta di valore. Con il concetto di «funzionamenti perfezionati», Sen rende più ampia e profonda la rilevanza morale dello *star bene*, ricomprendendo il valore dell'utilità in una metrica più ricca, che permette di collegare la sfera dell'azione e il godimento dell'utile. Pertanto si devono distinguere

(1.1) la promozione del *benessere* della persona e (1.2) il perseguimento degli obiettivi globali d'*azione* della persona. Questi comprendono gli obiettivi che una persona adotta secondo sue ragioni, e possono *inter alia* includere fini diversi dal miglioramento del suo benessere. Si possono generare ordinamenti diversi da quelli relativi al benessere. La seconda distinzione è tra (2.1) *risultati conseguiti* e (2.2) *libertà di conseguire risultati*. [...] Le due distinzioni insieme generano quattro concezioni distinte di vantaggio relativo ad una persona 1) «conseguimento del benessere» [o dello *star bene*] (*well-being achievement*), 2) «risultato conseguito tramite l'azione» (*agency achievement*), 3) «libertà di benessere» (*well-being freedom*), 4) «libertà d'azione» (*agency freedom*). (Cfr. Sen (1993), p. 102).

Questi quattro concetti rappresentano i diversi modi in cui si possono rapportare libertà e conseguimenti, *agency* e *well-being*. Qui *well-being* sta per lo *star bene* complessivo di una persona, nel senso che comprende la disponibilità di capacità e bisogni fondamentali, da cui deriva la soddisfazione dei desideri e l'utilità. *Agency* sta per *attività* e indica spesso nel pensiero di Sen l'*essere attivo* e *agente* di una persona, la sfera delle azioni di un individuo preso come autonomo in senso globale. Il concetto di *achievement*, invece, rimanda ai conseguimenti, ai risultati e al livello

di tutto ciò che si ottiene, indipendentemente dalle possibili alternative che, prima dell'azione, potevano esserci. Il concetto di possibili alternative invece è compreso dalla libertà, che prende in considerazione il fatto che vi siano delle alternative e il valore di esse, come abbiamo visto nel concetto di «funzionamenti perfezionati».¹⁴⁵ In questo senso la sfera dello *star bene* non è una ricezione passiva di utilità distinta dall'essere attivo.

Per quanto entrambi i concetti di benessere e facoltà di agire [*agency*] siano entrambi attivi, dato che chiamano in causa la capacità di svolgere funzioni svariate (su questo v. Sen 1985a, b), e per quanto la distinzione tra questi due aspetti non corrisponda a quella tra 'subire' e 'agire', la facoltà di agire presta un'attenzione più completa alla persona quale *persona che fa*. Naturalmente la distinzione non comporta che l'aspetto agente di una persona sia indipendente dal suo benessere. Come abbiamo visto nella seconda conferenza, è naturale aspettarsi che non si possa raggiungere nessuna variazione sostanziale in una cosa senza una qualche variazione nell'altra. Ma ciò non dimeno essere non sono identiche, né tanto strettamente collegate da permettere di vedere l'una quale semplice trasformazione dell'altra. Il modo in cui l'utilitarismo tratta la persona soffre dell'incapacità di distinguere tra questi aspetti diversi, e in ragione del voler motivare la valutazione normativa sulla base del solo aspetto del benessere. (cfr. Sen (1988°), pp. 76-7.

La sfera dell'azione e dell'essere attivo di una persona (*agency*) è più ampia di quella del benessere, che non è necessariamente una parte di quella.¹⁴⁶ Ci possono essere molti tipi di situazioni e azioni in cui benessere e *attività* di una persona sono correlati positivamente, ma vi sono anche casi in cui le due non coincidono, per esempio nelle azioni eroiche, in quelle disinteressate, nell'impegno civile e politico. Le due sfere, però, non possono stare l'una senza l'altra.¹⁴⁷ Nella sfera del benessere

¹⁴⁵ Cfr. Sen (1993): «Valutare il *benessere* (*well-being*) può condurci in una direzione; giudicare i risultati conseguiti nei termini degli *obiettivi globali* di una persona può condurci in una direzione in qualche modo diversa, poiché una persona può avere obiettivi diversi dal perseguimento del proprio benessere. Giudicare in entrambi i casi i *risultati conseguiti* può anche divergere dalla valutazione della *libertà di conseguire risultati*, poiché una persona può essere avvantaggiata nell'avere più libertà, ma finire con il conseguire risultati minori», p. 103.

¹⁴⁶ Sen (1985b) ipotizza due casi: nel primo un uomo mangia un panino da solo, nel secondo vorrebbe mangiarlo ma intanto un uomo sta affogando davanti a lui nel fiume. «But if it is the case (as it is here assumed to be) that, given the choice, you would rather have the opportunity of saving the drowning person that eat your sandwich without anxiety, and that your valuations as an agent confirm the correctness of this choice, then there is clearly a *net gain* in term of your *agency freedom*. As an agent you value the new opportunity (saving the person) more than the lost opportunity (eating the sandwich without anxiety). But in terms of your *well-being freedom*, there is a net loss, since the lost opportunity is more valuable from the narrow perspective of your own well-being than the new opportunity. It is, in this sense, arguable that even though agency freedom does “include” well-being freedom, the latter can quite possibly go down when the former goes up (and, of course, vice versa). [...] So, even though agency freedom is “broader” than well-being freedom, the former *cannot* subsume the latter», p. 207.

¹⁴⁷ Veca (1997) reinterpreta la duplice sfera come un continuum alla cui base c'è l'aspetto passivo, che chiede di minimizzare la sofferenza socialmente evitabile, e al cui capo c'è l'essere agente che deve

si può ricavare un insieme di funzionamenti individualmente rilevanti che può essere la base dell'*essere agente* di una persona, se non identificarsi addirittura con essa: senza arrivare al caso estremo dell'edonismo coerente, ci possono essere casi di compiuta compenetrazione tra le due sfere. Sen non risolve definitivamente la questione e oscilla tra due posizioni: da una parte rileva come in molti atti il benessere e l'essere attivo vadano in direzioni opposte, ma a tale conclusione giunge nei casi in cui intende l'azione come eroismo e il benessere in senso restrittivo. Altrimenti le due sfere di *well-being* e *agency*, benché significativamente correlate, non lo sono necessariamente in maniera positiva.¹⁴⁸

Per definire meglio i rapporti tra questi due concetti dobbiamo precisare il valore e la funzione che la libertà ricopre nei due ambiti. Valutare lo "star bene" (*well-being*) di una persona significa «valutare gli *elementi costitutivi* dell'esistere della persona, visto nella prospettiva del suo benessere personale. I differenti funzionamenti della persona costituiranno questi elementi fondamentali» (cfr. Sen (1993), p. 106). Abbiamo visto che fondamentale è inoltre valutare se i funzionamenti sono «perfezionati», ovvero se sono stati scelti entro una gamma significativa di altri funzionamenti: ciò si connette al concetto di «libertà di benessere». Senza la libertà di perseguire il proprio benessere secondo le proprie esigenze vengono meno due aspetti fondamentali del benessere e della persona:

essere rispettato nella propria autonomia. «La mia idea è che la nozione di sofferenza sociale si possa formulare come su un *continuum* che a una polarità ci vede come meri *pazienti*, ricettori di trattamenti, caratterizzati da deficit che ci inibiscono di avere scopi e progetti (carestia, fame, violenza, guerra ecc.) e all'altra ci vede come *agenti*, attori che hanno legami, scopi, interessi e progetti di vita, speranze progettuali, e che non dispongono di mezzi o opportunità per perseguirli o, meglio, per avere possibilità di perseguirli. In due parole, nel primo caso alludiamo agli aspetti di *benessere* o *malessere* di persone la cui capacità pertinente è quella di provare dolore punto e basta; nel secondo caso, agli aspetti di *autonomia* e di *controllo* sulle proprie vite, concepite come progetti di attori che li formulano in comunità di agenti linguistici riconoscendoli come "loro" e non di qualcun altro, chiunque esso sia. Come insiste Sen, noi abbiamo bisogno di un'informazione morale plurale», p. 116. Alla fine del capitolo presenteremo una riformulazione di questa prospettiva gradualista in termini spinoziani.

¹⁴⁸ Cfr. Gore (1997): «The well-being aspect, he recognizes, could be subsumed under the agency aspect, in that well-being achievements and opportunities can be seen as a sub-set of agency achievements and opportunities. But he argues that there is a case for keeping the well-being aspect of the person as an important and distinct domain for evaluation because the interests (or advantages) of individual are often a consideration in public policy. [...] In contrast, the agency aspect is likely to be particularly important 'in many issue of personal morality' (Sen, 1985b, p. 208). This evaluative model structures Sen's notion of well-being, and in particular how human activities can be constitutive of well-being. Sen views well-being in very general terms as something which is defined by the objects of value which are selected to indicate the 'wellness of being'», pp. 240-1.

i) senza scelta autonoma non possiamo sapere se i funzionamenti effettivamente acquisiti facciano parte dei desideri e delle esigenze individuali. Certamente in molti casi le preferenze ingannano, non necessariamente in quanto irrazionali, ma magari in quanto razionalizzazione di una situazione di lunga privazione (le cosiddette «preferenze adattive»). Nemmeno possiamo stabilire a priori quali siano concretamente i funzionamenti che massimizzano il benessere della persona. La soluzione, che cerca di superare sia il rischio di una visione basata solo sulle preferenze personali, sia il paternalismo insito in un'imposizione che decreti a priori quali siano i funzionamenti rilevanti, consiste nel garantire uguali capacità di base, che sono le precondizioni per ogni tipo di vita, e poi permettere la scelta individuale dei fini rilevanti. Questo è probabilmente il succo del pensiero di Sen, ma vedremo che comporta alcune difficoltà;

ii) la libertà di raggiungere autonomamente il proprio benessere è essa stessa una sorta di funzionamento. Sen sostiene la possibilità di incorporare l'atto di scegliere nella valutazione dell'insieme dei funzionamenti, ottenendo così un insieme di funzionamenti «perfezionato» dall'interno, ovvero valutando la possibilità di scelta interna.¹⁴⁹ Ma questa prospettiva non si ferma solo alla considerazione del funzionamento perfezionato, poiché la libertà in quanto funzionamento è una sorta di meta-funzionamento in un duplice senso. A priori, senza la libertà come facoltà di scegliere funzionamenti diversi viene meno ciò che rende tale una persona e verrebbe meno anche il significato di capacità. Inoltre, la libertà di scegliere i funzionamenti diviene essa stessa un funzionamento quando l'individuo, che gode delle capacità fondamentali, può iniziare non solo a scegliere ciò che è necessario per il

¹⁴⁹ Cfr. Sen (1985a): «A rather different approach in dealing with the problem of 'freedom' is to incorporate acts of 'choosing' as among the *doings* and the *beings* in the functioning vector. Then – with the elements of the capability set thus refined – we may stick to 'elementary' evaluation after all. [...] To consider acts of substantial choosing as being among the relevant 'functionings', is supportable also from the point of view that the quality of life a person enjoys is not merely a matter of what he or she achieves, but also of what options the person has had the opportunity to choose from. In this view, the 'good life' is partly a life of genuine choice, and not one in which the person is force into a particular life – however rich it might be in other respects. I don't think the problem of evaluation is made any simpler by proceeding in this direction (i.e., by incorporating aspects of freedom *among* the functionings). But it is nevertheless, I believe, a good move in better capturing the totality of functionings – the doings and the beings – that make life worthwhile, and which are to be reflected in the person's well-being», pp. 69-70.

sostentamento e il benessere primario, ma anche a determinare le azioni vitalmente rilevanti. Qui l'ambito del *well-being* si incontra con quello dell'*agency*.¹⁵⁰

C'è anche da prendere in considerazione il caso in cui la grave mancanza di funzionamenti rilevanti di base obblighi una persona ad apprendere capacità straordinarie di sopravvivenza o eroismo.¹⁵¹ Tali casi, anche se significativi, non possono essere presi come criterio per un'etica alla base dello sviluppo umano: l'eccezionalità e l'emergenza possono creare grandi abilità e capacità in alcuni individui, ma possono essere letali per la maggior parte delle persone. Il supererogatorio, anche se moralmente rilevante, non può essere il criterio base per una teoria morale di portata pratica e universale. Questa idea "eroica" dello sviluppo ha un certo fascino, connesso a una concezione "dialettica" della crescita e della vita morale, ma non riesce a tenere conto dei rapporti significativi anche se non sempre cooperativi, tra la sfera dell'azione e quella del benessere: concepisce acutamente la crescita delle capacità nonostante le mancanze del benessere e ha una risposta nel

¹⁵⁰ Un tentativo analogo di conciliazione di utilità e autonomia, tramite una concezione ricca di *well-being*, è quello di Griffin (1986), che tuttavia differisce da Sen nell'approccio e nella costruzione filosofica. Innanzitutto Griffin afferma che l'utilità non è un valore dominante sugli altri, quanto piuttosto è un concetto che permette di mediare e comprendere le attività e gli oggetti che sono «prudenzialmente di valore»: essa più che essere un vero valore è ciò che media tra i diversi valori, cfr. p. 32 e 322. Ciò che ha valore sostantivo varia da persona a persona ma può essere ricondotto entro la lista dei «valori prudenziali», che sono il nucleo essenziale del benessere e dell'idea di fioritura umana. Essi sono le realizzazioni («accomplishment»); i componenti della vita umana (ovvero l'attività, l'autonomia e la libertà); la conoscenza («understanding»); il piacere, la felicità e il divertimento («enjoyment»); e le relazioni personali, p. 67. Questi sono gli elementi che costituiscono il valore di una vita umana, ma non possono formare l'ideale di un tipo di vita specifica, poiché le capacità e le caratteristiche differiscono troppo tra i diversi individui: essi ci permettono di valutare la bontà di una vita senza si debba necessariamente tendere a una loro massimizzazione. «They are the values on the list of the ends of life. As we have seen, our skills and capacities differ too much for all of us to want to realize them in quite the same balance. Indeed sometimes they should not be realized by a particular person at all (e.g. autonomy, when it sets up great anxieties in a particular person). Person differ not so much in basic values as in their capacity to realize them», p. 70. E in quest'ultimo punto Griffin ricorda il concetto di funzione di conversione di Sen. Griffin, in questo modo analogamente a Sen, cerca di delineare un'idea di perfezione umana di tipo pluralista, basata sui valori prudenziali, che, mediando tra interesse proprio e morale, allarga la sfera del benessere individuale senza andare a discapito della sfera della morale.

¹⁵¹ Cfr. Qizilbash (1997), passim, argomenta che in situazioni di privazione, spesso croniche e caratterizzate dalla discriminazione di genere, le persone assieme alle preferenze adattive imparano delle «abilità compensative» che permettono di affrontare la deprivazione e discriminazione. Gasper (1997): «Powers and skills (S-capabilities) often arise or grow as responses to difficulty and deprivation. [...] Qizilbash's first proposition is that equality of capabilities, where some are induced as response to disadvantage, is inequitable. However, where effort is not disutility, and if initial 'advantage' induce slackness and initial 'disadvantage' is a powerful disciplining force, one hesitates to use the terms '(dis)advantage'. Only non-self-righting disadvantages would then demand attention; [...] Qizilbash has argued too that some of the capabilities induced by hardship can be immoral; the destitute may learn to steal, to lie, to become selfish and shameless. Growth of capabilities can by no means automatically be considered 'development'», pp. 287-8.

caso in cui il benessere vizia lo sviluppo delle capacità con l'abbondanza, ma non ci dice in che modo il benessere (inteso come *well-being*) possa promuovere lo sviluppo dell'attività umana in generale. In definitiva, questa idea non può andare bene come principio di un'idea di sviluppo perché richiede che per far diventare le persone più capaci, forti e dotate si debba far soffrire le persone, prima che questi lo possano scegliere. Il valore della sofferenza, può essere *ex post* riconosciuto come "educativo", ma non possiamo obbligare le persone a sottoporvisi, perché così facendo verremmo meno ai due scopi dell'idea di sviluppo umano: evitare la sofferenza non scelta ed evitabile e rendere le persone autonome.

Per Sen la libertà stessa è un'acquisizione: di primo livello per quanto riguarda la possibilità di sopravvivere e di scegliere; di secondo livello se è un esito e una conquista fatta di molte altre acquisizioni e capacità. Iniziamo a intravedere un circolo che può essere positivo se il benessere di una persona è la base non esclusiva di tutte le altre azioni che intraprende come agente. Il circolo, invece, può essere vizioso se la sfera del benessere, mancando di funzionamenti basilari e importanti, non può supportare e alimentare le azioni che l'individuo potrebbe intraprendere oltre le necessità dello *star bene* basilare. Vi sono tuttavia due casi ambigui: del primo abbiamo già parlato, ovvero quando le avversità e le mancanze fanno crescere grandi capacità; il secondo caso è quello in cui un ottimo o comunque buon livello di benessere comporta un ostacolo allo sviluppo dell'attività dell'individuo.

Sen riconosce che ci sono molti casi in cui la promozione del *well-being* e quella dell'*agency* sono inversamente proporzionali, ma la sua teoria dei funzionamenti e delle capacità è un modo per risolvere, almeno nella valutazione delle condizioni sociali, questo problema. Anche nei paesi industrializzati c'è infatti bisogno di più sviluppo di capacità e di conquista di libertà positive, poiché se la sfida dell'indigenza in molti casi è stata vinta, non altrettanto si può dire per la sfida della trasformazione del reddito in *well-being* e in essere attivi. Tutto ciò non richiede un intervento dello stato nella promozione diretta di cittadini più attivi e impegnati, ma al contrario richiede maggiori libertà per i cittadini e migliori condizioni per diventare più liberi e attivi. Lo stato può porre le condizioni ma non può "sfornare" cittadini liberi a modo suo, poiché questo sarebbe un intervento di violazione della libertà e poiché lo stato non può sapere in che modo un singolo

individuo esprimerà il suo essere libero e la sua attività.¹⁵² La sfida della teoria di Sen ci sembra essere quella di elaborare una concezione della libertà che medi due esigenze. Da una parte vi è la libertà come valore indipendente dai concreti funzionamenti scelti, riflettendo in tal modo il significato liberale dell'approccio delle capacità, e dall'altra la necessità di fornire un criterio (o diversi modi) per valutare se le capacità acquisite da un singolo individuo o da una collettività abbiano realmente promosso il suo sviluppo. In definitiva, credo che la dicotomia tra valore indipendente e valore condizionato della libertà non si ponga in maniera così netta dal punto di vista di Sen, poiché abbiamo visto che la libertà di scelta è già un'acquisizione e che lo diventa sempre di più progredendo nello sviluppo. Per Sen inoltre il valore della libertà non si pone indipendentemente dalle concrete condizioni del suo sviluppo. Non si può tracciare nettamente la distinzione a priori tra libertà e condizioni per il suo reale esercizio, poiché la sfera della libertà effettiva è di fatto un continuum tra condizioni, azioni e capacità di scelta. Per dimostrare tutto ciò dobbiamo passare all'analisi del cosiddetto aristotelismo di Sen.

5. *Sen aristotelico?*

È ora il momento di analizzare l'interpretazione più famosa e rilevante della teoria dei funzionamenti-capacità di Sen elaborata da M. Nussbaum sulla scorta dell'etica aristotelica¹⁵³. Nussbaum interpreta la filosofia etico-politica aristotelica sulla base del concetto primario che il fine della politica non sia quello di dispensare beni e cariche ma di «produrre capacità» per i cittadini, che posseggono i requisiti e

¹⁵² Per un'interpretazione che cerca di rinforzare il valore indipendente della libertà in senso antipaternalistico, cfr. Carter (2001): «Assegnare valore alle capacità in quanto tali equivale ad assegnare un valore *non-specifico* (un altro modo per chiamare questo tipo di valore è con l'espressione «valore contenuto-indipendente»). Se la libertà ha valore non-specifico, essa ha valore (almeno in parte) indipendentemente dal valore delle cose specifiche che l'agente è libero di fare o diventare. [...] Come dichiarato esplicitamente da Nussbaum, ciò che deve essere promosso è «la libertà di scegliere *ciò che ha valore*». La libertà rimane quindi un fenomeno che ha valore solo come parte costitutiva di funzionamenti specifici. L'idea che la libertà abbia solo un valore di tipo specifico sembra più coerente con le radici aristoteliche della teoria di Sen e Nussbaum. [...] Più una teoria politica si avvicina al perfezionismo, meno sarà lo spazio accordato al valore non-specifico della libertà. Più quello spazio sarà grande, più una teoria politica tenderà a trattare la persone come punti di origine dei fini», pp. 67-9.

¹⁵³ Recentemente Nussbaum ha in parte indebolito la base aristotelica della sua concezione delle capacità, ma noi qui privilegieremo gli aspetti aristotelici del suo pensiero e ci concentreremo sulla sua prima elaborazione.

le potenzialità di vivere una vita buona.¹⁵⁴ La formazione della vita propriamente umana è fatta di tre componenti: le capacità fondamentali o di base, le capacità interne (del corpo e del carattere) che sono sviluppate dall'educazione, e le capacità combinate (ovvero capacità interne combinate con condizioni esterne favorevoli al loro sviluppo). Secondo questo resoconto queste ultime sono le capacità che richiedono di essere sviluppate e riempite di funzionamenti attuali; in tal modo l'idea aristotelica di sviluppo umano ha un significato meritocratico, con lo scopo di fornire alle capacità naturali il proprio migliore sviluppo.¹⁵⁵ Lo scopo teorico di questa interpretazione è quello di fornire alla teoria delle capacità di Sen una base filosofica, invitandolo a dare alla sua teoria di sviluppo delle capacità una lista di funzionamenti appropriati.

Innanzitutto, si deve rilevare che l'interpretazione di Nussbaum comporta un diverso concetto di capacità rispetto a quello iniziale di Sen. Il concetto iniziale di Sen è quello di capacità come reali opportunità di fare ed essere ottenute tramite la conversione di beni in funzionamenti di valore, un concetto aperto e non "funzionalista" di capacità, che ne mette in luce principalmente l'aspetto di opzioni sostanziali di scelta. Il concetto di Nussbaum invece da subito assomiglia a quello di *facoltà*, ovvero di capacità fondamentali che ineriscono essenzialmente alla natura umana.¹⁵⁶ Il concetto di capacità di Sen all'inizio manca di una concezione filosoficamente fondata dell'azione umana, che integri l'idea di capacità come opportunità con il significato generale di capacità come abilità, cui Sen spesso si riferisce. Perciò la concezione di Nussbaum supplisce a questo deficit utilizzando la teoria aristotelica, che si caratterizza per il modo in cui capacità e virtù vengono sviluppate, nel senso che devono essere portate dalla potenza, in cui si trovano in quanto insite nella natura umana, all'atto della vita compiuta.¹⁵⁷ Proseguendo

¹⁵⁴ Cfr. Nussbaum (1988), p. 146.

¹⁵⁵ Questi in sintesi sono gli aspetti principali nell'ultima formulazione di Nussbaum (2001), pp. 102-3. In sostanza erano già presenti in Nussbaum (1988), pp. 60-9, ma con l'unica differenza che le capacità combinate erano sostituite dal concetto di capacità esterne.

¹⁵⁶ Cfr. Crocker (1992): «As we shall see, Sen views capabilities as real opportunities, possible valuable functionings, or actual freedoms to achieve. Nussbaum, in contrast, conceives capabilities as a person's valuable powers or faculties that can and should be realized in valuable functionings», p. 599.

¹⁵⁷ Riprendo queste considerazioni da Gasper (1997): «Sen's focal concept of 'capability' means the set of alternative possible vectors of functionings open to an individual (e.g. 1993, p. 38). I have called these *O-capabilities*: an Opportunities set. By saying 'capability' or 'capabilities' rather than 'opportunities/options set' Sen played on overtones like 'ability' and 'capacity'. To say 'capability'

nell'elaborazione della teoria, Sen amplia la sua concezione della capacità: non più capacità come mera opportunità generica, ma come azione che si connette all'attività intesa in senso globale. In questo modo, con l'arricchimento della teoria, Sen può passare da una valutazione delle singole capacità, opportunità e azioni, alla valutazione dei caratteri dell'individuo in senso globale, approdando a una vera e propria teoria dello sviluppo umano: non solo libertà come possibilità di scelta tra diverse opzioni di valore, ma una concezione di come diventare liberi acquisendo capacità e funzionamenti significativi.

Questo sviluppo della teoria di Sen è dovuto probabilmente, almeno in parte, all'interpretazione di Nussbaum e alla sua lettura aristotelica, che ha richiesto a Sen di fornire la lista dei funzionamenti e delle capacità rilevanti da un punto di vista universale e oggettivo. L'idea alla base dell'interpretazione e della proposta teorica di Nussbaum è quella di rintracciare un insieme di funzionamenti e capacità fondamentali che possano essere accettate universalmente da ognuno in quanto uomo. In tal senso Nussbaum vorrebbe riproporre una posizione teorica essenzialista per contrastare il diffuso atteggiamento contemporaneo che porterebbe al relativismo e al soggettivismo. Secondo Nussbaum si deve riprendere da Aristotele una concezione di ciò che rende *uomo* l'uomo, che abbia caratteri universali e che possa allo stesso tempo accordarsi con le molteplici variazioni delle diverse epoche e culture.¹⁵⁸ Con questi scopi teorici, ma anche come vedremo polemici, Nussbaum elabora una lista completa di funzionamenti che caratterizzano l'uomo in quanto tale.

for the set of options available to a person may be less tendentious; speaking of 'capabilities' (as Sen did earlier) serves, even if unconsciously, to suggest a plurality of skills and abilities. I have called those *S-capabilities* (S for skills). [...] For both 'capabilities' and 'functionings' Sen may have wished not to lose a second meaning (respectively: powers/skills; activities) which connected to his interest in freedom not only achievement. [...] Nussbaum like Cohen considers that 'capability' implies a power or a skill. A potential, 'an "undeveloped" or latent' state (Crocker, 1995, p. 161), is in Nussbaum's terms (1988) a basic capability. For precision I call it a *P-capability* (P for potential) since 'basic' has too many possible meanings. It can via training or experience be moved to a developed level (S-capability)», pp. 290-1.

¹⁵⁸ Cfr. Nussbaum (1992): «I call this account of the human functions the "thick vague theory of the good". The point of this name is to insist, first of all, on the normative character of the list. We are not pretending to discover some value-neutral facts about ourselves, independently of all evaluation; instead, we are conducting an especially probing and basic sort of evaluative inquiry. [...] By contrast, my Aristotelian conception is concerned with *ends* and with the overall shape and content of the human form of life. Finally, the list is "vague", and this deliberately so and in a good sense, for, as we shall see, it admits of much multiple specification in accordance with varied local and personal conceptions», pp. 214-5.

Ad un livello fondamentale si situano delle capacità basilari che rendono una persona *in senso proprio umana*: 1) *vita* (la durata biologica completa della vita umana), 2) *salute fisica*, 3) *integrità fisica*, 4) *sensi, immaginazione e pensiero* (il poter provare piacere ed evitare il dolore ingiustificato, l'essere capaci di usare i cinque sensi e la ragione), 5) *sentimenti* (il poter provare sentimenti e amare), 6) *ragion pratica* (essere in grado di formarsi una concezione del bene), 7) *appartenenza* (poter vivere pienamente con gli altri e avere le basi sociali per il rispetto di sé), 8) *altre specie* (essere in grado di aver relazioni con gli altri animali), 9) *gioco* (poter giocare), 10) *controllo del proprio ambiente* (poter partecipare alla vita politica e poter controllare le proprie condizioni materiali).¹⁵⁹ Se questi caratteri, che sono le capacità base, non vengono rispettati, si ha una perdita di *umanità* della vita umana. Sono le capacità che richiedono tutela da parte della società e dello stato, ma anche che dovrebbero essere sviluppate al meglio per ottenere una vita piena e buona. Tale è il principio aristotelico, che connette i funzionamenti base della vita umana con il loro pieno sviluppo, che è il fine della vita etica e civile. Nussbaum intreccia questa elaborazione con la critica al relativismo che porterebbe un appiattimento valoriale in cui tutto è giustificato poiché manca un piano di riferimento. Senza un'idea sostantiva di ciò che è la natura umana, per Nussbaum, viene a mancare la base per due affetti fondamentali: compassione e rispetto.

Nussbaum ritiene che il linguaggio dei diritti non sia capace di superare la critica relativista, essendo quest'ultimo troppo dipendente nella sua elaborazione concettuale dalla tradizione occidentale. Il concetto di capacità invece, secondo Nussbaum, può aspirare ad essere riconosciuto come valido da ogni cultura, sintetizzando in questo modo universalità e concretezza. In particolare, ciò che tradizionalmente viene definito un diritto, può essere espresso con il concetto di «capacità combinata»¹⁶⁰. Per questo si deve rintracciare un profilo di vita umana essenziale che vada bene per ogni cultura e per fare questo si dovrebbe ricorrere al metodo aristotelico, poiché permette di conciliare l'universalità con la concretezza del riferimento alle particolari situazioni sociali. In questo modo non si andrebbe alla ricerca di un insieme di leggi o fatti valutativi alla base di ogni essere e cultura

¹⁵⁹ Nussbaum (2001), pp. 97-9. La prima formulazione, non di molto dissimile, si trova in Nussbaum (1992), pp. 216-22.

¹⁶⁰ Cfr. Greblo (2002), p. 268-9.

umani, ma ripercorrendo le radici delle diverse culture dall'interno si giungerebbe a un elenco di funzionamenti e capacità simile a quello di cui sopra.¹⁶¹ Questo atteggiamento porta a una posizione di realismo interno, che superando l'ingenuità della credenza nel punto di vista esterno sulle cose, persegue la via verso la generalità dall'interno della posizione in cui si trova. Nussbaum cerca di rivisitare il metodo aristotelico proprio per evitare l'accusa di fallacia naturalistica. Non è tanto ciò che la scienza ci dice a decretare l'essenza naturale dell'uomo, ma sono le nostre concezioni interne di ciò che ha valore e di ciò che ci caratterizza come esseri umani che ci danno un concetto comprensivo di natura umana. Analogamente Aristotele ricorreva agli *endoxa*, ovvero alle opinioni prevalenti e ponderate, per decretare i criteri normativi nel mondo umano dominato dall'incertezza.¹⁶²

Il problema è che il metodo aristotelico, rivisto ai nostri giorni, se da un lato ci permette di rintracciare le radici universali partendo dall'interno di una cultura e affrontando la discussione critica delle diverse posizioni, dall'altro lato compie da subito una moralizzazione del *naturale*.¹⁶³ Come abbiamo visto nel precedente capitolo ciò che è *naturale* è anche *normale* e richiede una *normalizzazione*. Sicuramente è un metodo che concilia generalità e concretezza del riferimento, ma

¹⁶¹ Nussbaum (1996b), p. 202.

¹⁶² «One might, that is, believe that the deepest examination of human history and human cognition *from within* still reveals a more or less determinate account of the human being, one that divides its essential from its accidental properties. [...] for we must ask: which things are so important that we will not count a life as a human life without them? Such an evaluative inquiry into what is deepest and most indispensable in our lives need not presuppose an external metaphysical foundation, clearly: it can be a way of looking at ourselves, asking what we really think about ourselves and what holds our history together», Nussbaum (1992), pp. 207-8.

¹⁶³ Cfr. Donatelli (2001): «Ma Nussbaum ha mostrato che la semplice concezione nominale delle virtù esercita una pressione normativa. Infatti, in maniera indipendente dal modo in cui verrà specificato l'esercizio della funzione, l'affermazione che essa è *costitutiva dell'essere umano* mostra un senso in cui essa è una funzione normale per gli esseri umani: è la norma essere in grado di esercitare tale funzione (cioè avere questa capacità). È chiaro che Nussbaum non avanza *questo* argomento aristotelico. [...] Quella di essere umano è una concezione moralizzata sin dall'inizio. Nussbaum, infatti, non vuole sostenere che le possibilità di vita a cui annettiamo valore sono iscritte dentro una concezione non valutativa della natura umana. L'argomento del realismo interno è diretto contro questa concezione della natura umana. [...] Tuttavia la sua concezione secondo cui la nozione di possibilità di vita (la quale illustra il contenuto di ciò che intendiamo con «essere umano») è moralizzata sin dall'inizio nasconde il fatto che la nozione di possibilità di vita svolge nel suo argomento due ruoli logici distinti. Da una parte, indica le situazioni che noi troviamo piene di valore e di significato morale; dall'altra, indica i tratti normali dell'individuo che offrono il criterio di giustificazione di tali attribuzioni di valore. Il punto è che tali possibilità di vita sono piene di valore perché rappresentano i tratti costitutivi degli esseri umani. Ma Nussbaum afferma anche che la scoperta di tali tratti costitutivi è una scoperta *morale*, cioè presuppone interessi e valori morali, e ciò spinge a confondere e a sovrapporre i due ruoli logici. Essi, tuttavia, devono rimanere separati per essere in grado di sostenere l'argomento aristotelico di Nussbaum», pp. 115-6.

l'uso duplice di *naturale* e *umano*, descrizione interna e spinta normativa-normalizzante, sgrava la teoria dei presupposti sociali normativi, poiché sono impliciti nel definire ciò che è naturale, e addossa "l'onere probatorio" non ad un'inferenza normativa, ma alla concezione basilare della natura umana.¹⁶⁴ Il problema insito in una moralizzazione del concetto di natura non è solo che fatti e valori non sono tenuti distinti, ma anche il fatto che si crea un cortocircuito ancora più intricato. Non solo dal fatto-valore di ciò che è naturale si passa alla norma morale, ma la norma morale "torna indietro" ridefinendo a ritroso il carattere stesso del *naturale* in funzione di ciò che è decretato *normale*.¹⁶⁵

Una concezione della natura che è *norma naturale* richiede una cornice teleologica, come la ritroviamo in Aristotele: ciò che caratterizza l'uomo non è solo un insieme organizzato di organi e bisogni fisiologici, ma è anche un insieme strutturato di *funzioni proprie*, che non solo devono essere espletate come i bisogni, ma devono anche essere sviluppate *in un certo modo*, pena il marchio di non umanità. Si può essere d'accordo nella sostanza con la lista presentata da Nussbaum, ma il fatto che la teoria e il metodo aristotelico richiedano la descrizione delle *funzioni proprie* dell'essere umano e non dei *funzionamenti* ci rimanda ai problemi aristotelici della moralizzazione del naturale, all'operazione teorica di esclusione tramite il canone del naturale e alla funzione giustificatrice di una data società. Non discutiamo che la naturalizzazione di caratteri antropologici secondo il metodo aristotelico riesca indubbiamente a raggiungere un certo grado di generalità, ma si porta dietro la catena *naturale-normale-normativo* (che in realtà è ancor prima *normativo-normale-naturale*) che negli intenti di Nussbaum avrebbe uno scopo progressista, di promozione e tutela delle capacità fondamentali di tutti gli uomini nei

¹⁶⁴ Nussbaum (1995) riconosce in Aristotele questo aspetto di inestricabile interdipendenza di normativo e descrittivo, ma non lo considera un problema; anzi, lo fa valere positivamente contro l'interpretazione esternalista che Bernard Williams fornisce di Aristotele: «Aristotle's metaphysics of nature, and his biology are neither value-free nor external. There is nothing anywhere in Aristotle's work precisely corresponding to a modern distinction between fact and value; and, furthermore, science, as well as ethics, is "internal" for Aristotle in the same sense that it is the attempt to give an intelligent account of human experience of the world», p. 102.

¹⁶⁵ Rileva un problema analogo Anthony (2000) specificamente a proposito dell'internalismo della Nussbaum: «I believe that this is exactly the case: the internalist account of human nature that Nussbaum finds in Aristotle, and which she offers to us as a replacement for the externalist account described by Williams, still falls prey to the dilemma. The more it invokes facts about human beings that are decidable independently of value judgments, the less the normative import; but the more normative material the account of human nature builds in, the less persuasive it becomes as a foundation for any particular ethical vision», p. 22.

casi in cui non vengano giustamente sviluppate, ma, come abbiamo visto, nel contesto aristotelico questa catena ha una funzione gerarchizzante e di esclusione.

Non può bastare l'idea che si dovrebbe attualizzare Aristotele, correggendo ciò che ora ci pare ingiusto (per esempio il ruolo delle donne e la naturalità della schiavitù), poiché utilizzare la teoria aristotelica richiede la reinterpretazione non conflittuale del valore dato storicamente, e ciò sarebbe un modo per non tenere conto del fatto del pluralismo e per non rendere giustizia al modo in cui principi di giustizia universali si sono affermati nella nostra tradizione. Non tanto con una reinterpretazione interna e con successivi aggiornamenti, cioè con il metodo aristotelico, ma più spesso con rotture, rivoluzioni, salti in avanti e azzardi contro quello che era la tradizione e il senso dato di essere umani.¹⁶⁶ Se il realismo interno vuole essere anche una tesi descrittiva sul modo in cui valori universali sono affermati a partire da un punto di vista culturalmente determinato, bisogna rilevare che fallisce nel dare conto proprio dei conflitti interni alle culture.

L'idea aristotelica delle *funzioni proprie* ha un senso teleologico: è *proprio* ciò che distingue e che deve essere sviluppato al meglio, sia in senso biologico, sia in senso sociale.¹⁶⁷ Può una teoria di questo tipo fare a meno della teleologia e della strutturazione gerarchica della natura e della società? A tale interrogativo non sappiamo dare una risposta. Quel che è certo è che Sen accetta in parte l'interpretazione aristotelica dei funzionamenti e delle capacità,¹⁶⁸ ma rifiuta la

¹⁶⁶ Alle nostre osservazioni critiche si potrebbe inoltre aggiungere che «restano i problemi connessi al naturalismo aristotelico, anche nella sua versione interna e non metafisica. Per quale ragione accettiamo di derivare ciò che è buono da ciò che è essenziale per un essere umano? Essenzialmente umane, è stato osservato, sono anche azioni che non esitiamo a definire immorali, come la crudeltà o la schiavitù. La nozione di umanità, così come la nozione di natura, è tanto vaga ed ampia da poter ammettere al proprio interno anche ciò che, da un punto di vista etico, vorremmo invece escludere», Magni (2006), pp. 122-3. Infine si potrebbe citare Hume: «se, in secondo luogo, si dovesse chiedere se dobbiamo cercare questi principi in *natura*, o se invece dobbiamo cercare loro un'origine diversa, replicherei che la nostra risposta dipenderà dalla definizione della parola *natura*, e che nessuna parola è più ambigua ed equivoca di questa», *Trattato sulla natura umana*, III, 1, ii, pp. 500-1.

¹⁶⁷ «Aristotele, infatti, definiva l'uomo sulla base della sua compiutezza, senza fare riferimento a caratteri della specie. I caratteri da lui enucleati come tipicamente umani sono quelli dell'uomo riuscito, non quelli dell'uomo comune. L'essere uomo dell'uomo aristotelico risulta pertanto carico di giudizi di valore, pregno di dover essere» Giorgini (2001), p. 123.

¹⁶⁸ Cfr. Sen (1993a): «È indubbio che il tipo di argomentazione *generale* che Aristotele utilizza per motivare il suo approccio ha una rilevanza più ampia della difesa della forma particolare che egli attribuisce alla natura del bene umano. Ciò si riferisce *inter alia* al rifiuto di Aristotele dell'opulenza come criterio di conseguimento (escludendo la ricchezza e il reddito come parametri di riferimento), alla sua analisi dell'eudaimonia in termini di attività a cui viene attribuito valore (piuttosto che fare assegnamento sulle interpretazioni degli stati mentali, come in certi procedimenti utilitaristici) e alla

richiesta di Nussbaum di fornire una lista dei funzionamenti e delle norme oggettive per poter parlare di buona vita umana. Questa è la risposta di Sen alla richiesta di Nussbaum:

L'utilizzo dell'approccio delle capacità come tale non *costringe* ad imboccare quella strada, e la sua intenzionale *incompletezza* permette di percorrere altre strade che possiedono anch'esse una certa plausibilità. [...] La critica aristotelica si rivolge verso un problema più generale, vale a dire quello dell'«incompletezza» dell'approccio delle capacità – sia nel generare giudizi sostanziali, sia nel fornire una teoria globale della valutazione. Teorie specifiche del valore tra loro diverse possono risultare coerenti con l'approccio delle capacità e condividere la caratteristica comune di selezionare all'interno dei funzionamenti e delle capacità gli oggetti di valore. Inoltre, l'approccio delle capacità può invero essere utilizzato mediante diverse modalità di scegliere i pesi relativi e di differenti meccanismi per la valutazione effettiva. [...] Si potrebbe sicuramente obiettare: perché soffermarsi a delineare un approccio generale, con le varie lacune da colmare, piuttosto che «portare a termine l'esercizio»? la motivazione che sta alla base dell'indugio è collegata al riconoscimento che un accordo sull'utilizzabilità – accordo sulla natura dello «spazio» degli oggetti di valore – non *presuppone* necessariamente un accordo su come si può portare a termine l'esercizio di valutazione. [...] Infatti la parte più stimolante della rivendicazione a favore dell'approccio delle capacità sta in ciò che esso nega. Esso si differenzia dagli approcci standard basati sull'utilità nel non insistere sul fatto che dobbiamo attribuire valore alla *sola felicità* (e considera la condizione di essere felice come uno fra i diversi oggetti di valore) o alla *sola realizzazione dei desideri* (e interpreta invece il desiderio come prova utile, ma incompleta – e frequentemente distorta – di ciò che la persona apprezza). [...] Una generale accettazione dell'importanza intrinseca e della centralità dei vari funzionamenti e capacità alla base della nostra vita possiede un considerevole potere incisivo, ma non deve necessariamente essere basata su un precedente accordo circa i valori relativi dei diversi funzionamenti e capacità o su una procedura specifica per stabilire quei valori relativi. (Cfr. Sen (1993a), pp. 127-30)

Sen rifiuta di fornire una lista di funzionamenti, e quindi di valori essenziali, poiché le capacità forniscono lo *spazio* rilevante di valutazione e azione, non gli oggetti e gli obiettivi delle azioni e i criteri normativi delle valutazioni. Lo sviluppo delle capacità è eticamente fondamentale poiché significa lo sviluppo della libertà effettiva di un individuo. Lo sviluppo delle capacità non ha un fine oggettivo in una vita buona che riempia l'idea di capacità decretando che cosa è una vera capacità e quali sono le gerarchie rilevanti tra le capacità. La teoria di Sen afferma la priorità di alcune capacità su altre, ma si tratta di priorità fondamentali *alla base*, senza le quali è a rischio la possibilità di essere liberi; invece la teoria di Sen non dice quali siano gli scopi ultimi e penultimi da ricercare per dare senso etico alla vita umana. Entro lo

sua difesa della necessità di esaminare i processi attraverso i quali le attività umane vengono scelte (sottolineando quindi l'importanza della libertà come parte del vivere)», pp. 127-8.

spazio delle capacità, lo sviluppo significa aumento e realizzazione della libertà in senso sostantivo ed entro questo spazio i fini e i funzionamenti concreti sono determinati dall'autonomia individuale. Se si dicesse a priori quali siano i funzionamenti oggettivi e rilevanti da sviluppare *al termine* della vita etica, si toglierebbe la prerogativa e l'effettività dell'autonomia. Il rifiuto da parte di Sen della struttura essenzialistica aristotelica non è una messa in discussione della notevole generalità e della accettabilità pratica della lista elaborata da Nussbaum, ma è un rifiuto del principio che la informa.

Sen non usa il concetto di *funzione*, bensì continua ad usare quello di *funzionamento*. La funzione è un'azione o una posizione che specifica ciò che viene fatto e ciò che una cosa è; ma è un concetto che precisa anche che ciò che viene fatto deve essere così per motivi specifici di tipo naturale o istituzionale. Il concetto di funzione lega invece il naturale e il normativo, e per questo motivo è un concetto equivoco che, se porta a esiti in buona sostanza condivisibili, nasconde la propria origine equivoca. Accoppiato al concetto di funzione si trova il concetto di capacità come virtù e funzione propria di un essere: la capacità come potenzialità naturale da portare alla luce. Il binomio funzione-capacità potenziale è la peculiarità della biologia e dell'etica aristotelica e in questo senso deve essere inteso il dinamismo proprio dell'etica. L'idea di fioritura umana e di vita buona sono l'attualizzazione e la migliore espressione di capacità che sono iscritte nella natura umana in quanto tale, ma che abbiamo visto essere in Aristotele una naturalizzazione di determinati caratteri sociali. In Aristotele l'indiscutibile dinamismo della vita etica viene "bloccato" dal fatto che sono solo alcuni a poterlo esprimere e secondo canoni precisi di esclusione. Il dinamismo dell'idea di sviluppo umano di Sen invece è universale e non vincolato a parametri sociologici di eccellenza. Qui non riscontriamo l'idea aristotelica di latenza delle capacità da sviluppare. Dobbiamo inoltre domandarci se la teoria aristotelica possa funzionare senza la teleologia: il funzionamento-funzione senza il proprio compimento non è un concetto propriamente aristotelico. Per Aristotele, un'azione che non ha una forma interna di compimento, propriamente non è un'azione ma in realtà un movimento che si compie solo nel momento finale.¹⁶⁹

¹⁶⁹ La distinzione aristotelica è tra ciò che ha il compimento nella forma finale ed è quindi azione compiuta in ogni suo momento e ciò che invece si compie solo nel termine, come per esempio produzione di un artefatto che compie la propria forma solo alla fine. «Tutti convengono che l'atto di

Senza l'aristotelismo allora, in quale modo la teoria dello sviluppo umano di Sen può avere una sistema che valuti le differenti capacità? Per valutare che un funzionamento sia «perfezionato» si deve poter dire non solo che è stato scelto tra altre alternative, ma anche che queste alternative erano significative e che il funzionamento ottenuto è, in base a un criterio accettabile, migliore o per lo meno non peggiore delle alternative. Per far questo normalmente o si dispone di una concezione oggettiva del bene, alla maniera della Nussbaum, oppure si adotta un criterio esclusivamente soggettivistico, ma in questo modo non sarebbe più possibile accertare se la scelta fosse tra alternative significative. Sen non accetta nessuna delle due alternative e lascia implicitamente aperto il problema.

6. *Etica dello sviluppo umano: Sen attraverso Spinoza*

Per affrontare questi problemi e i nodi irrisolti della teoria di Sen ci sembra interessante proporre alcuni concetti dell'etica spinoziana. Non si tratta qui di una lettura che attribuisca filiazioni o eredità improbabili, ma di una lettura teorica, che sulla scorta di quanto è stato visto nella prima parte, accoglierà alcuni nodi concettuali del pensiero di Sen nella filosofia di Spinoza.¹⁷⁰

Sen ha rifiutato una teoria oggettivistica di tipo aristotelico per valutare la *bontà* dei funzionamenti e delle capacità in nome del principio pluralistico alla base della teoria dei funzionamenti e delle capacità. Questo rimane per Sen un carattere fondamentale e irrinunciabile, poiché secondo lui le altre teorie morali, in particolare utilitarismo e teorie deontologiche dei diritti cadono nell'errore di basare la valutazione e scelta di ciò che è rilevante moralmente soltanto su una variabile o su un concetto. I funzionamenti e le capacità invece sono concetti, in un certo senso vuoti, benché estremamente concreti: definiscono in generale i caratteri di ciò che si può fare ed essere (i funzionamenti) e comprendono la libertà effettiva e positiva di ciò che si può fare ed essere (le capacità). Queste caratteristiche possono, secondo

vedere è perfetto in ogni momento della sua durata; infatti non è manchevole di niente che, sopraggiungendo in un istante successivo, porterà a compimento la sua forma. Ora, ad una cosa di questo genere assomiglia anche il piacere. Infatti è un tutto e in nessun istante della sua durata si potrebbe prendere un piacere la cui forma sarà stata portata a compimento se esso persiste per un tempo più lungo. Per questo il piacere non è neppure movimento: ogni movimento infatti, ad esempio la costruzione di un casa, si svolge nel tempo e mira ad un fine; ed è perfetto quando ha compiuto ciò cui tende» (EN, X, 3, 1174 a 14-22).

¹⁷⁰ Un interessante proposta, simile alla nostra, è abbozzata in Buzaglo (2007), pp. 379-92.

Sen, adattarsi a differenti concezioni del bene, in modo da coniugare universalità e concretezza. Ma non avendo una scala di valori indipendente dalle singole concezioni della vita buona, al momento della valutazione della bontà dei funzionamenti, si possono scontrare due esigenze del pensiero di Sen.¹⁷¹ Le preferenze non possono essere sempre prese come criterio infallibile (come abbiamo visto nel caso delle preferenze adattive), ma abbiamo bisogno di un criterio per valutare i funzionamenti perfezionati. Per poter decretare la bontà di ciò che si ottiene, non dobbiamo valutare solamente se un funzionamento sia stato scelto e ottenuto a partire da alternative, ma si deve valutare se queste alternative erano significative.¹⁷² Le alternative di una capacità, così come le capacità e i funzionamenti ottenuti, dovrebbero essere ordinate per gradi di importanza etica e vitale. Qui si ripropone la stessa esigenza che si poneva per i diritti: pesare l'importanza delle variabili e dei valori in questione.

Come punto di partenza ci sono le capacità fondamentali, ma oltre a questo abbiamo bisogno di un criterio aperto per poter valutare anche i funzionamenti e le capacità successive a quelle basilari. È intuitivamente condiviso che le possibilità di essere eletto liberamente o di avviare senza ostacoli un'attività economica siano moralmente e vitalmente più importanti della possibilità di acquistare molti tipi diversi di detersivo. Ma, in base a un approccio basato sulle preferenze individuali questo non risulterebbe necessariamente, e avendo rifiutato una teoria oggettiva del bene umano che elenchi i funzionamenti di valore, si deve trovare per la teoria dei funzionamenti e delle capacità un criterio che sia interno alle singole concezioni del bene, universale e adatto al dinamismo della teoria dello sviluppo umano.

¹⁷¹ Carter (1996) rileva il problema e afferma che il concetto di libertà effettiva si deve fondare necessariamente su una valutazione basata sulle preferenze. «The crucial problem is that the notion of 'effective freedom' depends entirely of the preference-based approach. Why is this? The answer is that without tying the extent of my freedom to a specification of my own objects – to my preferences over alternatives – we shall have no way of telling which of other people's actions increase my freedom, which decrease it, and which are relevant to my freedom», p. 16. Ora forniremo un'interpretazione basata non sulle preferenze, ma nemmeno su una teoria oggettiva del bene.

¹⁷² Cfr. Sen (1993b): «Comparisons of freedom raise interesting issues of evaluation. The claim is sometimes made that freedom must be valued independently of the values and preferences of the person whose freedom is being assessed, since it concerns the 'range' of choice a person has – not how she values the elements in that range or what she chooses from it. I do not believe for an instant that this claim is sustainable [...]. It would, in particular, be then possible to assess the freedom of a person independently of – or prior to – the assessment of the alternatives between which the person can choose. How can we judge the goodness of a 'range' of choice independently of – or prior to – considering the nature of the alternatives that constitute that range?», p. 34.

Ci sembra che l'etica spinoziana risponda a queste esigenze: da un lato la connessione delle sfere di attività e utilità e dall'altro l'esigenza di avere un criterio per valutare il significato etico delle azioni. Spinoza tramite il concetto di *adeguatezza* risolve il problema del soggettivismo mantenendo la soggettività della concezione del bene. Le valutazioni che diamo degli oggetti esterni non rivelano la bontà delle cose, poiché sono sempre in funzione dei nostri desideri e bisogni, quindi dal punto di vista spinoziano mancherebbe in prima istanza un criterio per valutare la bontà degli oggetti e delle azioni. Questo criterio si trova nell'adeguatezza di un'azione o un oggetto, che è tale quando aumenta la potenza di esistere dell'individuo. Con ciò il criterio è totalmente interno alla natura individuale, pur non essendo in funzione delle continue variazioni degli stati emotivi. Essere adeguato significa poter spiegare o causare qualcosa all'esterno solo con la propria natura: in questo modo l'individuo è attivo, nel senso di autonomo, poiché dalla sua natura deriva qualcosa. Per valutare la bontà di un funzionamento si può vedere se è un *funzionamento adeguato*, ovvero se noi siamo causa adeguata dell'azione o dello stato in cui consiste il funzionamento. Chiaramente i funzionamenti basilari sono adeguati per ogni uomo poiché sono l'espressione delle caratteristiche base della vita biologica di ogni individuo: nutrimento, salute, possibilità di muoversi e di conoscere, ecc. Per quanto riguarda i funzionamenti, invece, ulteriori si deve considerare se questi siano adeguati alla natura dell'individuo in questione, in tal caso il funzionamento comporterà un aumento della potenza di esistere dell'individuo. Ma bisogna prima passare dalla conoscenza della natura individuale.

Gli affetti sono la reazione individuale all'incontro con l'esterno e ad ogni affetto corrisponde un'idea. Si hanno idee adeguate quando la mente comprende la causa vera dell'affetto e si hanno affetti adeguati quando c'è qualcosa in comune tra il corpo individuale e l'esterno. Tramite un'idea adeguata un individuo diventa più attivo. Il processo del *diventare adeguati* può iniziare per Spinoza dalla conoscenza. Quando comprendiamo un affetto adeguatamente non siamo più passivi; ma esiste anche un'altra strada per diventare più attivi ed è quella dell'aumento della potenza di esistere tramite il perseguimento della propria utilità. Conoscenza vera e utilità aumentano la potenza di esistere e rendono l'individuo adeguato. L'individuo che conosce al meglio se stesso e il mondo, può perseguire ancora meglio il proprio utile

e la conoscenza vera. Noi non possiamo conoscerci intimamente nella nostra essenza, ma ci conosciamo indirettamente tramite la *capacità di essere affetti*, che è il modo in cui il nostro corpo si incontra con gli eventi esterni. La capacità di essere affetto mette in comunicazione sul piano modale un individuo coi beni, gli altri individui e tutte le cose, ne decreta la compatibilità con l'individuo, ma anche i gradi e le intensità di rapporto. Il rapporto di composizione può essere espresso sia come distinzione qualitativa sia come quantitativa, secondo gradi e intensità.

Analogamente la *funzione di conversione* individuale dei beni in funzionamenti è quell'insieme di caratteristiche biologiche, comportamentali e sociali che esprime il modo in cui l'individuo trasforma gli oggetti e i beni esterni in azioni e stati individuali. In Sen ha un ruolo importante ma non radicato metafisicamente come la capacità di essere affetti in Spinoza. Tuttavia la variabilità tra individui nella conversione non registra semplicemente delle diverse esigenze quantitative di beni, ma ha anche uno spettro di manifestazioni qualitative. La funzione di conversione può essere interpretata secondo l'idea delle regole di composizione individuali con gli oggetti esterni. A seconda dei gradi e delle modalità gli oggetti saranno più o meno buoni e analogamente entro quelli buoni potremo comprendere i diversi tassi in cui si convertono in funzionamenti e utile individuale. L'idea alla base della capacità di essere affetti, così come quella alla base della funzione di conversione, è che il valore e la portata dei beni non è determinata prima del rapporto tra le caratteristiche di questi e le caratteristiche personali dell'individuo. Questi due concetti individualizzano il rapporto tra una persona e i beni esterni, lo rendono caratteristico e non intercambiabile con una funzione di utilità generica.

Dobbiamo qui ricordare che il concetto spinoziano di utile è diverso da quello corrente nella filosofia morale e politica. Con utile Spinoza intende sempre l'utilità globale di tutto l'individuo, poiché ciò che è utile solo per una parte oppure soddisfa solo desideri parziali e momentanei, non è veramente utile. La ricerca dell'utile è la causa di tutte le azioni positive di un individuo, poiché anche le azioni virtuose sono la corretta interpretazione dell'utile. Il fatto che abbia un significato espressivo, non solo conservativo, e il fatto che l'utile del *conatus* sia la radice di ogni azione umana implica che l'utile ha una valenza molto ampia, che va dalla ricerca del sostentamento e della protezione, dai piaceri del corpo in senso stretto, allo sviluppo

delle proprie capacità e di tutto ciò che rende l'individuo attivo. Nel cercare la nostra utilità siamo attivi e il goderne ci rende attivi e adeguati. Questo concetto allargato e approfondito di utilità ci permette di colmare le lacune e le ambiguità nel pensiero di Sen.

Di certo tutto ciò che è utile in senso spinoziano rimanda direttamente alla sfera del *well-being*, che è un concetto che va oltre la semplice soddisfazione delle preferenze, poiché è arricchito dalla presenza delle capacità ed è basato sulla soddisfazione delle priorità che sono le capacità fondamentali. Abbiamo visto però che la sfera del *well-being* non necessariamente si compone positivamente con quella dell'*agency*, ovvero dell'azione e dell'attività in senso globale di una persona. Sen non intende la sfera dello star bene come quella strettamente passiva e quella dell'attività globale come la sola attiva e autonoma, poiché, introducendo nella sfera dello star bene la considerazione della libertà di scelta e le capacità, che sono sempre libertà sostantive, rende anche la sfera dello star bene, che comprende utile, bisogni fondamentali e soddisfazione dei desideri, una sfera di parziale autonomia e attività. In questo modo avvicina utilità e attività, ma non riesce a coniugarle nell'espressione di un'unica attività fondamentale dell'individuo (o forse non vuole farlo).

L'ambiguità delle direzioni di attività e star bene può essere risolta declinando le due sfere di *well-being* e di *agency* sull'unica sfera della potenza di esistere. Ciò che è utile, anche in senso stretto, aumenta la potenza di esistere individuale e la sua attività; le azioni in cui noi siamo attivi, anche se dal nostro punto di vista non sono immediatamente riconducibili a fattori utilitari, aumentano l'utile individuale. Questo doppio circolo positivo tra l'utile e l'attività nella potenza di esistere ci sembra in parte irrealistico se non teniamo presente la premessa. L'utile aumenta la potenza di esistere, che significa essere attivi, così come le azioni aumentano la nostra utilità, solo se si tratta di vero utile e vere azioni, ovvero se noi siamo adeguati. L'utile è veramente tale e significa adeguatezza se l'azione, il bene o l'affetto è compatibile con la nostra natura e noi siamo causa adeguata degli effetti che seguono. La compatibilità con la natura individuale è il discrimine basilare che determina se ciò che ci sembra utile è effettivamente tale e aumenta la nostra potenza di esistere. Allo stesso modo per le azioni in generale, esse aumentano la nostra potenza di esistere, e

di conseguenza anche il nostro utile, solo se tali azioni esprimono la nostra natura, ovvero solo se non subiamo passivamente dall'esterno ma siamo attivi.

Rispondendo al problema, sollevato precedentemente, delle abilità che crescono nonostante o proprio grazie alla forte deprivazione o delle abilità che sono immorali, possiamo dire che ciò che riusciamo ad essere o a fare in maniera adeguata caratterizza effettivamente il nostro benessere e in tali situazioni noi siamo attivi solo se, essendo questi stati e azioni espressione della nostra natura, si esplicano nell'aumento della potenza di esistere e non comportano la crescita di capacità immorali. Se nel fare una cosa o nell'acquisire un certo carattere non esprimiamo la nostra natura, ovvero non siamo adeguati, allora possiamo dire che in tali situazioni funzioniamo in maniera passiva e la nostra libertà diminuisce. Spinoza è fortemente critico nei confronti di ogni modo di pensare che giustifica il dolore, la sofferenza e la tristezza in vista di una vita ultraterrena o in funzione di precetti socialmente utili. Queste ideologie della sofferenza vanno contro al fatto fondamentale che l'etica è affermazione della vita e affermazione vuol dire gioia. Anche per Sen il primo passo per lo sviluppo sarebbe la rimozione delle aspettative adattive, che comportano una riduzione delle prospettive di vita e una valutazione della condizione data come necessaria. Tuttavia è lo sviluppo stesso la strada che porta alla chiarificazione e alla costruzione delle possibilità individuali e sociali e quindi al superamento delle aspettative adattive.

Ma come facciamo a stabilire quando un funzionamento è adeguato alla nostra natura, visto che per Spinoza l'essenza individuale è inconoscibile? Noi non possiamo scoprirlo direttamente poiché la nostra essenza è energia, potenza di esistere, natura che è forma corporea e mentale ma che non è un insieme riconoscibile di carattere, abilità, virtù, predisposizioni, né tanto meno di posizione sociale. Abbiamo suggerito che di fatto la nostra natura è un qualcosa da sperimentare, da provare a comprendere nel momento stesso del comprendere il mondo e nel momento stesso in cui si prova ad agire adeguatamente. Di fatto la nostra natura ci invita a provare e a fare esperienza di diversi modi di essere e fare, di acquisire capacità e abilità di diverso tipo, di essere attivi in modi diversi finché l'insieme di carattere, capacità e acquisizioni prenda una forma completa. Non c'è qualcosa che ci dica definitivamente se un'abilità, un modo di essere o un

funzionamento siano effettivamente adeguati e forse non potremmo mai saperlo, ma l'etica spinoziana ci aiuta con l'idea che con le azioni e l'utilità, in cui siamo adeguati, aumentiamo la nostra potenza di esistere e proviamo la gioia, che è l'affetto fondamentale della «transizione dell'uomo da una minore a una maggiore perfezione» (E 3 def aff3). La gioia è la manifestazione affettiva del fatto che siamo adeguati e quindi può essere il modo per sentire e vedere che siamo attivi. Quando siamo gioiosi non siamo semplicemente contenti, poiché la gioia è uno stato di accrescimento e sviluppo che riguarda tutta la persona e non è solo un effetto emotivo di un'acquisizione o una soddisfazione. La gioia accompagna e rivela l'utilità di tutto il corpo, il piacere della mente, della carne, la soddisfazione dei desideri, ma anche l'esercizio delle abilità, l'uso del corpo, l'azione generosa, lo stare in pubblico e l'uso della ragione. Assomiglia per certi aspetti al concetto aristotelico di *eudaimonia* per il fatto che riguarda le molteplici attività buone di un uomo, ma si differenzia nel fatto che l'*eudaimonia* significa il compimento di un'azione, il suo *telos* propriamente umano. La *gioia* invece esprime sempre una transizione, un accrescimento, lo sviluppo della natura individuale e la sua affermazione. È un concetto dinamico e multiforme, poiché ogni modo di affermare la propria potenza di esistere significa gioia, e non esiste un modo che sia a priori superiore ad un altro.

Questo intrinseco carattere pluralistico e multiforme dei modi in cui si può esprimere la potenza di esistere spesso è stato mal interpretato decontestualizzando le affermazioni del V libro dell'*Etica* in cui si parla del terzo genere di conoscenza. Ma abbiamo argomentato come non ci sia una dimostrazione della superiorità della contemplazione sulle altre forme di agire. Dal punto di vista spinoziano il terzo genere di conoscenza significa piuttosto l'espressione massima (e anche rara) della natura individuale, in cui la conoscenza di sé e dell'individualità delle cose vanno di pari passo e, dato il "parallelismo" tra mente e corpo, anche il corpo e le azioni sono completamente adeguate, ovvero espressione della natura individuale. Il fatto che l'aumento della potenza di esistere sia un concetto aperto ai molteplici modi in cui diversi individui possono sviluppare la propria natura lo rende analogo all'esigenza di pluralismo del concetto di sviluppo umano di Sen. Credo che possa rendere bene l'esigenza di molteplicità della teoria di Sen e colmare il vuoto, peraltro del tutto

voluto, al centro della sua teoria. Lo sviluppo è aumento delle capacità individuali, vale a dire della libertà effettiva di essere e fare cose, ma per essere vero sviluppo, in quanto processo del *diventare liberi*, le capacità devono essere espressione della natura individuale. Per essere vero sviluppo l'aumento delle capacità deve significare un aumento dell'*autonomia* individuale, che raccorda nell'unicità dell'espressione della natura individuale il benessere, l'essere attivo indipendentemente dal benessere e le acquisizioni in modi di fare ed essere.

L'idea spinoziana di sviluppo, facendo a meno di una concezione teleologica dello sviluppo umano, rimane aperta alla molteplicità delle espressioni individuali e accetta il fatto che si possa diventare liberi in molti modi diversi. Credo che questo sia uno dei significati di maggiore importanza della teoria di Sen: la libertà non è solo l'assunto dell'essere liberi, ma nel suo senso più pieno significa sempre *diventare liberi*. Ciò vale innanzitutto per le situazioni in cui una grave privazione non rende possibili le capacità basilari, ma vale anche per le situazioni di benessere economico e sociale. La libertà come autonomia è sempre un'acquisizione, mai un semplice presupposto. Il processo del diventare liberi è il processo di espansione delle capacità, che sono sempre opportunità effettive di libertà nei molti modi in cui tutto ciò si può intendere, e, se l'espansione delle capacità esprime la natura individuale, abbiamo un *diventare autonomi*. Così come per Sen si può dire che la libertà effettiva è un'acquisizione da ottenere, anche per Spinoza non si è mai liberi ma le azioni adeguate ci fanno diventare più liberi.

L'autonomia come risultato del processo di sviluppo rivela il carattere non-kantiano del pensiero di Sen, per il quale l'essere agenti non è indipendente dalle condizioni concrete, dalle acquisizioni materiali che lo sostengono e dalla sfera del benessere individuale. Certamente in alcuni casi l'azione va contro il benessere come nel caso delle azioni eroiche, ma in generale il modo in cui Sen concepisce le capacità e le azioni, che comprendono la sfera della libertà, è composto dalle conquiste materiali, dalle acquisizioni concrete e dalle condizioni che le rendono possibili. Non si è mai assolutamente liberi di partenza, ma diventare liberi può voler dire trovare un lavoro, imparare a leggere e scrivere, curarsi una malattia, come anche entrare in politica, apprendere nuove abilità e altro. Abbiamo visto che per Sen il rispetto dei diritti e degli obblighi ha un significato ampio e positivo: non ha valore

moralmente solo l'intenzione, ma l'effettiva realizzazione di tutto ciò che vale moralmente: capacità, diritti, libertà, e così via. Questa «sensibilità alle conseguenze» e alle condizioni della realizzazione sicuramente porta Sen fuori da un'impostazione kantiana, benché talvolta Sen vi si riferisca con il richiamo al valore intrinseco dell'uomo come agente e fine in sé. Tuttavia la stessa libertà per Sen non può essere considerata solo una dimensione indipendente dalle circostanze, dalle capacità che la formano e dai rinforzi personali e ambientali. Per questi motivi possiamo dire che il pensiero di Sen ha molti caratteri non-kantiani e come abbiamo visto non può essere definito strettamente aristotelico, benché il riferimento ad Aristotele sia più valido e coerente.

Come Spinoza, Sen non concepisce la vita individuale in sfere separate, di cui una sarebbe strettamente morale, come la *Gesinnung* per Kant, l'utilità per gli utilitaristi o i diritti per Nozick, mentre le altre sfere sarebbero indifferenti. Sen cerca invece di elaborare una concezione che accolga la molteplicità di ciò che è moralmente rilevante e per far questo elabora i concetti di funzionamenti e capacità, che per molti aspetti sono adatti a diverse concezioni del bene individuali. Analogamente la filosofia di Spinoza comprende i diversi modi di vivere, le azioni e gli affetti entro il concetto di potenza di esistere, che permette di esprimere i molti aspetti della vita umana in funzione della natura individuale, criterio del tutto dipendente dalle condizioni concrete, eppure fattore universale. L'idea di potenza di esistere rende possibile l'espressione di ogni cosa in senso graduale, permette di collegare il passivo dell'individuo con l'attivo, ciò che è sotto il controllo individuale con ciò che è indipendente da esso e i vari gradi di intensità di questi poli. La filosofia di Spinoza sembra mostrare il principio secondo cui senza gradualità ontologica non vi è un'etica dinamica e progressiva, che è l'unico modo per Spinoza per rendere conto della molteplicità dell'essere naturale dell'uomo e delle sue molteplici forme di espressione etica.

La gradualità e il dinamismo nell'etica sono aspetti del generale atteggiamento di Spinoza che è in senso ampio consequenzialista. L'etica e la politica considerano non i principi ma gli esiti, i modi per ottenere i risultati migliori e le varie gradazioni espressive. Spinoza intende il concetto di diritto non in senso negativo come la sfera intoccabile dall'arbitrio altrui, ma in senso positivo, sia nello stato di natura sia in

quello civile, come ciò che una persona può effettivamente fare secondo le sue capacità, il suo “potere” e secondo ciò che gli è permesso di fare. Il diritto di una persona è l’espressione esteriore della potenza di esistere individuale, di cui mantiene tutti i caratteri: è un concetto positivo, affermativo, espressivo, sempre attuale e mai potenziale e sempre limitato al proprio interno. Un concetto di diritto del tutto positivo dal punto di vista individuale trova la sua controparte nel punto di vista statale verso i diritti dei cittadini: il potere può comprimere i diritti individuali ma così facendo rischia di autodistruggersi. Se rende i cittadini più potenti e dotati di diritto invece, si assicura prosperità e rispetto. Anche Spinoza, come Sen, concepisce i diritti come qualcosa da affermare, come il risultato dell’interazione positiva tra politiche pubbliche, rispetto della legge e autonomia individuale. Sfera statale e sfera privata sono distinte ma i loro interessi possono non essere confliggenti se lo stato rende i cittadini più potenti, liberi e dotati di diritti, compatibilmente con il perseguimento della vita comune. Dire che «più i cittadini sono potenti, più lo stato è potente» implica che lo stato diventi democratico; dire che «più lo stato è potente, più i cittadini sono potenti» richiede ai singoli l’adesione al valore della vita in comune. Entrambe le affermazioni sono la duplice faccia di una concezione che vede i diritti come dei valori da affermare continuamente sia da parte dello stato sia da parte dei cittadini.

Questi temi ci ricordano la sintesi tra deontologia e utilitarismo (cfr. 5.2), elaborata da Sen tramite la teoria dei diritti come scopo, in una concezione morale e politica sensibile alle conseguenze. Il consequenzialismo di Spinoza forse è più pieno e forte di quello di Sen, ma in entrambi troviamo l’idea che la positività dei diritti, che si inserisce su una concezione sostantiva e dinamica della libertà, richiede un certo tipo di consequenzialismo. I diritti, per essere tutelati, devono essere primariamente affermati e realizzati in una dinamica di circolo virtuoso tra stato e cittadini. Tale idea in Spinoza nasce non da una proiezione utopica, ma da una concezione realistica della natura umana che, mostrando il massimo grado positivo del rapporto tra stato e cittadini, invita a seguire la dinamica affermativa interna alla forma di ogni potere, così come l’etica invita ogni individuo alla migliore espressione della propria natura e potenza di esistere. Anche in Sen tale idea ha caratteri più realistici di quanto sembri in prima battuta: essa nasce dall’esigenza di

rendere più aderenti all'effettiva vita umana l'utilitarismo e le teorie deontologiche e si consolida sulla base delle analisi dello sviluppo. La teoria delle capacità fondamentali è la diretta espressione della teoria dei diritti come scopo: concependo la libertà come insieme di effettive capacità di fare ed essere, la tutela delle libertà fondamentali richiede la promozione attiva e la realizzazione delle capacità fondamentali. Talvolta, sia in Spinoza sia in Sen, l'idea alla base sembra sia quella secondo cui si devono perseguire al meglio le conseguenze per realizzare effettivamente i principi.

Lo sviluppo individuale e sociale è un fine, ma anche quando è un mezzo, possiamo avere sviluppo della potenza di esistere individuale e sociale, che si esprime ora come affermazione pura, ora in funzione di altro. Abbiamo visto che anche Sen considera lo sviluppo umano un fine in sé che non si contamina se diviene anche il medium per lo sviluppo economico. «Per cercare di capire più a fondo il ruolo delle capacitazioni [capacità] dobbiamo tener conto: 1. del loro rapporto *diretto* con il benessere e la libertà degli esseri umani; 2. del loro ruolo *indiretto* in quanto fattori che influiscono sul cambiamento *sociale*; 3. del loro ruolo *indiretto* in quanto fatto che influiscono sulla produzione *economica*» (cfr. Sen (2000), p. 296). Sia in Sen che in Spinoza abbiamo concezioni dello sviluppo e della libertà basate non sulla tutela o sull'affermazione di un unico valore umano, bensì su una molteplicità di attori e strumenti dello sviluppo. Quest'ultimo è una dinamica che non ha un solo luogo di mediazione e riconoscimento, ma in cui tutti i diversi fattori vengono implicati. Ragione e affetti, capacità e funzionamenti, utilità, benessere e attività, tutto percorre e promuove l'*unica linea molteplice* dello sviluppo umano e della potenza di esistere.

Lo sviluppo umano è un fine *prioritario* socialmente e individualmente rispetto a tutti gli altri, ma non è un fine direttamente perseguibile in maniera proporzionale alle risorse impiegate (come accade per alcuni tra i fini sociali più significativi). Per promuoverlo si devono porre le condizioni sociali perché sia possibile, successivamente la sua effettiva attuazione spetta in parte alla sfera individuale e in parte si realizza in una dinamica sociale in cui diventa, a seconda dei casi e dei momenti, strumento e fine delle altre variabili e dei valori sociali. Lo sviluppo delle capacità, analogamente all'aumento della potenza di esistere, è un fine in sé, ma, non

esistendo un'unica relazione funzionale che, all'aumento di un *input*, determini l'aumento corrispondente dello sviluppo come *output*, lo sviluppo delle capacità può essere sia un fine, sia un mezzo, sia una preconditione per qualcos'altro. Tutto questo non significa che lo sviluppo si debba sottoporre a *trade-off* che ne neghino il valore intrinseco, ma significa che, per realizzarsi, un così complesso valore sociale e individuale deve entrare in molteplici dinamiche non sempre lineari e non sempre finalizzate allo stesso scopo.

Spinoza e Sen elaborano due concezioni etico-politiche dinamiche, graduali e sostantive, che ci presentano il quadro della vita morale e politica in maniera realistica, sfumata e attenta alle diverse situazioni, ma entro il dinamismo del quadro descrittivo riescono a trovare le motivazioni, le strade e le ragioni per i miglioramenti individuali, il progresso sociale e l'affermazione della libertà effettiva. Ci possono dire qualcosa di significativo poiché tracciano un ponte tra le nostre capacità attuali e quelle che otterremmo esprimendo al meglio ciò che già siamo. Non dobbiamo presupporre necessariamente delle capacità potenziali inesprese per tendere allo sviluppo della nostra natura.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

TESTI:

- ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- CARTESIO, *Opere II. Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, trad. it. di A. Tilgher, riv. F. Adorno, Roma-Bari, Laterza, 1986.
- EPITTETO, *Manuale*, a cura di M. Menghi, Milano, Rizzoli, 1996.
- HUME D., *Opere filosofiche I. Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lecaldano, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- KANT I., *Critica della ragion pratica*, a cura di A. M. Marietti, Milano, Rizzoli, 1992.
- *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino, 1965.
- LOCKE J., *Saggi sulla legge naturale*, a cura di M. Cristiani, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, Roma, Editori Riuniti, 1974.
- MILL J. S., *Saggio sulla libertà*, trad. it. di S. Magistretti, Milano, Est, 1997.
- ROUSSEAU J., *Il contratto sociale*, trad. it. di M. Garin, Roma-Bari, Laterza, 1997.
- SENECA, *La vita felice*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.

BIBLIOGRAFIA CRITICA:

- AMIR L. B. (2002), *Virtue, Happiness and Management: A Spinozistic Approach*, mimeo, forthcoming in «Reason in Practice».
- ANAND S. - SEN A. (1994a), Sustainable Human Development: Concepts and Priorities, *Human Development Report Office. Occasional Papers*.
- (1994b), Human Development Index: Methodology and Measurement, *Human Development Report Office. Occasional Papers*
- ANTHONY L. M. (2000), *Nature and Norms*, «Ethics», vol. 111/1.
- Aristotele politique*, par P. Aubenque et A. Tordesillas, PUF, Paris, 1993.
- BACCELLI L. (2000), *Che fare del repubblicanesimo?*, «Filosofia e questioni pubbliche», vol. 5 n.1.
- BALIBAR É. (1985a), *Spinoza et la politique*, PUF, Paris.
- (1985b), *Jus, pactum, lex. Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-politique*, in *Studia Spinozana I*.
- (2002), *Spinoza. Il transindividuale*, Ghibli, Milano.
- BARTUSCHAT W. (1992), *Freiheit als Ziel des Staates*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*.
- BENNET J. (1981), *Spinoza's Mind-Body Identity Thesis*, «The Journal of Philosophy» 78. Rist. in *Spinoza. Critical Assesments I*.

- (1983), *Teleology and Spinoza's Conatus*, «Midwest Studies in Philosophy. Volume VIII. Contemporary Perspectives on the History of Philosophy», University of Minnesota Press, Minneapolis.
- BERTELLI L. - VEGETTI M. (1990), *Physiologia*, «Filosofia politica», IV.
- BERTRAND M. (1992), *Spinoza et la psychanalyse*, in *Studia Spinozana* 8.
- BERNARD W. (1977), *Psychotherapeutic principles in Spinoza's Ethics*, in *Speculum Spinozanum*.
- BEYSSADE J.-M. (1990), *De l'émotion intérieure chez Descartes à l'affect actif spinoziste*, in *Spinoza. Issues and directions*.
- BLOM H. W. (1985), *Politics, Virtue and Political Science: An Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, in *Studia Spinozana* 1.
- BODEI R. (1991), *Geometria delle passioni*, ed. riveduta 1994, Feltrinelli, Milano.
- BORDOLI R. (1996), *Baruch Spinoza: etica e ontologia*, Guerini e Associati, Milano.
- BOVE L (2002), *La strategia del conatus: affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano.
- BUZAGLO J. (2007), *Capabilities: from Spinoza to Sen and beyond*, in E. Fullbrook (ed.), *Real World Economics: A Post-autistic Economics Reader*, Anthem Press, London.
- CARTER I. (1996), *The Concept of Freedom in the Work of Amartya Sen: An Alternative Analysis Consistent with Freedom's Independent Value*, «Notizie di Politeia», 43/44, 1996.
- (2001), *Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum*, «Rivista di filosofia», vol. CXII, n.1.
- CONTI V. (2002), *Ideali repubblicani nel Seicento olandese*, in *Ideali repubblicani in età moderna*.
- COSTA P. (1999), *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 1. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari.
- CROCKER D. A. (1992), *Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic*, «Political Theory», vol. 20 n. 4.
- CREMASCHI S. (1979), *L'automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Vita e Pensiero, Milano.
- (1981), *Concepts of Force in Spinoza's Psychology*, in Aa. Vv. *Theoria cum Praxi*, «Studia Leibnitiana Supplementa», vol. XX Band II.
- CRISTOFOLINI P. (1985a), *Spinoza e la gioia*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*.
- (1985b), *Esse sui juris e scienza politica*, in *Studia Spinoziana* 1.
- (2002), *Spinoza edonista*, Edizioni ETS, Pisa.
- DAMASIO A. (2003), *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti, cervello*, Adelphi, Bologna.
- DA RE A. (1986), *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Edizioni Dehoniane Bologna.
- DAVIDSON D. (1999), *Spinoza's Causal Theory of the Affects*, in *Desire and Affects*.
- DE DIJN H. (1990), *Naturalism, Freedom and Ethics in Spinoza*, «Studia Leibnitiana» 22, rist. in *Spinoza. Critical Assesments*.
- DELEUZE G. (1991), *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini, Milano.
- (1999), *Spinoza e il problema dell'espressione*, Quodlibet, Macerata.

- DEN UYL D. J. (1983), *Power, State and Freedom. An Interpretation of Spinoza's political Philosophy*, Van Gorcum, Assen.
- (1985), *Sociality and Social Contract: A Spinozistic perspective*, in *Studia Spinozana I. Desire and Affects. Spinoza as Psychologist. Ethica III* (1999), ed. by Y. Yovel, Little Room, New York.
- DILTHEY W. (1927), tr. it., *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura. Dal Rinascimento al secolo XVIII*, la Nuova Italia, Firenze.
- DI VONA P. (1977), *La definizione dell'essenza in Spinoza*, «Revue internationale de philosophie», n. 119.
- (1990), *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Napoli.
- DONATELLI P. (2001), *Valore e possibilità di vita: Martha Nussbaum*, «Rivista di filosofia», vol. CXII, n.1.
- DUMOULIÉ C. (2002), *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Einaudi, Torino.
- EISENBERG P. D. (1977), *Is Spinoza an ethical naturalist?*, in *Speculum Spinozanum*.
- ENGBERG-PEDERSEN T. (1990), *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus University Press, Aarhus.
- Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice*, ed. by S. Guest and A. Milne, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, Stuttgart, 1985.
- FOUCAULT M. (1984), *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano.
- FRANKENA W. K. (1977), *Spinoza on the Knowledge of Good and Evil*, «Philosophia», vol. 7 n. 1.
- (1981), *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, Edizioni di Comunità, Milano.
- GARRET D. (1996), *Spinoza's ethical theory*, in Id. (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge.
- GASPER D. (1997), *Sen's Capability Approach and Nussbaum's Capability Ethics*, «Journal of International Development», vol. 9, n. 2.
- GEUNA M. (1998) *La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali*, «Filosofia politica», n. 1.
- GHERASIM V. (1962), *Die Bedeutung der Affektenlehre Spinozas. in Spinoza. Dreihundert Jahre Ewigkeit. Spinoza-Festschrift 1632-1932*, a cura di S. Hessing, den Haag.
- GILEAD A. (1999), *Human Affects as Properties of Cognitions in Spinoza's Philosophical Psychotherapy*, in *Desire and Affects*.
- GIANCOTTI BOSCHERINI E. (1970), *Lexicon Spinozianum*, Martinus Nijhoff, 2 vol, Le Haye.
- (1985), *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in *Studia Spinoziana I*.
- GIORGINI G. (2001), *I doni di Pandora: filosofia, politica e storia nella Grecia antica*, Bonomo, Bologna.
- GORE C. (1997), *Irreducibly Social Goods and the Informational Basis of Amartya Sen's Capability Approach*, «Journal of International Development», vol. 9, n. 2.
- GREBLO E. (2002), *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, «Filosofia politica», XVI, 2.
- GUEROULT M. (1968), *Spinoza. I. Dieu. (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris.

- HAMMACHER K. (1974), *Spinoza's conclusions drawn from systematic reflection on the affections*, in *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*.
- HAMPSHIRE S. (1971), *Spinoza's Theory of Human Freedom*, «The Monist», vol. 55 no. 4.
- HEINEKAMP A. (1981), *Metaethik und Moral bei Spinoza*, in Aa. Vv. *Theoria cum Praxis*, «Studia Leibnitiana Supplementa», vol XX Band II.
- HIRSCH F. (1981), *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano.
- Hobbes e Spinoza. Scienza e politica. Atti del convegno internazionale, Urbino, 14-17 Ottobre, 1988*, a cura di D. Bostrenghi, Bibliopolis, Napoli, 1992.
- Human Development and the International Development Strategy for the 1990s*, edited by K. Griffin and J. Knight, Macmillan in association with the United Nations, London, 1990.
- HURKA T. (1993), *Perfectionism*, Oxford University Press, New York & Oxford.
- Ideali repubblicani in età moderna*, a cura di Fiorella De Michelis e Gianni Francioni, Edizioni ETS, Pisa, 2002.
- JAMES S. (2001), *Spinoza the Stoic*, in *Spinoza: Critical Assessments*.
- JONAS H. (1991), *Spinoza e la teoria dell'organismo*, in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, il Mulino, Bologna.
- KLEVER W. N. A. (1984), *Power: Conditional and Unconditional*, in *Spinoza's political and theological Thought*.
- KLEVER W. (1993), *More About Hume's Debt to Spinoza*, «Hume Studies», 19.
- KRISTELLER O. P. (1984), *Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics*, «History of European Ideas», 5(1).
- LABRIOLA A. (1959), *Opere I. Scritti e appunti su Zeller e Spinoza*, Feltrinelli, Milano.
- LANDUCCI S. (1986), *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli.
- (1994), *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano.
- (2002), *L'etica e la metaetica di Spinoza*, «Rivista di filosofia» vol. XCII n. 3.
- LAZZERI C. (1998), *Droit, pouvoir, liberté. Spinoza critique de Hobbes*, PUF, Paris.
- (1999), *Spinoza: le bien, l'utile et la raison*, in *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*.
- L'etica delle virtù e i suoi critici*, a cura di M. Mangini, *La Città del Sole*, Napoli, 1996.
- LEVI S. (2006), *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*, LED, Milano.
- LLOYD G. E. R. (1993), *L'idée de nature dans la Politique d'Aristote*, in *Aristote politique* par P. Aubenque e A. Tordesillas, PUF, Paris.
- LONG A. A. (1989), *La filosofia ellenistica*, Il Mulino, Bologna.
- LUCAS J. M., COLERUS (1994), *Le vite di Spinoza*, Quodlibet, Macerata.
- MAGNI S. F. (2006), *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna.
- MAGRI T. (1994), *Contratto e convenzione*, Feltrinelli, Milano.
- MACHEREY P. (1979), *Hegel ou Spinoza*, François Maspero, Paris.
- Machiavelli and Republicanism*, edited by G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- MATHERON A. (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Edition de Minuit, Paris.

- (1982), *Etat et moralité selon Spinoza*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*.
- (1986), *Anthropologie et politique au XVII^e siècle. (Etudes sur Spinoza)*, Vrin, Paris.
- (1990), *Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique*, in *Spinoza. Issues and directions*.
- MCSHEA R. J. (1977), *Spinoza in the History of Ethical Theory*, «Giornale critico della filosofia italiana», LVI.
- MIGNINI F. (1995), *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- MILLER F. D. Jr. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford.
- MISRAHI R. (2005), *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Le Seuil, Paris.
- MOREAU P.-F., (1985), *Politiques du langage*, «Revue philosophique de la France et de l'Étrangers», n 2, CLXXV.
- (1998), *Spinoza. La ragione pensante*, Editori Riuniti, Roma.
- MORFINO V. (2002), *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, LED, Milano.
- MUGNIER-POLLET L. (1972), *Esquisse d'une axiologie de Spinoza*, «Les études philosophiques», n. 3.
- (1976), *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, Paris.
- NAESS A. (1974), *Is Freedom consistent with Spinoza's Determinism*, in *Spinoza on Knowing, Being and Freedom*.
- NEGRI A. (1981), *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Spinoza*, Feltrinelli, Milano.
- NOZICK R. (2000), *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano.
- NUSSBAUM M. (1988), *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», (suppl. vol.).
- (1992), *Human Functioning and social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, «Political Theory», vol. 20, n. 2.
- (1995) *Aristotle on human nature and the foundations of ethics*, in *World, Mind, and Ethics....*
- (1996a), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna.
- (1996b) *Virtù non relative: un approccio aristotelico*, in *L'etica delle virtù e i suoi critici*.
- (1998), *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano.
- (2001), *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna.
- OPPENHEIM F. E. (1971), tr. it., *Etica e filosofia politica*, Il Mulino, Bologna.
- PARKINSON G. H. R. (1971), *Spinoza on the Power and the Freedom of Man*, «The Monist», vol. 55 n. 4.
- PEREBOOM D. (2001), *Stoic Psychotherapy in Descartes and Spinoza*, in *Spinoza: Critical Assessments*.
- PETTIT Ph. (2000), *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo*, Feltrinelli, Milano.
- Philosophy in History*, ed. by R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

- POCOCK J. G. A. (1980), *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone. I. Il pensiero politico fiorentino*, Il Mulino, Bologna.
- QIZILBASH M. (1997), *A Weakness of the Capability Approach with Respect to Gender Justice*, «Journal of International Development», vol. 9, n. 2.
- RADICE R. (2000), «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano.
- RAMOND C. (1999), *Impuissance relative et puissance absolue de la raison chez Spinoza*, in *Spinoza : puissance et impuissance de la raison. Rapport sullo sviluppo umano. I. Come si definisce, come si misura*, by the United Nations Development Program, trad. it di *Human Development Report 1990*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1992.
- RAVVEN H. M. (1990), *Spinoza's materialistic Ethics: the Education of Desire*, «International Studies in Philosophy» 22, rist. in *Spinoza. Critical Assesments*.
- RAWLS J. (1982), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- (1984), *Unità sociale e beni principali*, in *Utilitarismo e oltre*.
- (1994), *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano.
- RICE L. C. (1971), *Spinoza on individuation*, «The Monist», vol. 55 no. 4.
- (1977), *Emotion, Appetition and Conatus in Spinoza*, «Revue internationale de philosophie» 119.
- (1990), *Individual and Community in Spinoza's social Psychology*, in *Spinoza. Issues and directions*.
- (1999), *Action in Spinoza's Account of Affectivity*, in *Desire and Affects*.
- ROSATI M. (2000), *La libertà repubblicana*, «Filosofia e questioni pubbliche», vol. 5 n.1.
- ROTENSTREICH N. (1977), *Conatus and amor dei: the total and the partial Norm*, «Revue internationale de philosophie» n. 119.
- SACCARO BATTISTI G. (1977), *Democracy in Spinoza's unfinished Tractatus politicus*, «Journal of History of Ideas», XXXVIII.
- (1992), *Il consenso politico da Hobbes a Spinoza*, in *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*.
- SCANLON T. M. (2001), *Symposium on Amartya's Sen Philosophy: 3 Sen and Consequentialism*, «Economics and Philosophy», 17.
- SCHRIJVERS M. (1999), *The Conatus and the Mutual Relationship Between Active and Passive Affects in Spinoza*, in *Desire and Affects*.
- SEN AMARTYA KUMAR (1979), *Utilitarianism and Welfarism*, «The Journal of Philosophy», vol. LXXVII, n. 9.
- (1981), *A Positive Concept of Negative Freedom*, in *Ethik: Grundlagen, Probleme und Anwendungen. Akten des 5 internationalen Wittgenstein-Symposium, 1980, Kirchberg am Wechsel*, hrsg. von E. Morscher und R. Stranzinger, Holder-Pichler-Tempsky, Wien.
- (1982), *Rights and Agency*, «Philosophy and Public Affairs», vol. 11.
- (1985a), *Commodities and capabilities*, North-Holland, Amsterdam.
- (1985b), *Well-being, Agency and Freedom. The Dewey Lectures 1984*, «The Journal of Philosophy», vol. LXXXII, no. 4.
- (1985c), *Rights as goals*, in *Equality and Discrimination*.
- (1986), *Scelta, benessere, equità*, Il mulino, Bologna.
- (1988), *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari.

- (1988), *Freedom of choice. Concept and content. Alfred Marshall Lecture*, «European Economic Review», n. 32.
- (1990a), *Development as capability expansion*, in *Human Development and the International Strategy for the 1990s*.
- (1990b), *Justice: Means versus Freedom*, «*Philosophy and Public Affairs*», vol. 19. n. 2.
- (1992), *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- (1993a), *Il tenore di vita*, Marsilio, Venezia.
- (1993b), *Capability and Well-being*, in *The quality of life*.
- (1994), *La disuguaglianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna.
- (2000), *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano.
- (2001), *Symposium on Amartya Sen's Philosophy: 4 Reply*, «Economics and Philosophy», 17.
- SEVERAC P. (1996), *Convenire avec soi, convenire avec altrui: ethique stoïcienne et ethique spinoziste*, in *Studia Spinozana* 12.
- SIGNORILE C. (1968), *Politica e ragione I. Spinoza e il primato della politica*, Marsilio, Padova.
- SKINNER Q. (1984), *The idea of negative liberty*, in *Philosophy in History*.
- (1993), *The republican ideal of political liberty*, in *Machiavelli and Republicanism*.
- SLOTE M. (2001), *Consequentialism; Teleological ethics*, in *Encyclopedia of Ethics. II Edition*, ed. by L. C. Becker and C. B. Becker, Routledge, London & New York.
- Speculum Spinozanum 1677-1977* (1977), ed. by S. Hessing, Routledge & Keagan Paul, London & Boston.
- Spinoza. Critical Assesments. Volume II. The Ethics* (2001), edited by G. Lloyd, Routledge, London and New York.
- Spinoza. Driehundert Jahre Ewigkeit .Spinoza-Festschrift 1632-1932* (1962), a cura di S. Hessing, den Haag.
- Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso (Urbino 4-8 Ottobre 1982)*, a cura di E. Giancotti, Bibliopolis, Napoli.
- Spinoza. Issues and directions* (1990), ed. by E. Curley and P. F. Moreau, E. J. Brill, Leiden.
- Spinoza on Knowing, Being and Freedom* (1974) ed. by J. G. van der Bend, van Gorcum & comp, Assen.
- Spinoza: puissance et impuissance de la raison* (1999), coordonnée par C. Lazzeri, PUF, Paris.
- Spinoza's political and theological Thought*, ed. by C. De Deugd, North Holland, Amsterdam/ London/New York, 1984.
- SPORTELLI S. (1995), *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
- STATMAN D. (1997), *Introducion to Virtue Ethics*, in *Virtue Ethics: A Critical Reader* ed. by D. Statman, Edinburgh University Press, Edinburgh.

- STRETEN P. (1981), *in collaborazione con S. J. Burki , M. ul Haq , N. Hicks e F. Stewart* , *First Things First: Meeting Basic Needs in Developing Countries, Published for the World Bank, Oxford University Press, Oxford.*
- Studia Spinozana 1. Spinoza's Philosophy of Society* (1985), W. Klever, P. F. Moreau, M. Walther, Y. Yovel (eds.), Walter & Walter, Hannover.
- Studia Spinozana 7. The Ethics in the "Ethics"* (1991), W. Klever, P.-F. Moreau, M. Walther (eds.), Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Studia Spinozana 8. Spinoza's Psychology and Social Psychology* (1992) E. Balibar, H. Seidel, M. Walther (eds.), Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Studia Spinozana 12. Spinoza and Ancient Philosophy* (1996), F. Chiereghin, P.-F. Moreau, G. Vokos (eds.), Königshausen & Neumann, Würzburg.
- The quality of life, M. Nussbaum and A. K. Sen (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1993.*
- TINDAL F. (1978), *Spinoza ou la force d'affirmer*, «Revue de Métaphysique» n. 1.
- (1985), *Hobbes, Spinoza, Rousseau et la formation de l'idée de démocratie comme mesure de la légitimité du pouvoir politique*, «Revue philosophique de la France et de l'Etrangers» CLXXV.
- TOSEL A. (1984), *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Theologico-Politique*, Aubier, Paris.
- (1985), *La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza*, in *Studia Spinozana 1*.
- TOTARO G. (1988), *Perfectio e realitas nell'opera di Spinoza*, «Lexicon philosophicum».
- Utilitarismo e oltre* (1984), a cura di A. Sen e B. Williams, *Il Saggiatore, Milano.*
- VECA S. (1997), *Dell'incertezza*, Feltrinelli, Milano.
- VEGETTI M. (1996), *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari.
- (1997) *Biologia*, in *Guida ad Aristotele*, a cura di E. Berti, Laterza, Roma-Bari.
- (2000), *Naturale, normale, normativo in Aristotele*, «Quaderni di storia»52.
- VIROLI M. (1999), *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari.
- (2001), *Per amore della patria. Patriotismo e nazionalismo nella storia*, Laterza, Roma-Bari.
- WARD D. E. (1991), *Explaining agency via Kant and Spinoza*, in *Studia Spinozana 7*.
- WETLESEN J. (1977), *Body awareness as a gateway to eternity: a note on the mysticism of Spinoza and its affinity to Buddhist meditation*, in *Speculum Spinozanum*.
- WOLFSON H. A. (1934), *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University Press, Cambridge.
- ZAC S. (1963), *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza*, PUF, Paris.
- (1979), *Philosophie, théologie, politique dans l'œuvre de Spinoza*, Vrin, Paris.