UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA

# GERARCHIA ED EQUILIBRIO: LA RELAZIONE TRA ONTOLOGIA E POLITICA IN SPINOZA

RELATORE

Prof. Giuseppe Cospito

CORRELATORE

Prof.ssa Sandra Viviana Palermo

Tesi di Laurea Magistrale di

Pietro Bongi

Matricola n 498100

Anno accademico 2021/2022

***Al Capo,***

*che probabilmente*

*avrebbe almeno da ridire.*

# *Indice*

**Tabella delle abbreviazioni** 3

*Introduzione* 4

1. *La gerarchia ontologica* 8

1. 1. *Dio ovvero la Sostanza* 12

1. 2. *Gli attributi ovvero l'essenza di Dio* 16

1. 3. *I modi ovvero l'essenza determinata di Dio* 21

1. 4. *L'espressione* 28

1. 5. *Definire la gerarchia ontologica* 33

2. *L'individuo* 38

2. 1. *Proporzione e composizione, il principio di individuazione* 39

2. 2. *Il problema del materialismo in Spinoza: mente e corpo* 50

2. 2. 1. *Parallelismo dualista* 51

2. 2. 2. *Parallelismo materialista* 56

2. 2. 3. *Trarre le conclusioni* 62

2. 3. *L'affettività* 68

2. 4. *La positività dei rapporti* 77

3. *Politica e natura* 81

3. 1. *Definire lo spazio politico* 82

3. 1. 1. *Il diritto naturale: la riposta hobbesiana* 86

3. 1. 2. *Il diritto naturale: la risposta spinoziana* 91

3. 2. *Associazione e socievolezza* 98

3. 3. *Il realismo politico: l'influsso di Machiavelli ed il corpo civile* 112

3. 4. *Lo Stato come individuo* 125

4. *Delineare la gerarchia politica* 138

4. 1. *La nascita dell'asimmetria* 139

4. 2. *Autorità e potere sovrano* 149

4. 2. 1. *Apparato di suggestione* 157

4. 3. *Populus, vulgus, plebs, sive multitudo* 164

4. 3. 1. *Moltitudine soggetto attivo* 170

*Conclusione* 180

*Bibliografia* 183

## Tabella delle abbreviazioni

***Ep*** Spinoza, Baruch, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE, Milano, 2016.

***E*** Spinoza, Baruch, *Ethica*, *Etica dimostrata con ordine geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1998.

***KV*** Spinoza, Baruch, *Korte Verhandeling van GOD, de MENSCH en deszelvs WELSTAND*, *Breve Trattato su DIO, L'uomo e il suo BENE*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Acquila, 1986.

***PDF*** Spinoza, Baruch, *Renati Descartes principia philosophiae more geometrico demonstrata*, *Principi di filosofia di Cartesio e l'appendice*, a cura di B. Widmar, Milella, Lecce, 1970.

***TdIE*** Spinoza, Baruch, *Tractatus de intellectus emendatione*, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di E. De Angelis, SE, Milano, 1990.

***TP*** Spinoza, Baruch, *Tractatus politicus*, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa, 2011.

***TTP*** Spinoza, Baruch, *Tractatus theologico-politicus*, *Trattato teologico-politico*, a cura di E. Giancotti, A. Droetto, Einaudi, Torino, 1972.

Per la citazione delle opere generalmente opereremo in questo modo: indicheremo il numero della lettera (*Ep*) o il numero del capitolo (*TTP, PDF*) o il capitolo e il paragrafo di riferimento (*TP*, *KV*) o solamene il paragrafo (*TdIE*) seguito sempre dal numero di pagina, mentre solo per l'*Etica* indicheremo il numero di pagina esclusivamente per le citazioni testuali.

# *Introduzione*

Molte pagine sono già state spese riguardo alla difficoltà di collocare l'eredità di Baruch Spinoza. Se il pensiero spinoziano è stato da sempre ritenuto una delle manifestazioni di rottura della tradizione filosofica con la Scolastica, è vero anche che a lungo Spinoza e lo spinozismo continueranno ad essere sinonimi di misticismo[1]. Solo in tempi assolutamente recenti, con lo sbocciare di quella che Emilia Giancotti chiama *seconda Spinoza-renaissance*[2], ha avuto inizio una nuova visione interpretativa della figura più che complessa del filosofo olandese.

La nostra trattazione prende piede proprio da questa recente prospettiva, che riassumendo, ed anche generalizzando estremamente, osserva Spinoza come un pensatore che (a) rifiuta ogni tipo di trascendenza ed eminenza, e (b) dedica la sua attenzione più ai processi reali, ed alla dinamica inerente ad essi, che alla definizione di enti intesi come singolarità isolate ed indipendenti le une dalle altre. Specificatamente il nostro scopo sarà quindi quello di mostrare come questa attitudine analitica, che guida in Spinoza il discorso ontologico, sia la medesima che orienta il procedere della riflessione politica.

Partendo dal primo libro dell'*Etica*, mostreremo quindi in che termini Spinoza proponga l'identità tra Dio e la Natura, ossia come Sostanza assolutamente unica

---

[1] F. A. Lange nella *Storia del materialismo e critica del suo significato nel presente, I, Storia del materialismo fino a Kant* (*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Erste Buch: Geschichte des Materialismus bis auf Kant* traduzione italiana di A. Treves, L. Gigante, Immanenza, Napoli, 2015) cita Spinoza come uno degli autori, insieme a Descartes e Leibniz, che «eliminarono definitivamente la scolastica, da lungo tempo condannata dalla critica, aprendo così la strada a una concezione più sana dell'universo» (ivi, p. 21) anche se comunque accusa il suo sistema dottrinale di conservare tracce di metafisica (cfr. ivi, pp. 391-93). Sono rintracciabili altri passi in cui Lange tratta di Spinoza e dello spinozismo nel XVIII secolo sancendo la possibilità di inserire Spinoza tra gli autori materialisti (cfr. ivi, p. 199; 203; pp. 317-18) e la natura ambigua dello spinozismo tra razionalismo antireligioso (cfr. ivi, p. 269, nota 225; p. 302; p, 304, nota 282) e misticismo (cfr. ivi, p. 271; pp. 301-02; pp. 317-18; p. 385).

[2] Cfr. E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita: Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, Bibliopolis, Napoli, 1985, Prefazione, p. IX.

che coincide con tutto il reale. A tutti gli effetti essa consiste in un'entità esistente e concepibile del tutto in sé e per sé, la cui attualizzazione effettiva e necessaria, tuttavia, non può che avvenire tramite la frammentazione in una molteplicità di individui. Tale è il processo di *espressione* della Sostanza, che attraverso i suoi infiniti attributi si realizza nei singoli modi, non diventando altro che sé stessa. Lo sviluppo dell'espressione traccia perciò una struttura ricorsiva e circolare di dipendenza che fonda l'univocità del piano reale, in quanto i modi dipendano essenzialmente ed esistenzialmente dalla Sostanza e quest'ultima si possa esprimere unicamente attraverso i modi; affermare l'immanenza di Dio nella molteplicità degli individui risulta il passo teorico assolutamente necessario per rendere conto dell'esistenza reale delle cose.

Sono due i tratti principali che vogliamo mettere in luce attraverso questa riflessione. Innanzitutto, il Dio di Spinoza non permane nella fissità trascendente ed irraggiungibile di una posizione assolutamente eminente, ma esiste in quanto è *actuosa essentia*, si produce continuamente nel processo di espressione che lega indissolubilmente il piano eterno e continuo della *Natura naturans* e quello discreto e durevole della *Natura naturata*. Da questo aspetto deriva il secondo, ovvero il carattere complesso del livello modale, per cui l'esistenza della Sostanza si esprime attraverso una molteplicità di individui legati in rapporti vicendevoli, scanditi dalla concatenazione necessaria e continua delle cause e degli effetti, manifestazione fenomenica dell'ordine inevitabile con cui si attua la Natura stessa. In questa maniera, Spinoza illustra la realtà come un processo continuo di incontri privo di alcuna teleologia, ma, nella sua attuazione, comunque necessario.

La nostra esposizione della riflessione politica di Spinoza si situa in piena continuità con queste considerazioni. Centrale in questo ambito sarà infatti il concetto di individuo, che Spinoza priva di ogni accezione strettamente singolare e personalistica, asserendo che l'essenza alla base della sua definizione consiste

in una forma, o *ratio*, dinamica, il *conatus*. L'individuo si risolve in una potenza sempre interagita e in interazione con tutte le altre, coinvolta in una pluralità di movimenti che contribuiscono a definirla internamente ed esternamente. Essendo sempre composto dai rapporti di individui più semplici e componente di relazioni più complesse rispetto alla complessità specifica che lo definisce, non può mai essere concepito indipendentemente dagli altri individui: la sua esistenza risiede *de facto* in un orizzonte collettivo, è sempre una coesistenza. La nozione del parallelismo dev'essere quindi osservata alla luce della condizione concreta in cui l'individuo risiede: qualificandolo come una modificazione dell'Estensione e del Pensiero, Spinoza definisce l'individuo come l'unione di mente e corpo attuata in maniera tale che l'una non dipenda causalmente dall'altro; ciò non toglie però che il corpo per Spinoza definisca le possibilità materiali per cui la mente può affermare la propria esistenza. Il valore di quella che abbiamo chiamato interpretazione materialista del parallelismo consisterebbe proprio nel rendere conto adeguatamente della dimensione relazionale resa esplicita dalla dinamica degli affetti. Essendo che l'individuo è sempre attualizzato fisicamente come un corpo a contatto con gli altri e passibile ad essere condizionato da essi, gli affetti consistono negli esiti di queste interazioni, negativi o positivi che siano per la propria costituzione.

Sempre naturalmente, l'individuo esiste in un contesto sociale, per cui il proprio movimento costitutivo prende parte, secondo il fenomeno dell'imitazione affettiva, alla costituzione di un unico flusso di potenza partecipato dagli altri individui con i quali inevitabilmente interagisce, quella della moltitudine. Negli altri individui l'uomo trova non solo i suoi limiti ma anche ciò per cui solamente la propria esistenza può essere preservata. Di qui l'importanza, nel dominio teorico della politica, di mettere al primo posto l'osservazione delle relazioni reali tra le potenze e non la costruzione di un sistema ideale di governo che si rivelerebbe avere in ultimo luogo una natura utopica. Allievo più di Machiavelli

che di Hobbes, Spinoza osserva come il pensiero politico debba concentrarsi sulla realtà dinamica dei processi sempre in atto che occorrono nel contesto dello Stato, sottostanti ad ogni forma di strutturazione gerarchica imposta giuridicamente, perché solo così sarà possibile concepire una teoria che possa anche diventare pratica positiva per la vita dell'uomo.

# 1. *La gerarchia ontologica*

In questa prima sezione, ci occuperemo di analizzare la gerarchia ontologica che Spinoza espone all'interno dell'*Etica*, considerando in particolare il sistema che delinea nel primo e nel secondo libro della suddetta opera.

Per cominciare, devono prima avere luogo due precisazioni. La prima riguarda lo spazio di analisi che abbiamo considerato: perché scegliere di considerare questa porzione dell'opera? Sappiamo dall'epistolario che Spinoza teneva con i suoi amici e collaboratori che la stesura dell'*Etica* è stata frutto di un lungo processo, ben ponderato e soprattutto sistematico, almeno secondo l'intenzione che lo aveva mosso, e di cui i preamboli fondativi possono essere scorti nelle opere precedenti[1]. La suddivisione dell'opera, pubblicata poi solo postuma, rispondeva quindi ad un disegno ben chiaro dell'autore: partizionare l'opera in cinque libri, ognuno riguardante un argomento diverso esposto secondo il metodo geometrico[2]. Il primo libro, *Dio*, pone le fondamenta dell'intera dottrina,

---

[1] Per una spiegazione esaustiva del processo di genesi e redazione dell'etica rimandiamo all'introduzione di Emilia Giancotti alla citata edizione dell'*Etica*. Nelle prime due sezioni (*1. Genesi dell'opera e suo rapporto con gli altri scritti* pp. 7-14, *2. La scrittura e il metodo* pp. 14-21) la studiosa definisce il processo della stesura dell'*Etica* che occuperà Spinoza dal 1661 sino agli ultimi anni della sua vita. Giancotti suppone che l'inizio della stesura dell'opera, pensata come *integrum opuscolum*, sia annunciata da Spinoza in una lettera a H. Oldenburg in data 16/26 agosto 1661 (*Ep* II, Spinoza-Oldenburg, pp. 12-15). In una lettera di S.J. de Vries, datata 24 febbraio 1663 (*Ep* VII, Spinoza-De Vries, pp. 34-37), vediamo che gli amici di Spinoza avevano letto il testo almeno sino allo Scolio della Proposizione 19 del primo libro dell'*Ethica*. Nel 1665 Spinoza annuncia a J. Bouwmeester l'invio della terza parte, ancora incompiuta, di quella che chiama la "sua filosofia" (*Ep* XXVIII, Spinoza-Bouwmeester, pp. 111-12). H. Oldenburg in una lettera del 22 luglio 1675, riferendosi ad una lettera a noi non pervenuta di Spinoza in cui esprimeva l'intenzione di pubblicare il *Tractatus quinque-partibus* (*Ep* LXII, Oldenburg-Spinoza, Londra, pp. 192-93), raccomanda a Spinoza una particolare attenzione perché i suoi scritti non vadano contro la *Religiosae virtutis praxin*. Spinoza risponderà che rimanderà per l'appunto la pubblicazione dell'opera. Dobbiamo quindi supporre che tra il 1675 ed il 1677, anno della sua morte, Spinoza continuerà a lavorare sullo scritto, che verrà pubblicato solo postumo.

[2] Giancotti in B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 15, rileva come già nel *TdIE*, Spinoza esponga una teoria, seppur incompiuta del metodo: «il metodo non è altro che una conoscenza riflessiva, o idea dell'idea; e poiché non c'è un'idea dell'idea se prima non ci sarà un'idea, il metodo non ci sarà se prima non ci sarà l'idea. Perciò sarà buono quel metodo che mostri come sia da dirigere la mente

descrivendo la concezione peculiare del Dio spinoziano. Il secondo libro, *Della Natura e della Origine della Mente*, si occupa invece di definire il percorso in cui procede la produzione divina, la sua espressione, sino ad arrivare alla definizione dell'individuo in quanto modificazione di certi attributi di Dio. Il terzo libro, *Della Natura e della Origine degli Affetti*, presenta il concetto di *conatus* e la teoria dell'affettività. Il quarto libro, *Della Schiavitù umana, ossia delle Forze degli Affetti*, definisce specificatamente la condizione umana, ponendo le condizioni della socialità proprio in quella affettività illustrata nella sezione precedente, così da delineare la condizione finita (la *schiavitù*) propria dell'uomo. Il quinto libro, *Della Potenza dell'Intelletto, ossia della Libertà Umana*, mostra infine come, avendo prima distinto i tre modi della conoscenza ovvero immaginazione, ragione ed intelletto, l'uomo possa abbandonare la propria condizione di schiavitù esistenziale attraverso il percorso che porta alla conoscenza di Dio.

Possiamo cogliere da questa breve visione d'insieme come i primi due libri[3] ricoprano il ruolo fondamentale di definire quella struttura ontologica che sorregge l'intera dottrina esposta nell'*Etica*, il primo ponendo il discorso da una prospettiva *macroscopica* mentre il secondo da una prospettiva *microscopica*. Questi punti di vista devono essere considerati come due piani di analisi riguardanti uno stesso oggetto in sé continuo, di cui ogni singola parte è espressione della sua intrinseca unità: quella di Dio, della Sostanza, ovvero della realtà intera. Tanto il primo piano è necessario alla definizione *essenziale* del secondo, tanto il secondo è necessario alla definizione *attuale* del primo.

---

secondo la norma dell'idea vera data. Inoltre, poiché il rapporto che vi è tra le due idee è lo stesso che vi è tra le essenze formali di quelle idee, ne consegue che la conoscenza riflessiva dell'idea dell'Ente perfettissimo, sarà superiore alla conoscenza riflessiva delle altre idee; cioè sarà perfettissimo quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma dell'idea data dall'Ente perfettissimo» (ivi, 38, p. 22).

[3] In questa sezione ci dedicheremo soprattutto al primo, il secondo sarà preso particolarmente in considerazione nella prossima sezione, dove parleremo nello specifico dell'individuo.

La seconda precisazione riguarda invece la prospettiva con la quale condurremo questa analisi. La nostra finalità è quella di mostrare come il sistema ontologico ritratto nell'*Etica* sia inerentemente dinamico. Non vogliamo per questo proporre la descrizione di un'immagine fissa, quanto invece mostrare come le parti che definiscono funzionalmente questo schema esprimano un processo perpetuamente attivo, ossia quello dell'*espressione* dell'essenza di Dio. La complessità maggiore sarà quindi esplicitare, e rendere fruibile in maniera adeguata, quella molteplicità di rimandi insita in ogni porzione dell'opera che definiremo. Cogliere la specifica unità e continuità del sistema spinoziano costituisce il punto di partenza del percorso che vogliamo tracciare, così da definire il senso che attribuiamo al termine "gerarchia".

Comunemente con "gerarchia" indichiamo la definizione di un ordine scalare che implica un qualche tipo di subordinazione perché tale ordine possa essere attuato. Ogni grado deve in qualche modo rispondere ad un livello qualitativamente superiore sino ad arrivare alla sommità dello schema gerarchico, alla posizione più eminente rispetto alle altre, che sorregge il principio dell'ordine e su cui si fonda il principio ordinatore. La dottrina di Spinoza è estranea a questo *modus operandi*: appropriandosi dell'apparato tecnico e terminologico della tradizione filosofica a lui precedente[4], descrive un sistema ontologico che, secondo le parole di Deleuze, «esclude ogni analogia, ogni eminenza, ogni trascendenza»[5]. Il Dio di Spinoza si distingue assolutamente dal

---

[4] In P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, I, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1960 e *Studi sull'ontologia di Spinoza*, II, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1969, possiamo trovare un'analisi della tradizione filosofica alle spalle della formazione di Spinoza, soprattutto riguardo alla fruizione che l'autore poteva aver avuto della tradizione scolastica. Rimandiamo anche ad un contributo più recente E. Costa, *Spinoza and Scholastic Philosophy*, in Y. Y. Melamed (eds), *A Companion to Spinoza, Blackwell*, Blackwell, Hoboken, 2021, pp. 47-55.

[5] G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968 traduzione di S. Ansaldi, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata, Quodlibet, 1999, p.85. P. Di Vona in *Studi sull'ontologia di Spinoza*, I, cit., e *Studi sull'ontologia di Spinoza*, II, cit., afferma invece che Spinoza conservi il concetto di analogia come *analogia di proporzionalità* («la perfezione e la realtà sono identiche. Ma se sono identiche, esse sono, per conseguenza, necessariamente proporzionali

Dio descritto dalla tradizione biblica in quanto non è dotato né di volontà né di arbitrarietà, non è un Dio creatore e non stabilisce alcun ordine finalistico, anzi, tale interpretazione sarebbe frutto della parzialità a cui appartiene la facoltà immaginativa con la quale l'uomo conosce il reale in quanto pone più attenzione al proprio stato affettivo che alla conoscenza reale delle cose, identificata come conoscenza adeguata delle cause.

Non possiamo che trovarci d'accordo con l'affermazione di Giancotti nella quale sostiene che quello di Spinoza è un Dio «che ha perso le sue prerogative regali per tradursi in una entità impersonale governata da leggi immutabili»[6]. È evidente che l'assetto gerarchico definito da quella tradizione filosofica in cui emerge il pensiero spinoziano non può fornire un supporto interpretativo adeguato all'apparato significativo proprio dell'*Etica*. Il Dio di Spinoza non è un'entità autoriale che determina il mondo secondo la propria volontà, Dio si identifica con il mondo stesso ordinato secondo la necessità della sua determinazione, o meglio: il mondo, la realtà, *la natura* che ci circonda, in cui siamo immersi e di cui facciamo parte è in qualche modo Dio stesso. Certo, tra Dio e l'uomo sussiste una distanza ontologica, Dio è infinito ed eterno mentre l'uomo è limitato e durevole, ma non dobbiamo osservare questa distanza come indice di una subordinazione. Dio coincide con la totalità dell'esistenza e il

---

in ciascuna *res*. Infatti a ciascuna *res* compete niente altro che la perfezione propria della sua realtà, e la realtà propria della sua perfezione, e perciò tanta perfezione quanto ha di realtà. Onde, quanto più ciascuna *res* è perfetta, tanta più realtà le compete. Vi è così secondo Spinoza una generale proporzionalità del reale, che è intrinseca ad ogni *res*, ed è insieme metafisicamente necessaria ed universale, perché fondata sulla identità della perfezione con la realtà di ogni essere in quanto tale» *Studi sull'ontologia di Spinoza*, I, cit., p. 205. Corsivo dell'autore). Non ci troviamo però d'accordo con Di Vona il quale ritiene che tale concetto di analogia implichi anche la trascendenza dell'ente assoluto (Cfr. *Studi sull'ontologia di Spinoza*, II, cit., pp. 157-166). Di Vona fonda questa trascendenza affermando l'assoluta distinzione ontologica tra Dio, e le cose, ossia i modi, mentre noi abbiamo cercato di osservare quanto questi due piani siano collegabili da una medesima dinamica la quale, come anche sostiene Deleuze, porta alla considerazione di un livello ontologico veramente univoco. Non possiamo però in questo luogo dilungarci sull'argomentazione della tesi sostenuta da Di Vona (nella sua portata ampia quanto ben giustificata). Nello specifico rimandiamo a P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, II, cit., pp. 190-313.

[6] E. Giancotti in Spinoza, *Etica*, cit., p. 24.

mondo, per come noi lo fruiamo, è espressione della sua essenza infinita. Tutto procede quindi secondo l'ordine immutabile di Dio, non da lui stabilito come un atto normativo volontario ma in quanto segue necessariamente dalla sua infinita essenza: tutto è Dio perché tutto è sua *espressione*.

Abbiamo cercato di definire molto sinteticamente l'oggetto della sezione presente, procederemo ora a chiarire le peculiarità della gerarchia ontologica spinoziana.

## 1. 1. *Dio ovvero la Sostanza*

Come abbiamo già affermato, una delle difficoltà principali che affronteremo sarà quella di riportare, in maniera estremamente condensata, quello che Spinoza delinea e spiega attraverso una molteplicità di rimandi che fanno muovere il lettore da un passo all'altro della sua opera. Il ritratto di Dio è dato da una fitta trama di Proposizioni, Definizioni, Assiomi, Scoli e Postulati che il lettore deve percorrere attivamente. Al fine di riuscire nell'intento di delineare una raffigurazione più o meno concisa della gerarchia ontologica definita nell'*Etica*, mi sembra utile in questo senso partire esponendo il nostro punto di arrivo. Il Dio che Spinoza presenta è dotato di assoluta infinità, somma perfezione, esistenza necessaria e libertà (intesa come assenza di impedimenti nella sua affermazione[7]), definizione che non contraddice quella fornita dalla tradizione teologica, almeno ad un livello formale[8]. Tali proprietà, non sono però costitutive dell'essenza di Dio formata invece dai suoi attributi anch'essi infiniti in quanto

[7] Spinoza affida la libertà a Dio in maniera equivoca, in quanto la necessità in cui la sostanza, essendo unica e assoluta, afferma la sua espressione è sintomo del fatto che non possa essere impedita da nulla. Con libertà viene indicato l'assoluta positività dell'affermazione assoluta che appartiene a Dio rispetto alla determinazione che permea l'esistenza di tutte le altre cose. È una libertà che non implica alcuna nozione di arbitrarietà e volontà, ma solo l'assenza assoluta di un limite.

[8] Definizione che invece Spinoza contesterà apertamente nel *TTP*.

esprimono la sua infinita essenza. Tra questi attributi, oltre che il *Pensiero* (*cogitatio*) è compresa anche l'*Estensione* (*extensio*): non solo Dio è pensiero, ossia razionalità assimilabile al concetto di spirito, ma anche materialità[9].

«Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, ossia la Sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'eterna ed infinita essenza»[10]. Nella Definizione VI, l'identificazione di Dio con la Sostanza apre all'originalità del discorso spinoziano. La Sostanza è «ciò che è in sé e per sé è concepito»[11], ciò che logicamente ed ontologicamente è assolutamente indipendente. Solo la Sostanza può godere di queste proprietà e in virtù di queste può dirsi esistente solo per sé stessa e concepibile di per sé, mentre le cose, gli enti finiti, permangono nella dipendenza[12].

Spinoza distingue a tal proposito due regimi di esistenza: il regime del finito, caratterizzato da negatività, a cui appartengono le cose del mondo, ed il regime dell'infinito, caratterizzato da positività, a cui invece appartiene unicamente la Sostanza. Ora, negatività e positività non possiedono in questo caso alcuna connotazione morale, il loro significato si risolve totalmente nella sfera dell'essere. Il singolo ente finito è connotato «in parte»[13] da negatività: il suo esistere è affermato in virtù dell'essenza della Sostanza ma simultaneamente rimane un'esistenza caduca, soggetta alle interazioni con gli altri individui, che possono verificarsi positive ma anche negative, vantaggiose o contrarie. Le cose finite esistono e periscono (fenomenologicamente) in virtù di altro, sono intrinsecamente collegate tra loro da una relazione di interdipendenza, ossia la relazione di causalità[14].

---

[9] *E*I P14 C2.
[10] *E*I Def. 6, p. 87.
[11] *E*I Def. 3, *Ibidem*.
[12] *E*I Ass. 1-2.
[13] *E*I P8 S1, p. 91.
[14] *E*I Def. 8; *E*I P28.

Guardando all'altro versante, la Sostanza non possiede alcuna limitazione, la sua esistenza è un'affermazione totalmente positiva, per questo è infinita[15]: non comprende alcun genere di limite, è affermazione totale della sua natura, della sua essenza. L'assolutezza della Sostanza si fonda sul fatto che la sua essenza coincide la sua esistenza[16], ossia data la sua assoluta positività è impossibile che non esista. Non conoscendo alcun limite alla sua esistenza, non può dirsi altro che eterna, in quanto non è causata e limitata da nulla fuori che da sé stessa, così anche per quanto riguarda la sua essenza, non è definibile da altro che da sé. L'infinità della Sostanza denota quindi il fatto positivo di essere priva di alcuna limitazione, sia logicamente che ontologicamente, di conseguenza si risolve in una positività assoluta.

Dedurre che la Sostanza sia unica è la diretta conseguenza dell'assoluta positività che la caratterizza. Spinoza dedica largo spazio alla dimostrazione dell'unicità della Sostanza[17]. Occorre porre a questo punto una specificazione preliminare: nella Definizione VI viene affermato che Dio possiede infiniti attributi[18] e gli attributi esprimono l'essenza infinita di Dio in modo che ognuno sia distinto dall'altro[19], ma contemporaneamente tutti gli attributi si riferiscono alla stessa Sostanza ossia a Dio. Il problema di sostenere una tesi del genere è fare i conti con la tradizione filosofica precedente, in particolare la filosofia cartesiana[20] presa direttamente in causa dall'autore. Deleuze riassume in questo modo la tesi sostenuta da Cartesio nei *Principi di Filosofia*: possiamo conoscere una Sostanza conoscendo i modi che si riferiscono ad essa, ossia se la Sostanza è ciò che è

---

[15] *E*I P8 S1. Lasbax riporta la genesi del concetto di *infinità positiva* come risultato dell'incontro tra la filosofica greca e la teologia ebraica (cfr. E. Lasbax, *La hiérarchie dans l'Univers de Spinoza*, Felix Alcan, Paris, 1919, pp. 19-50).
[16] *E*I P20.
[17] Deleuze sostiene che quello di Spinoza sia un «doppio procedimento» di dimostrazione (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 22-27).
[18] Giancotti riporta la genesi del *concetto spinoziano di attributo* dalla tradizione scolastica e dalla filosofia cartesiana rifacendosi agli studi condotti da G. Th. Richter (cfr. *E*, nota 6, pp. 322-325)
[19] *E*I P10 S.
[20] Spinoza affronta tale questione nei *PDF* II, App. 5, pp. 171-73.

assolutamente in sé, allora possiamo conoscerne solo i modi, in quanto sono in altro[21]. Contemporaneamente, in quanto i modi si riferiscono alla Sostanza implicando un attributo principale della Sostanza stessa, che ne definisce l'essenza, «due o più sostanze si distinguono e sono conosciute distintamente secondo i loro attributi principali»[22]. A causa dell'ambiguità in cui Cartesio utilizza il termine *attributo*, da una parte possiamo ritenere che «l'attributo costituisce l'essenza della sostanza, che qualifica», d'altra parte però l'attributo «costituisce anche l'essenza dei modi, che riferisce alle sostanze del medesimo attributo»[23]. Spinoza pone il fondamento della sua dimostrazione proprio nella conseguenza di quest'ambiguità teorica: si chiede infatti come sia possibile dimostrare l'esistenza di due sostanze dello stesso attributo.

Deleuze evidenzia la duplicità della dimostrazione spinoziana. In primo luogo, Spinoza attua una dimostrazione per assurdo che ipotizza l'esistenza di più sostanze dello stesso attributo, distinte però secondo i modi. La distinzione di due sostanze non potrebbe però avvenire secondo i modi, in quanto «la Sostanza per natura precede i suoi modi, non li implica»[24]. In secondo luogo, la dimostrazione prende in considerazione il caso in cui si possano distinguere due sostanze dello stesso attributo. La natura della distinzione è tale che debba avvenire per una causa o principio esterno alla cosa in sé distinta. Non potendo esserci però una causalità esterna alla Sostanza, in quanto nel caso non sarebbe più considerabile come tale, allora necessariamente la Sostanza, connotata i quanto infinita, è unica assolutamente.

---

[21] Tesi a cui allude anche Spinoza in *E*I P4.
[22] Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 20.
[23] Ivi, p. 21.
[24] Ivi, p. 22, riprende *E*I P1.

## 1. 2. *Gli attributi ovvero l'essenza di Dio*

Il problema che si pone a questo punto è in che modo coordinare l'unità dell'infinità di Dio con l'infinita molteplicità degli attributi che esprimono la sua essenza. Qual è la natura di questa molteplicità? Che relazione intercorre tra gli attributi e Dio?

Deleuze nota che la concezione di attributo è già delineata all'interno del *Breve Trattato*, definizione preliminare che non è abbandonata ma semmai trasformata all'interno dell'Etica, sistematizzata contestualmente al concetto di *espressione*[25]. Spinoza definisce l'attributo come «ciò che l'intelletto percepisce di una Sostanza come costituente la sua essenza»[26]. Riguardo a questa definizione, lo studio dei testi di Spinoza si è distinto in due correnti:

> A seconda, infatti, che si considerino gli attributi come costitutivi della realtà della sostanza o soltanto quali punti di vista soggettivi dell'intelletto che attribuisce determinazioni alla sostanza, la quale, tuttavia, resterebbe in sé indeterminata, cambia del tutto la concezione della sostanza e, conseguentemente, il significato complessivo dello spinozismo. Nel primo caso, infatti, gli attributi sono determinazioni oggettive della sostanza e principi della sua intellegibilità per l'intelletto che, in quanto elabora idee adeguate, conosce la sostanza nella sua vera essenza. Nel secondo caso la sostanza resta in sé indeterminata e inconoscibile. Nel primo caso la sostanza o Dio si identifica con il mondo nelle sue infinite forme. Nel primo caso, la sostanza o Dio trascende il mondo che resta suo prodotto separato[27].

Secondo Giancotti, l'interpretazione realista sembra essere quella più promettente. In primo luogo, Spinoza già nella lettera II a Oldenburg[28] sostiene l'identità dell'attributo con la Sostanza, nozione poi successivamente integrata ed evoluta tra le righe dell'*Etica*. In secondo luogo, se noi considerassimo gli attributi come mere forme conoscitive individuali, non potremmo ritenere coerentemente

---

[25] Cfr. ivi, p. 29.
[26] *E*I Def. 4, p. 87.
[27] E. Giancotti in *E*, nota 6, p. 323.
[28] *Ep* II, Spinoza-Oldenburg, 1661, pp. 12-15.

che gli attributi *costituiscano* l'essenza di Dio. Giancotti ritiene valida la posizione di Geroult[29] che si dimostra critica nei confronti dell'interpretazione formalista, perché reputare gli attributi come forme estrinseche alla Sostanza, la quale rimarrebbe in sé indeterminata alla stregua dell'*essere* della scuola Eleatica, inevitabilmente ci troveremo in contraddizione con molti passi dei testi spinoziani[30]. Ritornando alla Definizione IV, l'intelletto può percepire gli attributi come costituenti l'essenza della Sostanza in quanto *realmente* gli attributi costituiscono la Sostanza[31].

Sia Spinoza che Cartesio, rimodulano il concetto di attributo rispetto alla Scolastica, in modo che l'attributo e la Sostanza indichino due aspetti di una stessa cosa piuttosto che definire due entità differenti: l'attributo definisce la natura costitutiva di una Sostanza caratterizzata in quanto tale dall'*inseità* e dall'*autosufficienza*[32]. Il fatto che gli attributi costituiscano un'essenza *intellegibile* è uno dei tratti più originali di Spinoza: l'intelletto, conoscendo gli attributi, può potenzialmente ottenere la conoscenza adeguata dell'essenza di Dio.

Gli attributi *esprimono* l'essenza della Sostanza, ne consegue che «l'essenza della Sostanza non esiste al di fuori degli attributi che la esprimono, benché ogni attributo esprima una certa essenza eterna ed infinita. Ciò che è espresso non

---

[29] M. Geroult, *Spinoza. I. Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969, pp. 47- 51.
[30] Cfr. ivi, p. 48.
[31] M. Geroult riguardo all'intelligibilità Dio: «L'entendement qui perçoit les essences constituant les substances, c'est l'entendement pur dont les idées, étant adéquates, sont identiques en moi et en Dieu et ont en moi la vérité qu'elles ont en Dieu. L'absolue vérité de cette connaissance a le même fondement que celle des idées par lesquelles est connu ce qu'est la *causa sui* ou ce qu'est la substantialité. Dieu a nécessairement dans son entendement les idées vraies de tout ce qu'il est et de tout ce qu'il produit. Il a donc nécessairement en lui les idées vraies de toutes les choses qui sont les ingrédients de son être, c'est-à-dire les idées vraies des essences qui constituent ces choses comme des substances; et il a en même temps l'idée vraie de lui-même comme constitué de ces substances, qui sont de ce fait conçues comme les attributs de sa substance unique. En conséquence, ce que l'entendement pur (infini ou fini) perçoit comme constituant l'essence d'une substance est nécessairement en soi cette essence même. Ainsi, l'attribut n'est rien d'autre qu'une substance en chair et en os, révélée dans ce qui constitue sa nature propre » (ivi, p. 47. Corsivo dell'autore).
[32] Cfr. ivi, p.50.

esiste al di fuori delle espressioni, ogni espressione è in certo qual modo l'esistenza di ciò che è espresso»[33]. Ogni attributo esprime un certo tipo di essenza, ma non denota di per sé un'esistenza, ossia gli attributi non esprimo l'esistenza di enti diversi, come invece riteneva Cartesio. Questo perché l'attributo può riferirsi, come abbiamo già rilevato, solo a ciò che può esistere di per sé: perché esistenza ed essenza possano combaciare, l'attributo deve riferirsi necessariamente alla Sostanza, caratterizzata come unica ed infinita. Possiamo identificare due fasi della definizione dell'infinità di Dio all'interno del primo libro: la prima che comprende le prime otto Proposizioni e consiste nella dimostrazione dell'unicità della Sostanza, mentre la seconda, che va dalla Proposizione IX alla Proposizione XIV, coinvolge gli attributi ed il loro ruolo espressivo.

Ogni attributo è distinto rispetto agli altri ed esprime un'essenza infinita, ogni essenza espressa si riferisce alla Sostanza e ne qualifica l'essenza: la molteplicità degli attributi non esprime quindi una molteplicità *quantitativa* (né l'esistenza di molte sostanze indipendenti, né che possano essere concepite come parti *discrete* di una sostanza), bensì solamente una molteplicità *qualitativa*[34], per cui «le sostanze qualificate si distinguono "formalmente", "quiddativamente" e non "ontologicamente"»[35]. Quella che esprimono gli attributi è una distinzione assolutamente *reale* per cui riusciamo perfettamente a distinguere un attributo da un altro, ma «sebbene due attributi siano concepiti come realmente distinti, cioè

[33] G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 30.

[34] Melamed riconduce in questo senso la distinzione tra Sostanza ed attributi ad una distinzione della *ragione ragionata*, distinta da quella che occorre secondo *ragione ragionante*, per cui: «A distinction of reasoning reason is a distinction that "has no foundation in reality and arises exclusively from the reflection and activity of the intellect." The sign of a distinction of reasoning reason is simple identity statement, such as "Peter is Peter." In this case, the intellect generates a diversity that has no foundation in reality. On the other hand, a distinction of reasoned reason "arises not entirely from the sheer operation of the intellect, but from the occasion offered by the thing itself on which the mind is reflecting"» (Y.Y. Melamed, *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics* in M. Della Rocca (eds), *The Oxford handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2018, p. 101).

[35] Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 27.

l'uno senza bisogno dell'altro, non possiamo tuttavia concluderne che gli stessi costituiscano due enti»[36]. La distinzione implicata dagli attributi non prevede una divisione: come osserva Deleuze, quella degli attributi è una distinzione reale ma non per questo *numerica*[37]. La Sostanza è ontologicamente unica e indivisa in sé e risulta distinta solo ad un livello formale[38]. Il fatto che gli attributi non esprimano l'esistenza di molte cose, né di molte parti, ma di una sola Sostanza, fonda per Spinoza il fatto che la Sostanza non possa essere concepita come qualcosa di discreto[39] bensì invece come assolutamente indivisibile[40].

Intuitivamente l'esistenza che appartiene alla Sostanza non può essere paragonata all'esistenza che appartiene agli enti della natura, quella della Sostanza è un'esistenza che scaturisce direttamente dalla propria essenza, è *causa sui*, in Dio essenza ed esistenza coincidono. La cura che Spinoza impiega nella definizione dell'essenza infinita di Dio attraverso la nozione di attributo è volta a giustificare pienamente la Definizione VI[41]. Se Cartesio fondava l'esistenza di Dio sulla sua eminente perfezione, l'esistenza del Dio dell'*Etica* si fonda invece sull'illustrazione precedente della sua infinita essenza: prima di essere *Ens perfectissimus* il Dio di Spinoza è *Ens absolutum*, la sua essenza infinita coincide con la sua esistenza, quindi Dio non è causato da altro che da sé stesso[42]. L'esistenza di Dio è per questo presentata come un dato evidente[43] che consegue non tanto dalla perfezione ma dalla sua infinita essenza, in quanto «Dio è l'ente assolutamente infinito del quale non si può negare alcun attributo che esprima

---

[36] *E*I P10 S, p. 93.
[37] Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p.23.
[38] Giancotti sostiene a riguardo: «con la costruzione di questo concetto, si consuma il distacco definitivo da Cartesio, per il quale è impossibile che attributi diversi costituiscano l'essenza di una stessa sostanza» (E. Giancotti in *E*, nota 43, p. 337).
[39] *E*I P12.
[40] *E*I P13.
[41] In G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., nota 25, p. 61, viene ricordato come l'importanza della Definizione VI sia ricorrente anche nell'*Epistolario*.
[42] Cfr. ivi, pp. 60-61.
[43] *E*I P11.

l'essenza della sostanza»[44]. La perfezione di Dio è considerata come qualcosa di conseguente dalla sua essenza ma che non la esprime[45], non possiamo considerare la perfezione come un attributo, quanto invece solamente un *proprio*[46].

Poter non esistere non è qualcosa che potrebbe appartenere alla Sostanza, perché la Sostanza non è influenzata da nulla fuorché da sé stessa: la realtà della Sostanza è assoluta, la causa efficiente della sua esistenza non scaturisce da altro, come per gli enti del mondo, bensì unicamente da sé. In questo senso la perfezione di Dio è conseguente alla sua essenza: è perfetto in quanto si risolve in un'affermazione totale dell'esistenza, in quanto la sua esistenza è espressione totalmente positiva della sua potenza intesa come potenza di esistere. La perfezione di Dio è conseguente all'espressione della sua essenza ma la definizione dell'essenza di Dio non comporta il concetto di perfezione: per Spinoza la perfezione di Dio è una constatazione che sorge spontaneamente in seguito alla definizione della sua essenza da cui scaturisce un'esistenza unica, infinita e necessaria. Dato che essenza ed esistenza coincidono in Dio, gli attributi esplicano contemporaneamente sia l'essenza che l'esistenza di Dio[47]. Non vi è nulla in Dio che limiti la sua essenza o la sua esistenza, gli attributi non esprimono alcuna negatività: Dio, *sive omnia Dei attributa*[48], è eterno ed immutabile e lo è tanto a livello ontologico quanto a livello logico, ossia essenza ed esistenza «sono un'eterna verità»[49].

---

[44] *E*I P14 Dim.
[45] *Ep* LX, Spinoza-Tschirnhaus, 1675, pp. 190-91.
[46] Melamed distingue l'utilizzo che Spinoza fa del termine *propria* piuttosto che *propietates*. Con *propria* Spinoza identifica quelle qualità che seguono necessariamente dall'essenza della cosa ma non la definiscono (Cfr. Y. Y. Melamed, *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysichs*, cit., pp. 108-109).
[47] *E*I P20 Dim.
[48] *E*I P19.
[49] *E*I P20 C1, p. 105.

Per rispondere alla domanda che ci eravamo posti riguardo alla relazione che intercorre tra Dio e gli attributi, dobbiamo ora focalizzarci sulla nozione di *espressione*. Fornire una definizione esatta del concetto di espressione implicato nell'*Etica* è un lavoro che esula dalle intenzioni e dalle capacità di questa trattazione, data in primo luogo la complessità che appartiene al significato del termine e la vaghezza del modo in cui è utilizzato. Spinoza non fornisce né una definizione né una spiegazione di cosa voglia dire che gli attributi esprimano l'essenza della Sostanza ma, allo stesso tempo, il termine espressione è utilizzato in due contesti: da una parte quando dice che gli attributi esprimono l'essenza di Dio, dall'altra per definire che i *modi* esprimono in maniera determinata l'essenza espressa dagli attributi da cui dipendono[50]. Per cercare di definire quindi questa doppia dinamica dell'espressione dobbiamo ora concentrarci sui modi, ossia come dall'essenza di Dio dipenda il mondo per come lo conosciamo.

## 1. 3. *I modi ovvero l'essenza determinata di Dio*

Terminata la dimostrazione dell'essenza di Dio come infinita, unica, indivisibile e perfetta, e della sua relativa esistenza, Spinoza con la Proposizione XV apre il discorso sul mondo: «Tutto ciò che è, è in Dio e niente può essere né essere concepito senza Dio»[51]. La proposizione instaura quindi una relazione di *comprensione* tra Dio ed il mondo: tutto ciò che esiste, esiste in quanto è compreso in Dio. L'instaurare tale relazione tra Dio e il mondo non provocherebbe una contraddizione data la differenza di essenze? È così che a partire dallo Scolio immediatamente successivo Spinoza si occupa di caratterizzare adeguatamente la relazione che collega questi due livelli.

[50] *E*I P25 C.
[51] *E*I P15, p. 97.

In primo luogo, l'attenzione dell'argomentazione verte sul definire il modo adeguato al fine di concepire come l'estensione sia un attributo della Sostanza. Affermare che alla Sostanza appartenga l'Estensione, quindi la corporeità, non significa minare la definizione della sua essenza in quanto infinita. L'estensione della Sostanza non comporta la nozione di *partizionamento*: l'attributo dell'Estensione esprime l'infinità dell'essenza che appartiene alla Sostanza, quello che noi osserviamo come *divisibilità* quando percepiamo una certa quantità materiale è prodotto dall'immaginazione, ossia da una conoscenza parziale ed inadeguata. Se la quantità è invece percepita attraverso l'intelletto, allora è possibile osservare come le cose non possano distinguersi l'una dall'altra, come non possano ritenersi assolutamente indipendenti. Ogni cosa è coinvolta in una relazione di inter-determinazione con le altre che dipende in ultimo luogo da Dio:

> Dico che tutte le cose sono in Dio e che tutte le cose che avvengono, avvengono per le sole leggi della natura di Dio e seguono della necessità della sua essenza[52].

Quello che noi percepiamo come unico e distinto è frutto di una concatenazione di cause ed effetti prodotta dall'essenza stessa di Dio. La distinzione sussiste quindi non a livello della Sostanza in sé ma a livello dei modi, possiamo parlare di parti della Sostanza solo riferendoci ad una distinzione *modale*. Spinoza distingue così due livelli ontologici, ossia con *Natura naturans* indica il livello della Sostanza e degli attributi che esprimono l'essenza eterna ed infinita di Dio, mentre con *Natura naturata* designa invece il livello dei modi, considerati come affezioni degli attributi e quindi della Sostanza[53]. Questo secondo livello non gode dell'assoluta indipendenza logica ed ontologica del primo: l'essenza e l'esistenza dei modi dipende dagli attributi, e quindi da Dio, i modi sono un'espressione determinata di Dio che occorre tramite gli attributi, così che ogni modo venga espresso da un particolare attributo. Melamed[54] fa risalire questa

---

[52] *E*I P15 S, p. 101.
[53] *E*I P29 S.
[54] Cfr. Y. Y Melamed, *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics*, cit., p. 104.

distinzione alla lettera a Meyer denominata "Sulla natura dell'infinito"[55], dove viene distinta l'esistenza della Sostanza, spiegata dall'eternità, dall'esistenza dei modi spiegata invece dalla *durata*. La durata è indice della dipendenza ontologica dei modi, la loro esistenza non coincide con l'essenza ma è sempre causata da altro ed in ultimo luogo da Dio in quanto modificazione della sua essenza espressa da un qualche attributo in modo determinato[56], la libera esistenza divina ha come frutto la sua necessaria produzione. Tutte le cose sono in Dio non come le parti che lo compongono[57], ma come suoi modi: tra Dio e i modi non intercorre la relazione che vige tra la parte ed il tutto, i modi sono necessariamente posteriori alla Sostanza perché dipendono strettamente da essa. Dio si qualifica a pieno titolo come causa dei modi nel senso che i modi sono determinati tanto nella loro essenza quanto nella loro esistenza[58].

Nel mondo le singole cose interagiscono tra di loro in modo tale che l'una provochi un mutamento nell'altra: questa relazione causale che osserviamo, e che possiamo estendere potenzialmente all'infinito[59], non è altro che l'espressione modale dell'essenza di Dio. Il livello modale è pienamente determinato, la necessità permea l'occorrenza di ogni evento ed ogni evento è riconducibile a una

---

[55] *Ep* XII, Spinoza-Meijer, Rijinsburg, 20 aprile 1663, pp. 45-50.
[56] *E*I P22; P24.
[57] Secondo Melamed, tra i modi e la Sostanza non può sussistere la relazione parte-tutto: «Notice, however, that Spinoza never claims that anything is part of God. Spinoza's substance and attributes are strictly indivisible [*E*I P12; *E*I P13], and for him the part- whole relation obtains only between modes. Spinoza takes parts to be prior to their whole, and as a result he cannot allow for anything to be part of the substance or attributes— in such a case, the thing would be prior to the substance, which is impossible [*E*I Def. 3]. Instead of saying that we are parts of God (and thus making us prior to God), he argues that we are modes of God (and thus posterior to and dependent upon God). Thus, we should note that Spinoza's pantheism is a substance- mode pantheism and not a whole- part pantheism» (Y. Y. Melamed, *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics*, cit., p. 105).
[58] Giancotti spiega come l'immanentismo di Spinoza trasformi il significato dei termini *Natura Naturans* e *Natura Naturata* ereditati dalla scolastica, in modo tale che non si possano più considerare come due Esseri distinti dal processo di produzione causale (l'uno causa e l'altro prodotto). Il fatto che Spinoza risolva il processo di produzione causale in un unico Essere (*E*I Def. 6) scongiura l'ontologia delineata nell'Etica dall'occorrenza di una qualsiasi forma di trascendenza: Dio produce sé stesso ed i modi nel medesimo atto (Cfr. *E*, nota 92, p. 356).
[59] *E*I P28.

spiegazione, ad una definizione che ne indichi la causa. L'occorrenza di ogni evento possiede, almeno parzialmente, una certa capacità di affermarsi, positività che dipende, in quanto modo, essenzialmente ed esistenzialmente da Dio[60]. Quella tra Dio ed i modi è quindi una relazione causale, sia che parliamo dei modi *infiniti*, che definiamo seguendo Geroult[61] come l'insieme infinito dei modi finiti causato *immediatamente* (che scaturisce dalla natura incondizionata di Dio) ossia prodotti nell'eternità, che dei modi finiti causati invece *mediatamente* nella durata. Questa causalità è tale che rispecchia *l'inseità* e la *perseità* divina, la Sostanza non è causata come se fosse determinata da una volontà a sé estranea ma anche a livello modale si esprime autonomamente ed assolutamente[62]: la concatenazione di cause attraverso cui vengono vicendevolmente determinati i singoli modi non è in alcun modo *contingente*, è strettamente necessaria data la sua assoluta positività che non comprende alcun tipo di interferenza estranea.

La contingenza è spiegabile solo al livello modale, consegue dalla nostra conoscenza parziale della logica divina[63], l'ordine di idee corrispondente all'ordine delle cose, che consiste nella *spiegazione* attraverso l'attributo del Pensiero della concatenazione dell'ordine di cause ed effetti che occorre realmente nell'Estensione [64]. Dio si determina liberamente in quanto la necessità della sua determinazione è espressione della coincidenza tra la sua essenza e la sua esistenza. L'essenza di Dio, il suo essere, è anche un poter essere, un poter attuarsi. Un altro passo fondamentale nel sistema ontologico delineato nell'Etica è infatti l'identificazione dell'essenza di Dio con la sua potenza: «la potenza di Dio è la sua stessa essenza»[65] e «qualunque cosa che sia nel potere di Dio, è necessariamente»[66], in modo tale che «qualunque cosa che esiste esprime in un

---

[60] *E*I P26.
[61] Cfr. M. Geroult, *Spinoza. I*, cit., p. 312.
[62] *E*I P33.
[63] *E*I P33 S1.
[64] *E*II P7.
[65] *E*I P34.
[66] *E*I P35.

modo certo e determinato la potenza di Dio, che è la causa di tutte le cose»[67]. Con l'identificazione dell'essenza con la potenza di Dio si conclude il ritratto della sua essenza, a cui ora è attribuito un carattere definitivamente dinamico.

La potenza di Dio, nell'ottica di Deleuze, possiede una duplice costituzione, essendo tanto potenza di esistere quanto potenza di pensare[68]. Deleuze ritiene che questa duplicità corrisponda a due potenze uguali[69] realmente distinte: «Dio, vale a dire l'assolutamente infinito, possiede due potenze uguali: potenza di esistere e di agire, potenza di pensare e conoscere»[70]. La potenza di esistere si esprimerebbe attraverso tutti gli attributi, quella di invece di pensare solo attraverso l'attributo del pensiero[71]. L'attributo del pensiero diventa «l'unica condizione della potenza di pensare»[72], perché se da una parte la potenza di esistere e di agire non è esaurita da un qualche attributo particolare ma da infiniti attributi, dall'altra il pensiero risulta essere l'unica cosa che è conoscibile, per cui solo l'attributo del pensiero satura adeguatamente la potenza di pensare[73]. Attraverso la potenza di pensare si esprime il pensiero di Dio, ossia il suo intelletto infinito in atto, *essere formale*[74] della sua potenza di pensare. L'attributo del pensiero non acquisisce uno status qualitativo superiore rispetto agli altri attributi, solamente riesce da solo ad esprimere la potenza di pensare uguale rispetto a quella di esistere, che è invece espressa da tutti gli attributi. Il prodotto della potenza di pensare quanto quella della potenza di esistere è il medesimo: l'espressione dell'essenza di Dio, la prima per quanto riguarda la possibilità di conoscenza[75], la seconda per quanto riguarda la possibilità di esistenza. È questo

---

[67] *E*I P36 Dim.
[68] *E*II P3 S.
[69] *E*II P7 C.
[70] G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 91.
[71] Cfr. ivi, p. 95.
[72] Ivi, p. 94.
[73] Cfr. ivi, pp. 94 – 95. Ossia Dio è causa delle idee in quanto *cosa pensante* (*E*II P5).
[74] Cfr. ivi, p.97.
[75] *E*I P30.

che Spinoza intende quando afferma che «l'intelletto in atto, sia finito, sia infinito, […] devono essere riferiti alla Natura Naturata e non alla Natura Naturante»[76]. L'intelletto infinito comprende l'idea di Dio, che può essere considerata da una parte, «*secondo la sua necessità*», come il frutto dell'intendersi proprio di Dio, la sua essenza oggettiva principio di tutto ciò che da essa segue, dall'altra, «*secondo la sua possibilità*»[77], è un'idea formata secondo l'attributo del pensiero di cui è quindi modo. L'idea di Dio è un modo dell'attributo del pensiero ma, contemporaneamente, esprimendo l'unità dell'essenza della sostanza, esprime l'unità modale dei singoli modi dell'attributo del pensiero, ossia le idee[78]. Dio è quindi conoscibile in quanto ogni idea si riferisce all'unità stessa dell'idea di Dio, prodotta dalla sua potenza di pensare ossia dalla sua essenza, che quindi contiene anche tutte le cose da essa prodotte[79].

La potenza di Dio ed il suo essere sono strettamente collegati, i modi sono determinazioni individuali, *particolarizzazioni*[80] della sua infinita potenza. Alla luce di quello che abbiamo appena esposto, possiamo comprendere come la relazione di causazione che instaura la dipendenza dei modi da Dio possieda un'accezione peculiare: Dio è causa dei modi, ma non è causa di un effetto che è altro rispetto a sé, ma causa di un effetto compreso in sé. Dio è causa *immanente*[81]. Le radici di questa affermazione risalgono al *Breve Trattato*, quando Spinoza afferma che Dio «è una causa immanente e non transitiva, poiché opera tutto in se stesso e non fuori di sé, nulla esistendo fuori di lui»[82]. Il fatto di definire i modi non solo interni a Dio ma come espressioni della potenza di Dio, secondo Geroult[83] arricchisce ulteriormente la nozione di immanenza: Dio è causa

---

[76] *E*I P31.
[77] G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 95. Corsivo dell'autore.
[78] *E*II Def. 3; *E*II P1 Dim; EII P5 Dim.
[79] *E*II P3.
[80] Cfr. E. Giancotti in *E*, nota 87, p. 354.
[81] *E*I P18.
[82] *KV* 1.3, p. 167.
[83] Cfr. M. Geroult, *Spinoza. I*, cit. pp. 298-299.

immanente delle cose non soltanto per il fatto che esse sono rispetto a lui *interiori*, ma in quanto l'atto con cui le causa è il medesimo attraverso cui causa sé stesso. L'identità di questi atti implica che nelle cose non sia solo presente la potenza ma anche l'essenza di Dio. Tra i modi e Dio non è però presente la stessa reciprocità che sussiste tra gli attributi e Dio, per questo definiamo i modi come *proprietà* di Dio[84], che esplicano in maniera determinata la sua essenza sotto un particolare attributo da cui dipendono[85]. I modi esprimono una *modificazione* sotto un particolare attributo, più modi possono quindi esplicare una stessa modificazione sotto diversi attributi: ciò che cambia è come la modificazione viene espressa, non la modificazione stessa. Cosa implica questo? Che la necessità espressa secondo un certo attributo dev'essere la stessa espressa secondo tutti gli altri attributi, in quanto quella particolare concatenazione che definisce l'oggetto considerato sotto un particolare attributo, è espressione della necessità divina esplicata al livello modale della Natura Naturata. Ipotizzare che questa *connessione delle cause*[86] possa variare a seconda dell'attributo che consideriamo, e che le considerazioni di una medesima modificazione, ora sotto questo ed ora sotto quell'attributo, indichino due cose differenti, sarebbe come dire che gli attributi possano esprimere qualcos'altro oltre che una medesima sostanza, il che, come abbiamo già osservato, sarebbe impensabile secondo Spinoza.

L'essenza di Dio viene esplicata da una modificazione in un ordine necessario di cause e può essere espressa determinatamente da diversi modi che dipendono da diversi attributi. Questi modi, seppur distinti secondo l'attributo da cui dipendono, definiscono una stessa e medesima modificazione, ovvero uno stesso oggetto dato dalla medesima concatenazione di cause. È così che Spinoza giunge ad affermare che

---

[84] *E*I P36 Dim.
[85] *E*II P6.
[86] *E*II P7 S.

> Sia che concepiamo la natura sotto l'attributo dell'Estensione, o sotto l'attributo del Pensiero, o sotto qualunque altro attributo, troveremo un solo e stesso ordine, ossia una sola e stessa connessione delle cause, troveremo cioè che le stesse cose seguono da una parte e dall'altra[87].

La possibilità dell'intellegibilità della sostanza si fonda sul fatto che la conoscenza vera delle idee, da parte nostra, corrisponde ad una conoscenza vera degli oggetti, in quanto frutto di una produzione necessaria che segue in un medesimo ordine ma espressa secondo attributi diversi[88]. L'ordine del pensiero rispecchia l'ordine della realtà perché si tratta della stessa cosa spiegata in due attributi differenti.

## 1. 4. *L'espressione*

Il legame tra i due livelli ontologici che abbiamo distinto, Natura naturante, il livello delle *cause*, e Natura Naturata, il livello degli *effetti*, è costituito da una relazione sempre in atto, sempre effettuata, l'espressione. Dio non crea, la sua produzione non è frutto di una scelta, Dio produce necessariamente esprimendo la sua essenza. L'essenza di Dio è intrinsecamente *dinamica*, è sempre anche potenza, *actuosa essentia*[89], capacità di attuarsi. L'identificazione dell'essenza con la potenza sposta il focus della definizione ontologica di Dio dall'ente in sé, definito assolutamente e conchiuso, al processo della sua espressione: essenza e potenza coincidono in un atto assoluto, infinito, eterno. Dio essendo si esprime ed esprimendosi produce. L'identità delle cose non è data dalla congruenza a forme statiche, l'oggetto non è definito dal suo riferirsi, in virtù di una certa

---

[87] *E*II P7 S, p. 128.
[88] In altre parole, Deleuze sostiene: «Le idee si concatenano in modo conforme al loro contenuto, e il loro contenuto è determinato dalla concatenazione» (*Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 109).
[89] *E*II P3 S.

trascendenza, ad una forma pura o archetipo[90]. A dire il vero, per quanto riguarda il discorso sull'essenza delle cose, riscontriamo una certa difficoltà a causa del fatto che nell'*Etica* sono distinte due tipologie di essenza: da una parte è considerata dal punto di vista *formale* delle cose, l'essenza modale espressa dagli attributi la quale non implica alcuna esistenza (nel senso quantitativo, non prevede l'esistenza di determinati individui), ma può essere piuttosto pensata come il presupposto ontologico della cosa stessa considerata generalmente[91]; dall'altra abbiamo invece l'essenza *attuale* delle cose che implica sempre invece l'esistenza, comporta la spiegazione della cosa considerata attraverso le cause determinate che ne provocano l'esistenza[92]. Non si tratta di due essenze distinte, quanto della stessa essenza colta a due livelli di considerazione: al primo livello, le cose sono considerate in maniera generale, la definizione della loro essenza è circoscritta all'*eternità*, sono comprese come modi la cui essenza dipende dagli attributi e che non implicano alcuna essenza, ma sono prodotto dell'essenza di Dio (che è potenza) e frutto della necessità con cui si determina. Al secondo livello le cose sono considerate invece come enti singolari, attuali, che esistono, e in quanto esistono la loro essenza implica necessariamente l'esistenza che è sempre causata da altro; la loro essenza non è attuata da sé ma da una concatenazione causale che è espressione della necessità con cui si afferma l'essenza della sostanza[93].

---

[90] Giancotti evidenzia la distanza teorica di Spinoza dalla concezione platonica di *idea-modello* che dovrebbe essere portata alla realtà: «Non esiste, per tanto, un mondo di essenze eterne individuali, che sarebbero calate nel tempo al verificarsi delle condizioni strutturali ad esse propizie. Che l'essenza delle cose prodotte da Dio non implica l'esistenza [*E*I P24], non significa che si danno essenze individuali che aspettano di essere portate all'esistenza. Questa duplicazione è schietto platonismo, del tutto estraneo alla teoria spinoziana che nega ogni distinzione tra potenza e atto e l'attribuzione a Dio di un intelletto sede di *credibilia* suscettibili di essere create» (B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 30-31. Corsivo dell'autore).
[91] *E*I P8 S2.
[92] *E*II Def. 1.
[93] *E*V P29 S.

Il singolo oggetto è dato da una certa concatenazione: la definizione di un ente viene prodotta dalla concatenazione di cause che lo hanno determinato[94]. La definizione è una spiegazione (*explicatio*) di quelle relazioni causali da cui l'oggetto scaturisce, relazioni che sussistono in quanto dipendono dall'essenza di Dio, dall'attuazione della sua potenza in modo necessario e determinato a livello modale[95]. Non c'è alcun modello prestabilito che definisce la *vera* realtà di una cosa, le cose prodotte sono frutto di una concatenazione necessaria che dipende dall'espressione sempre in atto dell'essenza di Dio. Dio esprime la necessità con cui si determina attraverso gli attributi, i modi sono l'effetto di questa necessità. Dio è causa dei modi, delle cose che esistono, come è causa di sé, vi è in questo senso l'identificazione tra l'essenza di Dio e *causalità*, che si esprime in modo necessario[96]. Se l'essenza delle cose finite è determinata necessariamente, «la necessità delle cose finite non fa parte della loro essenza, bensì dell'essenza della sostanza di cui sono modi e, in quanto tali, effetti della sua infinita causalità e parti della sua infinita potenza»[97]. La potenza di Dio consiste in quella struttura intensiva sulla quale si reggono le relazioni di causalità che determinano l'essenza attuale delle singole cose contenendo al contempo l'essenza formale delle cose stesse. La relazione di concatenazione che l'essenza instaura nel suo attuarsi esprime la continuità dell'unità della Sostanza, la quale assume una composizione discreta solo al livello dei modi che dipendono da altro, ossia dall'effetto della sua affermazione. Ad entrambi livelli è in atto la stessa necessità, la causalità di Dio è univoca:

> Dio è causa di tutte le cose come è causa di sé, produce così come esiste formalmente, o come intende sé sesso oggettivamente. Produce le cose nelle forme stesse che costituiscono la sua essenza, e le idee nell'idea della sua essenza. Gli stessi attributi però, che

---

[94] *E*I P8 S2,

[95] La condizione ontologica delle cose singolari è descritta in *E*I PP 24-28 S.

[96] E. Giancotti sostiene che l'identificazione di essenza e causalità sia alla base della dimostrazione di *E*I P34 (cfr. *E*, nota 107, p. 360).

[97] Ivi, nota 1, p. 365.

> costituiscono formalmente l'essenza di Dio, contengono le essenze formali dei modi, l'idea dell'essenza di Dio comprende tutte le essenze oggettive o tutte le idee. Le cose in generale sono modi dell'ente divino, ossia gli attributi che implicano sono gli stessi che costituiscono la natura di questo ente. Per questo ogni similitudine è univoca e si definisce mediante la presenza di una qualità comune tra causa ed effetto[98].

La dinamica dell'espressione definisce la struttura ontologica presentata nell'etica, e passa direttamente per gli attributi. Gli attributi non devono essere considerati come mere qualità indicali: esprimono l'essenza della sostanza e *attribuiscono* alla sostanza l'essenza che esprimono, simultaneamente costituiscono anche l'essenza formale dei modi, i quali implicano gli attributi senza esplicarli. Possiamo considerare quindi gli attributi come «*forme comuni a Dio, di cui costituiscono l'essenza, e ai modi, o alle creature, che li implicano essenzialmente*. Le stesse forme si affermano di Dio e delle creature, anche se Dio e le creature differiscono quanto all'essenza e all'esistenza»[99]. Sono gli stessi attributi che esprimono l'essenza della sostanza e che sono implicati dall'essenza dei modi che dipendono da essi, la distinzione dei due livelli ontologici non discrimina alcuna differenza qualitativa ma intensiva. Gli attributi costituiscono la Natura naturante in quanto sono la stessa essenza di Dio, e al contempo sono implicati nell'essenza dei modi, delle cose, che definiscono il piano della Natura naturata, che esprimono a loro volta l'essenza di Dio in maniera determinata, discrezionale. Se al primo livello vige l'eternità, al secondo livello vige la durata, ma sia eternità che durata sono definite dalla medesima necessità, coincidenza di essenza ed esistenza di Dio, espressione della sua potenza. La sostanza possiamo dire che sia ontologicamente *superiore* ai modi, ma è una superiorità che non implica in alcun modo eminenza: la sostanza è ontologicamente assoluta (unica quindi indipendente, infinita e indivisibile), i modi invece hanno la propria causa in altro non in sé stessi, ciò che distingue i due livelli è la rispettiva *indipendenza*

---

[98] G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 142.
[99] Ivi, p. 34. Corsivo dell'autore.

e *dipendenza*. I modi sono legati da una relazione di vicendevole rimando, di cui la potenza scatenante però è sempre Dio, causa immanente, e quindi la loro dipendenza è effetto dell'indipendenza di Dio. È così che è possibile concepire i modi *sotto una specie di eternità*, «in quanto per mezzo dell'essenza di Dio vengono concepit[i] come enti reali, ossia in quanto per mezzo dell'essenza di Dio implicano l'esistenza»[100]. L'esistenza dei modi viene riassunta nell'eternità della Sostanza, la concatenazione causale che determina l'essenza e l'esistenza dei modi non è altro che la forma determinata della stessa necessità divina e dell'ordine con cui si afferma[101].

I due livelli esprimono la stessa *univoca* necessità, l'uno in modo assoluto, l'altro in modo determinato; l'uno in modo eterno, l'altro in modo durevole; l'uno in modo continuo, l'altro in modo discreto. La struttura ontologica della sostanza è definita dal carattere dinamico dell'essenza divina, che essendo potenza, è sempre in atto, è sempre esistenza ed è un'attuazione che si risolve in toto internamente alla sostanza stessa. Questo unico atto causale definisce l'espressione dell'essenza della sostanza attraverso gli attributi esprimendo un'esistenza infinita ed eterna. Al contempo definisce anche l'espressione determinata della stessa essenza nei modi che dipendono essenzialmente dagli attributi. Lo scorrere di questa espressione delinea un unico piano ontologico, quello della Sostanza, di Dio, caratterizzato da un'unica necessaria dinamica, che è però possibile cogliere a due livelli: osservando questa dinamica in maniera assoluta oppure determinata, come espressione dell'essenza di Dio nell'eternità oppure come la concatenazione di cause ed effetti che determina l'esistenza delle cose nella durata.

---

[100] *E*V P30 Dim., p. 309.

[101] E. Giancotti descrive la necessità che ha luogo a livello modale nella forma di concatenazione di cause e di effetti come l'*apparenza fenomenica* dello stesso ordine necessario con cui Dio causa sé stesso nell'eternità (Cfr. B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 30).

Quello che ritroviamo nell'*Etica* non è tanto uno schema regolatore quanto invece la formulazione di una dinamica necessaria. Questa costruzione non si regge tanto sull'eminenza di Dio come un'autorità autoriale, ma sul mostrare come le singole relazioni di determinazione causale, che definiscono la dipendenza dell'esistenza delle singole cose da una causa, siano parti della potenza di Dio, e quindi della sua essenza assolutamente indipendente. Il focus è incentrato non tanto nel definire lo status ontologico dei singoli enti, ma sulle relazioni delle quali possiamo affermare che facciano parte di una continuità assolutamente positiva, ossia la Sostanza.

## 1. 5. *Definire la gerarchia ontologica*

Dopo aver trattato di come si compone il sistema ontologico dell'Etica, proviamo ora ad osservare quali considerazioni possiamo trarne.

Spinoza, innanzi tutto, identifica Dio con la Sostanza, dimostrando che questa sia (a) unica, in sé e per sé sia ontologicamente che logicamente, (b) infinita, assoluta positività, (c) indivisibile, in quanto non conosce alcun limite, e quindi (d) eterna. La dimostrazione di queste proprietà implica la definizione dell'essenza della Sostanza. Essenza ed esistenza nella Sostanza coincidono in quanto essa è causa di sé, per cui in seguito la sua essenza viene identificata con la rispettiva potenza. L'essenza della Sostanza è espressa dagli attributi, distinti realmente ma non quantitativamente. Gli attributi, infiniti, esprimono l'essenza infinita della Sostanza in modo necessario, ossia in modo assolutamente positivo. Questo stesso ordine è espresso a sua volta a livello modale in modo determinato come una concatenazione di cause ed effetti, in quanto lo stesso atto causale con il quale Dio causa sé stesso è il medesimo per cui produce anche le modificazioni della sua essenza. I modi *infiniti* (se osservati dalla prospettiva ontologica dell'eternità di Dio) dipendono per essenza ed esistenza dalla Sostanza, mentre l'esistenza dei

modi *finiti* (le cose individuali) dipende dall'occorrenza di condizioni concrete che portano alla loro singola produzione.

Il piano ontologico considerato è veramente unico e la dinamica che lo percorre e lo definisce è realmente univoca. Le conseguenze più evidenti a cui porta tale conclusione sono quelle di privare il sistema ontologico di Spinoza di ogni normatività come di ogni teleologia: se la Sostanza fosse determinata in maniera assolutamente necessaria non sarebbe coerente supporre da una parte la possibilità di mancare a tale determinazione né, d'altra parte, si potrebbe fuori uscire o tendere ad altro che non sia la sostanza, già in sé perfetta.

Riteniamo a questo proposito che quella di Den Uyl[102] costituisca un'analisi molto lucida di questa questione. Citando il capitolo IV del *Trattato Teologico-Politico*, Den Uyl riporta la duplice interpretazione della parola legge secondo Spinoza[103]: se comunemente con la parola legge indichiamo una regola alla quale sottostanno certi individui, in modo tale che agiscano in una certa maniera determinata, questo può avvenire in due modi, ovvero o perché gli uomini accettano questa legge o perché tale determinazione segue dalla necessità naturale. La prima interpretazione implica la presenza di una certa arbitrarietà della determinazione in quanto stipulata da un atto volontario, mentre la seconda manca totalmente di tale caratteristica. Il termine "legge" difatti, secondo Den Uyl che riprende il lessico di Spinoza, può essere utilizzato solo in senso *metaforico* quando trattiamo delle leggi naturali. Le leggi naturali sono espressione di un ordine assolutamente necessario ed immutabile, per cui considerare Dio come un'entità

---

[102] D. Den Uyl, *Power State and Freedom: an Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1983.

[103] «La parola "legge" intesa in senso assoluto, indica ciò secondo ciascun individuo o tutti o alcuni di una medesima specie agiscono in una sola, certa e determinata maniera; e questa maniera dipende o dalla necessità naturale o dalla decisione dell'uomo. La legge che dipende dalla necessità naturale è quella che scaturisce necessariamente dalla stessa natura, ossia dalla definizione della cosa; mentre quella che dipende dalla decisione dell'uomo, e che si chiama più propriamente "diritto", è la legge che gli uomini prescrivono a sé e agli altri, per rendere la vita più sicura e più comoda o per altri motivi.» (*TTP* IV, p. 103).

legislatrice, alla stregua di un sovrano, porterebbe ad un'evidente misinterpetazione dell'ontologia spinoziana:

> Since Spinoza's metaphysics does not allow for the separation of God and Nature, God cannot be seen as a sovereign lawgiver whose laws are a function of His will and whose laws might be otherwise disobeyed[104].

Questa distorsione scaturirebbe nel caso si ritenesse che la volontà di Dio non coincida con il suo intelletto, affidando quindi a Dio un certo grado di arbitrio. Se l'agire di Dio fosse caratterizzato da arbitrarietà, avrebbe quindi il potere di affermare qualcos'altro diverso da sé stesso, il ché, come abbiamo già osservato, risulta impossibile secondo Spinoza. Le "leggi naturali" esprimono l'assoluta positività dell'essenza di Dio definendo la necessità della sua affermazione. Se una qualche porzione di arbitrio non è considerata sul versante di Dio, tanto meno è contemplata per quanto riguarda i singoli individui che sono determinati dalle suddette leggi. Non è possibile non seguire le leggi di Dio, ossia le leggi della natura stessa, in quanto lo stesso ordine che funge da fondamento ontologico per l'occorrenza di quelle condizioni materiali per cui gli individui possono esistere, segue dalle stesse leggi della natura. Le "leggi" divine così considerate possiedono più un valore *descrittivo* che normativo[105].

Dio, ossia la Sostanza, costituisce la condizione di esistenza di tutte le cose: ogni cosa esiste nella Sostanza, ognuna è *sostanzialmente la stessa*[106]. Dio causa l'esistenza di ogni cosa, è sua causa efficiente e, in quanto ogni cosa è nella sostanza, è causa immanente. Ogni cosa è espressione determinata dell'essenza di Dio, e quindi della sua potenza, per cui agli individui appartiene una certa potenza di esistere in quanto singole espressioni modali della potenza di Dio[107]. Tutte le cose esprimono individualmente la necessità di Dio, non vi è alcuna

---

[104] D. Den Uyl, *Power State and Freedom*, cit., p. 3.
[105] Cfr. ivi, p. 5. In EII P3 viene espresso il concetto per cui la volontà di Dio coincide con la necessità attraverso cui si esprime.
[106] *Ibidem*.
[107] Cfr. ivi, p. 6.

teleologia, nessun altro fine oltre a quello della necessaria affermazione dell'ordine immanente all'espressione che viene tradotta a livello modale come la concatenazione di cause ed effetti.

La gerarchia ontologica che delinea Spinoza non può esser caratterizzata seguendo il concetto di gerarchia che avevamo inizialmente illustrato. Il Dio che definisce è sì principio, ma riassume simultaneamente tutto nella sua completezza. L'esistenza del mondo dipende da Dio, non nel senso che al mondo corrisponda un livello ontologicamente inferiore rispetto a Dio o che il mondo si regga sull'imitazione della perfezione divina. Il mondo, composto da cose finite, *è* Dio, è la sua essenza definita come un'infinita successione di cause ed effetti, dalla continuità di una relazione che, se si volesse (o potesse) percorrere, condurrebbe alla conoscenza dell'ordine necessario con il quale Dio esprime la sua essenza infinita. Le parti sono distinte solo come particolari occorrenze di questo ordine, nella verità della sostanza. Dalla prospettiva dell'eternità, la parte non sussiste realmente, quanto invece sussiste la relazione che ne definisce gli estremi.

La gerarchia ontologica che Spinoza traccia non è definita da rapporti di subordinazione e priorità bensì da rapporti di dipendenza ontologica, e questa dipendenza tracciata non definisce una relazione scalare ma mostra come ad ogni livello sia espressa la stessa essenza, è una relazione a doppio senso. Dalla sostanza dipendono le singole cose e contemporaneamente le singole cose sono espressioni individuali dell'essenza della sostanza senza di cui tale essenza non potrebbe essere espressa. Di qui le due forme di definizione dell'essenza:

> Dico che appartiene all'essenza di ciascuna cosa ciò che, se è fatto, la cosa è necessariamente posta e, se tolto, la cosa è necessariamente tolta; oppure ciò senza cui la cosa e, viceversa, ciò che, senza la cosa, non può essere né essere concepito[108].

[108] *E*II Def. 2, p. 123.

Dio non ricopre alcuna posizione eminente, per cui le qualità che possiede sarebbero presenti come forme inferiori nelle cose, né tanto meno a Dio si possono attribuire, se non equivocamente, quelle qualità che osserviamo nelle creature[109]. Tra le cose finite e Dio sussiste una relazione di dipendenza che al contempo definisce anche la possibilità dell'espressione dell'essenza di Dio. Questa causalità univoca è descritta dall'immanenza della stessa potenza di Dio nelle cose. Le cose dipendono da Dio per la loro essenza ed esistenza ma al contempo la possibilità dell'attuazione dell'essenza di Dio dipende dall'occorrenza delle singole cose: la dinamica dell'espressione esplica l'immanenza di Dio nelle singole cose in un piano di realtà univoco privo di alcuna trascendenza.

[109] Deleuze orienta la sua analisi del concetto di espressione al mostrare come l'ontologia di Spinoza sia estranea ad ogni forma di *analogia* (cfr. *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit. pp. 30-37) ed *emanazione* (cfr. ivi, pp. 133- 146). Secondo Nail è la nozione di *causalità immanente* a giocare un ruolo centrale nel definire l'univocità dell'ontologia spinoziana: «The modes then express the essence of the attributes in the same sense in which the attributes express them (as immanent modifications). Substance then can be said to express itself in the modes in the same sense in which the modes express substances' self-causality. In each moment there is a double expression or mutual presupposition wherein each requires the other» (T. Nail, *Expression, Immanence and Constructivism: 'Spinozism' and Gilles Deleuze*, in «Deleuze Studies», 2, 2, 2008, p. 210).

# 2. *L'individuo*

Abbiamo terminato la prima sezione esponendo il doppio rapporto di dipendenza dispiegato attraverso l'espressione della Sostanza: se da una parte i modi dipendono da Dio per la propria essenza ed esistenza attuale, dall'altra concepire Dio senza i modi condurrebbe solo ad un'astrazione[1]. Il livello modale, caratterizzato dalla durata, non è altro che l'espressione discreta (e quindi finita) di quello che invece nell'eternità è continuo. Se quindi in questa sezione parleremo dell'individuo, sarà possibile solo in quanto abbiamo previamente definito le condizioni ontologiche per cui può sussistere l'individuo stesso.

La caratterizzazione che proporremo si muoverà in due sensi: cercheremo di delineare, da una parte, come possiamo riconoscere la singolarità propria dell'individuo, ma allo stesso tempo non potremo perdere di vista lo sfondo di relazioni in cui non solo l'individuo si trova inevitabilmente inserito in virtù della sua finitudine, ma da cui è anche essenzialmente ed esistenzialmente definito. All'individuo appartiene per definizione una condizione limitata, limitazione che non è però solo sinonimo di chiusura e indipendenza. Il contrario: l'individuo in quanto finito è sempre a contatto con altro ed è in virtù di questo contatto che può dirsi attualmente esistente.

Se la necessità trova in Dio la sua causa dal punto di vista dell'eternità, questo movimento causale si traduce a livello modale come la concatenazione di singole occorrenze di cause ed effetti. Che tanto l'essenza quanto l'esistenza della singola cosa sia sempre determinata, *coatta*, significa in questi termini che l'individuo non può mai essere osservato indipendentemente dalle relazioni che intrattiene, le quali lo determinano sia in modo positivo che negativo. Principalmente il nostro

[1] Cfr. A. Matheron, *Individue et communauté chez Spinoza*, Les éditions des minuit, Paris,1969, p. 21.

interesse verterà sul rendere conto di questa duplicità nella descrizione dell'individuo e conseguentemente definirne le implicazioni. Partiremo quindi illustrando come l'individuo venga innanzitutto definito in base alle sue funzioni corporee, cosa che ci permetterà di attribuire una certa tendenza materialista a Spinoza (che dev'essere circoscritta nei termini adeguati), per poi dedicarci alla teoria dell'affettività nella quale individueremo le fondamenta del discorso politico spinoziano.

## 2. 1. *Proporzione e composizione, il principio di individuazione*

Spinoza con il termine "individuo" denota ogni determinazione discreta che possiede un'essenza particolare ed è per merito di questa distinguibile da tutte le altre. Le singole cose sono sempre comprese in numerose relazioni che concorrono a determinare la loro rispettiva esistenza nella durata, mutano e subiscono continue variazioni in virtù dei rapporti che intrattengono, ma nonostante questo è possibile individuare in esse una qualche proprietà stabile che ci permette di individuarle. La nostra percezione ci permette infatti di cogliere le cose singolarmente, distinte le une dalle altre, in virtù del fatto che le cose singolari, gli individui, possiedono una certa autonomia[2].

[2] Propriamente parlando, la percezione dei corpi semplici secondo Geroult non può avvenire in modo diretto ma solo indirettamente, ovvero attraverso un'astrazione: «la physique des corps les plus simples mérite à coup sûr le nom de physique abstraite, non pas seulement pour ce qu'elle est la plus générale, mais pour ce qu'elle porte sur des choses qui, n'existant jamais comme telles séparément dans la Nature, ne sont jamais comme telles objets d'expérience et ne sont conçues dans leur isolement que *par abstraction*. La Nature, en effet, ne présente toujours que des corps composés, et c'est la Raison seule qui, à partir des éléments composant (*partes componentes*) les corps les moins composés, conçoit les corps les plus simples dans leur nudité et dans leur indépendance. La physique des corps composés est, au contraire, une physique concrète, car elle porte sur les *Individus*, lesquels n'existent pas dans la Nature *uniquement* à titre de parties composantes d'un tout, mais constituent des êtres réels ayant leur autonomie propre» (M. Geroult, *Spinoza II, Âme, (Ethique, II)*, Editions Montaigne, Paris, 1974, pp. 156-157. Corsivo dell'autore).

La realtà della durata è definita da un necessario ed infinito movimento di determinazione causale che coinvolge tutte le cose: è possibile distinguere un individuo come la singola occorrenza di questa dinamica di determinazione, come una particolarizzazione della sua intensità. Ogni individuo persevera nella propria esistenza essendo la determinazione singolare della potenza di Dio, potenza particolare che è chiamata *conatus*[3]. L'espressione della potenza di un certo individuo, essendo questo finito e quindi connotato almeno parzialmente da negatività, comporta necessariamente l'incontro con le potenze di altri individui che partecipano al medesimo spazio di attualizzazione. Da questi contatti scaturiscono situazioni che per l'individuo possono presentarsi vantaggiose ma anche svantaggiose, ciò è determinato dalla natura degli altri individui e quindi dal tipo di interazioni che ha con essi. Il movimento essenziale dell'individuo provoca sempre la ricerca di un vantaggio, di una situazione positiva per la sua esistenza; in altri termini, in quanto la sua potenza si orienta verso il perseverare nella durata della propria esistenza, la sua essenza è descritta da uno sforzo di autoconservazione[4].

Essendo l'*Etica* un'opera che si concentra strettamente sull'uomo, nella quasi totalità dei casi troviamo che l'individuo preso in considerazione è l'essere umano. Ora, la dinamica esistenziale che caratterizza specificatamente l'uomo si dimostra un'oggetto complesso da cogliere. Ciò è dovuto al fatto che, negli spazi in cui è considerata la descrizione dell'individualità umana, l'essenza dell'individuo viene considerata nella sua espressione sia come corpo che come mente. Spinoza rifiuta la teoria cartesiana per cui corpo e mente costituirebbero due entità (due *res*) distinte: nonostante possiamo analiticamente distinguere l'individuo nella sua fisicità come corpo e nella sua attività epistemologica come mente, questi due elementi risultano indistinguibili quando consideriamo

[3] *E*III P9 S.
[4] *E*III P4; P7; P8.

l'attualizzazione di uno stesso identico individuo, inteso come modo finito. L'essenza dell'uomo consiste infatti in una modificazione degli attributi del Pensiero e dell'Estensione[5], di conseguenza non possiamo propriamente distinguere l'atto mentale da quello fisico, i quali coincidono nell'espressione di una stessa essenza determinata che si attualizza[6]. In questi termini è delineata la nozione di *parallelismo*: tanto le determinazioni della mente quanto quelle del corpo sono *contemporanee*[7], il pensiero si attua parallelamente agli atti corporei e non esiste la possibilità che l'uno possa causare l'altro, ma sia i pensieri che i movimenti fisici esprimono parallelamente la stessa essenza dinamica individuale in due attributi differenti, seguendo però lo stesso ordine di determinazione[8].

Nonostante l'attualizzazione del corpo e della mente sia realmente parallela, non possiamo fare a meno di notare una certa asimmetria, almeno per quanto riguarda il metodo espositivo che riscontriamo nell'*Etica* quando giungiamo alla sezione in cui viene considerata l'essenza dell'uomo. Nel Libro II, dopo aver definito che nell'attributo dell'Estensione e in quello del Pensiero si esprime la medesima sostanza, ovvero Dio, e quindi la nozione di parallelismo[9], Spinoza introduce il discorso che riguarda l'essenza umana ed in particolare la mente dell'uomo[10]. Leggendo il passo in questione, risalta il fatto che la spiegazione della mente umana sia impostata in modo tale da risultare dipendente, in una certa maniera, da quella del corpo. Questa dipendenza viene particolarmente evidenziata dall'enunciazione della Proposizione XIII: «l'oggetto dell'idea che

---

[5] *E*II P10 Dim. ; *E*II P13.
[6] *E*II P7 S.
[7] *E*III P2 S.
[8] Il parallelismo non è limitato solo agli attributi del Pensiero e dell'Estensione, ma ogni cosa segue nel medesimo ordine in tutti gli attributi di Dio (*E*II, P7 C & S). Spinoza si concentra soprattutto nel mostrare il parallelismo tra questi due attributi in quanto sta trattando dell'essenza dell'uomo, che non è altro se non una modificazione del Pensiero e dell'Estensione.
[9] *E*II PP1-9.
[10] *E*II PP10-13 C.

costituisce la mente umana è il corpo, ossia un certo modo dell'Estensione esistente in atto, e niente altro»[11]. Se l'unico oggetto preso in considerazione dalla mente è il corpo, conservando la nozione di parallelismo, ne deriviamo che ogni cosa che la mente "sente" è il riflesso simultaneo di un evento che coinvolge il corpo in quanto modo dell'estensione. Abbiamo già visto però come la possibilità dell'intellegibilità della sostanza sia fondata sul fatto che la mente umana sia parte dell'intelletto infinito di Dio[12]. Ogni idea che la mente possiede, di conseguenza, è in Dio, ma solo Dio nel suo intelletto infinito possiede immediatamente le idee in maniera adeguata[13], mentre la mente umana (almeno inizialmente) solo in modo parziale ed inadeguato. La parzialità gnoseologica della mente è data proprio dal fatto che l'attività mentale non riesca a contemplare propriamente l'oggetto vero e proprio dell'pensiero[14], o meglio, la percezione mentale dell'oggetto non può di per sé consistere in un'idea adeguata perché l'oggetto è percepito solamente in virtù della reazione sensibile del corpo. Essendo la mente umana l'idea che ha come oggetto il corpo e le sue affezioni, la facoltà di percepire della mente è spiegata dalla capacità di azione e reazione che il corpo possiede.

Nonostante corpo e mente possiedano due domini indipendenti, seppur paralleli, l'esposizione dell'attività mentale viene condotta attraverso la descrizione dell'attività corporea, mentre quella del corpo risulta nella sua esplicazione assolutamente indipendente e autonoma. Rendere conto di questa asimmetria risulta sicuramente un compito arduo: affermare la preminenza del corpo sulla mente ci porterebbe infatti ad andare contro la coerenza della dottrina di Spinoza. In una prima considerazione, potremmo sostenere che questa asimmetria sussista solo sul piano dell'argomentazione, con la precisa finalità di

---

[11] *E*II P13, p. 133.
[12] *E*II P11 C.
[13] *E*III P1.
[14] *E*II P12; P13, P22; P25; P26 & C.

polemizzare contro la concezione Cartesiana, secondo la quale solo la mente sarebbe attiva e quindi capace di comandare il corpo, definito invece dall'assoluta passività[15]. Sostenendo che l'essere umano sia una modificazione degli attributi del Pensiero e dell'Estensione, ossia che la mente e il corpo definiscano uno stesso individuo, Spinoza afferma infatti che l'uomo si attua contemporaneamente, e nella stessa maniera ordinata, sia come corpo che come mente. Rendendo conto del parallelismo degli attributi, il senso di questa dipendenza dev'essere considerato propriamente effettivo riguardo al piano dell'argomentazione piuttosto che specificare un rapporto di dipendenza reale[16].

Dato questo concetto come affermato, bisogna comunque evidenziare come da questa argomentazione sia stata rintracciata la possibilità di individuare una certa tendenza materialista nell'opera Spinoziana. I sospetti di materialismo hanno colto la filosofia di Spinoza sin dalla sua giovinezza[17] e molti degli studi spinoziani si sono occupati di definire i termini della suddetta questione, che è tutt'altro che conclusa. Noi a questa altezza possiamo dire che ci troviamo d'accordo con l'individuare una certa tendenza materialista nell'esposizione spinoziana che porta a considerare con una rilevanza maggiore la posizione del corpo rispetto a quella mente[18]. Non volendo liquidare troppo sbrigativamente questa asserzione quanto meno problematica, tratteremo successivamente delle difficoltà e delle ragioni che stanno dietro a questa conclusione.

Prima, infatti, vogliamo proseguire osservando come Spinoza descriva effettivamente le facoltà mentali in funzione di quelle del corpo. Nel Libro II

---

[15] *E*III Prefazione.
[16] *E*III P2.
[17] Nadler, riferendosi alle testimonianze di Jean Maximilian Lukas e Tomás Solano y Robles, sostiene che le cause del *chrem* nei confronti di Spinoza devono essere rintracciate non tanto in motivazioni economiche o politiche quanto nei presupposti materialisti individuabili nel pensiero spinoziano già in quel periodo (cfr. S. Nadler, *Spinoza's Heresy*, Caledon, Oxford-New York, 2001, pp. 16-41).
[18] Nadler definisce in questo senso l'attitudine materialista di Spinoza un *explanatory materialism* (cfr. S. Nadler, *Spinoza and Consciousness*, in «Mind», 117, 467, 2008, p. 597).

viene definito che: (a) la potenza della mente di percepire più cose nello stesso tempo è definita in base alla capacità pratica del corpo di agire e di subire[19]; (b) la capacità di comprendere della mente è definita in base alla capacità del corpo di agire autonomamente[20]; (c) quello che la mente conosce è il corpo e le affezioni che producono i corpi esterni in lui; quindi, la conoscenza dei corpi esterni non può essere data in modo assoluto rispetto al corpo[21]. La capacità epistemologica della mente è definita sulla capacità di declinazione pratica del corpo, la potenza di pensare è costituita dal riflesso di ciò di cui è capace il corpo, oggetto del suo pensiero. Tanto più la capacità di agire e di patire che appartiene al corpo di un individuo sarà estesa, tanto la sua mente si dimostrerà abile nel comprendere la realtà in modo più o meno complesso.

La preminenza che rileviamo del corpo è ulteriormente sottolineata dal fatto che, dopo aver introdotto il discorso sulla natura della mente con la Proposizione XIII, Spinoza inserisca una contenuta ma incisiva digressione sulla fisica. A nostro avviso, anche se l'argomentazione specifica del corpo possiede uno spazio così ristretto all'interno dell'*Etica*, questo *excursus* gode di una certa importanza. Solo in questo luogo, infatti, attraverso l'illustrazione della corporeità individuale, viene esplicitato un *principio di individuazione*. Ciò in merito di cui possiamo distinguere i singoli individui, sembra che debba essere ricercato nel corpo, ovvero è il corpo, poiché è un modo dell'Estensione, a possedere alcune proprietà che producono la distinzione di un individuo dagli altri. Una spiegazione al fatto che non venga menzionato alcun principio di individuazione relativo solo alla mente può essere trovata, concordando con Lee C. Rice, se consideriamo sempre perpetuamente valido il presupposto del parallelismo nella teoria spinoziana[22]; il

---

[19] EII P13 C.
[20] *Ibidem*.
[21] *E*II P14; P 16 & C1.
[22] La nozione di parallelismo è messa a fondamento della possibilità, nell'ottica di Rice, che si possa dedurre anche una *mental individuation* (cfr. L. C. Rice, *Spinoza on Individuation*, in «The Monist», 55, 4, 1971, pp. 650-51).

che non annulla o sminuisce la rilevanza effettiva del corpo nel corso dell'argomentazione nel Libro II.

Le proprietà che rendono possibile l'individuazione del corpo sono due: la sua specifica proporzione di velocità e lentezza e la complessità della sua composizione. Il primo indice di distinzione presentato è il *movimento*: tutti i corpi si muovono in quanto modi dell'estensione[23], ma ogni corpo si distingue in primo luogo dall'altro secondo la particolare proporzione di movimento e di quiete che esprime nella propria dinamica[24]. Questa proporzione è sempre causata, il movimento di un certo corpo è provocato dall'incontro con un altro seguendo un ordine causale necessitato. Ora, definire il movimento proprio di un corpo non risulta una mansione difficile, sempre se il corpo che prendiamo in considerazione è anche esso definibile come assolutamente semplice[25]. Il movimento che un corpo composito possiede viene invece proporzionalmente definito dalle parti che lo compongono, ovvero dalla loro relativa natura e dai rapporti che esse intrattengono vicendevolmente.

È curioso il fatto che Spinoza cominci a parlare di *individui* solo a quest'altezza della digressione (Assioma III). Sono qui distinte, secondo Alexandre Matheron, due tipologie di individualità: quella che appartiene ai corpi semplici è di tipo *basilare*, ossia sono interamente determinati al movimento dall'esterno secondo un procedimento quasi meccanico, mentre quella che appartiene ai corpi complessi procede dall'interazione tra le forze esterne e la pulsione interna al corpo stesso, risultante dalla propria composizione[26]. I corpi semplici non possiedono lo stesso grado di attività di quelli compositi, seppure la loro debba essere sempre considerata una forma di attività. Il secondo indice di distinzione che viene posto è quindi proprio quello della *composizione*: un individuo può

[23] *E*II P13 S Lem. 2.
[24] *E*II P13 S Ass. 1-2; Lem. 1.
[25] *E*II P13 C Ass. 2. Il movimento di un corpo semplice è calcolabile con una proiezione geometrica.
[26] Cfr. A. Matheron, *Individue et communauté chez Spinoza*, cit., p. 27.

essere composto da un certo numero di individui più semplici che convengono a definirlo. Più individui possono costituire un secondo individuo di ordine più complesso per aggregazione o, in un primo caso, perché questi individui sono costretti a rimanere in contatto tra loro, in modo tale da formare quantitativamente una sola cosa, o, in un secondo, perché più individui attraverso il loro singolare movimento (che può essere lo stesso o diverso) riescono a coordinarsi così da produrre un singolo movimento più complesso. L'individuo complesso può risultare quindi dall'unione delle parti discrete che lo compongono e dal movimento che risulta da questa unione[27]. Il movimento risultante dalla composizione di un individuo definisce anche la capacità dell'individuo stesso di resistere alle forze esterne nella costituzione che gli è propria, in modo tale che, nonostante l'individuo dovesse subire variazioni nella sua composizione, la proporzione totale di movimento e di quiete si manterrebbe nella durata, per cui l'individuo in questione rimarrebbe comunque sempre il medesimo.

L'individuo è definito da una certa complessità, fin tanto che perdura l'ordine interno a questa complessità continua anche l'esistenza dell'individuo, la sua forma esistenziale risulta dalla quantità di individui più semplici che lo compongono e dalla coerenza dei rapporti che essi intrattengono. Comprendiamo quindi che un individuo complesso può essere anche formato da altri individui complessi, ma di un ordine di complessità minore, se questi instaurano e mantengono il movimento che poi andrà a definirlo. È proprio questo il caso del corpo umano[28]: quello dell'uomo è un corpo definito da una pluralità di parti, a loro volta complesse, le quali intrattengono tra loro una serie di rapporti che si accordano formando un movimento stabile ed ordinato secondo una certa *ratio*. Le estreme conseguenze a cui porta questa tesi è poter

[27] *E*II P13 C Ass. 2 Def.
[28] *E*II Post. 1-6; P24 Dim.

considerare la stessa Natura come un individuo infinitamente complesso, la cui capacità pratica di variazione è infinitamente estesa[29], ma caratterizzato da un unico ed irriducibile movimento. Quanto estesa è quindi la complessità che appartiene all'individuo, tanto è grande la sua potenza di attuarsi, e l'essere umano possiede quindi, contestualmente alla propria composizione complessa, il potere di interagire ed affermare il proprio movimento rispetto agli altri corpi esterni in una certa maniera[30]. La potenza di un singolo individuo è definita in base alla sua costituzione materiale, la complessità propria ad un corpo definisce l'estensione della potenza del suo movimento.

Quali sono le implicazioni che conseguono dalla definizione di quello che possiamo nominare il *criterio di individuazione materiale* dell'uomo? In primo luogo, la fondazione dell'antropologia sulla fisica priva l'uomo di ogni supposta natura preminente rispetto alle altre cose naturali. L'uomo non è «un dominio all'interno del dominio»[31], le regole che determinano la sua natura sono esattamente le stesse che determinano la natura intera. Come abbiamo già avuto occasione di affermare, tutto risponde ad un ordine di determinazione univoco ed ogni cosa si definisce come la singola occorrenza di questo ordine; la natura delle cause è una sola e gli individui sono le occorrenze particolari di un unico ordine di causazione. Nonostante questa omogeneità ontologica sussiste una gerarchia reale tra gli individui dalla quale dipende la possibilità che gli individui stessi possano determinarsi l'un l'altro. Data una certa composizione dell'individuo ne segue una certa proporzione dinamica, una certa potenza che

---

[29] *E*II P13 Lem. 7 S. Matheron definisce l'universo come l'individuo caratterizzato dalla massima infinità, composto da tutti i corpi di ogni complessità. La proporzione dinamica dell'universo conterrà tutte le possibili variabili di movimento che possono occorrere (cfr. *Individue et communauté chez Spinoza*, cit., p. 53).

[30] Secondo Nadler, è proprio in merito al fatto che il corpo umano sia prodotto dall'unione di corpi di natura tra loro differente a determinarne la potenza superiore rispetto agli altri corpi, tesi che ritrova confermata da *E*II P13 S ed *E*V P39 (cfr. S. Nadler, *Spinoza and Consciousness*, cit., pp. 587-88).

[31] *E*III Prefazione, p. 171.

definisce essenzialmente l'individuo stesso: tanto più alto sarà il grado di complessità materiale che gli appartiene tanto sarà elevato il suo rispettivo gradiente di potenza. Data una certa complessità, l'individuo riuscirà a sopportare ed integrare le variazioni ed i mutamenti che risultano come le conseguenze di quei rapporti che intrattiene con gli altri individui in virtù della sua condizione materiale. Riprendendo le parole di Matheron:

> Nous comprenons, à présent, ce que signifie l'expression *quantum in se est*. Toutes choses n'ont pas la même force pour persévérer dans leur être. Les individus se hiérarchisent selon leur puissance d'agir ; ou, ce qui revient au même, selon leur degré de perfection : ces deux notions s'équivalent, puisque perfection est synonyme de réalité, et réalité d'activité. La puissance d'agir naturelle d'un individu, ce point est maintenant clair, dépend en tout premier lieu de son *degré de composition*. Mais elle dépend aussi, en second lieu, de son *degré d'intégration*. Car, si un individu peut être sujet à beaucoup de variations, encore faut-il que ces variations se passent vraiment *en lui*, qu'elles lui arrivent vraiment *à lui*.[32]

Il potere di causalità che appartiene all'uomo non è diverso da quello degli altri individui. La potenza relativa degli individui è data dalla loro particolare composizione determinata nel suo spettro di variazione dagli incontri che occorrono nella loro esistenza, la potenza di un individuo in ultimo luogo possiede una definizione collettiva.

In secondo luogo, è vero che la mente umana non dipende causalmente dall'occorrenza di eventi corporei, ma l'espediente utilizzato da Spinoza è necessario ad indicare come il fatto che gli esseri umani siano coscienti[33] e capaci

---

[32] A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit., p. 57. Corsivo dell'autore.

[33] Il termine qui è utilizzato in senso largo. La questione della coscienza in Spinoza è ancora qualcosa su cui gli studiosi non si trovano generalmente concordi, data la pericolosità di attribuire una categoria così moderna ad un autore del XVII secolo. Troviamo però che un buono spunto possa essere quello offerto dall'analisi di Nadler: «consciousness is simply the reflection within thought of a body's internal relations in extension (just as the mind itself is the reflection in thought of the body's basic reality). It is a matter of complexity, flexibility, and responsiveness in an individual's thinking essence, the thinking turned upon itself and its objects in a particular way-reflecting or expressing (in a different attribute) the complexity, flexibility, and responsiveness of that individual's body. More to the point, the human being's greater degree of

di ragionamento complesso consegua unicamente dall'attualizzazione di un certo ordine causale. La complessità che definisce l'essere umano è frutto di determinazione, ed è la stessa espressa sia nell'attributo dell'Estensione che nell'attributo del Pensiero. Ciò che realmente può un individuo dipende dalla complessità che definisce la sua natura, il suo grado di attività e passività si misura solo su questo. Il fatto che la mente umana si distingua dalle menti degli altri individui è spiegato in quanto il corpo possiede una soglia di complessità elevata[34]. L'unica cosa per cui possono essere confrontate le capacità mentali di più individui è il grado di complessità che definisce le loro rispettive composizioni, e questo vale anche per le capacità fisiche, per cui possiamo affermare che la complessità dell'individuo definisce la sua intera potenza. Ma tali capacità non si misurano soltanto tenendo conto di quello che è il moto spontaneo singolare dell'individuo, la dinamica individuale dev'essere necessariamente colta in un ecosistema di forze: la potenza individuale è sempre una potenza relativa a tutte le altre, sia perché la sua genesi proviene da una serie di concatenazioni di cause, sia perché l'attività che ogni potenza individuale attualizza concorre nel definire un'altra catena genetica che influirà su altri individui.

---

consciousness (relative to other finite beings), in turn, is nothing but the correlate within a finite mode of Thought (i.e. the human mind) of the greater complexity, flexibility, and responsiveness in Extension of the human body. Just as the human body is composed of a rich diversity of parts and relations among those parts deeper and relationally richer than what is found in any other kind of body-so the human mind is composed of a rich diversity of ideas corresponding to those bodily parts and motions, and an equally rich diversity of relations among those ideas also corresponding to the relations among the bodily parts. And any individual idea in that mind holds within itself a superbly rich concatenation of sub-ideas and relations (corresponding to the body's sub- parts and their relations). Consciousness, on this view, just is that rich tangle of idea-relationships found within the human mind and within any particular idea in the mind, a mental reflection of the rich tangle of material relationships found in the human» (*Spinoza and Consciousness*, cit., p. 589).

[34] *E*II P14; P15.

La definizione dell'essenza dell'individuo è per questo inscindibile dal riferimento alla collettività in cui l'essenza individuale in questione si attualizza[35].

## 2. 2. *Il problema del materialismo in Spinoza: mente e corpo*

Considerando il dibattito tutt'ora corrente sull'argomento, attribuire a Spinoza tensioni materialistiche non è di certo un'affermazione che può esser dichiarata con leggerezza. Oltre tutto, quella che noi consideriamo non è che una sezione parziale di questa ampia discussione, ossia noi vogliamo vagliare se sia lecito o meno attribuire a Spinoza un'attitudine materialista nella considerazione dell'identità tra la mente e il corpo nell'individuo. A causa della vaghezza con cui Spinoza stesso affronta questo argomento, quale sia il modo in cui debba essere correttamente interpretata questa identificazione è difficile da stabilire. Se nessuno da una parte rifiuterebbe la nozione del parallelismo tra mente e corpo, il disaccordo si focalizza principalmente sul determinare il peso che spetterebbe al corpo ed alla mente nel corso dell'argomentazione spinoziana. Infatti, come abbiamo esposto, in alcuni punti sembra essere affidata al corpo una posizione più *fondamentale* rispetto alla mente.

In quanto risulta impossibile rendere conto per intero dell'ampiezza che caratterizza la tradizione letteraria dedicata a questo tema, ecco che nell'analizzare la questione saranno prese in considerazione essenzialmente due tra le posizioni più eminenti nel dibattito contemporaneo, ovvero quella di Jonathan Bennet e di Edwin Curley, autorità indiscusse nel campo degli studi spinoziani, che incarnano due opinioni differenti nella discussione che stiamo considerando. Entrambi gli autori sono ben consci del ruolo diverso che Spinoza

[35] Rice definisce in questo senso le relazioni causali come le uniche relazioni rilevanti che gli individui intrattengono tra loro (cfr. *Spinoza on Individuation*, cit., p. 653).

attribuisce rispettivamente al corpo ed alla mente: ciò per cui le loro opinioni si distinguono è proprio l'interpretazione di questa diversità, nonostante ambedue sostengano l'impossibilità di alcuna relazione causale tra l'attributo del Pensiero e quello dell'Estensione. Analizzeremo quindi in primo luogo la posizione di Bennet, che definiremo del *parallelismo dualista*, per poi osservare quella di Curley, che identificheremo invece come *parallelismo materialista*.

### 2. 2. 1. *Parallelismo dualista*

Per quanto riguarda la prima posizione, Bennet rileva innanzi tutto la difficoltà che ci si presenta nell'analizzare l'identità di mente e corpo enunciata immediatamente dopo la nozione di parallelismo[36]. Se corpo e mente si identificano, come dovremmo considerare il loro rapporto? Consisterebbe in un'identificazione numerica? Sarebbero legati invece da una relazione di rappresentazione?

Bennet tende ad accettare che un modo del pensiero, in quanto tale, possa rappresentare la sua controparte materiale, ovvero un modo rispettivo dell'estensione[37]. Questa però, più che consistere in una relazione vigente tra mente e corpo, sarebbe una qualità caratteristica dell'essenza dei modi del pensiero[38], venendo in questo modo rispettata l'indipendenza tra l'attributo del Pensiero e quello dell'Estensione. Secondo Bennet, la necessità di rispettare questo vincolo, definito dalla formulazione spinoziana della nozione di parallelismo, conduce necessariamente a rifiutare che tra la mente ed il corpo

---

[36] Bennet sott'intende che il discorso in *E*II P7 S riferito specificatamente al modo dell'Estensione ed al modo del Pensiero sia ugualmente riferibile al corpo ed alla mente (cfr. J. Bennet, *Learning from Six Philosophers*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2003, p. 155).
[37] Cfr. ivi, p.152.
[38] Spinoza rifiuta d'altro canto la concezione di idea come rappresentazione prodotta dalla sublimazione di certe capacità corporee (*E*II P58 S).

possa sussistere effettivamente una relazione di identità, intesa come identità numerica. La giustificazione della sua tesi avviene su due fronti.

In primo luogo, la supposizione che sussista l'identificazione tra mente e corpo scaturirebbe dalla misinterpretazione dello Scolio della Proposizione VII. La Sostanza pensante e la Sostanza estesa vengono in questo passo identificate come un'unica Sostanza «che è compresa ora sotto questo ora sotto quell'attributo»[39], riguardo i modi Spinoza sostiene invece che «un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono *una sola e stessa cosa*, ma espressa in due modi»[40]. I modi presi in considerazione sono sì *una sola stessa cosa*, ma restano distinti numericamente in quanto uno un modo dell'Estensione e l'altro un modo del Pensiero, il dominio di ogni attributo è irriducibile a quello di un altro. Bennet intende il passo appena citato in questi termini:

> [Spinoza] does pick out a mode of one and a mode of the other and call them 'one and the same thing', and I explain this by taking it to mean that the two modes—which are two, because their attributes are different—are identical with respect to everything except their attributes[41].

Questa interpretazione rispetta quello che possiamo chiamare *vincolo di assolutezza* del parallelismo. La nozione di parallelismo si fonda sul fatto che ogni attributo si distingua realmente dall'altro pur essendo tutti determinati secondo il medesimo ordine: se quindi i due modi del Pensiero e dell'Estensione identificano una stessa identica occorrenza, rimangono *due* modi distinti in virtù dell'irriducibile diversità degli attributi a cui si riferiscono.

In secondo luogo, se dovessimo supportare l'identità numerica del corpo e della mente e quindi che tra la mente ed il corpo esista una qualche relazione di rappresentazione, non solo ciò violerebbe evidentemente il vincolo di

---

[39] *E*II P7 S, p. 128.
[40] *Ibidem*, corsivo mio.
[41] Cfr. J. Bennet, *Learning from Six Philosophers*, cit., p. 159.

assolutezza ma un altro rischio sarebbe quello di rendere plausibile la possibilità di poter spiegare le azioni umane attraverso una causa finale. Analizziamo a tal proposito la proposizione che Bennet porta come esempio rilevante per il suo caso: «lui ha alzato la mano per deviare la pietra, ma è stato troppo lento e la pietra lo ha colpito»[42]. L'azione di "alzare la mano" sarebbe causata dalla rappresentazione mentale del fatto che alzando la mano avremmo potuto deviare la pietra. Se fosse corretto allora dovremmo assumere che un fatto fisico sia adeguatamente spiegato da un fatto mentale, ma, come Spinoza stesso evidenza inserendo la digressione fisica tra la Proposizione XIII e la Proposizione XIV del Libro II, la determinazione da cui consegue un fatto fisico è prodotta dall'interazione del movimento di certi corpi. Non vi è alcuno spazio per l'implicazione di causalità del contenuto rappresentativo del modo del Pensiero che corrisponde ad un certo fatto fisico, difatti, se l'ordine di determinazione causale che vige nell'Estensione è il medesimo che vige nel Pensiero, allora la causalità delle occorrenze mentali non sarà concessa dal loro contenuto rappresentativo ma dalla successione della concatenazione di cause ed effetti che vige tra tali occorrenze nell'ordine dell'attributo del Pensiero:

> When I have the thought that P, this thought is a psychological particular with various features contributing to its causal powers, but its representative feature -its having the content that P- must be causally inert. The parallelism of causal chains forces this onto Spinoza. If a physical item's causal powers depend solely on facts about positions, velocities etc. of particles, then the causal powers of mental items must depend upon features of them which are systematically correlated with those physical features. And that implies that the causal powers of mental items do not depend on their representative features, what they are indirectly 'of' or 'about' or 'that'[43].

[42] Cfr. J. Bennet, *A Study of Spinoza's Ethic*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1984, p. 217.
[43] Ivi, p. 220.

Bennet assume che le determinazioni del corpo e quelle della mente siano effettivamente isomorfiche[44], ma ciò non comporta che il contenuto rappresentativo dei modi del Pensiero possieda una qualsiasi capacità causale[45] nel determinare l'azione né viceversa. Come Spinoza descrive l'ordine causale dell'Estensione in termini puramente fisici (velocità, posizione, composizione ecc.), allora l'ordine causale dell'attributo del Pensiero dovrà essere descritto solo in termini che sono specificatamente di competenza del suo dominio.

Per giunta, se guardiamo alla nozione di appetito che Spinoza delinea, noteremo che questa non possiede alcun carattere teleologico. Con appetito[46] viene identificata una certa condizione complessa del corpo per cui esso si muove in un certo modo. La rappresentazione mentale di questo evento non svolge alcuna funzione causale: questo stato di cose emerge nel corpo attraverso l'interazione con l'ambiente in cui vive. È questa tendenza a spiegare l'azione, non la rappresentazione dello stato di cose finale che raggiunge[47].

Come dobbiamo quindi a questo punto concepire la nozione di Parallelismo? Nell'ottica di Bennet, quella "sola e stessa cosa" che la mente ed il corpo definiscono è una certa qualità della sostanza. Questa qualità (che possiamo assumere sia una *modificazione*) si manifesta come *doppio* unicamente in quanto coinvolge contemporaneamente l'attributo del Pensiero e quello dell'Estensione, che sono diversi ed irriducibili l'uno rispetto all'altro. L'isomorfismo dei modi procede dal fatto che vi sia una qualità *trans-attributo* espressa da due modi

---

[44] In particolare, Bennet afferma che determinati stati mentali corrispondono a determinati stati cerebrali (Cfr. J. Bennet, *Learning from Six Philosophers*, cit., p. 151). Consideriamo però questa accezione di parallelismo come una retrospettiva condizionata dalle teorie neuroscientifiche più moderne (cosa che afferma lo stesso Bennet in *A Study of Spinoza's Ethic*, cit., p. 220), troppo distante per essere applicata con serenità alla teoria spinoziana, nonostante possiamo comunque ritenere che consista in un'osservazione molto acuta.

[45] Per un'ulteriore giustificazione di questa posizione vedi J. Bennet, *Spinoza and Teleology: a Reply to Curley*, in E. Curley, P. Moureau (eds), *Spinoza Issues and Directions: the Proceedings of Spinoza Chicago Conference*, Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1990, pp. 53-57.

[46] *E*III P9 S.

[47] Cfr. J. Bennet, *A Study of Spinoza's Ethic*, cit., pp. 221-25.

simultaneamente, i quali esprimono la stessa qualità rimanendo distinti poiché dipendono da due attributi differenti, in questo senso sono paralleli[48].

Resta aperta però la questione dell'asimmetria tra il corpo e la mente: come giustifichiamo il fatto che la mente non sembra possedere la stessa autonomia teoretica concessa invece al corpo all'interno della digressione fisica? Bennet giustifica questo trattamento ineguale sostenendo che se per trattare della fisica Spinoza possedeva una tassonomia adeguata, lo stesso non si potrebbe sostenere per quanto riguarda la psicologia. Nel delineare una scienza psicologica isomorfica alla fisica è inevitabile quindi l'appropriazione di categorie inadeguate per lo sviluppo di una pura scienza psicologica, in quanto dei pensieri non conosciamo praticamente nulla se non il loro contenuto rappresentativo. La preminenza del corpo sulla mente sarebbe prodotta dall'insufficienza di strumenti concettuali adatti:

> Do we know so little about the intrinsic qualities of thoughts? Spinoza is entitled to say yes, given his emphasis on 'ideas' as items with propositional content. Our awareness of differences in the subjective feels of sensory states - e.g. the intensity of sensations – would not interest him much. He is interested in ideas such as my present thought that I shall be in New York City on Friday; and about them he is right in the position I am conjecturally attributing to him. My New York thought is a particular episode in the history of my mind but if I were asked to describe it, what could I say? I could say when and in what mind it happened, and what else I was thinking and experiencing at the time; but that would be all I could report, except for the episode's representative feature – its being a that-I-shall-be-in-NYC-on-Friday thought. And so it is in general with mental items which have content: we know virtually nothing about them except their content[49].

Se è vero, da una parte, che la minaccia della teleologia non sia scongiurata totalmente da Spinoza, non possiamo per questo non osservare gli sforzi che compie per evitarla[50] al fine di mantenere la coerenza della sua dottrina.

---

[48] Cfr. J. Bennet, *Learning from Six Philosophers*, cit., pp. 155-58.
[49] J. Bennet, *A Study of Spinoza's Ethic*, cit., p. 221.
[50] J. Bennet, *Spinoza and Teleology: a Reply to Curley*, cit., pp. 55-56.

Concepire la nozione di parallelismo non in termini strettamente dualistici, secondo Bennet, disattenderebbe proprio questo proposito fondamentale.

### 2. 2. 2. *Parallelismo materialista*

Nonostante Bennet fornisca delle buone motivazioni al fine di sostenere una nozione di parallelismo che dia, per quanto possibile, eguale peso sia alla mente che al corpo, dobbiamo comunque dare conto, anche in una prospettiva teoretica, dell'asimmetria reale che sussiste tra queste due entità nel testo spinoziano. Lo Scolio della Proposizione XIII, di cui abbiamo già trattato il contenuto, afferma esplicitamente che la comprensione della natura del corpo sia necessaria alla comprensione della natura della mente[51]. Curley sostiene, per questo motivo, che la rilevanza del corpo non sia solo la conseguenza dell'incapacità di comprendere la vera natura della mente spiegata in termini puramente "psicologici"; il corpo figura come il perno fondamentale sul quale viene modellata la spiegazione dell'attualizzazione dell'essenza propria alla mente. Procediamo però per gradi.

In primo luogo, Curley, come Bennet, conferma che vi sia una distinzione effettiva tra il corpo e la mente, distinzione che definisce però solo *concettuale*[52]. Nel dire questo si riferisce allo Scolio della Proposizione XXI: «la Mente e il Corpo sono un solo e stesso individuo, che si concepisce ora sotto l'attributo del Pensiero, ora sotto quello dell'Estensione»[53]. Con "distinzione concettuale" Curley sembra quindi indicare che il contenuto espressivo dell'attributo dell'Estensione e quello del Pensiero siano, in sé, indipendenti ed assoluti, ossia dal punto di vista esplicativo la mente risulta del tutto indipendente dal corpo e

---

[51] *E*II P 13 S.
[52] E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, Princeton-Guildford, 1988, p. 69. Il senso di questa distinzione può risultare più chiaro all'interno della dottrina spinoziana se consideriamo *E*I Ass. 5.
[53] *E*II P21 S, p. 145.

viceversa[54]. Ciò non toglie però che la mente ed il corpo siano attualmente uniti come uno stesso individuo, ovvero che tra di essi sussiste una relazione di identità numerica figurando discretamente indistinguibili.

Secondo lo studioso[55], le radici di questa interpretazione si possono rintracciare in un passo del *Breve Trattato* dove Spinoza asserisce che «tra l'idea e l'oggetto deve esistere necessariamente un'unione, poiché l'una non può esistere senza l'altro; infatti non esiste alcuna cosa la cui idea non sia nella cosa pensante e nessuna idea può esistere senza che la cosa debba anche esistere»[56]. È vero che a quest'altezza della filosofia spinoziana l'unione in questione non viene ancora caratterizzata come una relazione di identità, come invece avverrà nell'*Etica*, ma secondo Curley ciò costituisce l'evidenza che i preamboli dell'interpretazione materialista del parallelismo siano rintracciabili anche negli scritti giovanili di Spinoza.

Ritornando quindi alla lettura curleyana dell'*Etica*, il dubbio di attribuire un'attitudine dualista di tipo cartesiano a Spinoza sarebbe scongiurato se ci soffermassimo sulla descrizione della mente che avviene nel Libro II. Consideriamo a tal proposito la Proposizione XI: l'essenza attuale della mente umana è legata al fatto che costituisce l'idea di una cosa esistente in atto[57]. La mente umana, in quanto si realizza, è un'idea di qualcos'altro, qualcosa che esiste effettivamente, ovvero il corpo umano[58]. Cosa vuol dire in questo senso essere l'idea di qualcosa? Curley osserva che se Cartesio per "idea" intendeva la rappresentazione di qualcosa non necessariamente esistente, Spinoza sostiene invece che in questo caso sia necessario che il corpo umano esista perché la mente

[54]Cfr. E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, cit., p. 74.
[55] Ivi, p. 69.
[56] *KV* 2.20, nota §3, p. 309.
[57] *E*II P11.
[58] *E*II P12.

possa realizzarsi attualmente, ovvero esistere[59]. Incontriamo a questo punto un aspetto problematico: nella Proposizione XII Spinoza asserisce che la mente, in quanto idea del corpo, deve conoscere tutto quello che accade nel corpo, sennonché questa conoscenza viene descritta successivamente[60] come non necessariamente adeguata[61]. Solo Dio possiede infatti la conoscenza necessariamente adeguata delle cose: la potenza di pensare di Dio, quando conosce una cosa particolare, non si esprime soltanto attraverso l'idea di quella cosa ma anche attraverso altre idee, conosce tutto in un solo atto conoscitivo. La mente umana possiede la possibilità di conoscere le cose adeguatamente essendo parte dell'intelletto infinito di Dio[62], ma solo se tale la conoscenza implica solamente l'idea che costituisce la mente umana, mentre in tutti gli altri casi la mente possiederà una conoscenza inadeguata. La difficoltà di questa nozione è ben nota anche a Spinoza[63], ma nella prospettiva di Curley non è tanto il suo contenuto ad essere rilevante (che egli stesso definisce avere alcune implicazioni paradossali[64]) quanto ciò che ne possiamo dedurre:

> What the human mind knows, in the first instance, is its own body. It is, in the first instance, the idea of its body. Insofar as the human body is a highly complex individual, so the mind is a highly complex idea, with a degree of complexity, matching that of the body. It must, as we have seen, contain an idea of everything that happens in the human body [*E*II P12]. […] What Spinoza wishes chiefly to emphasize is that the mind's knowledge of other things - its knowledge of bodies other than its own in sense of perception [*E*II P16], its memory of the past [*E*II P18], its knowledge of itself [*E*II P20-P23], its knowledge of the common properties of all material objects [*E*II P37-P39], even its knowledge of the essence of God [*E*II P45-P47] – *all of these depend on the fact that it first has knowledge of its own body*. Indeed, the same dependence holds of mental functions which we might not wish to describe as

[59] Cfr. E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, cit., p. 75. L'esistenza qui è intesa propriamente come *esistenza nella durata*.
[60] *E*II P24; P29 & S.
[61] Quello che diremo successivamente è tratto dalle considerazioni già esplicitate da Giancotti in *E*, nota 45, pp. 375-76.
[62] *E*II P11 C.
[63] *E*II P11 S.
[64] Cfr. E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, cit., pp. 70-73.

knowledge of other things. So imagination [*E*II P17], too, is explained as a function of the mind's knowledge of the states of its own body[65].

Non solo le capacità conoscitive della mente sono ricondotte alla conoscenza primaria del corpo, ma anche i limiti che la mente soffre nell'atto conoscitivo, delle cose esterne[66] come anche di sé stessa[67], sono spiegati dal fatto che questo atto sia mediato dalla conoscenza del corpo[68]. Comprendere il parallelismo in termini puramente dualisti non coglierebbe il fatto reale che Spinoza nell'*Etica* dona una certa preminenza teorica al corpo rispetto alla mente, in quanto attraverso il corpo vengono definite, pur rispettando il vincolo di assolutezza che abbiamo previamente descritto, le *condizioni materiali* di attualizzazione di quest'ultima. La mente dipende dal corpo per quanto riguarda la sua attività conoscitiva *concreta*, pensare alla mente distintamente dal corpo è solo il prodotto di un'astrazione, mente e corpo sono parte di uno stesso individuo discreto e in questo senso sono numericamente indistinguibili pur essendo distinti sul piano concettuale. In quest'ottica, di conseguenza, il problema di caratterizzare la rappresentazione come una relazione o una proprietà non sussisterebbe.

Venendo quindi all'argomento di Bennet contro la teleologia, Curley obietta che non rederebbe adeguatamente conto del testo dell'*Etica*. La prima questione che viene affrontata è la seguente: perché il contenuto rappresentativo di un'idea riguardo ad uno stato di cose future non dovrebbe possedere alcuna funzione causale? Riprendiamo l'esempio di Bennet: «lui ha alzato la mano per deviare la pietra, ma è stato troppo lento e la pietra lo ha colpito». Possiamo osservare la situazione descritta in due modi. Se la consideriamo sotto l'attributo dell'estensione, rileviamo due stati di cose conseguenti: "alzare la mano" e "deviare la pietra". Se invece la osserviamo sotto l'attributo del Pensiero,

---

[65] Ivi, p. 77. Corsivo mio.
[66] *E*II P25; P26.
[67] *E*II P29.
[68] Cfr. E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, cit., pp. 77-78.

possiamo dire che lo stato di cose "alzare la mano" è direttamente oggetto dell'idea corrispondente, ma è anche *indirettamente* oggetto dell'idea corrispondente a "deviare la pietra" conseguente alla prima[69]. Tenendo conto dello Scolio della Proposizione VII[70], perché il contenuto rappresentativo di un'idea, e quindi anche quello di un'idea riguardo un possibile evento futuro, non dovrebbe possedere alcuna proprietà causale? Secondo Curley, infatti, l'agire umano sarebbe l'unico spazio in cui la teleologia potrebbe essere tollerata nel contesto della dottrina spinoziana. Nella Prefazione al Libro IV leggiamo infatti che se per l'agire di Dio («ossia la Natura»[71]) non esiste alcuna finalità, ciò invece non si può affermare per l'uomo: «la causa che si dice finale non è, dunque, altro che lo stesso umano appetito, in quanto lo si considera come principio o causa primaria di una certa cosa»[72]. Curley quindi sostiene che

> Spinoza has a way of making talk of final causes acceptable, but it is precisely the way Bennet Says he would reject: when it appears that something is being explained by a subsequent result, what is really happening, if the explanation is legitimate at all, is that we are explaining a human action by appealing to the person's anticipation of the consequences to be expected for that action, his desire for those consequences, and his resultant desire to perform the action. Now according to Bennet, it is legitimate for Spinoza to identify final causes, properly understood, with antecedent appetites, but inconsistent of him to bring an imagination of the future into the account of the appetite referred to here[73].

Bennet non comprenderebbe che l'essere umano, in una certa maniera, possa spiegare teleologicamente le sue azioni proprio a causa del fatto di essere un individuo costituito dall'unione di mente e corpo. Il fatto che, nel descrivere la nozione di appetito, Spinoza non compia alcun riferimento al contenuto rappresentativo, secondo Curley rispecchia la volontà di delineare una teoria

---

[69] Cfr. E. Curley, *On Bennet Spinoza: the Issue of Teleology*, in *Spinoza Issues and directions*, cit., p. 47.
[70] *E*II P7 S.
[71] *E*IV Prefazione, p. 232.
[72] *Ibidem*.
[73] E. Curley, *On Bennet Spinoza*, cit., p.48.

applicabile tanto agli esseri umani quanto agli individui meno complessi[74]. Guardando specificatamente all'essere umano, vediamo infatti che la nozione di appetito inizialmente distinta da quella di cupidità[75], viene progressivamente identificata con essa[76], per cui non possiamo negare la sussistenza di una qualche proprietà causale inerente al contenuto mentale[77].

In ultimo luogo, Curley sostiene che l'osservazione compiuta da Bennet sull'incompiutezza della analisi psicologica in Spinoza sia frutto di una misinterpretazione:

> Bennet acknowledges (he would say: insist on) the fact that the order of understanding proceeds from body to mind and not conversely. […] Perhaps the reason why he does not regard this as a desertion of dualism is that he thinks this order of explanation is imposed on us only because (as Bennet reads Spinoza) we know relatively little about the operations of the mind and much more about the operations of the body. […] But I don't think that was Spinoza's view. I think he took Part III to establish psychology as science on a par with the physics of his time[78].

La teoria degli affetti, presentata nel Libro III, scaturirebbe dalla precisa intenzione di Spinoza di mostrare come la determinazione di mente e corpo avvenga parallelamente proprio in virtù del fatto che costituiscono la realizzazione di uno stesso e identico individuo. Solo supportando l'interpretazione materialistica del parallelismo riusciamo a cogliere come

---

[74] Cfr. ivi, p. 50.
[75] Ovvero «l'appetito con la sua consapevolezza» (*E*III P9 S, p. 180).
[76] La tesi che sostiene Curley è la seguente: se in *E*III P9 S troviamo che l'appetito è «la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura seguono necessariamente le cose che servono alla sua autoconservazione», quando Spinoza si occupa successivamente di descrivere gli affetti umani, il termine *cupidità* sostituisce quello di *appetito*: «la cupidità è la stessa essenza o natura di ciascuno, in quanto da una certa costituzione si concepisce determinata a fare qualcosa» (*E*III P56 Dim).
[77] Cfr. E. Curley, *On Bennet Spinoza*, cit., pp. 48-50.
[78] E. Curley, *Behind the Geometrical Method*, cit., nota 44, p. 159.

nell'*Etica* venga intesa effettivamente l'unione della mente e del corpo nell'attualizzazione individuale dell'uomo[79].

### 2. 2. 3. *Trarre le conclusioni*

Riconosciamo l'acutezza e la perspicacia dell'analisi condotta da Bennet e dell'argomentazione che porta a supporto della sua tesi, riteniamo però che l'interpretazione materialista di Curley colga maggiormente il peso delle parole utilizzate da Spinoza. È necessario esplicitare però alcune puntualizzazioni.

L'argomentazione con cui Curley sostiene la possibilità di interpretare teleologicamente le azioni umane risulta forse, in alcuni punti, vaga e contratta, soprattutto se paragonata al discorso di Bennet. Non vogliamo avere con questo la presunzione di dire che vi sia la necessità di una correzione, piuttosto la nostra intenzione sarebbe quella di precisare i limiti dell'ampiezza che appartiene al concetto di teleologia così come Curley lo ha esposto.

Malgrado Spinoza escluda la possibilità di interpretare qualsiasi evento naturale in termini teleologici, Curley sostiene che, in qualche maniera, sia possibile concedere un senso teleologico alle azioni umane anche se sono a tutti gli effetti comprese tra gli eventi naturali. Sarebbe forse più opportuno specificare che le azioni umane potrebbero essere interpretate teleologicamente unicamente se osservate dalla *prospettiva dell'uomo*, caratterizzata generalmente e in primo luogo fallace dal punto di vista epistemologico, poiché segue dal primo genere di conoscenza. Se l'uomo potesse sin da subito contemplare gli eventi attraverso la

[79] Poco più avanti nell'opera, Curley afferma: «If, as I have argued, Spinoza's position has affinities with materialism, it is not a simple-minded materialism. The person is not simply identical with a body, but rather is identical with a body functioning at a certain level of performance, engaging in sophisticated cognitive activities which require a complex physiological basis» (ivi, p. 86)

ragione ne coglierebbe infatti immediatamente la spiegazione adeguata[80], la quale sarebbe senza dubbio estranea ad alcun significato teleologico. L'assunto fondamentale che forse, nell'analisi di Curley, sarebbe dovuto risultare più evidente è che in Spinoza, generalmente, in virtù delle condizioni in cui avviene la loro esistenza, gli uomini conducono i propri pensieri più secondo l'immaginazione che secondo la ragione. Proviamo a spiegare questo punto.

Anche se l'intento che muove la stesura dell'*Etica* è, come ben sappiamo, quello di presentare un percorso che conduca l'uomo allo stato di beatitudine, Spinoza non sostiene che tale strada risulti disponibile a tutti o alla maggior parte degli uomini. In primo luogo, Spinoza sembra assumere che la condizione di partenza dell'uomo sia caratterizzata proprio dal possedere una conoscenza fallace delle cose, nel senso che l'individuo non nascerebbe possedendo la capacità di conoscere adeguatamente[81]. Come è poi riportato più chiaramente nelle sue opere politiche, la gran parte degli individui non vive secondo ragione, ossia non coglie adeguatamente quello che accade, vivendo quindi di conseguenza[82]. La maggioranza degli individui vive "passivamente"[83] secondo lo scorrere contingenziale degli eventi dato il loro pensare immaginativamente[84]. Se consideriamo allora questa prospettiva *realista*, per cui la condizione di base di tutti gli uomini, e quella più diffusa, è definita dall'attività immaginativa, siamo allora in grado di intendere perché Curley concepisca il parallelismo tra mente e

---

[80] «Quando diciamo che l'abitare è stata la causa finale di questa o quella casa, non intendiamo in realtà altro che l'uomo, poiché ha *immaginato* le comodità della vita domestica, ha avuto l'appetito di costruire una casa. Per cui l'abitare, in quanto è considerato come causa finale, non è altro che questo singolo appetito che è, in effetti, causa efficiente che si considera prima perché gli uomini comunemente ignorano la causa dei propri appetiti» (*E*IV Prefazione, p. 232. Corsivo mio).
[81] *E*III P2.
[82] Gli uomini «sono continuamente affetti dai corpi esterni» (*E*II P47 S, p. 162), cosa che li porta il più delle volte a non conoscere adeguatamente la Natura. Spinoza affermerà anche nel *Trattato politico* questo concetto dicendo che «gli uomini sono guidati da cieco desiderio più che da ragione. […] quei desideri che non sono originati dalla ragione, lo ammetto senza dubbio, non sono tanto azioni quanto passioni umane» (*TP* 2.5, p. 35).
[83] Come definito in *E*III P8 & S, ma anche in *E*IV P23 & Dim.
[84] *E*II P54 C.

corpo in ottica materialista: in questi termini la dinamica individuale dell'uomo, il suo *conatus*, risulta direttamente influenzato dall'occorrenza delle affezioni corporee che egli comprende in un'ottica di contingenza, in modo parziale, quindi immaginativamente. Allo stesso tempo, questa condizione in cui l'uomo esiste costituirà il punto di partenza del cammino che conduce alla conoscenza intellettuale. Comprendendo infatti adeguatamente quelle conoscenze che in primo luogo si presentano confuse e parziali, riusciremo proceduralmente a intendere la realtà in modo corretto, potendo poi agire in funzione di ciò. La comprensione del movimento corporeo è anche ciò su cui si fonda la possibilità della conoscenza adeguata. Concepire correttamente la concatenazione causale delle azioni umane significa conoscere come il corpo possa essere affetto e quindi come proceda anche la determinazione della mente, poiché «le immagini delle cose sono affezioni del corpo umano, le cui idee rappresentano i corpi come a noi presenti […], le cui idee cioè […] implicano la natura del nostro corpo e simultaneamente la natura presente del corpo esterno»[85].

Non solo i testi sopra citati offrono vari spunti a sostegno di questa interpretazione, ma riteniamo che Spinoza espliciti anche nelle sue corrispondenze che la capacità di pensiero sia correlata all'attività corporea. Concepire i termini della relazione tra mente e corpo risultava anche al tempo una questione di difficile comprensione[86]. Spinoza, affermando da una parte che mente e corpo siano distinti[87], sembra comunque implicare l'esistenza di un legame tra la capacità di pensare e l'attività pratica del corpo. Nella corrispondenza con Meijer, trattando della natura propria alla sostanza estesa, Spinoza afferma che «sono due i modi nei quali possiamo concepire la quantità:

---

[85] *E*III P27 Dim., p. 191.

[86] «La seconda questione è se voi teniate per certo che il corpo non sia delimitato dal pensiero né il pensiero dal corpo, essendo tutt'ora in questione che cosa sia il pensiero: se sia un moto corporeo o un atto spirituale del tutto contrapposto al corporeo» (*Ep* III, Oldenburg-Spinoza, Londra, 27 settembre 1661, pp. 15-16).

[87] «L'estensione in quanto estensione non è il pensiero» (*Ep* IV, Spinoza-Oldenburg, 1661, p. 18).

e cioè, astrattamente, ossia superficialmente, *quale ce la immaginiamo con l'aiuto dei sensi*; oppure come sostanza, quale può essere concepita solo dall'intelletto»[88]. Vengono qui delineati due tipi di conoscenza: l'immaginazione, conoscenza inadeguata e parziale che percepisce una frammentazione contingente di cose discrete, e l'intelletto, capacità conoscitiva adeguata in quanto percepisce la sostanza come un intero continuo. Questo dualismo lo ritroviamo anche in un'altra lettera, seppur delineato in altri termini:

> Gli effetti dell'immaginazione derivano dalla costituzione del corpo o della mente. E per evitare ogni prolissità lo dimostrerò sulla scorta della sola esperienza. Noi sperimentiamo che le febbri e le altre alterazioni del corpo sono causate da deliri, e coloro che hanno il sangue tenace non immaginano che alterchi, risse, stragi e simili. Noi vediamo anche che l'immaginazione non è determinata che dalla costituzione dell'anima, poiché come sperimentiamo, essa segue in ogni cosa le tracce dell'intelletto, e concatena e connette le une alle altre le sue immagini e le sue parole, senza interruzione, nello stesso modo in cui l'intelletto concatena e connette le sue dimostrazioni, tanto che noi non possiamo comprendere quasi nulla di cui l'immaginazione non formi un'immagine. Così stando le cose, io dico che tutti gli effetti dell'immaginazione che procedono dalle cose corporee non possono giammai essere presagi di cose future, perché le loro cause non implicano affatto l'avvenire. Ma gli effetti dell'immaginazione o immagini, che derivano dalla costituzione dell'anima, possono essere presagi di una cosa futura, perché l'anima può presentire confusamente una cosa avvenire[89].

Proviamo a fare chiarezza sui concetti che Spinoza esprime in questo passo. L'immaginazione figura qui come la capacità mentale dell'individuo che può essere declinata o in funzione dei modi in cui procede la dinamica del corpo o in funzione di come procede la concatenazione delle idee dell'intelletto. Il primo viene presentato come un metodo fallace per ottenere la conoscenza: coglie la realtà nella durata attraverso la contingenza, ogni evento non è ricondotto alla relazione adeguata che intrattiene con gli altri eventi venendo così caratterizzato

---

[88] *Ep* XII, Spinoza-Meijer, Rijinsburg, 20 aprile 1663, p 47. Corsivo mio.
[89] *Ep* XVII, Spinoza-Balling, 20 luglio 1664, pp. 64-65.

come qualcosa di fortuito. Il secondo metodo invece, quello definito dal procedere intellettuale, permetterebbe addirittura di "prevedere" le cose future, concepite ovvero come la naturale conseguenza di certi eventi di cui fossero state comprese adeguatamente le cause. Spinoza non sostiene qui la possibilità che l'uomo sia in grado di avvalersi di una capacità paranormale (immediatamente dopo asserisce infatti che l'unica previsione possibile sarebbe parziale e dettata da certe condizioni[90]), ma è indicativo a nostro parere il fatto che la facoltà immaginativa, esposta in questo luogo, venga concepita come la capacità mentale basilare che può essere coinvolta in modi di pensare che occorrono a diversi livelli di adeguatezza.

Dobbiamo rendere noto che lettere qui considerate risalgono al periodo dei primi cinque anni di scrittura dell'*Etica*. Non sappiamo quindi se queste idee siano state smentite o confermate dall'autore una volta terminata l'opera in modo definitivo[91], rimane però secondo noi un fatto rilevante poter individuare questa esplicitazione della relazione tra mente e corpo nell'iter del periodo di stesura[92].

---

[90] «Siccome l'anima del padre partecipa, idealmente, delle cose che accompagnano l'essenza del figlio, perciò egli può, talora, immaginare qualcosa che interessa l'essenza di suo figlio altrettanto vivamente come se questa si trovasse davanti ai suoi occhi. Ma perché ciò si verifichi occorrono le seguenti condizioni: 1. Che l'evento, il quale deve succedere al figlio nel corso della sua vita, sia notevole; 2. Che esso sia tale da potersi facilmente immaginare; 3. Che l'epoca, in cui tale evento deve verificarsi, non sia eccessivamente lontana; 4. Infine, che il corpo sia ben disposto, non soltanto per ciò che riguarda la salute, ma che sia libero anche da preoccupazioni e da impegni che turbino i sensi ulteriormente.» (*ibidem*).

[91] Abbiamo colto altri riferimenti successivi a questo periodo nella lettera XXXII a Oldenburg («affermo poi che la mente umana è questa stessa potenza [di pensare], non in quanto infinita e comprensiva di tutta la natura, ma in quanto finita ossia in quanto comprende soltanto il corpo umano», ivi, Voorburg, 20 novembre 1665 [successivo di solo un anno], p. 121), nella lettera LVIII a Tschirnhaus («la mente non è sempre ugualmente adatta a pensare lo steso oggetto, ma che è più o meno in grado di farlo a seconda se il corpo è più o meno in grado di riflettere l'immagine di questo o quell'oggetto», ivi, 1674-1675, p. 187) e nella lettera LXIV a Schuller («la mente umana può conoscere soltanto ciò che l'idea di un corpo attualmente esistente implica o che da questa idea si può concludere», ivi, L'Aia, 29 luglio 1675, p. 195). Non pensiamo però questi passi siano rilevanti nei riguardi della nostra analisi, in quanto si riferiscono quasi letteralmente a sezioni dell'*Etica* che abbiamo precedentemente analizzato.

[92] Nella *Definizione Generale degli Affetti* (*E*III) troviamo: «l'affetto che si dice Patema dell'animo è un'idea confusa, con la quale la mente afferma una forza di esistere del *suo* [nel testo latino: *sui*]

Riassumendo, quindi, l'interpretazione materialista del parallelismo tra mente e corpo (a) rispetta quella che abbiamo definito condizione di assolutezza, la quale enuncia che mente e corpo devono essere ritenuti indipendenti dal punto di vista esplicativo essendo la prima un modo del pensiero ed il secondo un modo dell'estensione. Il rispetto di questa condizione non esclude che (b) una mente e un corpo siano *attualmente* uno stesso individuo, per cui il loro rapporto è veramente di identità in questo senso. Non vuol dire però che supportiamo una teoria riduzionistica: la rilevanza concessa al corpo nella dottrina spinoziana rispecchierebbe il fatto che (c) per quanto riguarda la realizzazione effettiva dell'individuo, lo spettro dinamico del corpo definisce le condizioni materiali di attualizzazione della mente, poiché (d) l'uomo, innanzitutto e per lo più, pensa immaginativamente. L'interpretazione materialistica del parallelismo è strettamente rilevante solo considerando quindi la realizzazione del pensiero individuale al livello immaginativo, ciò non toglie che le implicazioni di questa interpretazione non posseggano una certa importanza anche rispetto alla ragione e l'intelletto, poiché il prodotto dell'immaginazione, prima fonte di conoscenza, costituisce il dato epistemico fondamentale per giungere agli altri generi conoscitivi.[93]

---

corpo» (ivi, p. 228. Corsivo mio). Il significato dietro l'utilizzo di questo aggettivo possessivo non ci è del tutto chiaro, e provare a definirlo in senso materialistico ci condurrebbe con tutta probabilità alla produzione di quella che non sarebbe altro che una speculazione. Tale significato resta comunque di dubbia interpretazione, come anche l'utilizzo dell'avverbio *consequenter* in *E*IV App. Cap. 27: «il corpo umano, certamente, si compone di moltissime parti di natura diversa, che hanno bisogno di alimento continuo e vario affinché il Corpo sia ugualmente capace di tutte le cose che possono seguire dalla sua natura e, *conseguentemente*, perché anche la mente sia ugualmente capace di concepire molte cose» (ivi, p. 288. Corsivo mio).

[93] Giancotti, commentando *E*II P29 S, sostiene che: «Lo scolio chiarisce il significato della conoscenza inadeguata e confusa, spiegando che la percezione delle cose secondo l'«ordine comune» [che nella nota precedente la studiosa identifica come «l'ordine quale comunemente appare nella conoscenza immaginativa» (*E*, nota 86, p. 382)] della natura è una percezione che non va al di là dell'apparenza, limitandosi a registrare la «fortuita» comparsa delle cose e a contemplarle in modo estrinseco. Alla casualità si contrappone l'ordine necessario dell'intelletto che rispecchia l'ordine necessario della derivazione delle cose dalla sostanza. Penetrare al di là della superficie, superare la frammentarietà estrinseca del molteplice e assumere la

Connotare l'individuo come fondamentalmente definito dalla sua condizione limitata ci conduce necessariamente ad analizzare più profondamente l'interazione tra l'individuo stesso e le forze a lui esterne, ovvero ad illustrare la teoria dell'*affettività*.

## 2. 3. *L'affettività*

La condizione primaria e fondamentale in cui l'uomo si trova ad esistere è la determinazione, ciò significa che l'attualizzazione dell'essenza individuale, il dispiegamento della dinamica particolare di ogni essere umano, è continuamente condizionata dall'influenza dei corpi esterni[94]. È inevitabile quindi, come abbiamo osservato, che la definizione dell'individuo coinvolga il contesto concreto in cui esiste.

È vero che gli individui sono caratterizzati, *in sé*, dallo sforzo particolare di perseverare nella propria esistenza, ma questo movimento è sempre rapportato a quello degli altri individui; l'attività che l'individuo declina, nella durata, non è mai un moto assolutamente spontaneo ed arbitrario ma correlato ad un insieme di relazioni che intrattiene attualmente. Questo moto si esprime contemporaneamente nella mente e nel corpo, fintanto che l'individuo esiste la sua mente esprime l'esistenza attuale del suo corpo e concepisce come attuali le sue affezioni[95]. L'esistenza dell'individuo possiede una dimensione bilaterale poiché non può essere ridotta né ad un'esistenza essenzialmente corporea né essenzialmente ideale, ma ogni atto esistenziale si concretizza necessariamente

---

consapevolezza del sistema di relazioni nel quale il molteplice è inserito, per coglierne le «concordanze», le «differenze» e «contrarietà» è [il] risultato cui perviene la conoscenza vera e adeguata delle cose» (ivi, nota 87, p. 383). Le idee che definiscono la «frammentarietà del molteplice» costituiscono il primo dato della conoscenza che, anche se in un primo momento inadeguata, sarà poi utile all'ottenimento della conoscenza adeguata come Spinoza afferma in *E*IV PI S e in *E*V P4 S.

[94] *E*II P47 S.

[95] Ciò è dedotto dalla lettura di *E*V P21 Dim.

come l'unione dei due. Questa dualità viene esplicitata nella dottrina spinoziana dal significato che viene assegnato al termine *Affetto*, il quale si riferisce contemporaneamente sia all'affezione del corpo che all'idea di essa[96], ovvero definisce che ogni variazione propria al corpo dell'individuo possiede un'idea corrispondente, o se vogliamo, in termini larghi, uno stato cognitivo. La nostra mente, a qualche livello, è sempre consapevole di quello che accade nel nostro corpo, nel senso che possiede sempre un'idea corrispondente ad ogni variazione corporea, il fatto che non sia sempre capace di spiegare adeguatamente questi fenomeni non esclude che ne possieda sempre un'idea, adeguata o inadeguata che sia[97]. La formalizzazione di questo concetto avviene tramite i termini *Appetito* e *Cupidità*: nel definire il *conatus* dell'uomo Spinoza afferma che

> Questo sforzo si chiama Volontà quanto si riferisce alla 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 *la Cupidità è l'appetito con la sua consapevolezza*. Risulta dunque da tutte queste cose che noi non cerchiamo, vogliamo, appetiamo, né desideriamo qualcosa perché riteniamo che sia buona; ma al contrario, che noi giudichiamo buona qualcosa perché la cerchiamo, la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo[98].

Anche se ci siamo già brevemente soffermati su questo passo, vogliamo cogliere l'occasione per compiere ulteriori osservazioni. La nozione di appetito non definisce solamente lo sforzo dell'uomo ma generalmente quello di ogni individuo in quanto animato[99], mentre la nozione di cupidità viene invece

---

[96] *E*III Def. 3.
[97] *E*III P9.
[98] *E*III P9 S, p. 180. Corsivo dell'autore.
[99] Non possiamo in questo luogo esaurire la spiegazione di quella che è una delle nozioni spinoziane più discusse, ovvero che tutti gli individui sono *animati*. La nostra lettura si orienta però verso l'interpretazione di Giancotti: «Che tutti gli individui sono animati significa che di

adoperata specialmente per connotare la mente umana e progressivamente identificata con la sua essenza. Non deve risultare indifferente[100]: specificando in questo modo l'analisi affettiva dell'uomo, Spinoza sembra sostenere che gli affetti umani, riflettendosi nella consapevolezza che un individuo ha di sé, possiedano una realtà qualitativamente differente dalla maggior parte degli affetti propri agli altri individui di diversa natura[101]. Possiamo ricondurre questa eccezionalità alla già menzionata complessità della mente umana, questione che avevamo sospeso immediatamente prima della nostra digressione sul materialismo. La mente, in quanto idea del corpo umano, è un'idea complessa costituita dalle idee delle parti che compongono il corpo[102]. In base alla complessità del corpo, che descrive anche la sua stessa capacità di essere affetto, ovvero di variare, viene definita la capacità della mente di percepire in maniera complessa[103],vale a dire che la mente umana può intendere più cose contemporaneamente ed il modo in cui può verificarsi

---

ogni cosa si dà in Dio un'idea (P3) di cui Dio è causa in quanto pensiero, che esplica la propria potenza di pensare con lo stesso ordine e la stessa connessione con cui esplica la propria potenza di agire (P7 & C). Queste idee hanno gradi diversi di realtà a seconda del grado di realtà delle cose di cui esse sono idee. Questa corrispondenza tra il grado di realtà o perfezione (*E*II Def. 6) dell'idea e il grado di realtà o perfezione della cosa fa sì che, per determinare la differenza tra l'idea che costituisce la mente umana e le altre menti, sia necessario conoscere la natura dell'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana» (*E*, nota 50, pp. 376-77).

[100] L'analisi seguente si fonda sulle considerazioni che Nadler compie in *Spinoza and consciousness* (cit.). Vogliamo che sia chiaro che in questo luogo non vogliamo formulare alcuna ipotesi sulla sussistenza o meno della formulazione della nozione di *coscienza umana* in Spinoza. Riteniamo però che la *consapevolezza* (in quanto qualità della *cupiditas*) denoti una proprietà che può essere riscontrata solo negli individui che sono caratterizzati da un certo grado di complessità, pur non considerandola *strettamente* come coscienza. Siamo d'accordo per questo con l'affermazione di Nadler in risposta alla posizione di Chalmers, secondo cui un conto sarebbe riferirsi alla complessità mentale come il riflesso di quella corporea ed un conto invece parlare di coscienza: «In response to Chalmers, Spinoza might, on my reading, reply that the question is misconceived. To ask how certain structural relations among our ideas - a reflection of correlative structures in the body (the brain and the nervous system) -`give rise' to consciousness would, Spinoza might insist, be to fail to grasp his reductive move. Consciousness is not generated or caused by or otherwise related to complexity in thinking. Rather, it just *is* that complexity among and within our ideas -`perceiving many things at once'- and nothing more» (*Spinoza and Consciousness*, cit., p. 596).

[101] In *E*III P9 S Spinoza asserisce che «per lo più» la cupidità si riferisce agli uomini. Non è esclusa assolutamente la possibilità che altri individui di natura diversa da quella umana possano avere consapevolezza dei propri affetti.

[102] *E*II P15 Dim.

[103] *E*II P14 Dim.

questa cognizione è il riflesso della modalità in cui il corpo può essere affetto[104]. In altre parole, il corpo, definendo le condizioni di attualizzazione della mente, delinea anche la possibilità di estensione della sua facoltà di essere consapevole.

Per questo motivo nel corso della trattazione degli affetti umani, nel Libro III, la loro descrizione e definizione farà sempre più riferimento alla percezione che la mente ha di essi proprio per rendere conto di questa peculiarità. Possiamo osservare a tal proposito la *Definizione generale degli affetti* collocata al termine della terza parte dell'*Etica*:

> L'Affetto che si dice Patema dell'animo è un'idea confusa, con la quale la mente afferma una forza di esistere del suo Corpo o di qualche sua parte maggiore o minore che in precedenza e, data la quale, la stessa mente è determinata a pensare a questo piuttosto che a quello[105].

La spiegazione di questa definizione è suddivisibile in quattro punti[106]:

1. le nostre idee indicano la costituzione attuale del nostro corpo;
2. le idee degli affetti, ovvero le *forme* di essi, esprimono la costituzione del corpo o di qualche sua parte in quanto la potenza che gli è propria, o capacità di agire, subisce una variazione positiva o negativa che sia;
3. la denotazione di questa variazione consegue dalla capacità mentale di confrontare la costituzione presente del corpo con quella passata;
4. in quanto l'essenza della mente consiste nell'affermare l'esistenza attuale del corpo e poiché con perfezione intendiamo il grado di realtà che appartiene all'essenza, la mente è più o meno perfetta quando afferma del suo corpo, o di qualche sua parte, qualcosa che ne aumenti o ne diminuisca la realtà rispetto ad uno stato precedente.

---

[104] *E*III P14.
[105] *E*III Def. degli affetti, pp. 228-29.
[106] *E*III Def. degli affetti, Spiegazione.

La mente è consapevole, in modo più o meno adeguato, degli affetti del corpo, e questa consapevolezza è il riflesso mentale della dinamica corporea: poiché ogni affezione provoca una certa reazione pratica nell'individuo, un «fare qualcosa»[107], Spinoza definisce una teoria psicologica coerente con questa logica di determinazione, ovvero osservando gli affetti come determinati da leggi naturali in quanto l'uomo è parte della natura e segue l'ordine necessario a cui sottostanno tutte le cose finite[108]; la cupidità non è altro che l'espressione di questo fenomeno.

Proviamo in modo estremamente sintetico ad illustrare come procede la descrizione degli affetti. Innanzitutto, vengono distinte due tipologie di affetti: le azioni e le passioni. La differenza tra le due è che «le azioni della Mente hanno origine dalle sole idee adeguate; le passioni invece dipendono dalle sole idee inadeguate[109]». Come osserva Nadler, la distinzione non è quella tra causa ed effetto ma è dettata piuttosto da dove risiede la sorgente causale di un certo stato mentale, se è interna o esterna alla mente dell'individuo[110]: le passioni sono variazioni che l'individuo *soffre*, lo coinvolgono dall'esterno e per questo possono essere positive o negative secondo la logica di concordanza e discordanza dei rapporti che vige nella Natura, le azioni invece sono necessariamente positive per l'individuo poiché essendo l'individuo stesso causa adeguata di esse, tali affezioni sono necessariamente concordi con la sua esistenza e producono conseguenze positive per la preservazione della sua esistenza[111]. Quando la nostra mente è attiva necessariamente inseguiamo il nostro bene, in quanto essenzialmente è in nostro interesse conservare la nostra natura e la nostra mente è causa adeguata delle nostre azioni; mentre quando la nostra mente è passiva,

---

[107] *E*III Def. degli affetti I.
[108] *E*III Prefazione; *E*IV P57 S.
[109] *E*III P3, p. 177.
[110] Cfr. S. Nadler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 193.
[111] Cfr. ivi, pp. 201-02.

ovvero quando è determinata da qualcos'altro a pensare essendo una parte finita della natura[112], non è detto che perseguiamo il nostro bene in quanto la nostra azione è provocata dall'incontro con qualcosa di esterno a noi che non è necessariamente congruente con la nostra dinamica.

Spinoza identifica tre affetti primari da cui derivano poi tutti gli altri. Questi sono la *gioia*, la *tristezza* e la *cupidità*. Se con gioia viene denotata una variazione positiva della mente[113] e con tristezza una variazione negativa[114], con cupidità inizialmente viene identificato lo stesso sforzo dell'uomo la cui variazione costituisce l'affetto[115]. Dobbiamo notare che gli affetti qui illustrati corrispondono soprattutto alle passioni; alle azioni non è riservata che l'ultimissima parte di questa sezione[116]. Da ciò traspare che l'intento portante di questo spazio teorico consiste nel voler descrivere come la potenza dell'individuo venga aumentata o diminuita in funzione dell'interazione con le cause esterne poiché la condizione dell'uomo è in primo luogo, e più comunemente, caratterizzata da negatività e parzialità[117]. Anche se sussiste la possibilità che l'uomo sia causa adeguata di queste variazioni, è necessariamente e costantemente aperto alla determinazione esterna e sottoposto al rischio costante che la sua attività particolare non esaurisca la spiegazione di un certo affetto[118]. Inevitabilmente l'uomo patisce questa condizione e quindi è la passività a connotare più comunemente la natura umana anche se in essa sono contenute le premesse della propria liberazione[119] .

Ogni individuo possiede un appetito determinato, una pulsione particolare che è il risultato di una precisa proporzione tra l'intensità delle forze che agiscono su di lui e la forza particolare dell'individuo che resiste ad esse. Ecco che,

---

[112] *E*III P3 S.
[113] *E*III Def. degli affetti 2.
[114] *E*III Def. degli affetti 3.
[115] Cfr. S. Nadler, *Spinoza's Ethics*, cit., p. 203.
[116] *E*III P53-P59.
[117] EIV P2.
[118] *E*IV P4 & C.
[119] *E*IV P17 S; *E*V P3 & P4.

riprendendo il criterio di individuazione che prima avevamo specificato ma questa volta osservando l'individuo come unione di mente e di corpo, osserviamo che date le condizioni materiali della sua complessità corporea, l'individuo è caratterizzato da una particolare complessità affettiva che nel caso dell'essere umano si concretizza come cupidità. Definire che ad ogni individuo appartenga una certa collezione di affetti possibili comporta poter distinguere l'individuo su due piani. In primo luogo, possiamo distinguere un certo individuo riguardo la sua natura generale o *specie*: il *conatus* che definisce la natura umana si orienterà in una certa maniera che sarà differente da quella degli altri animali per esempio[120], sia per l'oggetto a cui si dirige che al modo in cui opera. Per cogliere a pieno l'individualità umana non sembra sia possibile fermarsi a questo livello di analisi, difatti nonostante noi uomini possediamo un corpo determinato a grandi linee dagli stessi meccanismi naturali, non possediamo per questo un'uguale capacità di essere affetti, in caso contrario tra gli individui che condividono una stessa natura generale vigerebbe necessariamente l'accordo. È un dato di fatto però che sussistano condizioni conflittuali tra gli uomini anche se dalla propria essenza (assolutamente parlando) dovrebbero procedere solo conseguenze favorevoli alla natura umana. Per dare conto di questa negatività dobbiamo considerare che l'azione di un individuo non segue solo la propria natura, bisogna prendere in esame anche delle particolari condizioni in cui l'individuo esiste[121]. È così che «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 causa esterna rapportata alla nostra»[122]: gli uomini non possiedono

---

[120] «Gli affetti degli animali che si dicono irrazionali […] differiscono dagli affetti degli uomini soltanto quanto la loro natura differisce dalla natura umana. Infatti il cavallo e l'uomo sono entrambi trascinati dalla Libidine di procreare; ma il cavallo da una Libidine equina, e l'uomo da una Libidine umana» (*E*III P57 S, p. 215).
[121] *E*IV P32.
[122] *E*IV P5, pp. 137-38.

interessi, desideri o sentimenti uguali[123] proprio perché l'esistenza di ciascun individuo non è definita solo da cause che provengono dall'attività che sgorga dall'individuo stesso; la cupidità di un individuo, quindi, non sarà altro che l'espressione di quel rapporto tra il *conatus* individuale e l'ambiente costituito da forze (avverse e contrarie) in cui si svolge la durata della sua esistenza.

Ne deriva che gli uomini più che vivere secondo ragione, ovvero seguendo essenzialmente la propria natura e quindi vivendo nella concordia[124], vivono secondo l'immaginazione poiché fondano i loro giudizi e le loro scelte su conoscenze inadeguate, che esprimono la limitatezza della loro condizione individuale. L'individuo in virtù della sua parzialità conoscitiva è coinvolto in una serie di determinazioni che provocano il mutamento continuo della sua complessità affettiva al punto che può incorrere in situazioni in cui è difficile dare una definizione della trama di affetti in cui è colto. Ad esempio, secondo Spinoza, possono darsi casi come quello della *fluttuazione dell'animo*[125] che definisce la situazione di un individuo nel caso in cui sia colto contemporaneamente da due affetti contrari. Vittorio Morfino riprendendo in modo originale questa nozione parallelamente alla concezione di causalità immanente, sostiene che sia proprio questa variazione a costituire ciò per cui è distinguibile l'individualità di ciascuno, «once we have abandoned the idea of substantiality, the singular thing can metaphorically assume the figure of the ripple or wave [*flutto*], the brief, momentary form that gives individuality to the otherwise undifferentiated sea»[126]. Dall'analisi dell'affettività cogliamo ancora più esplicitamente come l'individuo sia costituito essenzialmente dalle relazioni che intrattiene, la sua essenza scaturisce proprio dall'ordine necessario della sostanza che solo a livello

---

[123] «Segue che intercorre non una piccola differenza tra il gaudio da cui è condotto, per esempio, l'ubriaco e il gaudio di cui è in possesso il Filosofo» (*E*III P57 S, p. 216);
[124] *E*IV P35 & Dim.
[125] *E*III P17 S.
[126] V. Morfino, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Brill, Leiden-Boston, 2014, p. 66.

modale figura come successione causale e che viene colta dalla mente dell'uomo, in primo luogo, come contingenza degli eventi. Concordiamo quindi con Morfino nell'asserire che:

> For Spinoza the individual is neither substance nor subject (neither *ousia* nor *hypokeimenon*): the individual is a relation between an outside and an inside paradoxically constituted by this very relation (for Spinoza, there is no absolute interiority of the *cogito* opposed to the absolute exteriority of a world in which my own body is included). This relation constitutes the essence of the individual, which is now nothing other than its existence-power. The individual is a power that is not, however, given in advance and once and for all: its power varies with the instability of the relation between outside and inside. The passions are not, therefore, the property of an already given human nature, a property that would exist prior to any encounter that would activate or arouse it. The passions are relations constituting the human individual and its interiority: they do not occur *within* the individual, but in the space *between* individuals. Interiority is therefore itself a mere effect of these relations. What Spinoza refers to as the three 'primary' affects (desire, pleasure and pain) are simply the constitution and variation of an interiority that, insofar as it is *conscius sui* (and *ignarus causarum rerum*) – in short, insofar as it imagines – transforms *circumstantiae* into an Origin and objects of desire into Values. If these affects are 'primary' with respect to the individual, they are not primary from the point of view of immanent causality, this causality that gives rise to the individual as a connexio singularis, a singular interweaving, a singular stitch or knot[127].

La distinzione che occorre tra i singoli uomini è il risultato del fatto che ogni uomo, data una particolare condizione e disposizione corporea, sia attraversato in maniera peculiare da una certa collezione di affetti[128]. Di per sé la natura umana è omogenea tra gli individui della stessa specie, il principio della singolarità individuale risiede nella rete di relazioni in cui l'uomo è colto ed esistenzialmente determinato.

---

[127] Ivi, pp. 63-64. Corsivo dell'autore.

[128] «Se gli confrontiamo gli uni agli altri [cfr. gli uomini], essi si distinguono da noi per la sola differenza degli affetti, e che chiamiamo gli uni intrepidi, gli altri timorosi, gli altri infine con un altro nome» (*E*III P51 S, p. 208).

## 2. 4. *La positività dei rapporti*

L'essenza dell'individuo viene descritta dalle relazioni in cui intercorre, i suoi desideri, la sua volontà ed i suoi giudizi[129] non sono altro che l'espressione attuale della continua interazione in cui si risolve la sua esistenza. L'individuo, spinto quindi dalla sua dinamica interna (a sua volta in continua mutazione) cerca di perseverare nell'esistenza intrattenendo il più possibile rapporti che aumentino la sua potenza piuttosto che diminuirla. Data la condizione limitata dell'uomo, Spinoza implica che proprio in questi limiti debbano essere ricercate le condizioni per cui esso possa condurre positivamente la propria vita. Il ritratto della condizione umana non deve risultare connotato soltanto negativamente poiché gli affetti che determinano l'uomo possono essere negativi tanto quanto però positivi; resta però il fatto che questa positività in cui l'uomo incorre è ancora a questo livello prodotta dalla contingenza degli eventi o almeno percepita come tale. Dobbiamo definire, a questo punto della nostra analisi, il modo in cui l'uomo data la sua innata passività possa divenire attivo.

Nel corso della nostra esistenza siamo naturalmente condotti ad avere conoscenze inadeguate e parziali, conosciamo le cose come contingenti nella particolarità della loro occorrenza poiché la nostra mente non possiede se non le idee delle affezioni del nostro corpo prodotte dall'interazione con i corpi esterni. Queste idee non producono solamente una distinzione tra i corpi: accade, infatti, che dato l'effetto che un certo corpo produce sul nostro, possiamo rilevare che tra il nostro corpo ed il corpo esterno sussiste una certa somiglianza. In tale occasione non cogliamo qualcosa che appartiene al mio o a quel corpo, ma una proprietà che denota la comunanza di composizione presente allo stesso modo in entrambi. L'analisi deleuziana osserva che i presupposti che rendono possibile questa

[129] *E*III P9 S.

percezione siano rintracciabili nel fatto che tutti i corpi esistono nella stessa Natura, la composizione che definisce ogni corpo è definita in base a leggi comuni per tutti, ossia la Natura «presenta, dal punto di vista più generale, una somiglianza di composizione valida per tutti quanti i corpi»[130]. In virtù di ciò, la nostra mente può quindi cogliere l'idea di qualcosa in comune tra il nostro corpo e quello esterno, quella che Spinoza chiama *nozione comune*[131]: l'avere un'idea di questo tipo significa che la mente possiede la capacità non solo di percepire le cose nella particolarità della loro occorrenza, ma è capace di osservare i rapporti di concordanza e discordanza tra i corpi così da concepire gli uni in relazione con gli altri. La conoscenza della concordanza tra il nostro corpo ed un corpo esterno è la prima idea adeguata che possediamo, in questo modo la mente per la prima volta è in grado di percepire le cose in modo adeguato attraverso la ragione[132].

Geroult, seguendo il testo spinoziano, suddivide le nozioni comuni in due classi: le nozioni comuni *universali*[133] e le nozioni comuni *proprie*[134]. Per quanto riguarda le prime, definiscono la presenza di qualcosa di comune in tutti i corpi[135] in virtù dell'uniformità della Natura, e queste proprietà comuni costituiscono l'oggetto di idee adeguate[136]. L'implicazione saliente di questa nozione è che l'origine della conoscenza adeguata non dev'essere ricercata altrove se non nella condizione finita dell'individuo:

> La connaissance adéquate et la connaissance inadéquate sont originellement conjointes et simultanées dans notre perception des choses singulières existant en acte. C'est dans une même affection que le corps extérieur m'affecte et par ce qu'il a de singulier et par ce qu'il a de commun avec mon Corps (et les autres corps), si bien que l'idée de la même affection

---

130 G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 216.
131 *E*II P37.
132 M. Geroult, *Spinoza. II*, cit., p. 326.
133 *E*II P37.
134 *E*II P39.
135 Cfr. M. Geroult, *Spinoza. II*, cit., p. 327. Geroult estende la presenza di proprietà comuni a tutti i modi di uno stesso attributo.
136 Cfr. ivi, p. 328.

> enveloppe et la connaissance inadéquate de la chose singulière et la connaissance adéquate de la propriété commune, donc à la fois la connaissance imaginative et la connaissance rationnelle. Puisque l'Ame, en tant qu'elle perçoit imaginativement les choses singulières, perçoit rationnellement leurs propriétés communes, les notions communes ne sont pas transcendantes, mais immanentes aux idées imaginatives des affections[137].

Se le nozioni universali sono comuni a tutti i corpi, essendo modi dell'estensione, quelle che Geroult, in secondo luogo, identifica come nozioni comuni proprie non sono altro che le proprietà comuni ai corpi degli individui di una stessa specie. Poiché cui gli individui di una stessa specie possiedono una composizione ed una proporzione dinamica simili ne consegue che

> Lorsqu'un Corps *humain* affecte un autre Corps *humain* par le moyen de la propriété que celui-ci a en commun avec celui-là en tant que Corps *humain*, l'Ame du Corps *humain* affecté a de cette propriété, et, par conséquent, du C*orps humain en tant qu'humain* qui l'affecte, une idée adéquate. En conséquence, l'homme a une idée adéquate de son semblable lorsque son semblable l'affecte en tant que semblable[138].

Le nozioni comuni conducono alla conoscenza della concordanza che intercorre tra il mio corpo e quello degli altri individui, concordanza che necessariamente comporta un'affezione che in noi produca gioia[139]. Dato questo fatto, Deleuze osserva che le prime nozioni comuni di cui possiamo venire a conoscenza debbano essere quelle particolari piuttosto che quelle universali: in primo luogo formiamo le nozioni comuni di un corpo che, concordando con il nostro, è più probabile che provochi in noi gioia, dopo di che saremo capaci di formare le nozioni universali anche di quei corpi che per lo più con noi non concordano[140].

---

[137] Ivi, p. 334. Se non cogliessimo questa immanenza potremmo definire che la conclusione di Spinoza sia contradditoria: «en tant que le Corps humain est affecté par ce que le corps extérieur a de singulier, la connaissance du corps extérieur n'est pas adéquate […] ; en tant que le Corps humain est affecté par ce qui, dans ce même corps extérieur, est commun à celui-ci et au Corps humain et est pareillement dans la partie et dans le tout de chacun d'eux, l'idée de ce que nous connaissons alors du corps extérieur est adéquate […]» (Ivi, p. 335).
[138] Ivi, pp. 339-40. Corsivo dell'autore.
[139] *E*III P9.
[140] Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 225-26.

La prima conoscenza adeguata che possiede l'uomo è quindi quella che scaturisce dall'interazione con un altro uomo, poiché «nulla può concordare con la natura di una certa cosa più degli altri individui della stessa specie»[141]. Ovviamente, l'incontro con un uomo ragionevole si mostra molto più favorevole per l'individuo rispetto al rapporto con un uomo condotto dalle passioni, ma tenuto conto, come abbiamo più volte ribadito, che quest'ultima costituisce la condizione in cui per lo più esistono gli uomini, anche dall'associazione con i *libidinosi*[142] seguono più benefici che svantaggi.

L'analisi degli affetti umani non porta dunque a rilevare solamente come ogni individuo sia definito dai rapporti che intrattiene, ma anche ad illustrare come l'orientamento naturale dell'individuo nella ricerca del proprio benessere conduca necessariamente all'associazione intesa come instaurazione di un rapporto il più possibile concorde. Ciò che quindi identifichiamo come *politica* non è altro che una questione di rapporti che occorrono secondo le leggi naturali. Nell'asserire che «non vi è nulla dunque di più utile all'uomo che l'uomo stesso»[143] Spinoza pone le premesse dell'univocità tra il discorso politico e quello ontologico.

---

[141] *E*IV App. Cap. 9.
[142] *E*IV App. Cap. 14.
[143] *E*IV P18 S, p. 245.

# 3. *Politica e natura*

Asserire la continuità tra il discorso politico e quello ontologico, significa affermare che tutto ciò che occorre nello spazio della politica sia considerabile come la manifestazione di tutti quei processi che avvengono secondo la conformazione naturale-individuale dell'uomo. Non usciamo quindi dall'ampiezza della logica di determinazione ed interazione necessaria che permea la natura quando trattiamo della società e dello Stato: solamente riferendoci anche al discorso politico possiamo cogliere esaurientemente, in tutti i suoi aspetti, quella dimensione relazionale che abbaiamo visto essere la prerogativa essenziale della natura modale dell'uomo.

In questo capitolo, quindi, assumeranno una rilevanza preponderante i contenuti del *Trattato teologico-politico* e del *Trattato politico*, anche se il sottofondo teorico donatoci dall'*Etica* continuerà a permeare queste pagine. Si tratta di due opere scritte in tempi diversi, la prima pubblicata anonima nel 1670 mentre la seconda solo postuma, ma alla quale Spinoza aveva già cominciato a lavorare nel 1676[1], connotate da un contenuto simile seppur per certi versi differente. Consci di questo, più che evidenziare i punti in cui le opere si distinguono, abbiamo voluto far risaltare la complementarità dei loro contenuti rispetto all'esposizione della teoria politica spinoziana. Lo svolgimento del capitolo sarà quindi il seguente: cominciando dall'identificazione tra diritto e potenza, osserveremo come l'analisi della dinamica affettiva costituisca la radice teorica fondamentale per questo argomento, cercando quindi di mostrare cosa intendiamo nel sostenere la continuità tra il discorso politico e quello naturale in Spinoza; ci dedicheremo quindi a considerare il fenomeno della socievolezza, delineando una prospettiva che ci permetta di osservare quanto più esaurientemente la nascita della società

[1] *Ep* LXXXIV, Spinoza-*a un amico*, 1676, p. 239.

e dello Stato; parleremo di come la relazione tra Spinoza e Machiavelli, soprattutto concentrandoci sulla concezione del *corpo politico*, sia fondamentale al fine di comprendere la riflessione politica spinoziana; infine ci soffermeremo sulla maniera in cui Spinoza si appropria del paradigma del corpo sviluppando la concezione dell'individuo-Stato, e quindi definiremo le implicazioni rilevanti di questo concetto.

## 3. 1. *Definire lo spazio politico*

L'analisi delle passioni individuali è stata funzionale ad introdurre una nuova prospettiva nella nostra trattazione. La conclusione fondamentale a cui siamo giunti è che l'uomo non sia altro dal modo in cui viene determinato: il corpo *è* in quanto è affetto e la mente *è* in quanto è l'idea dell'affetto corporeo, non possiamo concepire l'essenza individuale se non nella sua attualizzazione[2] e sarebbe impossibile comprendere tale attualizzazione senza considerare la pluralità delle cause coinvolte in essa; l'essenza dell'individuo, il *conatus*, consiste nell'effettualità di un essere attualmente reale, una potenza, e, in quanto tale, sempre in relazione con altri individui. In tal senso l'individuo viene pienamente caratterizzato in una certa intensità dinamica definita dai rapporti in cui intercorre, discriminando quindi un particolare set di relazioni, una specifica concatenazione di cause ed effetti che definisce un movimento continuamente mutevole ma dotato di un certo ritmo, in virtù del quale può distinguersi. Queste sono le implicazioni che racchiude la natura modale dell'individuo: essendo uno dei modi in cui può essere discriminata l'attualizzazione particolare della sostanza stessa, l'essenza che gli è propria si esaurisce in una *forma dinamica* che si effettua in una maniera particolare ed irriducibile, ma mai assoluta rispetto a tutte le altre. Il *conatus* di ogni individuo è sempre aperto ad un orizzonte

[2] Cfr. A. Matheron, *Individue et communauté*, cit., p. 92.

collettivo venendo sempre compreso in relazioni man mano incrementalmente più complesse, in ultimo luogo di quella che costituisce la *ratio* della Natura intera.

Il discorso politico s'innesta nel riconoscimento di questa perpetua condizione relazionale per cui la potenza individuale non può essere mai considerata nella sua assolutezza, ma sempre relativamente a tutte le altre potenze con le quali instaura a qualche livello un rapporto. Le passioni non sono altro che l'effetto di queste determinazioni vicendevoli, ossia la componente fenomenica dell'occorrenza di variazioni nella potenza individuale. La potenza individuale è quindi l'espressione di un concatenamento, il rispettivo grado di intensità è specificato in funzione alle relazioni che attualmente vengono intrattenute; la potenza è sempre definita mediante un confronto. I confini della potenza individuale, intesa come determinata capacità di attualizzazione, vengono delineati dal fatto che ognuno agisce secondo le leggi della rispettiva natura subendo però simultaneamente le influenze poste dalle condizioni materiali in cui si svolge la sua esistenza[3], l'ampiezza di quello che ognuno *può* fare corrisponde alla possibilità reale di affermare la propria declinazione pratica. La sfera d'estensione della potenza individuale coincide così con l'estensione dei limiti di quello che è il suo rispettivo *diritto naturale*. È da questo nodo concettuale che si apre la riflessione del *Trattato teologico-politico*:

> Prendo le mosse dal diritto naturale individuale, il quale *si estende fin là dove si estende la cupidigia e il potere di ciascuno*, nessuno essendo costretto per diritto di natura a vivere secondo la volontà altrui, ma essendo invece ciascuno padrone della propria libertà[4].

---

[3] In questo senso Spinoza parla di «aiuto di Dio *interno*» e «aiuto di Dio *esterno*» (*TTP* 3, p. 81; corsivo mio), lo sforzo individuale non è definito solamente dalle leggi a cui risponde la propria particolare natura ma anche da tutte quelle determinazioni esterne all'individuo, la conservazione di sé non è solo una questione assolutamente individuale ma è necessario comprendere anche la sfera degli eventi di cui l'uomo non è autore e che non rientrano nella sua capacità causale.

[4] *TTP* Prefazione, p. 9. Corsivo mio.

Ogni individuo possiede un diritto che corrisponde all'ampiezza peculiare della capacità di attuazione della propria essenza essendo «naturalmente determinato ad esistere e a operare in un certo modo»[5] sempre considerate le condizioni concrete in cui risiede che possono potenzialmente limitare o favorire l'attuazione dell'esistenza individuale[6]. La natura, intesa come *Natura naturata*, dev'essere compresa come un campo attraversato dall'intensità di innumerevoli forze[7], dove ognuno, nell'esercitare il proprio diritto, la propria forza particolare, cerca di evitare le minacce nei confronti della sua incolumità e coglie le risorse che trova a sua disposizione per conservarsi ed accrescere il grado di potenza che gli appartiene.

Ogni affermazione dell'essenza individuale è sempre una questione di coincidenze, una specifica concatenazione dell'ordine naturale caratterizzata dalla sincronicità di una molteplicità di elementi. L'inscindibilità dell'esistenza individuale dal contesto in cui occorre è dimostrata da come procede il desiderio: Spinoza asserisce che nel caso in cui un individuo abbia già avuto occasione di beneficiare di certo oggetto, non solo la pulsione desiderativa tenderà verso l'oggetto suddetto, ma la cupidità comprenderà anche la realizzazione delle circostanze in cui per la prima volta ne ha tratto godimento[8]. La proporzione dinamica interna definita dal *conatus* si orienta anche in funzione di un particolare ambiente circostanziale per cui l'oggetto del desiderio non è mai definibile a priori ma è sempre il risultato del permanere in una situazione concreta. Secondariamente, l'ambiente in cui l'individuo declina la propria potenza di agire non è mai totalmente passivo e inerte nei confronti del suo atto pratico, la condizione inerentemente finita che gli è propria è indice del fatto che

---

[5] *TTP* 16, p. 377.
[6] *E*IV P38. In *TP* 2.3, p. 35, Spinoza parla del diritto di natura come «potenza di esistere e di operare».
[7] Riprendiamo l'accostamento proposto da Bennet tra il sistema ontologico di Spinoza e quella che chiama *field metaphysic* (Cfr. *A Study of Spinoza's Ethics*, cit., pp. 81-110).
[8] *E*III P36.

la sua esistenza non si attua in modo assolutamente affermativo, ma soffre una serie di limitazioni prodotte dalla presenza di altri individui che declinano i propri movimenti talvolta in modo contrario rispetto al suo. Corrispettivamente anche il diritto individuale è relativo ad un certo contesto concreto, non composto da oggetti passivi ed immobili, ma da una molteplicità di altri individui che esprimono anch'essi una dinamica particolare; l'individuo declina sempre la sua potenza, inseguendo i suoi interessi privati, in un contesto partecipato da altri individui che a loro volta seguono i loro.

L'identificazione tra diritto e potenza ha così la funzione di specificare anche la limitatezza intrinseca del diritto individuale: da una parte ogni individuo possiede tanto diritto quanta è la sua potenza naturale, dall'altra l'estensione effettiva del diritto è limitata da quella del diritto che appartiene agli altri, per cui la portata della potenza individuale non viene definita solamente in base alla facoltà di essere declinata secondo la propria particolare natura ma anche dalla disposizione di quell'individuo, sul quale ne ricadono gli effetti, di subire l'azione in questione e di reagirvi[9]. Se gli uomini conoscessero adeguatamente la propria natura ed agissero di conseguenza, secondo i dettami della ragione, questa seconda limitazione sarebbe caratterizzata positivamente (gli uomini riconoscerebbero di possedere la stessa natura e si aiuterebbero vicendevolmente a conservare la propria esistenza), ma in quanto, generalmente, sono governati dalle passioni e conducono la propria vita assecondando la conoscenza immaginativa, specificano delle tendenze singolari tanto eterogenee quanto spesso conflittuali. L'individuo, dunque, non può rendere conto solo a sé stesso affermando la sua azione poiché questa non implica solo la realizzazione del proprio interesse, ma coinvolge anche la realizzazione di quello di tutti gli altri, la concretizzazione della propria volontà sarà il prodotto di una determinata coincidenza di effetti. Questi sono i termini per cui è possibile dire che il discorso

[9] *TP* 4.4, p. 73.

politico sia innestato su quello naturale: l'attuazione dell'essenza individuale avviene sempre su uno sfondo collettivo, definire la *potenza* naturale dell'individuo significa parlare necessariamente di rapporti di *potere*.

La difficoltà che riscontriamo a questo punto è quella di definire la portata teorica delle considerazioni che sono state appena compiute: se la nozione del diritto naturale è strettamente correlata a quella di un ambiente partecipato da più individui, quali sono le implicazioni che possiamo trarre? La presenza di altri individui che vivono secondo la propria particolare tendenza costituisce solo un limite negativo al diritto individuale? Rispondere adeguatamente a tale questione risulta essenziale al fine di comprendere il significato del diritto naturale all'interno della teoria politica spinoziana.

### 3. 1. 1. *Il diritto naturale: la riposta hobbesiana*

Se concordassimo con l'affermazione che naturalmente gli individui siano solamente contrari tra loro e che non sia possibile che questi spontaneamente concordino a livello sociale, allora la nostra opinione sarebbe conforme a quella espressa da Thomas Hobbes. Seppur manchino nel corpus delle opere spinoziane riferimenti espliciti alla filosofia hobbesiana, i punti dove è possibile rintracciarne implicitamente l'influenza sono sicuramente molti, in *primis* riguardo alla formulazione della nozione di diritto naturale. Sarebbe impossibile in questo luogo considerare esaurientemente le affinità e le discrepanze identificabili tra questi due pensatori, riteniamo che sia però comunque proficuo ai nostri fini teorici definire, seppur brevemente, le caratteristiche particolari del pensiero di Hobbes rispetto a quello di Spinoza.

La nozione di diritto naturale che viene proposta da Hobbes è inserita nel contesto di una distinzione, ossia quella tra i due stati di cose possibili e alternativi in cui può avere luogo l'esistenza umana: da una parte, lo stato civile

o *commonwealth*, definisce quella situazione in cui gli uomini, attraverso un adeguato apparato di regolamentazione, intessono tra loro dei rapporti sociali ordinati in modo tale da permanere nella pace e nella sicurezza; dall'altra invece lo *stato di natura* identifica, in senso esclusivamente negativo, quello stato di cose che ha luogo in assenza di un qualsiasi tipo di regolamentazione dei rapporti, dove quindi viene dato libero sfogo alla natura umana, una situazione in cui la vita degli uomini è in costante pericolo a causa del carattere esclusivamente conflittuale delle relazioni che possono intrattenere tra di loro. L'origine di questa ostilità procede da una duplice fonte. Innanzitutto, contrariamente alla tradizione aristotelico-scolastica, che comprendeva l'uomo nella definizione di *animale politico* naturalmente disposto alla concordia sociale[10], la similitudine tra gli uomini secondo Hobbes non è comprensibile in una luce positiva, in quanto la naturale inimicizia tra gli individui deriva proprio dal fatto che essi condividono la medesima natura:

> Nature hath made men so equall, in the faculties of body, and mind; as that though there bee found one man sometimes manifestly stronger in body, or of quicker mind then another ; yet when all is reckoned together, the difference between man, and man, is not so considerable, as that one man can thereupon claim to himselfe any benefit, to which another may not pretend, as well as he. […] And so to the faculties of the mind, […] I find yet a greater equality amongst men, than that of strenght[11].

Questa equità naturale, tanto fisica quanto mentale, innesca due meccanismi: il primo è il fatto che gli uomini desiderano pressappoco le stesse cose, il secondo è che, data questa omologia del desiderio, gli uomini non possano godere contemporaneamente delle cose che desiderano[12]. La conseguenza prevedibile è che gli uomini si trovino in una condizione di costante competizione per ottenere l'oggetto del proprio naturale desiderio, ossia ciò a cui tende la rispettiva

---

[10] Cfr. Th. Hobbes, *De cive*, I, 2, *The Citizen*, S. P. Lamprecht (eds), Appelton, New York, 1949, pp. 21-24.
[11] Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 13, Clarendon Press, Oxford, 1929, p. 94.
[12] Cfr. ivi, p. 95.

tendenza vitale, la soddisfazione di questo desiderio è quindi necessariamente protratta a discapito dell'incolumità della vita altrui. In questo senso gli uomini non provano naturalmente una tensione concordante tra loro ma un sentimento di paura originato dal contesto competitivo che ha luogo allo stato di natura[13]. In tali circostanze l'altro uomo è percepito come una minaccia piuttosto che una risorsa e questo sentimento viene universalmente condiviso da tutti gli individui, l'evidenza di tale concetto è risaltata da Hobbes sostenendo che anche il più forte degli uomini può essere ucciso dal più debole senza troppe difficoltà[14]. Nello stato di natura l'esistenza dell'individuo è determinata da tre principi causali: competizione, diffidenza, e gloria, dove

> The first, maketh men invade for Gain; the second, for Safety; and the third, for Reputation. The first use Violence, to make themselves Masters of other mens persons, wives, children, and cattell; the second, to defend them ; the third, for trifles, as a word, a smile, a different opinion, and any other signe of undervalue, either direct in their Persons, or by reflexion in their Kindred, their Friends, their Nation, their Profession, or their Name[15].

La logica conflittuale inerente allo stato di natura stabilisce che l'unico medium possibile dei rapporti umani sia in ultimo luogo la *violenza*, il carattere formale dello stato di natura si concretizza esclusivamente in quello dello *stato di guerra*: la soddisfazione del desiderio umano si risolve nel conflitto, parallelamente alla continua tendenza verso la propria preservazione vi è la perpetua compresenza del desiderio di sopraffare gli altri[16]. Essendo che l'affermazione privata di

---

[13] Cfr. Th. Hobbes, *De* cive, I, 3, cit., p. 25.

[14] Nel *Leviathan* viene specificato che può avvenire «either by secret machination, or by confederacy withothers» (ivi, I, 13, p. 94) mentre manca questa esplicitazione nel *De Cive* (ivi, I, 4, p. 25).

[15] Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 13, cit., p. 96.

[16] Hobbes sostiene che questa sia una costante nella natura umana nonostante le differenze particolari che è possibile riscontrare tra gli individui: «All men in the state of nature have a desire and will to hurt, but not proceeding from the same cause, neither equally to be condemned. For one man, according to that natural equality which is among us, permits as much to others, as he assumes to himself (which is an argument of a temperate man, and one that rightly values his power). Another, supposing himself above others, will have a license to do what he lists, and challenges respect and honour, as due to him before others, (which is an argument of a fiery

ciascuno implica necessariamente la negazione dell'altro, in questo senso nello stato di natura l'uomo è sempre in guerra con tutti gli altri uomini[17], dove con tale termine non viene tanto intesa tanto l'occorrenza di un conflitto reale, quanto di una disposizione costante e diffusa:

> In a tract of time, wherein the Will to contend by Battle is sufficiently known: and therefore the notion of Time, is to be considered in the nature of Warre; as it is in the nature of Weather. For as the nature of Foule weather, lyeth not in a showre or two of rain; but in an inclination thereto of many days together: So the nature of War, consisteth not in actuall fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary[18].

La continua disposizione al conflitto che si estende in continuità alla propria tensione vitale e l'assenza di sicurezza conseguente ad essa, definiscono i contorni della nozione di diritto naturale: nello stato di natura ogni uomo si orienta verso ciò che è positivo rispettivamente alla propria esistenza, in primo luogo cerca quindi di preservare sé stesso e la propria incolumità; in secondo luogo, a ciascuno è lecito utilizzare ogni mezzo a propria disposizione e compiere qualsiasi azione al fine di soddisfare questo fine. La liceità delle proprie azioni nello stato di natura è definita dal fatto che solo l'individuo può definire l'ampiezza di ciò che può fare ed i mezzi che può adoperare in funzione della propria preservazione, la prospettiva con cui il singolo conduce la propria vita è esclusivamente privata. Potenzialmente quindi, la soddisfazione del diritto di natura potrebbe condurre ognuno a fare tutto quello che ritiene necessario per i propri fini, ossia a ritenersi libero di fare *ogni cosa* a discapito di tutto.

Lo stato di natura definisce il *minimum* di sicurezza individuale, essendo l'uomo legittimato a compiere qualsiasi atto pur di preservare il proprio benessere, anche

---

spirit). This man's will to hurt ariseth from vain glory, and the false esteem he hath of his own strength; the other's, from the necessity of defending himself, his liberty, and his goods, against this man's violence» (*De cive*, I, 4, cit., pp. 25-26).

[17] Cfr. ivi, I, 12, p. 29.

[18] Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 13, cit., p. 96.

quello che comporta il danneggiamento altrui, mentre di converso lo stato civile ne definisce il *maximum*, dato che in esso l'uomo cessa di costituire una minaccia per i suoi simili. Nello stato civile l'uomo rinuncia totalmente al suo potere privato, definito dal diritto naturale, trasferendolo nelle mani dell'autorità, il cui compito sarà quello di regolare i rapporti sociali tra gli uomini in modo tale da mantenere salda la coesione della società.

Gli uomini non si uniscono in rapporti sociali seguendo l'orientamento di un sentimento comune che promuove positivamente il mutuo soccorso, data la complessità della natura umana la tendenza vitale dell'individuo non esprime una dinamica omologatrice quanto invece promuove la differenziazione. È in questo aspetto che, secondo Hobbes, gli uomini si distinguono dalla natura degli animali che Aristotele chiama "politici": se l'ape o la formica naturalmente sono spinte da un sentimento diffuso di consenso ad unirsi spontaneamente in gruppi più o meno estesi, è perché la concordia sociale in questi animali è sufficiente che sia promossa solo dall'istinto e dagli appetiti conseguenti alla loro natura; l'essenza dell'uomo invece non si risolve in maniera così elementare, per l'uomo sono rilevanti cose come l'onore, il rispetto, la reputazione, le pulsioni desiderative degli uomini sono per questo molto differenti tra di loro e non sono assimilabili ad un'unica tensione comune, tanto che se l'uomo mantenesse il proprio diritto di natura all'interno dello stato civile, l'incolumità dell'apparato sociale sarebbe in costante pericolo a causa della possibilità che insorgano contestazioni. L'unico modo in cui gli uomini possano instaurare dei rapporti sociali è quindi attraverso la stipulazione di un *contratto*, che sancisca la rinuncia, da parte di ognuno, al potere privato e la sottomissione ad un'unica volontà, ovvero quella dell'autorità[19]. L'unione sociale degli uomini non può avvenire naturalmente ma sono in maniera *artificiale*, il fattore discriminante è la costante presenza di un potere costrittivo:

[19] Cfr. Th. Hobbes, *De cive*, cit., I, 4-9, pp. 64-67.

> The agreement […] of men, is *by Covenant only, which is Artificiall*: and therefore it is no wonder if there be somwhat else required (besides Covenant) to make their Agreement constant and lasting; which is a Common Power, to keep them in awe, and to direct their actions to the Common Benefit[20].

### 3. 1. 2. *Il diritto naturale: la risposta spinoziana*

Avendo ora definito la riflessione di Hobbes riguardo al diritto naturale, siamo in grado di cogliere meglio la specificità della prospettiva spinoziana. Se la risposta hobbesiana alla nostra questione consiste nel fatto che gli uomini sono per natura *esclusivamente* discordi tra loro, secondo Spinoza la presenza di altri individui non è caratterizzabile in maniera totalmente negativa ma anzi è principio di una certa positività. Il punto di partenza dei due pensatori è sicuramente simile: l'uomo, considerato isolatamente e non inserito in alcuna forma di associazione, rischia costantemente di subire un danno alla propria incolumità. La potenza dell'uomo è definita da un processo di costante determinazione e interazione che definisce anche l'estensione del proprio diritto di natura:

> Per diritto di natura intendo [..] le leggi della natura, ossia le regole secondo le quali tutte le cose avvengono, ovvero la potenza della natura. Dunque il diritto naturale dell'intera natura, quindi quello di ciascun individuo, si estende quanto la sua potenza; e quindi tutte le azioni che ciascuno compie in virtù delle leggi della sua natura, le compie in base al diritto supremo della natura, e ha sulla natura tanto diritto quanto è il valore della sua potenza[21].

I confini dell'estensione della propria declinazione pratica sono tracciati dall'influenza di tutte quelle forze che si mostrano avverse alla conservazione

---

[20] Th. Hobbes, *Leviathan*, cit., II, 17, p. 131. Corsivo mio.

[21] *TP* 2.4, p. 35. Al fine di cogliere le differenze tra la formulazione del diritto di natura tra il *TTP* e il *TP* rimandiamo a J. Grey, *The Metaphisics of Natural Right in Spinoza*, in D. Rutheford (eds), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, X, online edn, Oxford Academic, Oxford, 2021, pp. 37-59.

dell'individuo. Spinoza, contrariamente ad Hobbes, sostiene infatti che gli individui non siano naturalmente uguali, in senso stretto, in quanto la potenza particolare di ciascuno è definita dalle circostanze concrete in cui vive[22]. I pericoli nei riguardi della propria vita possono quindi provenire da una parte dall'occorrenza di eventi naturali la cui forza è superiore rispetto alla potenza del singolo individuo[23], ma dall'altra anche gli uomini stessi per i loro simili costituiscono una possibile minaccia essendo generalmente guidati dalle passioni[24]. Il fatto che il diritto naturale dell'individuo non possa venire esaurientemente definito senza riferirsi al diritto altrui in funzione limitativa secondo Spinoza è indice di un'assunzione ancora più radicale: questo sfondo collettivo costituisce infatti la prerogativa *ontologicamente* necessaria alla sussistenza del diritto individuale.

L'unica maniera in cui la potenza individuale possa essere effettivamente attualizzata è quella di essere compresa in una forma di associazione, solo instaurando dei rapporti a livello sociale con gli altri individui è possibile conseguire una forma anche minima di autonomia individuale in modo tale che l'affermazione del proprio diritto non possieda una dimensione solamente transeunte, destinata inevitabilmente alla sopraffazione da parte della potenza altrui, ma che possa affermarsi in maniera più o meno stabile. L'altro individuo non è solo, naturalmente, una fonte di limitazione negativa, costituisce anche quella risorsa essenziale alla sussistenza effettiva della propria autonomia. La naturale tensione a conservare sé stessi e di resistere quanto più possibile alla

---

[22] B. Lord a tal proposito afferma che gli individui siano naturalmente uguali solamente in senso *formale* ma non in senso *attuale* (Cfr. *Spinoza, Equality, and Hierarchy*, in «History of Philosophy Quaterly», 31, 1, 2014, pp. 59-77).

[23] *E*IV P3.

[24] Concetto espresso in *E*III P33 e ripreso in *TP* 2.14, pp. 43-44. Cogliendo il suggerimento Curley, quando Spinoza sostiene che «gli uomini sono per natura nemici», tale espressione dev'essere compresa come una generalizzazione e non in senso stretto (Cfr. *The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza*, in «Philosophical Topics», 19, 1, 1991, p. 102).

contrarietà degli eventi definisce così che l'uomo sia naturalmente portato ad associarsi:

> È ben difficile per gli uomini sopravvivere e coltivare la mente senza aiuto reciproco; e perciò concludiamo che è ben difficile concepire il diritto di natura proprio del genere umano se non là dove gli uomini hanno *diritti comuni* e possono così rivendicare a sé collettivamente le terre da abitare e coltivare, munirsi di mezzi per respingere ogni attacco e vivere secondo il loro comune sentire[25].

Solo associandosi l'uomo può trovare le condizioni materiali per esercitare il proprio diritto: all'interno dell'associazione l'individuo non è potente in quanto singolo ma in quanto partecipa al diritto dato dalla sua potenza insieme a quella degli individui con cui si associa; il rispettivo diritto di natura aumenta, non in quanto individui distinti ma essendo gli elementi costitutivi di un'entità più complessa[26]. Associandosi gli individui costituiscono un nuovo tipo di potenza, definita da una caratteristica complessità di composizione e quindi da un diritto diverso da quello naturale, ovvero il *diritto comune*.

In questi termini lo stato di natura, intesa come dimensione a-sociale, non sembra costituire una condizione che effettivamente può dirsi realizzabile. Una minima forma di collaborazione è riscontrabile anche nelle società più arretrate[27], poiché costituisce non solo il fattore necessario al conseguimento della soglia minima di sicurezza, ma anche strettamente rilevante da una prospettiva *economica*[28], per cui pure in condizioni in cui non sussiste una stabilità politica, i rapporti sociali, a qualche livello, sono comunque necessariamente riscontrabili. L'uomo, secondo Spinoza, non possiede una natura disposta spontaneamente al conflitto, ma alla

---

[25] *TP* 2.15, p. 45. Corsivo dell'autore.

[26] *TP* 2.13, p.43, & 16, p. 45.

[27] «Vediamo infatti come coloro i quali vivono nella barbarie *senza un ordinamento politico*, trascorrano un'esistenza infelice e quasi bestiale e come d'altra parte quelle poche misere e rozze cose che posseggono non possano procurarsele senza la mutua cooperazione, quale che essa sia» (*TTP* 5, p. 129. Corsivo mio). Dobbiamo notare che anche Hobbes in più occasioni (*Leviathan*, I, 13, cit., p. 97; II, 30, p. 259; IV, 46, p. 519) si riferisce in questo senso alle popolazioni tribali dell'America.

[28] Cfr. E. Curley, *The State of Nature and Its Law*, cit., pp. 101-2.

mutua cooperazione, è l'osservazione sperimentale della natura umana che conduce Spinoza a condividere la definizione di uomo come *animale sociale*[29]. Se dalla conoscenza della natura umana, secondo Hobbes, è possibile unicamente inferire che l'uomo sia disposto a perseguire in maniera competitiva il proprio interesse privato, nell'ottica di Spinoza la conoscenza adeguata della propria natura spinge l'uomo alla presa di coscienza della propensione al reciproco sostegno che gli individui esercitano al fine di attuare effettivamente il proprio diritto[30]. La nozione di diritto naturale nel pensiero spinoziano non scandisce una dicotomia tra stato di natura e stato di civiltà, in questo punto lo stesso Spinoza enuncia la principale differenza tra la sua teoria politica e quella di Hobbes nella famosa lettera L indirizzata a Jelles del 2 giugno 1674:

> Riguardo alla politica, la differenza tra me ed Hobbes, del 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 che esso ha sui sudditi stesi, come sempre avviene nel diritto naturale[31].

La prospettiva spinoziana si situa, per questo motivo, in maniera differente rispetto a quella di Hobbes: la presenza del diritto naturale non è sintomo di *inciviltà*, ma rappresenta quel fattore da cui scaturiscono le possibilità effettive della formazione della società civile. Diritto naturale e diritto comune sono le due dimensioni parallele di uno stesso fenomeno: è vero certamente che ognuno

---

[29] Sono due le occasioni in cui Spinoza si rifà a questa definizione. La prima in *E*4 P35 S: «[gli uomini] possono a stento vivere in modo solitario, così che alla maggior parte 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 più vantaggi che danni» (ivi, p. 255); la prova dell'evidenza di tale affermazione può essere tratta dall'esperienza di ognuno: «gli uomini […] sperimenteranno che con il reciproco aiuto possono molto più facilmente procurarsi le cose di cui hanno bisogno e che solo unendo le forze possono evitare i pericoli che incombono da tutte le parti» (corsivo mio). La seconda è invece in *TP* 2.15, la troviamo appena di seguito al passo da noi citato: «E se gli scolastici, per questo motivo, ossia perché è be difficile per gli uomini essere autonomi allo stato di natura, vogliono chiamare l'uomo «*animale sociale*», non ho nulla in contrario da opporre» (ivi, p. 45, corsivo mio).

[30] Cfr. V. T. Thayer, *A Comparison of the Ethical Philosophies of Spinoza and Hobbes*, in «The Monist», 32, 4, Oxford University Press, 1922, p. 560.

[31] *Ep* L, Spinoza-Jelles, L'Aia, 2 giugno 1674, cit., p. 166. Corsivo mio.

possiede una determinata capacità di agire, ma le possibilità stesse dell'azione individuale sono definite dal fatto che vi sia un livello minimo di sicurezza garantito così da permettere all'uomo, da una parte, di non correre costantemente il pericolo che la sua esistenza venga contrastata o eliminata da potenze più grandi e contrarie alla sua, e dall'altra che le circostanze permettano di affermarsi praticamente in maniera adeguata. Se non esistessero le condizioni per le quali il diritto possa imporsi in modo tale che gli effetti della propria attualizzazione vengano percepiti come stabili e, ad un qualche livello anche minimo, incidenti almeno per quanto riguarda l'esistenza individuale, non potremmo parlare propriamente di diritto inteso come *poter fare* dell'individuo, poiché la potenza di ciascuno sarebbe a priori ritenuta insignificante.

Diversa è quindi anche la concezione del rapporto tra stato di natura e stato civile: se Hobbes riteneva queste due situazioni come discretamente distinguibili ed assolutamente contrarie, Spinoza invece sembra reputare lo stato di natura come una condizione latente dello stato civile. Considerata infatti la naturale propensione umana alla socievolezza, è impossibile che l'individuo si ritrovi concretamente in una situazione a-civile[32], certo è, però, che i rapporti che definiscono lo Stato possono corrompersi producendo una situazione di crisi. Questa concezione, sicuramente più trasparente nel *Trattato politico*, può essere colta a nostro avviso anche nel *Trattato teologico politico*. Nel dire che

> Tra gli uomini […] finché si considerano viventi sotto l'imperio della sola natura, vive di pieno diritto, secondo la semplice legge dell'istinto, colui che non conosce ancora la ragione o che non ha ancora acquistato l'abito della virtù, non meno di colui che ordina la propria vita secondo le leggi della ragione[33].

Spinoza sostiene che lo stato di natura definisce quelle condizioni per le quali l'uomo è determinato dalle passioni, ma non per questo esente dalla dimensione

[32] «Gli uomini per natura desiderano lo stato di civiltà, e non può mai accadere che essi lo sciolgano del tutto» (*TP* 6.1, p. 85).
[33] *TTP* 16, p. 378.

sociale. Lo stato di natura permane come condizione latente e marginale nello stato civile in quanto il diritto dell'uomo, in mancanza delle leggi che fungono da principio regolatore e stabilizzatore dei rapporti sociali, sarebbe guidato dalla determinazione naturale delle passioni[34]. Nel pensiero di Spinoza il discorso politico si situa in diretta continuità con quello naturale, l'individuo nello Stato agisce secondo il corso della determinazione della natura, ciò che cambia è la maniera in cui essa viene determinata. L'individuo non esiste mai come un ente assoluto ma in quanto inserito in dinamiche sociali alle quali dobbiamo guardare necessariamente per definire l'estensione effettiva del suo diritto: ci sono dei limiti concreti a quello che può fare, limiti che non possiedono unicamente un valore negativo ma anche positivo, poiché solo entro questi limiti è possibile parlare di diritto individuale, solo attraverso l'associazione l'individuo può far valere il suo diritto naturale. La società civile consiste quindi in una struttura che sorge sulla naturale propensione alla socievolezza dell'uomo una volta stabilita una certa regolarità nei rapporti sociali, in modo tale che gli individui concorrano insieme a formare una nuova potenza e quindi una nuova forma di diritto, e «questo diritto che si definisce in base alla potenza del popolo di solito si chiama stato»[35].

Nella prospettiva di Spinoza lo Stato sussiste in virtù del fatto che i singoli individui mantengano il proprio diritto naturale mentre secondo il pensiero di Hobbes lo Stato risulta essere l'unico effettivo *attore* politico in seguito dell'alienazione totale del diritto individuale nelle sue mani da parte dei cittadini,

---

[34] Cfr. V. T. Thayer, *A Comparison of the Ethical Philosophies of Spinoza and Hobbes*, cit., pp. 560-61.

[35] *TP* 2.17, p. 47. Morfino a tal proposito sostiene: «Spinoza adds that the very conception of an isolated individual is also the result of the confusion of reality and imagination: individuals are not capable of exercising their right singularly, but rather join in community in order not to be overwhelmed by the immense power of nature. Natural right [*jus naturale*] is therefore thinkable in an adequate way only as common right [*jus commune*], and common right cannot be determined except by the power of the multitude [*multitudinis potentia*]» (V. Morfino, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, D. Messing (translated by), *The Spinoza-Machiavelli Encounter: Time and Occasion*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2019, p. 43).

i quali possono essere ritenuti solamente *autori*[36] dato che la possibilità di concepire in maniera unitaria la moltitudine è garantita solamente in quanto viene rappresentata dall'autorità[37], ossia quando, istituendo *artificialmente* il momento civile su quello naturale, per mezzo della stipulazione di un patto, la moltitudine viene sottoposta all'assoggettamento del suo potere[38] . Lo Stato ha diritto assoluto sui cittadini in quanto unico vero possessore di *diritto*, l'ultimo atto di deliberazione da parte dell'individuo è quella che costituisce il contratto[39].

Nella prospettiva di Spinoza, invece, la politica riguarda le relazioni reali che gli uomini intessono tra loro, dettate dall'espressione della loro stessa potenza, per cui unirsi e rimanere uniti nella società non è conseguente ad un momento fondativo esclusivamente razionale, *stare pactis*, ma dall'interazione vicendevole dettata dal proprio *conatus*, dalla ricerca della propria individuale utilità. Lo Stato deve fondare l'esercizio della propria autorità sulla considerazione della maniera in cui procede la natura umana, in modo tale da non infrangere il diritto naturale dei cittadini promuovendo politiche avverse all'utile individuale, pena la sua disgregazione[40].

La riflessione politica spinoziana comprende l'individuo nella sua accezione pienamente dinamica. La dimensione passionale non è concepita in maniera negativa rispetto al corretto procedere razionale della natura umana, ma sia la

---

[36] Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 16, cit., pp. 123-25.
[37] Ivi, p. 126.
[38] Ivi, II, 17, pp. 128-130.
[39] Th. Hobbes, *De Cive*, II, 14, cit., p. 38.
[40] Questa brevissima considerazione trae la sua origine da E. Giancotti, *La teoria dell'Assolutismo in Hobbes e Spinoza* in E. Giancotti, A. Matheron, M. Walther (a cura di), *Studia Spinozana*, I, Walter & Walter Verlag, 1985, pp. 231-58. Oltre a questo lavoro, al fine di comprendere più esaurientemente la relazione tra Hobbes e Spinoza segnaliamo anche i seguenti studi al fine di esplorare più estesamente il rapporto tra il pensiero politico di Hobbes e quello di Spinoza: D. Den Uyl, *Sociality and Social Contract: a Spinozistic Perspective*, in *Studia Spinozana*, cit., pp. 19-52; M. A. Rosenthal, *Spinoza's Political Philosophy*, in *The Oxford handbook of Spinoza*, cit., pp. 409-33; A. Matheron, *The 'Right of the Stronger': Hobbes contra Spinoza*, in A. Matheron, F. Del Lucchese, D. Mazzurella, G. Morejón (eds), *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020, pp. 280-306; M. LeBuffe, *Spinoza and Hobbes*, in *A Companion to Spinoza*, cit., pp. 81-91.

ragione che la determinazione delle passioni esprimono entrambe, in maniera diversa, il procedere conativo dell'uomo secondo il proprio diritto naturale.

Spinoza cerca di rendere conto per quanto possibile delle condizioni reali in cui l'individuo risiede, dove il più delle volte, inserito in un contesto sociale, la sua potenza è declinata secondo l'influenza delle passioni. La razionalità dell'unione civile e la dimensione naturale in cui occorrono i rapporti vengono compresi come due aspetti contemporanei quando Spinoza guarda alla maniera in cui occorre l'assetto sociale dello Stato.

## 3. 2. *Associazione e socievolezza*

La principale difficoltà nel trattare la nascita della *societas* in Spinoza consiste nel fatto che in nessuna sua opera ne troviamo l'esposizione sistematica della genesi[41]. A questo si aggiunge che tra il *Trattato teologico politico* ed il *Trattato politico* Spinoza sostiene, nei riguardi di questo argomento, un atteggiamento decisamente differente. I due testi, come risulta dagli studi svolti da Matheron[42], incarnano due distinte fasi *evolutive* del pensiero politico spinoziano, la cui differenza può essere colta nel modo in cui avviene la produzione dello Stato: nel *Trattato teologico-politico* Spinoza supporta una concezione contrattualista per cui la costituzione dello Stato implicherebbe l'interruzione della dinamica insita allo stato di natura attraverso una forma di deliberazione, mentre di converso lo stato civile, nel *Trattato politico*, sorgerebbe in continuità alle dinamiche passionali degli individui, senza la necessità di alcuna deliberazione ma attraverso l'*imitazione affettiva* [43]. Non vuol dire per questo che le tesi contenute nei due testi

[41] D. Den Uyl, *Power State and Freedom*, cit., p. 49.
[42] A. Matheron, *The Problem of Spinoza's Evolution: From the Theologico-Political Treatise to the Political Treatise*, in *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, cit., pp. 163-78.
[43] Cfr. ivi, p. 164.

debbano essere ritenute in contraddizione tra loro[44], possiamo infatti considerare l'*Etica* come un ponte di collegamento tra di esse, dove la riflessione del *Trattato teologico-politico* viene ripresa e rielaborata insieme all'elaborazione della dinamica affettiva nei Libri III e IV così da giungere alle conclusioni del *Trattato politico*. Proviamo quindi ad osservare più nel dettaglio l'iter di questo processo.

La prima dimostrazione della nascita dello stato civile, che occorre nel *Trattato teologico-politico*, sostanzialmente non si discosta dalla definizione di Hobbes del *Commonwealth* secondo istituzione o secondo acquisizione[45]. L'episodio paradigmatico di cui Spinoza si serve per trattare della nascita dello stato civile, in entrambi i casi, è la transizione del popolo ebraico dalla schiavitù egiziana al governo di Mosè.

Il punto di partenza è il seguente:

> Gli Ebrei, dopo il loro esodo dall'Egitto, non erano più vincolati dal diritto di una nazione straniera, ma potevano darsi a piacere nuove leggi e occupare le terre che volevano. Infatti, liberati dall'intollerabile schiavitù egiziana e non stretti da alcun patto di mortali, essi riacquistarono il proprio naturale diritto a tutto ciò che era in loro potere, e ciascuno di essi poteva di nuovo decidere se mantenerlo o rinunciarvi trasferendolo ad altri[46].

Il popolo ebraico, in seguito dalla liberazione del dominio egiziano, si trova in una situazione caratterizzata dall'assenza di diritto *civile*: in questa situazione gli individui risiedono nello stato di natura e rispondono solamente al loro diritto naturale. In queste circostanze, la dimensione pratica dell'individuo è declinata

---

[44] Cfr. ivi, p. 173.

[45] «A *Common-wealth* is said to be *Instituted*, when a *Multitude* of men do Agree, and *Covenant, every one with every one,* that to whatsoever *Men* or *Assembly of Men*, shall be given by the major part, the *Right* to *Present* the Person of them all, (that is to say, to be their *Representative*;) every one, as well he that *Voted for it*, as he that *Voted against it*, shall *Autorise* all the Actions and Judgements, of that Man, or Assembly of men, in the same manner, as if they were his own, to the end, to live peaceably amongst themselves, and be protected against other men» (Th. Hobbes, *Leviathan*, II, 18, cit., p. 133. Corsivo dell'autore); «A *Common-wealth by Acquisition*, is that, where the Soveraign Power is acquired by Force; And is acquired by force, when man singly, or many together by plurality of voyces, for fear of death, or bonds, do autorise all the actions of that Man, or Assembly, that hath their lives and liberty in his Power» (ivi, 20, p. 152. Corsivo dell'autore).

[46] *TTP* 17, p. 417.

solamente secondo la rispettiva natura, per cui ognuno risponde al suo singolare arbitrio, ossia per ognuno è possibile estendere le proprie pretese ed il proprio volere fin dove lo consente la rispettiva potenza. Nonostante ci possa sembrare una situazione già connotata più positivamente rispetto alla precedente schiavitù, il popolo ebraico non vi permane per molto:

> Trovandosi dunque in questo stato di natura, essi deliberarono, su consiglio di Mosè nel quale avevano tutti la massima fiducia, di non trasferire ad alcun uomo, ma a Dio soltanto il proprio diritto, e senza indugio promisero tutti ad una voce di obbedire in modo assoluto a tutti i comandamenti divini e di non riconoscere altro diritto all'infuori di quello che Dio stesso avesse dichiarato tale per mezzo della rivelazione profetica. E questa promessa o traslazione a Dio del diritto avvenne allo stesso modo in cui fu da noi concepito che avvenne nella società comune, quando gli uomini decidono di rinunciare al proprio naturale diritto. Con un patto esplicito (vedi *Esodo* 24.7) e con giuramento, infatti, essi rinunciarono liberamente e non costretti dalla violenza o impauriti dalle minacce, al proprio diritto naturale, trasferendolo in Dio[47].

Ciò che discrimina lo stato di natura rispetto allo stato civile è qui la stipulazione *volontaria* di un patto. Il diritto comune figura come il frutto dell'esercizio della libera volontà di ciascuno di stipulare un accordo che sancisca la creazione di un diritto che tutti ugualmente devono rispettare. Nessuno vi è costretto attraverso qualche forma di violenza, ma tutti gli individui contraenti convengono liberamente in questo accordo. Perché i singoli individui rinunciano al loro diritto, o meglio, a far valere autonomamente il loro diritto? Una risposta potrebbe essere che gli individui in questione sembra che agiscano non condotti dalle passioni, ma secondo i criteri dettati dalla ragione. La nostra supposizione si fonda sul fatto che l'agire *liberamente* è propriamente permesso solo se l'individuo, attraverso la conoscenza adeguata della natura dell'uomo, riesce razionalmente a comprendere cosa sia il vero utile per sé, ovvero è capace

[47] *TTP* 17, pp. 417-18. In realtà il *diritto d'imperio*, quando il popolo ebraico traferisce il proprio diritto a Dio, rimane nelle mani degli individui *nella realtà di fatto* (ivi, p. 418), solo successivamente, dopo che il sentire la voce di Dio provoca uno spavento diffuso tra gli ebrei, il diritto viene trasferito nelle mani di Mosè (ivi, pp. 419-20).

razionalmente di saper scegliere «di due beni il maggiore e di due mali il minore»[48]. La socialità sembra qui scaturire dal fatto che gli individui possono accordarsi tra loro in maniera razionale, le nozioni comuni hanno infatti origine dall'interazione con gli altri individui, rinunciando all'arbitrarietà individuale del loro rispettivo diritto per costituire un diritto comune prodotto dalla partecipazione di ogni individuo alla nuova società costituitasi.

La seconda versione, invece, rimane speculare dal punto di vista della struttura narrativa del brano precedente ma fortemente diversa riguardo il contenuto. La premessa è difatti la stessa:

> Subito dopo il loro esodo dall'Egitto, gli Ebrei non erano più vincolati al diritto di alcuna altra nazione, onde essi potevano imporsi nuove leggi a piacere, ossia crearsi un nuovo ordinamento giuridico, stabilire il proprio dominio politico dove avessero voluto occupare le terre che avevano preferito[49].

Quello che vediamo cambiare sono invece gli esiti della permanenza nello stato di natura:

> Di nulla tuttavia essi erano meno capaci, che di costituirsi un saggio ordinamento giuridico e di esercitare collegialmente il potere, poiché erano tutti d'ingegno quasi rude e logorati da una penosa schiavitù. Il potere, pertanto, dovette rimanere nelle mani di uno solo, capace di comandare a tutti gli altri e di costringerli con la forza, e infine di prescrivere le leggi e poi di interpretarle[50].

In questo secondo passo la società scaturisce non come il frutto di un libero accordo dai caratteri razionali, ma dall'*imposizione* di un dominio attraverso la forza. Vediamo infatti, proseguendo nella lettura, che Mosè impone il suo potere sul popolo ebraico attraverso la persuasione e l'utilizzo strumentale dei riti

---

[48] *E*IV P65, p. 277.
[49] *TTP* 5, pp. 130-31.
[50] *TTP* 5, p. 131.

religiosi[51]. Il popolo ebraico non sembra più possedere l'abilità di agire razionalmente, la costituzione della società civile è questa volta il risultato del dominio dal carattere passionale imposto dall'autorità, il diritto comune non è in questo caso originato dall'unione consapevole del diritto individuale di tutti i partecipanti, ma dall'imposizione della potenza di una certa entità individuale sugli altri, così instaurando l'asimmetria tra regnante e sudditi.

Spinoza, in questo modo, ritrae la maniera in cui «spontaneamente o per forza»[52] sorge lo stato civile, ossia dal fatto che «ciascuno trasferisca tutta la propria potenza alla società»[53], «escludendone però la condizione essenziale di assolutezza»[54] che invece caratterizza la condizione hobbesiana; infatti, «questo diritto della società si chiama "democrazia", la quale si definisce perciò come l'unione di tutti gli uomini che ha *collegialmente* pieno diritto a tutto ciò che è in suo potere»[55]. Se nel *Trattato teologico-politico* questi due episodi ritraggono due maniere distinte in cui è possibile che sorga lo Stato, nell'*Etica*, dove attraverso la teoria degli affetti viene fondata una nuova concezione antropologica nel concetto di individuo, Spinoza considera il fondamento razionale e quello passionale come due aspetti che permangono simultaneamente nella costituzione dello stato civile. Al fine di cogliere lo svolgimento effettivo di questa svolta ci affideremo agli studi condotti da Balibar[56] e Matheron[57].

Entrambi gli studiosi concordano del definire che il luogo in cui Spinoza svolge la rimodulazione della nascita dello stato civile sia la Proposizione XXXVII del

---

[51] Mosè persuade il popolo ebraico riguardo al suo possesso della «divina virtù» e impone al popolo l'osservanza di dogmi religiosi affinché «facesse il suo dovere e, non per timore ma spontaneamente» (*TTP* 5, p. 131).
[52] *TTP* 16, p. 382.
[53] *Ibidem*.
[54] A. Droetto in *TTP*, nota 32, p. 402.
[55] TTP 16, p. 382
[56] E. Balibar, *Spinoza et la politique*, *Spinoza e la politica*, trad. it. di A. Cantone, Manifestolibri, Roma, 1996.
[57] A. Matheron, *Individue et communauté chez Spinoza*, cit.

Libro IV, ma mentre Matheron si riferisce unicamente allo Scolio II[58], Balibar estende la propria considerazione a entrambi gli Scolii ed alle due Dimostrazioni. In questo luogo Spinoza descrive due sorgenti della socievolezza umana, da un lato rifacendosi alla ragione umana e dall'altro alla sua condizione finita. Secondo la prima «la socievolezza è una reciprocità di partecipazione al bene sovrano che la ragione definisce»[59]. Balibar rintraccia le premesse di questa dimostrazione nella Proposizione XXXV, dello stesso libro, e nei suoi due Corollari, dove viene enunciato che il massimo grado di concordanza tra gli uomini occorre in quanto vivono secondo la ragione[60], non agendo perciò passivamente, seguendo la determinazione degli affetti, ma secondo le leggi della propria natura[61], così facendo infatti la loro azione concorderà sempre con quella degli individui di natura uguale[62]. Agendo quindi attivamente, l'uomo cerca il proprio utile che è contemporaneamente anche l'utile universalmente riconoscibile come tale da tutti gli uomini[63], è un utile che «non ha dunque niente di trascendente»[64] dato che segue dalla conoscenza adeguata della natura umana[65]. Balibar sottolinea, a quest'altezza, l'importanza di osservare questa tesi contemporaneamente a quella per cui l'uomo, perseguendo la propria esistenza secondo il proprio *conatus*, sia naturalmente condotto ad interagire con gli altri individui[66]: l'uomo è infatti uno «degli individui naturali, delle "cose singolari", di potenza limitata,

---

[58] «Le scolie 2 de la proposition 37 de l'*Ethique*, à cet égard, fait figure de transition entre l'ancienne conception et la nouvelle» (Ivi, p. 314).
[59] Ivi, p. 109.
[60] *E*IV P35.
[61] *E*IV P 35 Dim.
[62] *E*IV P35 C1.
[63] *E*IV P35 C2.
[64] E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit., p. 110.
[65] In *E*IV P36 S: «non per accidente, ma dalla stessa natura della ragione ha origine che il sommo bene dell'uomo è comune a tutti, senza dubbio perché si deduce dalla stessa umana essenza in quanto è definita dalla ragione» (ivi, p. 256).
[66] Cfr. E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit., p. 111. La tesi in questione è contenuta in *E*IV PP18-31.

*come ve n'è un'infinità d'altre nella natura*»[67], una modificazione della sostanza[68], e in quanto tale la sua finitudine definisce la condizione per la quale la sua esistenza è limitata da altro, il suo esistere non è assoluto ma viene coinvolto in una logica dell'*incontro*. Se la prima dimostrazione viene ampliata in questa maniera, giungiamo ad assumere che l'uomo, in quanto individuo, è continuamente passibile di moltissime determinazioni oltre che a quelle conseguenti dalla ragione, e che quindi «la ragione non definisce la natura umana *né esclusivamente* (infatti essa concerne ugualmente una natura generalmente più vasta), *né totalmente* (perché il Desiderio umano abbraccia in modo altrettanto essenziale altre modalità opposte: degli affetti passionali che fanno sì che gli uomini non siano "guidati dalla ragione" ma dalla "pulsione")»[69]. Perché la teoria della socievolezza possa venire adeguatamente definita vi è la necessità includere nella sua ampiezza anche la dimensione passiva dell'uomo, ovvero il suo aspetto *passionale*[70]. Giungiamo con questo alla *seconda dimostrazione* della Proposizione XXXVII.

---

[67] *Ibidem*. Corsivo dell'autore.

[68] R. Caporali riconduce l'intrinseco orizzonte di *relazionalità* dell'uomo al suo essere un modo della sostanza: «for Spinoza, the relation is both an integral part and an unavoidable determination of the mode, a mode which is always irreducible to the other and always – continuously and inevitably – constituted in the other. This tension within the structure of the conatus does not force us to see the passions as the stumbling block, the accidental pitfall on ratio's path. However, since the beginning of its deduction and of its own 'individuation', the mode is still organically exposed to pati, even when it wins, even when reason prevails» (*La fabbrica dell'imperium: Saggio su Spinoza*, F. Gironi (translated by), *Spinoza's Political Philosophy: The Factory of Imperium*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2022, p. 56).

[69] E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit., p. 112. Corsivo dell'autore.

[70] In altre parole, deve essere compresa adeguatamente la natura finita dell'uomo. George L. Kline (*Absolute and Relative Senses of Liberum*, in *Spinoza nel 350° anniversario della* nascita, cit., pp. 259-80) esplicita in questo senso i due significati di *liberum*: il primo, *assoluto*, è riferito essenzialmente a Dio, inteso come *causa sui*, il secondo invece, *relativo*, è riferito agli individui. Gli uomini possiedono solo parzialmente la possibilità di essere autodeterminati, quello che viene identificato come *homo liber*, nel senso di essere *ex solo ductu rationis*, è anche sempre contemporaneamente determinato dalle passioni (cfr. ivi, pp. 269-70). L'uomo non sarà mai quindi unicamente determinato dalla ragione in quanto «to be "*led* by reason *alone*" - since the more-or-less term *ducitur* infects or overrides the all-or-none term *sola* – is a matter of degree. It is not an all-or-none matter of being caused to act, or determined to action, *exclusively* and *absolutely*, by reason» (ivi, p.270. Corsivo dell'autore).

Le passioni sono tanto connaturate all'uomo quanto la ragione, o meglio, entrambe seguono dal medesimo sforzo di perseverazione nell'esistenza, ma la vita passionale esprime la *cupiditas* umana in modo inadeguato[71]. Inizialmente possiamo affermare che gli uomini, essendo determinati dalle passioni, non possano concordare per natura o, anzi, che siano tra di loro avversi e contrari[72]. Balibar risalta però il fatto che dalla coscienza di questa avversità sia possibile cogliere un dato fondamentale: «gli uomini non sarebbero tristi e non si odierebbero se fossero totalmente isolati»[73]. L'osservazione dei movimenti passionali diviene così l'occasione fertile per la comprensione del processo che esplica come gli uomini siano sempre tra loro correlati: l'occorrenza delle passioni nell'individuo non denota infatti altro che l'implicazione di esso in *relazioni sociali*. La giustificazione di questa assunzione viene ricavata dalla Proposizione XXXI del Libro III e dal relativo Scolio, dove Spinoza sostiene che quello che gli altri individui provano nei confronti di uno stesso oggetto che a noi interessa non rimane indifferente nei nostri confronti, ma anzi incide fortemente in qualche modo sul nostro assetto passionale, viene ossia esplicitato in una determinata pulsione desiderativa facendoci provare un affetto positivo o negativo nei confronti di quel determinato individuo. Visto che l'uomo desidera uno stato di cose che produce gioia ed evita tutti quegli stati di cose che producono tristezza[74], segue che ognuno tende ad imporre la propria *indole* agli altri[75]; finché gli uomini permangono in questo stato di cose, dunque, si considerano vicendevolmente contrari e potenzialmente dannosi. La causa per cui gli uomini non sono naturalmente concordi tra loro dev'essere rintracciata nel fatto che sono continuamente passibili alla determinazione molteplice delle passioni; per questo possiamo affermare che l'accordo non è mai qualcosa di dato

---

[71] Cfr. E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit., p. 112.
[72] *E*IV PP 32-34.
[73] E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit., p. 113.
[74] *E*III P28.
[75] *E*III P31 S. Giancotti adopera il termine tendenza invece che *indole* (utilizzato da Balibar).

di per sé, bensì, secondo Spinoza, è il frutto di un processo ben preciso: l'*imitazione affettiva*[76].

Dobbiamo sicuramente a Matheron la formalizzazione effettiva di questo fenomeno[77]. Una delle prime cose che lo studioso specifica a riguardo è la seguente: Spinoza, nella descrizione di questo processo, non si dilunga in alcuna dimostrazione, ma si limita a descrivere la modalità della relativa occorrenza. L'unica opzione che si dimostra a noi disponibile, nonostante le possibili incertezze, risulta essere di conseguenza quella di prendere le sue parole come un dato di fatto, tenendo conto oltre tutto che (come nel caso dell'*espressione*) questo sarà un concetto chiave che possiederà una certa rilevanza teoretica e ripreso più volte nell'*Etica*[78] per tale motivo. Matheron riconduce il fondamento dell'imitazione affettiva alla somiglianza naturale che vige tra gli uomini, «imitation due elle-même à la ressemblance d'autrui avec nous, c'est-à-dire (le contexte est explicite) à la propriété qu'il partage avec nous la propriété d'être homme»[79]. Questa somiglianza, dovuta al possedere una proprietà in comune, comporta il fatto che gli uomini siano costantemente protesi e disponibili ad interagire gli uni con gli altri:

> De même que nous tendons à persévérer dans notre être, c'est-à-dire a nous accorder à nous-mêmes, de même nous tendons nous accorder à nos semblables ; et ceci découle cela: c'est parce que les essences singulières des autres hommes ressemblent à la nôtre que l'affirmation de nous-mêmes passe par l'affirmation d'autrui[80].

Come spiega Spinoza questo passaggio? Questa tendenza all'emulazione viene dedotta dal modo in cui avvengono i nostri processi immaginativi: quando immaginiamo che un individuo possiede certi sentimenti, nel nostro corpo occorrono dei movimenti corrispondenti; se immaginiamo per esempio un

---

[76] Cfr. E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit., p.115.
[77] A. Matheron, *Individue et communauté chez Spinoza*, cit., pp. 155-56.
[78] Cfr. ivi, cit., p. 155.
[79] Ivi, p. 154.
[80] Ivi, pp. 155-56.

animale che possiede una natura diversa dalla nostra, i movimenti correlati a tale immaginazione non producono alcun effetto su di noi; se invece immaginiamo che un uomo provi un qualunque sentimento, allora quelle variazioni che nel nostro corpo costituiscono l'immagine di quel sentimento produrranno anche in noi il sentimento corrispondente, vale a dire se immaginiamo che un certo uomo prova gioia o tristezza proveremo anche noi, in un certo qual modo, una gioia o una tristezza corrispondente[81]. In virtù della somiglianza di composizione riscontrabile tra gli uomini è possibile che gli individui si possano trasmettere le proprie tendenze affettive; in altre parole, la tesi che Matheron sostiene afferma che la similitudine vigente tra gli uomini produce una tendenza comune tra gli individui, ossia che il *conatus* sia caratterizzato intimamente da una *tendenza interindividuale*. In virtù di tale orientamento sarebbe possibile infatti che gli individui, se fossero determinati solamente dalla propria natura, concordino necessariamente data omologazione tendenziale delle rispettive dinamiche; rimane però il fatto che l'uomo generalmente permanga nella condizione di essere determinato dalle passioni, per cui il più delle volte le tendenze degli individui si contraddicono a vicenda[82]. Date queste osservazioni, riscontriamo che l'analisi della dinamica individuale porta in luce due aspetti: da una parte la continua mutevolezza della *cupiditas* individuale come risultato dell'influsso delle passioni, ma dall'altra, contemporaneamente, anche il fatto che le relazioni tra gli uomini possano occorrere grazie ad un dato costante, ossia la similitudine naturale tra gli individui. È così che, per esempio, la pietà, il favore e l'indignazione sono spiegate riferendosi al fatto che gli uomini necessariamente si somiglino e non alla contingenza dei rapporti[83].

[81] Cfr. ivi, pp. 154-55.
[82] Cfr. ivi, p. 156.
[83] Cfr. *ibidem*.

Stabilita quindi la persistente condizione passionale degli uomini, l'*ambizione*, sia in Balibar[84] che in Matheron, viene descritta come il fattore più determinante della coesione sociale, nonostante ne costituisca, al contempo, la minaccia principale[85]. L'ambizione si fonda sul fatto che ci sforziamo di fare tutto quello che gli uomini considerano con gioia mentre evitiamo di compiere tutto ciò che possa produrre tristezza, ossia figurerebbe come la ricerca dell'apprezzamento da parte di altri uomini[86]. Il risultato dei nostri sforzi potrà essere quindi quello di piacere o non piacere agli altri uomini, ossia potremmo essere approvati o disapprovati da essi qualsiasi cosa noi facciamo. Tenendo conto dell'imitazione affettiva, nel caso gli uomini ci approvassero, ciò porterebbe in noi gioia, mentre al contrario tristezza. Il nostro sforzo individuale, che tende alla nostra preservazione, ci porterà quindi a ricercare le situazioni che producono gioia, e quindi approvazione, e di conseguenza ad evitare le situazioni che provocano in noi tristezza, quindi la disapprovazione[87]. Per questo tenderemo quanto possibile ad essere approvati dagli altri uomini anche al costo di sopraffare la volontà altrui. L'ambizione viene quindi connotata come un sentimento permanente, non determinato dalla contingenza degli eventi ma dalla nostra stessa *cupiditas* compresa alla luce dell'imitazione affettiva[88]: «l'hambition est donc le ciment de la communauté humaine»[89]. Poiché «les sentiments que nous éprouvons par contagion affective ne s'inscrivent pas sur une table rase»[90], gli uomini possiedono uno spettro passionale ben determinato, per cui, interagendo con gli individui e percependo le loro passioni, troveremo che essi possiedono tendenze diverse dalla nostra e molto spesso contrarie, provocando conseguentemente in noi dispiacere. Al fine di superare questa situazione contrastiva, la reazione

---

[84] Cfr. E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit., pp. 115-16.
[85] Cfr. A. Matheron, *Individue et communauté chez Spinoza*, cit., p. 172.
[86] *E*IV P39 & S.
[87] Cfr. A. Matheron, *Individue et communauté chez Spinoza*, cit. p. 159-63.
[88] Cfr. ivi, pp. 163-64.
[89] Ivi, p. 165.
[90] Ivi, p. 166.

fondamentale, correlata all'ambizione, sarà quella di comunicare la nostra volontà, la nostra *proporzione passionale*[91] agli altri, e data la condizione passiva dell'uomo, questa volontà non potrà quasi mai essere comunicata *internamente*, come comprensione razionale, ma solo *esternamente*, essendo imposta attraverso l'uso strumentale delle passioni[92]: «l'ambition, dès lors, devient appétit de puissance ; de l'ambition de gloire, nous passons à l'*ambition de domination*, et, dans l'état civil, de domination politique»[93], ambizione di sottomettere l'altrui volontà potenzialmente rischiosa per la coesione sociale se non ben proporzionata.

Riassumendo quello che abbiamo detto finora, comprendere contemporaneamente le due narrazioni sull'origine della società ci conduce a tali conclusioni: (a) gli uomini possono concordare tra di loro poiché condividono la medesima natura, per cui comprendere che esiste un bene comune significa conoscere adeguatamente la natura umana, (b) e l'espressione di questo è l'instaurazione di un accordo razionale che gli individui compiono rinunciando all'arbitrarietà del diritto naturale al fine di costituire insieme un diritto comune vantaggioso per tutti; ma (c) gli uomini sono quasi sempre retti dalle passioni, (d) risulta infatti difficile che, in condizioni reali, gli uomini si accordino liberamente, come conseguenza spontanea della propria natura; (e) le passioni sono però anch'esse espressione, seppur inadeguata, della natura umana, (f) e analizzando le passioni possiamo cogliere come l'uomo non sia isolato rispetto agli altri individui ma, anzi, che gli uomini, attraverso l'imitazione affettiva, possono condizionare reciprocamente la proporzione affettiva altrui; (g) nella costituzione della società è quindi sempre compresa, da una parte, la promozione del bene (razionalmente concepibile) per tutti i partecipanti che ne fanno parte, ma, dall'altra, gli individui che la costituiscono non possono essere generalmente

[91] Cfr. ivi, p. 167; Matheron utilizza il termine «équilibre».
[92] Cfr. ivi, p. 168.
[93] Ivi, p. 168. Corsivo dell'autore.

considerati come razionali, per questo l'instaurazione ed il mantenimento del diritto comune deve necessariamente implicare strumenti che possano veicolare le passioni in modo da far perseverare il più possibile l'assetto sociale[94].

Secondo Balibar, al fine di cogliere il pieno significato della fondazione dello stato civile in Spinoza, comprendere contemporaneamente queste due catene dimostrative risulta quanto meno necessario[95]. Gli uomini sono fondamentalmente passivi, permangono in una condizione per cui sono per lo più determinati dalle passioni, ma proprio per questo si dimostra necessario l'accordo, ossia al fine di evitare situazioni lesive e per promuovere il bene individuale. L'instaurazione di questa intesa, anche se si fonda idealmente sul rinunciare ad imporre individualmente il proprio diritto e sul rispetto di norme comuni, non elimina assolutamente la naturalezza dell'individuo umano, nel senso che non lo rende immune alla determinazione passionale, la quale continua a persistere, ma proprio le passioni assumono la funzione di veicolo della coesione sociale. Le istituzioni non attuano il loro potere attraverso meccanismi prettamente razionali, ma è necessario che polarizzino quanto più possibile le

---

[94] Questa bilateralità è considerata anche da Paolo Cristofolini (P. Cristofolini, *Esse sui juris e scienza politica*, in *Studia Spinozana*, cit., pp. 53- 71). Lo studioso osserva come il diritto in Spinoza sia propriamente compreso come *sui juris*, rispetto al negativo *alterius juris*. L'*esse sui juris* possiede una duplice accezione: in primo luogo nel senso di possedere l'autonomia di esercitare il proprio potere in condizioni definite da altre forze esterne alla nostra, e in secondo luogo come la capacità di fare uso della ragione rispetto all'essere *passionibus obnoxius*. Nello stato, inteso come la costituzione concreta del diritto comune, sono contemplate entrambe queste forme poiché, venendo innanzitutto garantita la sicurezza adeguata all'individuo al fine di esercitare autonomamente il proprio diritto, simultaneamente sono poste le basi perché l'individuo possa ottenere l'accesso alla ragione.

[95] Cfr. E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit., p. 116. In un altro luogo Balibar (E. Balibar, *Jus - Pactum – Lex: Sue la constitution du sujet dans le traité Theologico-politique*, in *Studia Spinozana*, cit., pp. 105-42) sostiene che il patto razionale, ritratto in *TTP* 17, consista in uno schema meramente teorico. Nella realtà permangono infatti situazioni conflituali poichè «dans la *traslactio* du *jus* en *Lex*, se conserve effectivement le *droit naturel*, c'est-à-dire la causalité des seuls rapports de puissance» (ivi, p. 124); per cui, nonostante la razionalità permetta di cogliere come la società civile sia una situazione pacifica e quindi preferibile, lo sviluppo dello stato si declina necessariamente come una «*histoire de l'obéissance*» (ivi, p. 113. Corsivo dell'autore).

pulsioni passionali degli uomini al fine di garantire la stabilità dello status quo. In questo modo

> Non si potrebbe dire che lo Stato sia "contro natura", ma non è possibile nemmeno rappresentarselo come una mera proiezione della ragione, o, ancora, come proiezione negli affari umani di un ordine generale della natura. Società e Stato costituiscono un unico rapporto, immaginario e razionale a un tempo, nel quale si esprime la singolarità naturale degli individui umani[96].

Le passioni, in ultimo luogo, sono il veicolo fondamentale della socievolezza.

Alla luce di ciò vediamo che quella di Spinoza sia una prospettiva essenzialmente realista: gli individui politici non sono guidati essenzialmente da una volontà razionale, ma è dato per scontato che gli uomini permangano in uno stato di determinazione passionale, e che semmai la razionalità sia ottenibile solo instaurando rapporti in questa condizione. Il diritto naturale può essere espresso tanto dalle azioni razionali quanto da quelle condotte patendo l'influsso delle passioni. La forma che prende l'unione sociale degli uomini, lo Stato, sarebbe quindi un'entità complessa la cui metamorfosi è strettamente legata ai rapporti in ultimo luogo *passionali* tra gli individui: non a caso più volte troviamo che Spinoza parla dello Stato nei termini di un *individuo* complesso dotato di un movimento proprio.

Questa connotazione non sembra essere utilizzata a nostro parere in maniera neutra, il suo utilizzo è il sintomo della particolare attenzione che la teoria politica di Spinoza presta ai processi e alle relazioni più che alle entità singolari in quanto tali. Analizzare questa concezione e le implicazioni che ne derivano può quindi supportare un'ulteriore specificazione del pensiero politico spinoziano.

---

[96] E. Balibar, *Spinoza e la politica*, cit., p. 117.

## 3. 3. *Il realismo politico: l'influsso di Machiavelli ed il corpo civile*

Il primo passo che bisogna compiere in questo senso è soffermarci sul contesto da cui questo pensiero emerge, così da possedere un bagaglio concettuale adeguato a definire cosa sia lo Stato secondo Spinoza. Risulta quanto meno obbligatorio esplorare prima lo sfondo teoretico del pensiero politico spinoziano ed in particolare i rapporti che lo legano a quello di Machiavelli[97], origine della particolare vena realista che è possibile riscontrare.

In primo luogo, osserviamo che inserire Spinoza tra i pensatori del *realismo politico* significa collocare il suo pensiero all'interno di coordinate ben precise[98]. Il fondamento del realismo consiste nel considerare la natura come assolutamente definita da un ordine necessario di cui l'uomo non ne è che una parte. L'individuo, quindi, non potrà mai essere considerato isolatamente rispetto alle condizioni in cui vive poiché esse contribuiscono in tutto e per tutto a determinarlo. Alla politica, in questo senso, pertiene peculiarmente l'osservazione dell'uomo nelle condizioni concrete in cui è immerso e non di un soggetto meramente astratto, l'aspetto normativo di tale disciplina emerge dalla realtà e non sopravviene ad essa. Il pensiero politico di Spinoza, fondandosi sull'osservazione della vita umana e del declinarsi dei rapporti tra gli individui, si costituisce come la diretta conseguenza dell'etica: l'uomo, in quanto individuo determinato dalle passioni che definiscono l'orientamento del suo particolare interesse, è protagonista della riflessione politica che prende in considerazione le relazioni che gli individui instaurano tra di loro, secondo il modo in cui sono determinati, e osserva come questi rapporti possano assumere forme più o meno

---

[97] Nel considerare la vicinanza tra questi due autori abbiamo attinto essenzialmente dalle analisi condotte da Morfino (V. Morfino, *The Spinoza-Machiavelli Encounter: Time and Occasion*, cit.) e Del Lucchese (F. Del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*, Continuum, New York, 2009).

[98] Al fine di comprendere i nodi fondamentali del realismo ci siamo riferiti a P. P. Portinaro, *Sul realismo politico, una sinossi*, in A. Campi, S. De Luca (a cura di), *Il realismo politico: figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubettino, Soveria Mannelli 2014, pp. 15-34.

stabili. In secondo luogo, che Spinoza conoscesse il pensiero di Machiavelli è infatti testimoniato da due fattori: innanzitutto, non solo nella biblioteca personale di Spinoza sono presenti due testi di cui Machiavelli è autore[99] ma, oltre a queste, anche numerose altre opere chiaramente ispirate dal pensiero machiavelliano[100]; secondariamente costituiscono una testimonianza ancora più evidente di questa conoscenza le due citazioni all'autore de *Il principe* che riscontriamo nel *Trattato politico*[101], anche se, come ben suggerisce Morfino, la sua presenza può essere rintracciata anche nel *Trattato teologico-politico*, in maniera sicuramente meno esplicita[102].

È difficile determinare assolutamente la portata dell'influenza di Machiavelli sul pensiero di Spinoza, la nostra intenzione sarà quella di evidenziare alcuni punti di contatto tra i due autori che risultano salienti per la nostra indagine. In altre parole, prenderemo in considerazione i seguenti argomenti del pensiero machiavelliano: la riflessione sulla necessità naturale e quindi il conseguente sviluppo della visione antropologica; i concetti di *virtù* e *fortuna* e come, alla luce di essi, dobbiamo comprendere il susseguirsi della storia; per poi concludere

---

[99] Cfr. V. Morfino, *The Spinoza-Machiavelli Encounter*, cit., pp. 8-15.
[100] Cfr. ivi, pp. 15-36.
[101] *TP* 5.7, p. 83; 10.1, p. 217.
[102] Morfino, seguendo l'ipotesi evolutiva di Matheron, definisce che anche se il riferimento a Machiavelli nel *Trattato politico* è sintomo della nuova attitudine che sostiene l'analisi spinoziana non esclude dire che anche nel *Trattato teologico-politico* la presenza del pensiero machiavelliano non fosse rilevante (Cfr. *The Spinoza-Machiavelli Encounter*, p.115-16). Anche R. A. Duff sostiene che il pensiero di Machiavelli costituisca un punto di riferimento per lo sviluppo del pensiero di Spinoza: «A deeper influence than that of Hobbes was exercised by Hobbes master, Machiavelli. When precisely Spinoza fell under the spell of that magician it is difficult to pronounce. In the [*TP*]. there are explicit references of an important nature both to The Prince and to The Discourses; and the Spinoza Library contains two editions of his works in whole or in part. But this gives only a faint indication of the fascination which these works had over him. Not only the tone and temper of the [*TP*], but also many of its illustrations, arguments, and phrases can be traced directly to this source. I am inclined to think that the Machiavelli influence is antecedent even to the [*TTP*]. Not a few passages in that book, especially in [*TTP* 17-18], are but the application to Hebrew history of principles and maxims which Machiavelli had already deduced from Roman history and the history of the Italian States» (*Spinoza's Political and Ethical Philosophy*, Maclehose, Glasgow, 1903, pp. 9-10).

osservando la definizione dello Stato come corpo e le implicazioni provocate dall'utilizzo di questo paradigma.

Entrambi i pensatori si trovano in primis d'accordo nel sostenere che gli uomini siano necessariamente governati dalla determinazione delle passioni e che quindi la riflessione politica debba poggiare su questo primo concetto. Nella prospettiva machiavelliana, è essenziale per chiunque svolga una qualche funzione di governo

> Sapere come sono dua generazioni di combattere: l'uno con le leggi, l'altro con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo è delle bestie: ma perché el primo molte volte non basta conviene ricorrere al secondo. Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente dagli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille e molti altri principi antichi furono dati a nutrire a Chirone il centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuole dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una sanza l'altra non è durabile[103].

La figura del centauro esemplifica la dimensione bilaterale che l'essere umano incarna, per cui gli uomini, dominati dalle passioni, non sono tanto condotti dalla razionalità insita alle leggi giuste ma rispondono piuttosto alla coercizione della forza[104]. In questa prospettiva di analisi, lo Stato deve essere compreso come una struttura che si fonda sulla comprensione dei moti pulsionali degli individui e che sorge da essi; in quanto l'*animalità* umana è sempre immanente allo stato civile, la pratica politica si risolve nella questione di saper trovare un giusto equilibrio in una situazione di per sé instabile[105]. La natura degli uomini persiste anche quando essi vivono secondo un sistema di regole condivise, per cui lo stato

---

[103] N. Machiavelli, *Il principe*, 18, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli Sansoni, Firenze, 1971, p. 283.

[104] «La forza e la necessità, non le scritture e gli obblighi, fa osservare a' principi la fede» (N. Machiavelli, *Istorie Fiorentine*, VIII, 22, in *Tutte le opere*, cit., p. 833).

[105] «E però bisogna che egli abbia un animo disposto a volgersi secondo ch'e' venti della fortuna e le variazioni delle cose li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato» (N. Machiavelli, *Il principe*, 18, cit., p. 284).

civile non costituisce uno spazio assoluto ma inscritto in quello naturale, e in questo troviamo una chiara coincidenza anche in Spinoza.

Un'ulteriore traccia dell'evidente ispirazione al *modus operandi* di Machiavelli viene ricavata dall'analisi della storia del popolo ebraico e dei riti religiosi in chiave politico-antropologica che avviene nei capitoli III e V del *Trattato teologico-politico*. L'osservazione del passato, nella prospettiva dell'autore fiorentino, costituisce una risorsa preziosissima per chi governa, in quanto permette di giungere alla consapevolezza della regolarità propria della forma in cui la natura segue nella sua determinazione, e quindi, più specificatamente, di come gli uomini posseggano, in un certo senso, pattern comportamentali più o meno prevedibili:

> Nondimanco, nello ordinare le repubbliche, nel mantenere li stati, nel governare e' regni, nello ordinare la milizia ed ammirare la guerra, nel iudicare e' sudditi, nello accrescere l'imperio, non si truova principe né repubblica che agli esempli delli antiqui ricorra. Il che credo che nasca […] dal non avere vera cognizione delle storie, per non trarne, leggendole, quel senso né gustare di loro quel sapore che le hanno in sé. Donde nasce che infiniti che le leggono, pigliono piacere di udire quella varietà degli accidenti che in esse si contengono, senza pensare altrimenti di imitarle, iudicando la imitazione non solo difficile ma impossibile; come se il cielo, il sole, li elementi, li uomini, fussino variati di moto, di ordine e di potenza, da quello che gli eroi erano antiquamente[106].

Il susseguirsi della storia non possiede realmente alcun orientamento teleologico, consiste in una sequenza temporale non governata da alcun disegno trascendentale, per cui l'occorrenza di un singolo evento è permessa unicamente dal fatto che si verifichino le particolari condizioni favorevoli ad esso. In questa accezione Machiavelli si riferisce allo scorrere degli eventi con il termine *fortuna*: ogni evento scaturisce da un'occasionalità peculiare, dalla coincidenza di condizioni tali che ne determinano l'emergenza storica. L'uomo, vivendo anch'esso internamente alla natura, deve rispondere a questa concatenazione

[106] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, prefazione, in *Tutte le opere*, cit., p. 76.

necessaria per cui i risvolti delle azioni umane non sono, in ultimo luogo, definiti dalla qualità dell'individuo che ne è protagonista, ma dipendono dal verificarsi o meno di circostanze favorevoli ad esse:

> Perché si vede gli uomini, nelle cose che li conducono al fine, quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente; l'uno con respetto, l'altro con impeto; l'uno per violenzia, l'altro con arte; l'uno per pazienza, l'altro con il suo contrario: e ciascuno di questi diversi modi vi può pervenire. Vedesi ancora dua respettivi, l'uno pervenire al suo disegno, l'altro no; e similmente dua equalmente felicitare con dua diversi studii, sendo l'uno respettivo e l'altro impetuoso: il che non nasce da altro, se non dalla qualità dei tempi, che si conformano o no col procedere loro. Di qui nasce quallo ho detto, che dua, diversamente operando, sortiscono el medesimo effetto; e dua equalmente operando, l'uno si conduce al suo fine, e l'altro no[107].

Ovviamente ciò si riversa conseguentemente sul piano politico: come viene spiegato nei *Discorsi* attraverso la parabola di Roma[108], la sussistenza di una certa società o assetto di governo è il risultato della capacità di servirsi a proprio vantaggio delle condizioni presenti. Gli eventi storici, quali la fondazione degli Stati, non sono semplicemente determinati dalla necessità naturale o dall'eccellenza personale degli uomini, bensì dalla congiunzione simultanea di questi due fattori. Le condizioni materiali determinate dalla fortuna consistono nel contesto particolare in cui la virtù dell'uomo può unicamente fiorire, gli eventi storici sorgono dall'incontro di questi due fronti, poiché da una parte i protagonisti della storia non sarebbero tali in assenza delle condizioni adeguate, dall'altra queste circostanze non risulterebbero salienti se non vi fosse qualcuno che ne possa usufruire. È così che il verificarsi di ogni evento storicamente rilevante è frutto di una *occasione*[109]. Realmente, tanto in Machiavelli quanto in

---

[107] N. Machiavelli, *Il principe*, 25, cit., p. 296.
[108] Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi*, I, 1-5, cit., pp. 77-84.
[109] «Ed esaminando le azioni e la vita loro, non si vede che quelli avessino altro dalla fortuna che la occasione; la quale dette loro materia a potere introdurvi dentro quella forma parse loro; e sanza quella occasione la virtù dello animo loro si sarebbe spenta, e sanza quella virtù la occasione sarebbe venuta invano» (N. Machiavelli, *Il principe*, 6, cit., p. 264).

Spinoza, non vi è nulla come la contingenza, poiché tutto nella natura segue dalla determinazione e di conseguenza anche la natura umana viene determinata da leggi fisse. La vera *virtù* deriverà quindi dalla comprensione della necessità naturale in modo tale da agire quanto più coerentemente rispetto alla sua regolarità[110] per non rimanere in balia degli eventi e sviluppare attivamente, per quanto possibile, la propria esistenza[111]. Ogni forma di narrazione che preveda un nesso teleologico tra le condizioni passate e quelle presenti non rispecchia in alcun modo la verità della concatenazione storica, artefatti di questo genere possiedono unicamente il valore politico di promuovere la coesione sociale; ciò che risulta strettamente rilevante è la vera conoscenza della natura umana e dei modi in cui si sviluppa[112] rimanendo però sempre la medesima[113], su di essa si fonda la dinamica politica come interpretazione della congiunzione dei flussi passionali e di quello temporale.

Giungiamo infine a notare una certa somiglianza tra Spinoza e Machiavelli nel delineare la forma strutturale dello Stato. Dalla breve analisi che abbiamo condotto sulla concezione machiavelliana della storia, emerge che lo Stato consiste in una struttura fondata sul costante bilanciamento tra flussi di forza, i momenti di declino e di fioritura scaturiscono unicamente dai rapporti tra le forze che costituiscono ed attraversano lo Stato, fasi o livelli evolutivi sono distinti solo a posteriori mentre invece è la metamorfosi continua tra i rapporti di

---

[110] In *TTP* 4, p.114, vediamo che dalla conoscenza della natura (ovvero dalla conoscenza di Dio) traiamo «la vera Etica e la vera Politica».

[111] «Ma a costituire e conservare una società sono necessari un ingegno e un impegno non comuni; e perciò, sarà più sicura, più costante e meno esposta alle alternative della fortuna, quella società che è fondata e diretta principalmente da uomini saggi e attenti; mentre quella composta da uomini dall'ingegno rozzo si trova per la massima parte in balia della fortuna ed è meno stabile» (*TTP* 3, p. 82).

[112] «Non esige che si creda alle narrazioni storiche, quali che siano state, perché, essendo questa legge divina naturale intellegibile unicamente in base alla considerazione della natura umana, è certo che noi possiamo concepirla ugualmente in Adamo come in qualunque altro uomo, e ugualmente nell'uomo che vive tra gli uomini come nell'uomo che trascorre la sua vita in solitudine» (*TTP* 4, p. 107).

[113] *TP* 7.27, p. 137.

forza che determina il cambiamento tra le forme di governo[114]. Nonostante la materia su cui si costituisce la struttura statale sia connotata da un'intrinseca mutevolezza, lo Stato è tale in quanto, rispetto a questa continua disposizione al cambiamento, persiste più o meno stabilmente nella sua forma. Considerata questa descrizione, comprendiamo perché Machiavelli adoperi la metafora del *corpo*[115] per parlare dello Stato e della dinamica che lo caratterizza. Concepire lo Stato come un corpo complesso significa innanzitutto assumere la dinamicità inerente alla sua struttura: così come l'esistenza del corpo umano è definita dalle influenze di ciò che avviene esternamente ad esso e dall'effetto di queste sulla sua composizione interna, lo Stato è attraversato da due macro-correnti di forza che condizionano intimamente la sua disposizione strutturale, ovvero l'una prodotta da tutte quelle forze esterne che hanno effetti sulla sua autonomia e l'altra costituita dall'insieme di variazioni che intercorrono negli individui componenti dello Stato, anch'essi sottoposti, a loro volta, alla determinazione delle forze esterne. La dinamica propria al corpo civile è descritta dalla contemporaneità di queste due forze che producono, interagendo, una stessa intensità. Questo movimento possiede però due tendenze simultanee: in quanto parte della natura, possiede una durata finita, tendendo naturalmente alla corruzione, d'altra parte è comunque in suo potere agire in modo tale da perseguire la sua salute[116]; come il corpo organico procede naturalmente verso la morte ma contemporaneamente tende a ciò che possa preservare la sua esistenza. La tendenza alla corruzione è uno degli assunti fondamentali del pensiero machiavelliano: per quanto un'oggetto finito esiste, la sua costituzione degenera

---

[114] Cfr. V. Morfino, *The Spinoza-Machiavelli Encounter*, cit., pp. 182-83.

[115] Nell'esposizione alla concezione dello stato come corpo in Machiavelli ci affideremo principalmente a G. Briguglia, *Il corpo vivente dello stato: una metafora politica*, Mondadori, Milano, 2006, pp. 77-117.

[116] «Egli è cosa verissima, come tutte le cose del mondo hanno termine della vita loro; ma quelle vanno tutto il corso che è loro ordinato dal cielo, generalmente, che non disordinano il corpo loro, ma tengono in modo ordinato, o che non altera, o, s'egli altera, è a salute, e non a danno suo. E perché io parlo de' corpi misti, come sono le repubbliche e le sètte, dico che quelle alterazioni sono a salute, che le riducano inverso i principi loro.» (N. Machiavelli, *Discorsi*, cit., III, 1, p. 195).

sino al termine del suo arco vitale proprio in virtù delle sue condizioni limitate, l'unica cosa che i corpi possono fare è resistere per quanto possibile a tale corruzione cercando di mantenere la propria integrità. Questa seconda tendenza, di *generazione*, si attua attraverso due processi: il primo, è il processo di *purgazione*, secondo il quale vengono espulsi gli elementi nocivi, ed il secondo è quello di *rinnovamento*, così che la proporzione originaria del corpo, non ancora corrotta, possa essere ripristinata. Lo Stato quindi, come il corpo naturale, possiede un corso vitale orientato naturalmente verso il suo termine, al fine di contrastare tale tendenza corruttiva è necessario che ciò che risulta dannoso venga eliminato[117] in modo tale da assumere una forma che rassomigli a quella originaria, esente da corruzione[118].

L'efficacia dell'analisi machiavelliana della struttura statale è colta chiaramente anche da Spinoza, in quanto uno dei riferimenti espliciti ad essa che rileviamo nel *Trattato politico* riguarda proprio l'accostamento dello Stato al corpo umano:

> La prima causa del dissolvimento di stati del genere è quella che osserva l'acutissimo fiorentino nel libro III, capitolo I dei *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, ossia che *allo stato, come al corpo umano*, «incessantemente si aggiunge qualcosa che di quando in quando ha bisogno di essere curato»; è dunque necessario, dice, che di quando in quando accada per gli stati qualcosa da «ridurgli verso e' principi suoi». Se questo non avviene in un tempo ragionevole i vizi cresceranno a tal punto da non poter essere estirpati se non con lo stato stesso. E questo, dice, «si fa o per accidente estrinseco, o per prudenza intrinseca» delle leggi, o di un uomo di eccezionale valore. Indubbiamente la cosa è di massima importanza, e ove non siano pervenuti questi inconvenienti lo stato non potrà durare per propria virtù, ma solo grazie alla fortuna; al contrario, ove si sia predisposto il rimedio adeguato a questo male esso non potrà cadere per sua colpa ma soltanto per qualche destino ineluttabile[119].

---

[117] Cfr. G. Briguglia, *Il corpo vivente dello stato*, cit., pp. 82-83. «E quando l'astuzia e la malignità umana è venuta dove la può venire, conviene di necessità che 'l mondo si purghi […]; acciocchè gli uomini, sendo divenuti pochi e battuti, vivino più comodamente e diventino migliori» (N. Machiavelli, *Discorsi*, II, 5, cit., p. 155).
[118] Cfr. G. Briguglia, *Il corpo vivente dello stato*, cit., pp. 84-87.
[119] *TP* 10.1, cit. Corsivo mio.

Spinoza paragona direttamente lo Stato al corpo umano al fine di rendere conto proprio della continua trasformazione e transitorietà del suo essere. La virtù dell'apparato civile, la sua particolare potenza, dipende direttamente dalla proporzione salutare della rispettiva complessità: quanto lo Stato si potrà riconoscere nella sua particolare composizione tanto possiederà autonomia rispetto alla determinazione naturale. In Machiavelli questo movimento continuo di trasformazione insito allo Stato assume le sembianze fenomeniche del *conflitto*. Il corpo dello Stato, essendo un corpo misto, è costituito da parti eterogenee costantemente in relazione tra loro, o meglio, nel corpo dello Stato sono rintracciabili diversi ceti sociali definiti dal comune interesse degli individui che ne fanno parte, assimilabili quindi ai diversi tipi di umori corporei[120]. Ogni umore esprime una tendenza particolare che cerca di imporsi su tutte le altre in modo tale da determinare totalmente il temperamento del corpo civile, da questo punto di vista vi è sicuramente la possibilità che il contrasto si risolva in un impulso meramente distruttivo, ma, se supportata da un apparato pubblico-istituzionale ben disposto, ossia se i rapporti saranno adeguatamente ordinati secondo regole stabilite, questa dinamica conflittuale esprimerà allora la forza vitale dello Stato; in altre parole, se polarizzato in maniera positiva l'impulso conflittuale interno alla società assume le sembianze di una forza propulsiva e progressiva, non solo garantendo la stabilità interna ad essa ma anche la capacità d'imporre la propria esistenza nei confronti delle altre forze esterne[121]. Come la dinamica passionale costituisce il fondamento della socievolezza spinoziana, il conflitto costituisce il paradigma dinamico dell'apparato statale in quanto esprime la continua

---

[120] Mentre Del Lucchese osserva che fondamentalmente per Machiavelli vi sono solo due umori contrastanti («the scheme of the three forms of government fades into the background, replaced by a bipolar dynamic between the actors in the conflict, namely, the Grandi and the people», *Conflict, Power, and Multitude*, cit., p. 68), Briguglia segnala che questi «nella Firenze delle *Istorie Fiorentine* e del *Discursus florentinarum rerum post mortem* sono tre: primi, mezzani e ultimi» (*Il corpo vivente dello stato*, cit., p. 96. Corsivo dell'autore).

[121] Cfr. ivi, p. 97; ovvero un apparato pubblico efficace renderà possibile la costituzione di un esercito cittadino.

effettuazione di un movimento che non può mai acquisire una forma statica, ma che dev'essere sempre bilanciata nel suo costante perpetrarsi perché non declini in una tensione meramente degenerativa. Il conflitto ben veicolato può essere la sorgente della forza che garantisce allo Stato l'indipendenza e l'autonomia di cui necessita per resistere agli avvenimenti avversi[122], ossia di permanere nella sua forma.

In questi termini, il concetto dello *Stato come corpo* viene fatto proprio da Spinoza al fine di poter rendere conto del carattere inerentemente dinamico della dimensione politica. Abbiamo osservato come la socialità emerga dalla natura stessa dell'individuo, i rapporti instaurati a questo livello sono però ancora effimeri e transitori, essendo completamente supini alla determinazione mutevole delle passioni; questo intreccio di relazioni può essere ritenuto stabile solo quando «questa Società, poi, resa salda dalle leggi e dal potere di conservarsi, si chiama Stato e coloro i quali sono difesi dal suo diritto si chiamano cittadini»[123]. Lo Stato viene costituito strutturando permanentemente un complesso di relazioni, permettendo così alla forma della società di distinguersi su quello sfondo frammentato e mutevole di flussi di forze che è la natura: in questo senso lo Stato consiste in una struttura dinamica che s'instaura sulle relazioni persistenti tra i cittadini, concentrandole in una certa forma o struttura che, fin tanto che esiste, cerca di mantenere nella sua integrità. Tale nozione

---

[122] «Political and social conflict, however, are the only practices that successfully give form to that primal drive for resistance; indeed, it provides the only expression available to it» (F. del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude*, cit., p. 51). Del Lucchese osserva anche come il *conflitto* sia considerato in modo diverso tra il *TTP* ed il *TP*: «in the passage from the *Theological-Political Treatise* to the *Political Treatise* there was a notable change in the way conflict was conceived. From a sound condemnation (exemplified by the history of Rome but also by the Jews), Spinoza passes to a more complex and nuanced opinion that comes closer to Machiavelli's positions. Conflict takes on the character of a physiological rather than a pathological element of politics for Spinoza. Moreover, the absence of conflict is very often the symptom of a much worse situation that is the prelude to the loss of independence and freedom of a state. Conflict can also perform a positive function, then, based on the fact that concord is not the static absence of war, but a virtue that comes alive in our actions through resistance as well as through conflict» (ivi, p. 82. Corsivo dell'autore).

[123] *E*IV P37 S2, p. 259.

sembra essere ben integrata nel pensiero politico di Spinoza, difatti anche se la quasi totalità dei riferimenti allo Stato come corpo sono contenuti nelle pagine del *Trattato politico*, riscontriamo anche nel *Trattato teologico-politico* termini analoghi. Qui, infatti, nel capitolo III, trattando della condizione umana, viene illustrata l'unica soluzione possibile al problema che concerne il modo in cui gli uomini possano sopravvivere alla determinazione necessaria del corso degli eventi e alla minaccia della violenza arbitraria da parte di altri uomini:

> A questo fine la ragione e l'esperienza insegnano che non vi è mezzo più sicuro, quanto quello di *formare una società secondo determinate leggi, fissare la propria sede in una determinata regione del mondo e coordinare le forze di tutti come alla costituzione di un unico corpo*, e cioè quello della società[124].

La *coordinazione* delle potenze singolari che definiscono l'essenza di ogni individuo costituisce un movimento discretamente distinguibile, che possiede una propria identità e la capacità di mostrarsi autonomo che definisce un corpo inteso come entità complessa ed unitaria. Le leggi esprimono quindi la particolarità del corpo politico, ciò per cui è possibile distinguere uno Stato rispetto ad un altro. In Spinoza, al contrario di Machiavelli, manca l'idealizzazione del "principio storico" dello Stato inteso come momento di somma perfezione e indice dell'identità dello Stato stesso, poiché i *principi* dello Stato consistono concretamente nella proporzione di rapporti sul quale lo Stato si fonda al fine di perdurare[125]. Le nazioni non si distinguono tra loro dalla particolare eredità storica ma piuttosto «in rapporto al tipo di società e alle leggi sotto le quali vivono e sono governate»[126], poiché le leggi esprimono la normalità degli usi e dei modi degli individui che compongono lo Stato: è così infatti che lo Stato ebraico non si distingue dagli altri «riguardo all'intelletto o alla tranquillità

---

[124] *TTP* 3, p. 82. Corsivo mio.
[125] Cfr. H. Blom, *Politics, Virtue and Political Science: an Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, in *Studia Spinozana*, cit., pp. 218-19.
[126] *TTP* 3, p. 83.

dell'animo», ovvero non per il fatto di dimostrare una qualche eccezionalità morale, «ma riguardo all'ordinamento sociale e alla fortuna con la quale conquistò e mantenne per tanti anni un impero»[127]. Unicamente la legge divina possiede un carattere universale, mentre quella civile «è promulgata in rapporto al principio e alla costituzione di quel particolare Stato e […] si adegua all'*indole* di una sola nazione»[128]. Le leggi costituiscono il carattere distintivo dello Stato perché sono adattate e condizionano l'indole specifica, l'*ingenium*, di un certo popolo[129]. Nel *Trattato politico* quello che qui viene accennato troverà un ulteriore sviluppo: le leggi saranno ritratte infatti come l'essenza della struttura statale, esprimendo la regolarità, la *ratio* particolare, inscritta nei rapporti sociali, e definendo la condizione salutare del corpo politico che, per tale motivo, dev'essere preservata.

Non si tratta più quindi, a questo punto, di connotare lo Stato semplicemente come un corpo, o meglio dobbiamo osservare che la connotazione di corpo nella teoria spinoziana non si esaurisce in una spiegazione organico-fisiologica. L'analisi del corpo umano situata nei postulati della digressione fisica non concerne la mera composizione del corpo quanto invece la dimensione dinamica che gli appartiene in virtù della complessità dei rapporti che coinvolgono i corpi più semplici da cui è composto. Tale concezione è quindi trasposta anche al livello dell'analisi politica poiché le leggi esprimono il principio di unità dinamica che definisce l'intero corpo dello Stato, in modo che i moti particolari degli individui che vi partecipano possano essere orientati uniformemente; descrivono l'essenza attuale dello Stato, la sua particolare potenza e quindi il

---

[127] *Ibidem*.

[128] Ivi, p. 90. Corsivo mio.

[129] «Gli individui […] nell'ambito delle nazioni non si distinguono se non per la diversità della lingua, delle leggi e dei costumi seguiti, ed è soltanto da queste cose, e cioè dalle leggi e dai costumi, che può derivare ad una nazione la particolarità di una propria indole» (*TTP* 17, p. 433). Riguardo alla concezione di *ingenium* rinviamo a P. Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994, pp. 395-404.

diritto che lo caratterizza[130]. Spinoza qui non parla del corpo in senso peculiarmente *biologico*, ma del corpo in quanto entità complessa caratterizzata in primo luogo da una certa tendenza dinamica, utilizzando le sue parole, tratta «del corpo, ossia dell'individuo»[131]. Parafrasando quanto viene detto nella digressione fisica del Libro II dell'*Etica*, non è nella *sostanza* che possiamo distinguere un corpo politico dall'altro, ma dalla particolarità dalla specifica relazione che intercorre tra le sue parti e dalla dinamica espressa da tale relazione, dato che essa costituisce la sua *forma*[132]. Spinoza in questo senso riprende e allarga il paradigma corporeo *antropomorfico* di Machiavelli: non solo nelle sue opere lo Stato è descritto come un corpo complesso, definito da una molteplicità di parti che instaurano una serie di relazioni stabili e regolate, ma in virtù di questo sistema di relazioni lo Stato possiede una dinamica propria e caratteristica descritta dal modo in cui tali relazioni intercorrono attraverso le leggi, ovvero possiede una dimensione *individuale*.

Non troviamo certo un luogo in cui Spinoza propone apertamente l'identificazione tra Stato ed individuo, vedremo però che sussistono i termini per i quali possiamo effettivamente ritenerla valida e, contemporaneamente, cercheremo quanto più possibile di rendere conto della specifica individualità che appartiene allo Stato distinguendola da quella propria dell'individuo-umano. In questo senso, ogni accostamento tra la struttura dell'individuo-Stato e quella dell'individuo-umano dev'essere considerato a nostro avviso metaforicamente: in particolare sosterremo che la figura del corpo umano viene adoperata strumentalmente da Spinoza al fine di connotare in modo peculiare

---

[130] «Like all natural things, the state has rules of operation, namely relations of movement and rest among the parts that compose it: its functioning is bound to the maintenance of such relations» (V. Morfino, *The Spinoza-Machiavelli Encounter*, cit., p. 90).

[131] *E*II P13 Lem. 4, p. 137.

[132] «I corpi non si distinguono in ragione della sostanza; in verità, ciò che costituisce la forma dell'Individuo consiste [*NS*: solamente] (*per la Def. prec.*) nell'unione dei corpi; ma (*secondo l'Ipotesi*), sebbene avvenga un continuo mutamento dei corpi, questa [unione] è conservata» (*Ibidem*).

l'individuo-Stato da un lato *prescrittivamente* e dall'altro *descrittivamente*, senza però implicare alcuna identificazione reale con la forma individuale umana.

## 3. 4. *Lo Stato come individuo*

Se Spinoza considerasse effettivamente lo Stato come un individuo e in quali termini, è una questione che è già stata ampiamente dibattuta. Sostanzialmente la discussione si è condensata su due versanti.

Il primo fronte, che chiameremo interpretazione *metaforica*[133], trova la sua formulazione negli studi di Rice[134] e Den Uyl[135]. Nell'ottica di questa posizione non è possibile rintracciare alcun presupposto nella teoria spinoziana allo scopo di poter ritenere lo Stato a tutti gli effetti un individuo dal punto di vista *ontologico*. Ciò in cui si risolverebbe lo Stato sarebbe un sistema di relazioni organizzato che non possiede alcuna continuità con l'organizzazione necessaria propria ai rapporti che occorrono nella natura[136]. Questo ordinamento non si origina spontaneamente ma è sempre costituito relativamente ad un particolare fine che dev'essere realizzato, la sua conformazione è condizionata dallo scopo particolare che gli uomini devono soddisfare[137], perciò lo Stato non è considerabile tanto nei termini di un individuo naturale quanto invece in quelli di uno strumento valutato per la sua efficacia:

> The creation of a collective power can be seen as the establishment of a method which maximizes an individual's power by limiting what power is applied to. The alternation of

---

[133] Riprendiamo la tassonomia fornitaci da L. Rice in *Individual and Community in Spinoza's Social Psycology*, in *Spinoza Issues and Directions*, cit. pp. 271-85.
[134] Ivi.
[135] D. Den Uyl, *Power State and Freedom*, cit.
[136] «Unity, in Spinoza's political thought is a matter of harmony, not of individuation» (ivi, p. 80).
[137] «What emerges is not a new individual, but rather a more effective or efficient use of the powers possessed by the individuals entering into the relationship. The creation of collective power is a process of limitation and coordination determined by the nature of some task to be accomplished» (ivi, p. 70).

> guards at a post is a simple example - individuals themselves do not have the power to stand watch continuously. Spinoza does not think of social unity as something organic, but simply as the effective organization of individual powers. It is of primary importance to understand that he regards organization as relative to the nature of some task to be accomplished[138].

È significativo poi che Spinoza non delinei in alcun modo la specificità della dimensione individuale dello Stato: supponendo che la dinamica dei movimenti che occorrono relativamente ad esso dovrebbero essere spiegati, ad esempio, da una *ratio* specificatamente politica, osserviamo di converso che la convergenza degli uomini nella società civile sia spiegata come l'effetto della dinamica passionale. L'origine dello spazio politico è in questo senso se vogliamo artificiale[139]: il sistema di relazioni che fonda la struttura dello Stato non identifica un individuo nel senso fisico o naturale del termine poiché il significato di tali relazioni è in ultimo luogo derivato da ragioni che non vengono esaurite dalla dimensione politica; lo Stato figura come una costruzione artificiale adattata alla natura degli uomini e non una sua conseguenza necessaria, lo stesso Spinoza rimarca che «gli uomini non nascono civili, lo diventano»[140]. Lo Stato non potrebbe essere identificato come un individuo naturale poiché la natura degli individui che lo compongono non è interamente sussunta all'interno della natura dello Stato: l'uomo non può essere considerato alla stregua del *vermicello* che vive nel sangue di cui Spinoza si serve per spiegare ad Oldenburg il rapporto tra le parti ed il tutto[141], dato che i movimenti ed i rapporti che gli individui instaurano tra loro non sono interamente deducibili dalle ragioni politiche che dovrebbero spiegare la *ratio* individuale dello Stato[142]:

---

[138] Ivi, p. 78.
[139] Moreau etichetta questa interpretazione come *artificialista* (*Spinoza: l'expérience et l'éternité*, cit. p. 442).
[140] *TP* 5.2, p. 79.
[141] *Ep*. XXXII Spinoza-Oldenburg, Voorburg, 20 novembre 1665, cit., pp. 119-23.
[142] «In explaining […] social or political trends, Spinoza appeals to basic laws of human psychological interaction; but he never attempts to explain the psychological interactions by appeal to higher politico-social frameworks» (L. Rice, *Individual and Community*, cit., p. 278).

> The key which makes individual chemical compounds components of yet higher individual compounds is the as-yet-unborn (in Spinoza's time) molecular bonding theory, and the key to the individuation of the worm or the microbe within the bloodstream, as that of bloodstream within the individual organism, is molecular chemistry itself, which provides the necessary reduction schemata by which laws of higher-order individuals imply those for individuals of low-orders. The converse of the claim that higher-order laws imply lower order ones is that lower-order predicates (or "modes") are the definienda of high-order modes or predicates[143].

Se è vero che Spinoza sembra definire lo Stato nei termini di un individuo, non è possibile d'altra parte attribuire alcun valore ontologico a tale identificazione. La struttura delle relazioni che costituiscono lo Stato è assimilabile solo in senso metaforico a quelle che definiscono l'individuo naturale mentre, in realtà, hanno un'origine artificiale, in quanto lo Stato sarebbe propriamente un dispositivo strumentalmente utile alla sopravvivenza.

La seconda posizione, che chiameremo interpretazione *naturalista*, rappresentata da Moreau[144] e Matheron[145], considera invece lo Stato a tutti gli effetti come un individuo naturale. Gli argomenti in sostegno a questa posizione sono due. Per cominciare, la prima cosa che potrebbe discriminare lo Stato come un individuo, sarebbe il fatto di poter individuare il *conatus* che gli è proprio. Come abbiamo già osservato, le leggi dello Stato sono identificate da Spinoza come la *ratio* interna ad esso. Lo Stato nasce dalle relazioni che costituiscono la società quando avviene una regolazione effettiva dei rapporti sociali che nello stato di natura sono invece continuamente sottoposti a variazione; infatti, instaurando la norma dell'*obbedienza* tra i cittadini e chi governa, e attraverso il concetto di peccato, vengono posti i limiti della liceità dell'azione[146]. Lo Stato inizia quando nella

---

[143] Ivi, p. 277.
[144] P. Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, cit., pp. 427-65.
[145] A. Matheron, *Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense?*, in *Politics, Ontology and Knowledge*, cit., pp. 179-200.
[146] *E*IV P37 SII.

società i rapporti perdono il loro carattere tendenzialmente conflittuale acquisendo così un certo grado di stabilità, il termine "Stato" così non sarebbe altro che il nome di questa *normalità* istituitasi.

Le leggi, nel significato giuridico del termine[147], svolgono quindi la funzione di applicare la regolarità ai rapporti sociali in atto e quindi di specificare quella tensione dinamica che permette allo Stato di conservarsi[148]; la potenza dello Stato è in tal modo identificata come quel diritto, *imperium*[149], definito dall'attualizzazione della potenza propria ai singoli cittadini specificata secondo le leggi[150]. Il *conatus* che definisce lo Stato in quanto entità individuale è prodotto dal fatto che i cittadini esplicitano la propria azione secondo quanto definito dalle leggi, ossia seguendo una *certa ratio*[151]. Il fatto che gli uomini possano solo diventare civili non sarebbe indice dell'artificialità dello Stato, ma indicherebbe che i rapporti sociali che gli uomini instaurano tra loro spontaneamente non sfociano automaticamente nella formulazione della società civile. Sono le leggi che definiscono la dinamica salutare dello Stato che si realizza nella ricerca della pace e della sicurezza[152], per cui i movimenti degli individui vengono declinati in modo tale da promuovere la conservazione della struttura dinamica che definisce

---

[147] «La parola "legge", intesa in senso assoluto, indica ciò secondo cui ciascun individuo o tutti o alcuni della stessa specie agiscono in una sola, certa e determinata maniera; […] quella che dipende dalla decisione dell'uomo, e che si chiama più propriamente "diritto", è la legge che gli uomini prescrivono a sé e agli altri, per rendere la vita più sicura e più comoda o per altri motivi» (*TTP* 4, p. 103); «Intendendosi con lege umana quella regola di vita e della cosa pubblica» (ivi, p. 105).

[148] Cfr. A. Matheron, *Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense?*, cit., p. 190.

[149] P. F. Moreau sottolinea come questo termine possieda molteplici significati nel contesto del *Trattato politico* (P. F. Moreau, *La notion d'imperium dans le «Traité politique»*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, cit., pp. 355-66), noi in questo caso consideriamo il significato di *imperium* inteso come il diritto di governare dello stato.

[150] *TP* 2.17, p. 47.

[151] Cfr. Matheron, *Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense?*, cit., p. 195.

[152] *TP* 5.2, p. 80.

lo Stato stesso come naturale conseguenza della soddisfazione dei propri interessi particolari[153].

Secondariamente, la possibilità di considerare lo Stato come un individuo è ulteriormente rafforzata dal fatto che Spinoza fa contemporaneamente riferimento tanto al corpo quanto alla mente dello Stato. Nell'*Etica*, ad esempio, nello Scolio della Proposizione XVIII del Libro IV, viene così presentata la maniera ottimale in cui gli uomini dovrebbero perpetrare il processo di associazione:

> Nulla, dico, gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su tutte le cose in modo tale che le Menti e i Corpi di tutti compongano *quasi una sola Mente e un solo Corpo* e tutti, simultaneamente, si sforzino, per quanto possono, di conservare il proprio essere e tutti, simultaneamente cerchino per sé l'utile comune di tutti[154].

Il conseguimento positivo dell'associazione avviene in modo tale che tutti concordino *quasi* formando una sola mente ed un solo corpo, disposizione che ritrarrebbe la situazione più propizia al permanere dello Stato essendo tutti reciprocamente interessati all'utile di ciascuno. Ma cosa possa voler significare per Spinoza *quasi-mente* e *quasi-corpo* è una questione che prevede una soluzione quantomeno complessa[155]. Se consideriamo il significato letterale dei termini,

---

[153] Cfr. P. Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, cit., pp. 453-56. Moreau osserva che vi sia un cambiamento per quanto riguarda l'osservazione dei fenomeni politici tra il *TTP* ed il *TP*: «le *TTP* prend au mot l'imaginaire de l'état et procède donc comme si la société se constituait à partir des individus; le *TP* abandonne cet imaginaire et passe directement à l'étude des mécanismes d'intégration» (ivi, p. 453.)

[154] *E*IV P18 S. Corsivo mio.

[155] In primo luogo, il *quasi* della frase dev'essere riferito secondo Matheron tanto al corpo che alla mente: «if *one wanted to write* in elegant Latin a sentence meaning: 'compose, as it were, one mind and *as it were* one body', it would be better not to repeat *quasi* prior to *Corpus*. But if *one wanted to write* in elegant Latin a sentence meaning: 'compose as it were one mind and compose (without 'as it were') one body', would one repeat *componant*? Certainly not, and one would no doubt place this verb at the end of the sentence. One would therefore write the same sentence in either case: that is, the one that Spinoza actually wrote (*unam quasi Mentem, unumque Corpus componant*). This sentence is therefore ambiguous – as is, I hope, the translation that I have suggested, in which 'as

"quasi" indica che lo Stato in quanto individuo non possiede propriamente un corpo e una mente ma qualcosa *come* essi. Ci si pone poi dinnanzi una seconda difficoltà: se volessimo considerare, coerentemente alla dottrina spinoziana, lo Stato come un individuo dotato di corpo e di mente, allora dovremmo anche comprendere nella nostra teoria la nozione di *parallelismo*. Guardando però alle occorrenze testuali del *Trattato politico*, possiamo osservare come il più delle volte lo Stato figuri come un corpo *diretto* dalla mente, quasi con toni cartesiani. Ad esempio, nel capitolo 3 del *Trattato politico* leggiamo:

> Il diritto dello stato, ossia il potere sovrano, non è altro se non il diritto stesso di natura, determinato dalla potenza non di un singolo, ma del popolo, come *guidato da una sola mente*; vale a dire che, come un singolo allo stato di natura, così pure il corpo e la mente dell'intero stato hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere[156].

E ancora:

> Vediamo dunque che ogni cittadino è sotto la giurisdizione della cittadinanza, non sotto la propria, ed è tenuto ad eseguire tutto quanto da essa disposto, senza alcun diritto di decidere che cosa sia giusto o ingiusto, pio o empio; al contrario, siccome *il corpo dello stato dev'essere guidato da una sola mente*, e quindi la volontà cittadina deve esser considerata la volontà di tutti, si deve far conto che quanto la cittadinanza decreta essere giusto e buono sia da ciascuno decretato; e dunque, se anche un suddito considera ingiusti i decreti della cittadinanza, è tuttavia tenuto ad attenervisi[157].

Parlare di un corpo che obbedisce alla mente, significa infrangere il vincolo del parallelismo, che secondo Matheron, ad un certo livello, deve risultare invece necessariamente valido. Lo studioso difatti assume che queste "violazioni" siano veramente tali e causate primariamente dalla difficoltà di esprimersi coerentemente al *parallelismo*[158] nel contesto specifico dell'individuo-Stato, ma che sarebbe comunque possibile formulare una giustificazione nel caso

---

it were', not repeated, seems to me to be more easily detachable from 'compose'» (A. Matheron, *Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense?*, cit., p. 188. Corsivo dell'autore).

[156] *TP* 3.2, p. 53. Corsivo mio.

[157] *TP* 3.5, p. 57. Corsivo mio.

[158] Cfr. A. Matheron, *Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense*?, cit., p.194.

prendessimo in analisi le nozioni di *legge* e delle *certae rationes* insite nelle azioni che si conformano alle leggi stesse[159]: se per quanto riguarda l'individuo naturale, le *certae rationes* dei principi necessari della natura sono immanenti alla stessa dinamica individuale nel suo attuarsi, sul piano *civile* il comportamento descritto dalle leggi occorre invece necessariamente dopo la prescrizione, l'atto di obbedire alla legge comporta necessariamente che il comando preceda sempre l'azione comandata. Poiché, come abbiamo osservato, le leggi determinano la dimensione pratica della cittadinanza e definiscono l'*imperium* statale, queste sono assimilabili alla quasi-mente dello Stato, all'uniformità dell'espressione corale delle singole volontà, solamente perché le leggi occorrono necessariamente prima dell'azione prescritta è così possibile sostenere che la quasi-mente guidi il quasi-corpo dello Stato[160]. Dobbiamo poi evidenziare che sia almeno individuabile una certa volontà in Spinoza di esporre la dinamica dell'individuo-Stato coerentemente alla nozione di *parallelismo*. Il passo che in questo senso viene preso in analisi da Matheron è il seguente:

> Il re va considerato come la mente della cittadinanza, e il consiglio come i sensi esterni alla mente, ossia come il corpo della cittadinanza, tramite il quale la mente si forma il quadro della situazione e mette in atto quanto giudica essere sé il meglio[161].

Considerando che Spinoza nei capitoli VI e VII del *Trattato politico* assume che le decisioni del re avvengono sempre coerentemente a quelle del suo consiglio, Matheron ritiene che questo brano costituisca una metafora del parallelismo individuale, in quanto la determinazione della mente, del re, avverrebbe parallelamente a quella dei sensi, il consiglio.

Alla luce di questa analisi, definire lo Stato come un individuo comporta sicuramente alcune difficoltà teoriche, dato che tale identificazione scaturirebbe

---

[159] *TTP* 4, p. 103.
[160] Cfr. A. Matheron, *Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense?*, cit., pp. 197-98.
[161] *TP* 6.19, p. 97.

da una lettura trasversale dei testi nei quali Spinoza stesso non si esprime mai in modo chiaro ed esauriente a riguardo; riteniamo però di poter presentare delle buone ragioni a sostegno dell'interpretazione naturalista. Riguardo alla prima obiezione dell'interpretazione metaforica, ovvero che lo Stato consista in un sistema di relazioni organizzate che non implica alcuna individuazione, osserviamo che un individuo complesso secondo Spinoza viene distinto proprio dal modo in cui le relazioni sono ordinate, dalla specifica proporzione dinamica definita dai rapporti che instaurano gli individui che lo compongono. L'interpretazione naturalista asserisce che le leggi esprimano la specifica proporzione dinamica dello Stato in quanto l'organizzazione dei rapporti sociali interni ad esso non consiste in una determinazione estranea alla natura degli individui dato che vengono formulate in riferimento alla loro specifica indole:

> Chaque peuple possède des traits irréductibles et durables, rassemblés dans sa complexion, et dont il faut tenir compte aussi bien pour lui donner des lois que pour comprendre sa législation une fois qu'elle existe. L'*ingenium*, loi d'être rejeté dans l'accidentel, contribue à définir la figure propre de l'Etat[162].

Se quindi considerassimo in questi termini le leggi come l'espressione della dinamica peculiare dello Stato, la cui *ratio* corrisponde alla complessità della sua composizione, il principio di individuazione delineato nell'*Etica* non verrebbe infranto. Sono due i modi in cui l'individuo complesso può essere discriminato: o dal fatto che gli individui che lo compongono siano stretti insieme, così da comporre un unico "blocco", oppure perché comunicando a vicenda il proprio movimento costituiscono una tensione dinamica che discrimina specificatamente la forma di un individuo più complesso. Siamo d'accordo con Matheron nell'asserire che quest'ultima sia l'accezione in cui dobbiamo concepire la costituzione dell'individuo-Stato, e potremmo trovare una conferma a tale affermazione considerando lo Scolio della Proposizione XVIII del Libro IV:

[162] P. Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, cit., pp. 428-29. Corsivo dell'autore.

l'individuo-Stato sarebbe formato dagli individui-uomini, i quali, grazie al fatto che condividono la stessa natura[163], instaurano tra di loro rapporti costituendo un individuo più potente. Per far ciò, non è necessario che gli individui permangano fisicamente "a contatto" l'un con l'altro, quanto invece che si comunichino vicendevolmente i propri movimenti, come effettivamente avviene attraverso la dinamica passionale.

Dobbiamo rispondere poi alla seconda obiezione dell'interpretazione metaforica, ovvero che in nessun luogo troviamo delineata la specificità della dimensione individuale dello Stato e che quindi il paradigma individuale antropomorfico sia inadeguato per renderne adeguatamente conto. Cominciamo con il dire che anche noi rileviamo come non possiamo considerare in maniera appropriata la forma peculiare dell'individuo-Stato attraverso l'accostamento alla forma dell'individuo-uomo. Innanzi tutto, perché il grado di complessità dell'individuo-Stato è sicuramente maggiore rispetto a quello degli individui-uomo che lo compongono: l'atto di *concorrere in un'unica azione*[164] da parte individui di un certo grado di complessità $n$, delinea un movimento discreto che definisce un nuovo individuo la cui complessità è necessariamente $n + 1$. La

---

[163] Matheron deduce che la *stessa natura* menzionata in *E*IV P18 S sia la *natura umana* analizzando *E*IV P68 S: « [Spinoza] invokes Adam encountering Eve, who 'agreed entirely with his nature (*quae cum sua natura prorsus conveniebat*)'; since Adam and Eve are distinguished not only by their individual essences, but also by their sex, the 'entire' agreement referred to by *prorsus* here can thus only concern their common human nature, and there is no reason why it wouldn't be the same in the Scholium to Proposition 18 of Ethics IV. One might retort, it is true (although nobody has said this), that before the fall Adam and Eve supposedly lived according to the guidance of reason, and that this is what their 'entire' agreement in nature refers to. But the adverb '*prorsus*', in this scholium, serves to distinguish the commonality of nature that unites Adam and Eve, not from what might unite the two of them with non-reasonable humans who did not yet exist, but from what might unite the two of them with non-human beings surrounding them (including the serpent!) – all of which would be, at least, modes of thought and extension just like the two of them. And in the formulation from the Scholium of Ethics IV Proposition 18, it is not yet a question of reasonable human beings, but only of human beings in general; for the immediate conclusion is: 'To man, then, there is nothing more useful than man (*Homini igitur nihil homine utilius*)', without specifying whether the 'useful' human beings designated by *homini* live according to the guidance of reason or not» (*Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense?*, cit., p.184. Corsivo dell'autore).

[164] *E*II Def. 7.

complessità dell'individuo-Stato e quella dell'individuo-uomo sono poi radicalmente diverse tra loro, perché se quest'ultima è costituita da individui di diversa natura[165], gli individui che compongono lo Stato, gli uomini, condividono la stessa medesima natura. Il perché Spinoza non si soffermi a definire delle categorie adeguate a tale necessità analitica è una questione di per sé aperta, che potrebbe però avere una risposta tanto semplice quanto ovvia, come quella che apporta Matheron osservando che questo non fosse il proposito principale del *Trattato politico*[166]. Non riteniamo per questo che lo Stato possa essere ritenuto un individuo solo a livello metaforico, ma piuttosto che solamente il paradigma formale dell'individuo umano sia utilizzato metaforicamente, in quanto risulta funzionale a denotare qualcosa che vi somiglia almeno dal punto di vista della struttura (lo Stato possiede un *quasi-mente* e un *quasi-corpo*) e del relativo funzionamento[167].

Dobbiamo quindi comprendere in che senso l'individualità umana venga di fatto considerata la chiave interpretativa adoperata metaforicamente per rendere conto della dimensione individuale propria allo Stato. Lo Stato può essere considerato un individuo dotato sicuramente di un grado di complessità differente rispetto a quello dell'individuo-uomo[168]. Sono due i modi in cui possiamo valutare questo accostamento. Il paradigma individuale dell'uomo viene utilizzato innanzitutto per connotare lo Stato *prescrittivamente*, ovvero il corpo umano che asseconda gli ordini della sua mente diviene l'immagine di uno Stato che funziona in maniera corretta. Un caso particolare che possiamo considerare a tal proposito, concerne lo stato aristocratico, ritratto nel capitolo

---

[165] *E*II P13 Post. 1.

[166] Cfr. A. Matheron, *Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense?*, cit., p. 193.

[167] Moreau osserva infatti che «la différenciation physique entre les composantes est remplacée par une différenciation des tâches et une multiplication des organes, que les hommes acceptent parce qu'elles servent à assurer mieux la satisfaction de leurs besoins communs» (P. Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, cit., pp. 455-56).

[168] Cfr. ivi, pp. 191-93.

VII del *Trattato politico*, il cui governo è affidato ad un certo numero di *patrizi* riuniti in un consiglio. Viene così delineato come dovrebbe figurare il corretto funzionamento dell'organo politico in questione:

> Tuttavia, siccome il potere sovrano di uno stato di questo tipo è di pertinenza dell'intero consiglio e non di ciascuno dei suoi membri (altrimenti sarebbe *un'accozzaglia di massa informe*), occorre che tutti i patrizi siano talmente vincolati dalle leggi da costituire *come un solo corpo governato da una sola mente*[169].

Il potere sovrano dello stato aristocratico deve scaturire dalla coesione dei membri del consiglio *come* un corpo guidato da *una sola* mente; se invece il potere fosse frammentato nelle mani di ciascuno dei patrizi allora il consiglio stesso perderebbe quell'unitarietà peculiare che lo distingue da *un'accozzaglia di massa informe*. La forma della struttura dipende direttamente dalla coerenza dei rapporti tra le parti che la compongono, in modo tale che costituiscano un unico effetto. Conseguentemente, da questa osservazione possiamo notare come il paradigma dell'individuo-umano sia utilizzato mimeticamente al fine di rendere conto al livello *descrittivo* della realtà appartenente allo Stato: il potere di governare non scaturisce dai singoli individui e dalla loro particolare potenza, ma dalle relazioni che specificano una *certa ratio*, espressione dell'individualità statale; così gli arti non formano il corpo umano per mera aggregazione poiché nella loro singolarità non possiedono alcuna rilevanza relativamente alla natura umana, ma lo compongono in quanto il corpo è il risultato della reciproca comunicazione del loro movimento[170]. Emblematico in questo senso è l'esempio degli avvenimenti Olandesi:

> Gli Olandesi per ottenere la libertà hanno ritenuto sufficiente togliere di mezzo il conte e tagliare la testa allo stato, senza pensare di riformarlo: lasciarono anzi tutte le sue membra

[169] *TP* 8.19, p. 165. Corsivo mio.
[170] *E*II P24 Dim.

nella disposizione che avevano prima, così da far rimanere una contea d'Olanda senza il conte, *come un corpo senza testa* ed uno stato senza nome[171].

Quello che possiamo ricavare dall'analisi di questo episodio è che le posizioni istituzionali non possiedano in sé singolarmente alcun valore poiché il *potere* è frutto di un particolare assetto relazionale. Lo Stato incorre in una metamorfosi effettiva non quando le sue componenti variano dal punto di vista quantitativo, quanto invece se a mutare è il rapporto che sussiste tra le parti stesse. Se il corpo verrà privato di una delle sue membra senza però che venga mutata la *ratio* interna al movimento stesso, così che la coerenza della dinamica contempli ancora la presenza della componente di cui il corpo è stato privato, allora l'unico risultato di questa operazione sarà solo l'ottenimento di un corpo disfunzionale.

L'individuo-Stato, in quanto tale, non è considerabile come un mero aggregato, ma come una struttura dinamica la cui proporzione caratteristica di movimento e di quiete, di velocità e lentezza, è l'effetto del continuo bilanciamento dei rapporti sussistenti tra le sue parti componenti, una struttura definita *intensivamente* piuttosto che *quantitativamente*. Gli sforzi di Spinoza sono quindi finalizzati a mostrare come lo *status quo* politico non consegua da un principio artificiale, quanto invece che la gerarchia politica sia la conseguenza ed il riflesso della gerarchia naturale delle potenze che gli uomini instaurano attraverso i rapporti sociali regolati in modo tale da concorrere a formare un'unica entità. Nello Stato, però, l'uomo si lascia alle spalle quella condizione in cui il potere viene definito esclusivamente dal predominio violento e arbitrario: il diritto di ciascuno è sempre *sui juris* nello stato civile poiché trova la sua condizione particolare in un diritto costituito dall'unione dei diritti di tutti e dotato di potenza maggiore rispetto al diritto individuale.

Vediamo quindi tornare quel meccanismo di doppia dipendenza che avevamo osservato parlando della gerarchia naturale: il diritto degli individui dipende

[171] *TP* 9.14, p. 213. Corsivo mio.

dall'*imperium* dello Stato, ma, di converso, la potenza che definisce l'*imperium* è prodotta dal *convenire* di tutti gli individui della cittadinanza. Queste osservazioni saranno quindi propedeutiche all'analisi dell'autorità politica che condurremo nel prossimo capitolo

# 4. *Delineare la gerarchia politica*

La preminenza delle relazioni sulla forma è ciò che ci permette di cogliere la concezione dello Stato come individuo. Nella riflessione politica di Spinoza ci accorgiamo infatti della persistenza di un atteggiamento bivalente: da una parte quella che propone consiste pienamente in una *teoria* volta alla lettura ed alla spiegazione dei fenomeni reali, dall'altra però aleggia in maniera costante l'idea che la realtà possieda un suo carattere irriducibile a qualunque spiegazione. La particolarità, e la difficoltà se vogliamo, dell'analisi spinoziana, intesa nella sua globalità e non solo riguardo alla teoria politica, viene definita proprio dalla coscienza di questa insufficienza dimostrata dalla prospettiva teoretica nei confronti dei processi reali, poiché la realtà possiede una dinamica propria realmente continua in quanto in perpetuo movimento, mentre attraverso la teoria non può che esserne colta un'osservazione discreta necessariamente statica. La propensione al rendere conto quanto più possibile di tale continuità dinamica definisce anche l'attitudine di Spinoza a voler oltrepassare in qualche modo i limiti della staticità teorica, per cui ogni elemento considerato non viene descritto secondo delle proprietà assolutamente peculiari e conchiuse in esso, quanto invece rendendo conto delle relazioni e dei rapporti che intrattiene. La complessità della composizione dell'individuo non viene così ad essere rilevante per sé stessa ma in quanto esprime una particolare proporzione dinamica, in quanto gli elementi che lo compongono sono legati tra loro dall'intersecarsi di una serie di relazioni che definisce l'unitarietà della struttura individuale. Questa attitudine diventa poi il fulcro fondativo dell'analisi politica di Spinoza in modo tale che la sua non si risolva meramente in una *finzione chimerica* ma in una teoria

che possa realmente sfociare nella relativa applicazione[1]. Definendo lo Stato come un individuo viene attuato lo specifico intento della teoria politica spinoziana di risolversi nei confini della dimensione pratica[2]: l'essenza dello Stato non viene esaurita dal contratto, è necessario spostare l'attenzione verso l'orientamento che assumono gli interessi particolari degli uomini e quindi nei confronti del processo di continuo bilanciamento dell'equilibrio che costituisce la proporzione dinamica individuale dello Stato stesso.

È per questo che, nonostante lo Stato venga definito da una struttura gerarchica ben delineata, ciò a cui la politica deve guardare è il movimento immanente a tale disposizione che specifica il reale fluire della dinamica di potere. In questo senso osserveremo innanzitutto come lo Stato abbia origine dall'instaurazione dell'asimmetria tra sudditi e regnanti per mezzo della dinamica di comando-obbedienza; per poi analizzare i lineamenti della figura dell'autorità che sorge dalle opere di Spinoza; infine definiremo come anche la moltitudine possa essere considerata un soggetto politico.

## 4. 1. *La nascita dell'asimmetria*

La complessità della struttura statale scaturisce dalla congruenza contemporanea di due distribuzioni di potere: da una parte il potere politico è *diffuso* nel diritto naturale di ciascuno, dall'altra è *concentrato* nel diritto comune, in modo tale che

[1] Nel *Trattato politico* lo scopo è quello di ridefinire lo statuto della politica, poiché «siccome […] si ritiene che, fra tutte le scienze applicate, la teoria politica sia la più discrepante dalla pratica, nessuno meno dei teorici, ovvero i filosofi, è stimato idoneo a reggere le sorti della repubblica» (*TP* 1.1, p. 25).

[2] «Benché le riflessioni del precedente capitolo introno al diritto illimitato delle supreme autorità e alla traslazione in esse del diritto naturale di ciascuno, convengano non poco con la prassi e la prassi possa essere istituita in modo da avvicinarsi sempre di più ad esse, non potrà tuttavia accadere mai che in molti casi, esse non restino una pura teoria» (*TTP* 17, p. 412). Antonio Droetto afferma che anche Hobbes e Rousseau giungono alla medesima conclusione (*TTP* 17, nota 2, p. 439).

gli individui non possiederebbero un diritto naturale se non per via della sussistenza del diritto comune, ma il diritto comune non sussisterebbe se non dall'unione del diritto naturale di più individui. La contemporaneità di queste distribuzioni provoca nel pensiero politico di Spinoza un ripensamento della relazione asimmetrica tra l'autorità ed i cittadini, fondativa alla forma dello Stato.

La coesione tra gli individui, abbiamo visto, segue dalla naturale tendenza dell'uomo a ricercare il proprio utile, la dinamicità intrinseca della struttura statale è prodotta dal fatto che più individui concorrono insieme nella soddisfazione di questo movimento specificando una complessità di relazioni coerentemente ad una specifica *ratio* dinamica. La ricerca dell'utilità, riferita in maniera particolare alla natura umana, si risolve, secondo Spinoza, nella propensione a realizzare una condizione particolare: si traduce come ricerca della propria *libertà*[3], intesa come libertà dalle determinazioni che rendono l'agire dell'individuo passivo, ossia «potere di esistere e di operare secondo le leggi della natura umana»[4]. Il massimo grado di utilità dell'uomo è rappresentato dal fatto che ad esso è permesso di agire conseguendo ciò che per la sua natura è necessariamente un bene ed evitare ciò che di converso è necessariamente un male, situazione in altri termini conseguita se guidati dalla ragione. L'uomo razionale possiede il massimo grado di libertà e per questo può soddisfare massimamente la propria utilità, poiché le sue azioni sono il risultato dall'affermazione positiva della propria natura: in quest'ottica «la libertà è una virtù, ossia una perfezione»[5], l'uomo libero possiede il massimo grado di realtà

---

[3] Per comprendere ulteriormente la questione della libertà in Spinoza invitiamo alla lettura del volume curato da N. Naman-Zauderer: *Freedom, Action, and Motivation in Spinoza's Ethics*, Routledge, New York-Oxon, 2020. In particolare, abbiamo trovato pertinenti alla nostra trattazione due studi: M. J. Kisner, *Spinoza's Activities: Freedom without Independence*, in cit., pp. 37-61, in quanto la nozione della libertà viene analizzata alla luce dell'orizzonte relazionale che definisce la natura individuale; e J.R. Klein, *Materializing Spinoza's Account of Human Freedom*, in cit., pp. 152-73, in cui l'autrice asserisce l'importanza di comprendere nell'analisi della libertà la considerazione della dimensione corporea dell'individuo.

[4] *TP* 2.7, p.39.

[5] *Ibidem*.

in quanto tanto più la sua esistenza è libera tanto più può dirsi attiva[6]. La condizione di somma utilità per l'uomo viene definita per questo dalla ragione siccome solamente agendo in modo razionale, osservando la determinazione della propria natura, l'uomo è capace di declinare la propria esistenza in quanto essere *autonomo*[7]. Libertà e autonomia definiscono la condizione nella quale l'individuo può raggiungere effettivamente il proprio utile, ossia il massimo grado di conservazione del suo essere, in essa l'uomo può estendere massimamente la sua potenza seguendo la determinazione della propria natura verso ciò che per lui è veramente un bene.

Lo stato di autonomia dell'individuo occorre quando questo dimostra di essere «in grado di respingere ogni aggressione, di rivalersi a propria discrezione di un danno subito e, in senso assoluto, quando può vivere a modo suo»[8]. La componente positiva della definizione di autonomia, il poter vivere *ex suo ingenio*, consegue dalla componente negativa che sancisce l'assenza di limitazioni. Un individuo è autonomo quando gli è possibile esprimere liberamente la propria potenza, che è come dire *secondo il proprio diritto*, mentre, di converso, un individuo è ritenuto non autonomo, «*sotto altrui giurisdizione*»[9], «fino a tanto che è sottoposto all'altrui potere»[10]. Data la definizione di libertà come possibilità di attuare la rispettiva potenza seguendo la propria natura, risulta evidente che l'autonomia non può essere ritenuta una proprietà naturale dell'uomo, dato che la condizione finita dell'individuo è indice del fatto che sia generalmente attraversato da affetti che provocano una serie di determinazioni divergenti rispetto alla maniera in cui segue esclusivamente la concatenazione della natura umana, da cui l'origine dei rapporti conflittuali nello stato di natura. In una condizione a-sociale, l'uomo possiede il minimo grado di autonomia, poiché la

---

[6] *EV* P40.
[7] *TP* 2.11, p. 43.
[8] *TP* 2.9, p. 41. Corsivo mio.
[9] *Ibidem*. Corsivo mio.
[10] *Ibidem*.

sua potenza, e quindi il suo diritto, patisce sempre la possibilità di essere contrastata da forze avverse che provengano dalla Natura in generale oppure dal comportamento di altri individui umani. Perché possa godere di autonomia, necessariamente l'individuo deve unire la propria potenza con quella degli altri, in modo tale che il diritto naturale non venga fatto valere solo in virtù della sua particolare potenza ma per mezzo di quella espressa dal diritto comune[11]. All'interno di questa unione, che si realizza nello Stato, l'individuo continua a possedere il diritto naturale, ciò che cambia è il modo in cui il *conatus* di ciascuno è orientato, siccome in essa decade l'arbitrarietà nel declinare la propria potenza che l'individuo invece godeva nella condizione a-sociale: l'individuo, in quanto cittadino, segue le leggi accantonando l'arbitrarietà dannosa del comportamento passionale.

Troviamo, a questo punto, che nella teoria spinoziana possiamo distinguere, almeno analiticamente, tre possibili livelli di autonomia che possono essere specificati dall'individuo a tre diverse condizioni materiali di esistenza. In ordine crescente: il primo (L0) è definito dalla condizione in cui l'uomo risiede allo stato di natura, identificato come condizione a-sociale, qui l'individuo, determinato dalle passioni, non possiede alcuna autonomia vera e propria dato che l'affermazione del suo diritto è sempre sotto la costante minaccia di essere disattesa in virtù del fatto che i rapporti che intrattiene sono di carattere generalmente conflittuale; il secondo (L1) è quello dell'individuo inteso come membro della cittadinanza, non essendo neanche esso razionale è continuamente esposto all'effetto delle passioni ma risiede in condizioni tali da permettere l'occorrenza di rapporti sociali più o meno stabili, così che l'affermazione del suo diritto naturale possa venir declinata secondo la regolamentazione espressa dalle

[11] «Essi [gli uomini], per vivere in sicurezza e nel miglior modo, dovettero necessariamente unirsi e far sì da avere collettivamente il diritto che ciascuno per natura aveva su tutte le cose e che questo fosse determinato, non più dalla forza e dall'istinto di ciascuno, ma dal potere e dalla volontà di tutti» (*TTP* 16, pp. 379-80).

leggi e garantendo in questo modo per tutti gli altri individui un livello minimo di autonomia individuale; il terzo (L2), corrisponde invece a quello proprio all'uomo dotato di ragione, che agisce seguendo la determinazione della sua natura e che possiede il massimo grado di autonomia e libertà. L0 esplicita il livello minimo di autonomia dell'individuo, L1 quello intermedio mentre L2 il massimo. Essendo la condizione di autonomia specificata oltre che secondo un criterio positivo, anche attraverso un parametro negativo, è possibile rilevare un ulteriore aspetto dalla definizione di questi tre livelli: possiamo notare che la definizione del grado di autonomia individuale appare proporzionalmente inversa rispetto al grado di sottomissione al *vincolo* del volere altrui[12]. Se guardiamo infatti a L0, il diritto dell'individuo si presenta massimamente vincolato, essendo la sua potenza limitata da quella degli altri individui, mentre a L2 il diritto dell'individuo è privo di ogni vincolo poiché gli è consentito di agire attivamente secondo la determinazione assolutamente libera della propria volontà. A L1 riscontriamo invece una situazione particolare: a questo livello, infatti, il diritto dell'individuo risulta effettivamente vincolato, ma in modo tale da rendere possibili le condizioni minime per le quali l'autonomia individuale può essere conseguita. Se a L0 il vincolo in questione era prettamente inteso in senso negativo, dal momento che enuncia la limitazione di cui la potenza individuale soffre, a L1 il vincolo sembra invece possedere un'accezione soprattutto positiva, costituendo la condizione minima per la quale è possibile l'affermazione della propria potenza. Attraverso l'istituzione del diritto comune a L1 viene istituito contemporaneamente un vincolo nei confronti del diritto

[12] Non ci riferiamo al *vincolo naturale di determinazione*: gli individui, essendo modificazioni della sostanza, sono ontologicamente vincolati all'ordine di concatenazione di cause ed effetti che definisce la necessità naturale, il concetto di autonomia è definito coerentemente a questa continua determinazione. Intendiamo la condizione di "essere vincolato" che Spinoza definisce in *TP* 2.10: «Ha un altro in suo potere chi lo tiene legato, o gli ha tolto le armi e i mezzi per difendersi o scappare, o gli ha messo paura, o lo ha totalmente vincolato a sé con un beneficio, che questi vorrà comportarsi in modo conforme a lui più che a sé stesso, e vivere secondo il suo parere piuttosto che secondo il proprio» (ivi, p. 41). Il vincolo in questo caso è di natura squisitamente politica, riguarda i rapporti sociali tra gli uomini.

individuale e la stabilità dello Stato si fonda su tale principio. Dato che il diritto di natura persiste anche nello stato civile, quella che si viene a costituire nella teoria politica spinoziana è una situazione che può risultare, ad una prima analisi, potenzialmente contraddittoria:

> Per nessuna ragione si può concepire che dalle istituzioni cittadine sia permesso a un cittadino qualsiasi di vivere a modo proprio, e di conseguenza quel diritto di natura per cui ciascuno è giudice di sé stesso, nello stato di civiltà necessariamente decade. *Dico espressamente: dalle istituzioni cittadine*; infatti il diritto di natura di ciascuno non decade allo stato di civiltà. […] Chi ha infatti deciso di rispettare tutte le disposizioni della cittadinanza, o per timore della sua potenza, o per amore della tranquillità, certamente persegue a modo proprio la propria sicurezza ed il proprio utile[13].

Le istituzioni promuovono la regolamentazione e la limitazione della potenza individuale al fine di mantenere la stabilità e la sicurezza dello Stato, ma il vincolo imposto all'individuo non può annullare il diritto di natura che persiste nelle mani di ogni cittadino, ogni individuo continua ad essere una singola *cupiditas* che tende verso la preservazione di sé e del suo utile. Il cittadino è tale in quanto possiede una volontà propria che non viene declinata perseguendo arbitrariamente le proprie pulsioni, ma diviene parte componente della potenza espressa dalla cittadinanza assecondando le linee direttive dettate dalle istituzioni. È così che l'individuo nello Stato possiede una duplice connotazione di *cittadino*, essendo un individuo auto-interessato, e *suddito*, in quanto obbedisce ai decreti della *res publica*:

> Gli uomini […] li chiamiamo tutti *cittadini* in quanto godono per diritto civile di tutti i vantaggi della cittadinanza, e *sudditi*, in quanto sono tenuti a rispettare le istituzioni, o le leggi civili[14].

Ognuna delle due dimensioni, rispetto all'individuo a L1, è correlativa all'altra, i vantaggi sono garantiti dal diritto comune in quanto gli individui obbediscono

---

[13] *TP* 3.3, p. 55. Corsivo mio.
[14] *TP* 3.1, p. 53.

alle leggi, l'obbedienza è instaurata in virtù della promozione dell'utile individuale, «la cittadinanza non vi è obbligata se non per quella ragione per cui l'uomo allo stato di natura, per essere autonomo […] debba astenersi dal suicidio: *cautela, questa, che non è sottomissione ma libertà della natura umana*»[15].

Al fine di chiarire la natura particolare del vincolo a cui sottostà il suddito, Spinoza effettua il paragone con quello che invece definisce la condizione di altre due figure, quella dello schiavo e del figlio. Il *quid* che indica la sussistenza del vincolo è l'instaurazione della dinamica di comando ed obbedienza, le tre figure perciò non si distinguono in virtù della maniera in cui si sviluppa tale prassi ma dalle motivazioni sottostanti ad essa:

> Schiavo è colui che è tenuto ad obbedire agli ordini del padrone in vista dell'esclusiva utilità di quest'ultimo; figlio, invece, è colui che compie per l'imposizione dei genitori ciò che è utile a lui stesso; suddito, infine, è colui che fa per ordine della suprema autorità ciò che è utile alla comunità, e quindi a lui stesso[16].

Il vincolo che impone la schiavitù non contempla l'utilità di colui che obbedisce, lo schiavo deve assecondare gli ordini a priori, in questo senso è un vincolo che esprime solo la negatività della limitazione pratica; il vincolo invece che definisce la figura del suddito segue concretamente dalla volontà dell'autorità che comanda, i risultati dell'azione comandata però promuovono la propria utilità, analogamente alla figura del figlio, ma in maniera del tutto particolare l'utilità promossa figura come quella collettiva della cittadinanza intera. In questo senso possono occorrere contemporaneamente a L1 il vincolo e l'autonomia del cittadino in maniera positiva:

> L'azione vincolata, e cioè l'obbedienza, toglie bensì in un certo senso la libertà, ma non rende senz'altro schiavi; è invece il movente dell'azione che rende schiavi. Se il fine dell'azione non è utilità dello stesso agente, ma quella dell'imperante, allora l'agente è schiavo e inutile a sé stesso. Ma, in un regime politico, nel quale è legge suprema la salute,

[15] *TP* 4.5, p. 75. Corsivo mio.
[16] *TTP* 16, p. 384.

> non del sovrano, ma di tutto il popolo, *colui che obbedisce in tutto all'autorità non deve essere definito schiavo inutile a se stesso, ma suddito*[17].

Promuovere la *sicurezza* e la *comodità* costituisce il fine precipuo dello Stato, i mezzi per cui tali condizioni sono realizzate risiedono nelle istituzioni e nell'apparato legislativo a cui tutti devono essere vincolati[18].

A L1, la costituzione della società civile si fonda sull'instaurazione di un'asimmetria, ossia quella tra sudditi e regnanti. A questo livello il comportamento dell'individuo prosegue verso la propria utilità, ma generalmente non può essere ritenuto ragionevole, da qui il fatto che normalmente l'atto di perseguire il proprio utile non figura come la ricerca dell'utilità prettamente individuale ma nei termini dell'utilità dell'intera società civile imposta dalle istituzioni. La consapevolezza del proprio utile è una conoscenza riservata solamente a chi opera secondo ragione, ma essendo una condizione riscontrabile raramente tra gli uomini, nasce la necessità che sia presente in qualche misura una forma di potere coercitivo perché l'unione di più individui possa perdurare come Stato. La presenza dell'autorità figura come un fattore necessario a L1: l'uomo ragionevole agirebbe spontaneamente in maniera conforme alla propria natura e quindi favorendo la preservazione del proprio essere, ma l'assunto antropologico elementare al livello intermedio è che il cittadino sia sempre in qualche misura esposto alla *corruzione*, che la norma del suo agire sia sensibile al condizionamento da parte della determinazione passionale. Per questo motivo, il comportamento che persegue l'utilità individuale a L1 figura sempre come l'output di un comando che prescrive l'azione giusta e di converso vieta quella ingiusta:

> Se gli uomini fossero per natura costituiti in modo da non desiderare se non ciò che la vera ragione indica, la società non avrebbe affatto bisogno di leggi, ma per sé sarebbe sufficiente che agli uomini fossero insegnati i veri principi della vita morale perché facessero

[17] *Ibidem*. Corsivo mio.
[18] *TTP* 3, pp. 83-84.

> spontaneamente, con retta e schietta intenzione ciò che è veramente utile. *Ma invece la natura umana è ben diversamente conformata: tutti cercano bensì la propria utilità, ma non secondo il dettame della ragione; al contrario per lo più essi desiderano le cose e le giudicano utili sotto la spinta del solo capriccio e delle passioni (senza riguardo al futuro o a ragioni di altro genere)*. Onde avviene che nessuna società può sussistere senza un potere coattivo, né, di conseguenza, senza leggi, che costringano e regolino gli appetiti e le sfrenate cupidigie degli uomini[19].

Il cittadino opera nello Stato secondo la propria deliberazione, ma l'effetto della propria azione è sempre un obbedire, il modello patriarcale è in questa misura latente poiché ognuno agisce perseguendo il proprio bene ma performando un atto di obbedienza[20], anche se non ritrae correttamente la forma dello stato civile spinoziano, in quanto il fatto che il cittadino continui a possedere il proprio diritto di natura nello stato di civiltà specifica che l'atto di obbedire è sempre un'attuazione della potenza privata di ciascuno; l'obbedienza è espressione della propria volontà sulla quale, in ultimo luogo, il potere coercitivo dell'autorità non può nulla.

Il persistere dello *status quo* sociale non può mai risultare esclusivamente dall'applicazione meccanica della forza sui cittadini, non è solo conseguente dalla capacità coercitiva dell'autorità, l'obbedienza è qualcosa di più complesso rispetto ad una mera reazione provocata dell'esercizio della forza altrui: la finalità con cui l'autorità esercita il proprio potere è la promozione dell'*interesse comune*[21] che polarizza lo sforzo della cittadinanza nel mantenere quei rapporti che fondano la stabilità dello Stato. È necessario comprendere che, per quanto riguarda i sudditi, «l'obbedienza non è tanto un atto esterno quanto piuttosto una

---

[19] *TTP* 5, p. 129. Corsivo mio

[20] L'esempio che Spinoza riporta è quello di Mosè e del popolo ebraico: «Mosè ordinò loro di amare Dio e di osservare la sua legge sì da riconoscersi debitori dei benefici ricevuti in passato da lui (cioè la liberazione dalla schiavitù d'Egitto, ecc.), e inoltre li atterrì con minacce, nel caso che avessero trasgredito quei precetti, e promise loro molti beni, se al contrario li avessero osservati. Egli educò dunque nello stesso modo in cui i genitori sogliono educare i fanciulli privi dell'uso di ragione. È certo perciò che essi ignorarono l'eccellenza della virtù e la vera beatitudine» (*TTP* 2, p.60).

[21] *TP* 3.17, p. 69; 4.6, p. 77.

interna disposizione dell'animo»[22]. I cittadini non obbediscono agli ordini dell'autorità in quanto la loro rispettiva potenza è semplicemente piegata da una potenza più forte, ma perché l'atto di obbedire parte, in primo luogo, dalla particolare capacità deliberativa degli individui. Il potere coercitivo dell'autorità non può estendersi sino a privare il singolo cittadino della capacità di poter agire «se non in conformità agli ordini di coloro che detengono il diritto supremo», in tal caso «sarebbe senz'altro lecito dominare impunemente i propri sudditi con ogni forma di violenza: cosa, credo, che a nessuno non potrà mai venire in mente»[23]; l'individuo obbedisce alle disposizioni dell'autorità sempre in seguito ad una propria decisione. Il rapporto tra autorità e cittadini si concretizza in un incontro tra potenze in ultimo luogo irriducibili, il processo di subordinazione dei cittadini coinvolge necessariamente il consenso degli individui così che «decidano di sottomettersi»[24] alle disposizioni di chi detiene la *summa potestas*.

Il potere dell'autorità regnante non può essere in questo senso *assoluto* ma sempre limitato dalla potenza reattiva che possiede la cittadinanza intera, quella che Spinoza chiama *potetentia multitudinis*. Il pericolo che l'individuo nello Stato possa agire e giudicare secondo un principio arbitrario rappresenta una minaccia sempre virtualmente possibile. La natura del vincolo che istituisce lo Stato a L1 stabilisce che necessariamente dev'essere perseguita l'utilità dei partecipanti, poiché rientra nel potere di un individuo, per suo diritto di natura, contravvenire in caso contrario al vincolo stesso:

> Se dunque uno che per diritto di natura è giudice di sé stesso e avrà giudicato, a diritto o a torto (errare è umano), che dall'impegno preso derivi più danno che vantaggio, deciderà a propria discrezione che l'impegno è da sciogliere, *e per diritto di natura* […] *lo scioglierà*[25].

---

[22] *TTP* 17, p. 414.
[23] Ivi, p. 413.
[24] *Ibidem*.
[25] *TP* 2.12, p. 43. Corsivo mio.

I mezzi con cui chi regna esercita il proprio potere non possono essere solamente di natura costrittiva ma anche *persuasiva*, il potere sovrano deve investire la stessa capacità di determinazione individuale non solo dall'esterno ma anche attraverso la costruzione di un *apparato di suggestione* che influisca direttamente sullo spettro affettivo dei cittadini. L'istituzione dell'asimmetria tra regnanti e sudditi garantisce allo Stato una forma stabile poiché con essa viene realizzata una dinamica di produzione del consenso che permette all'individuo di riconoscersi come membro effettivo della cittadinanza.

## 4. 2. *Autorità e potere sovrano*

Dobbiamo iniziare con una precisazione. Spinoza ritiene che, date le condizioni di L1, l'asimmetria tra regnanti e sudditi possa essere specificata in tre differenti proporzioni: o attribuendo il potere a uno solo, o ad alcuni, oppure a tutti. Nel primo caso la forma statale assumerà le sembianze di una *monarchia*, nel secondo di una *aristocrazia*, mentre nel terzo di una *democrazia*[26]. Analizzando la figura dell'autorità sorge un problema, difatti se Spinoza nel *Trattato politico* parla ampliamente della forma monarchia e aristocratica, la precoce scomparsa dell'autore interrompe l'analisi alle soglie della forma democratica con il capitolo XI, che definisce lo stato democratico come quello dove «i cittadini destinati al governo della repubblica non vengono eletti dal consiglio supremo a titolo di ottimati, ma vengono destinati a ciò per legge»[27]. Senza dubbio il concetto di democrazia era delineato nella mente di Spinoza, quello che però noi possiamo dedurne si stabilisce realmente solo a livello ipotetico e questo è il primo motivo che ci spinge in questa sezione a trattare essenzialmente della monarchia e dell'aristocrazia. Un'ulteriore motivazione risiede nella maniere in cui Spinoza

[26] *TP* 2.17, p. 47.
[27] *TP* 11.2, p. 231.

allude alla democrazia: riferendoci ai termini vaghi con cui viene menzionata nel *Trattato teologico-politico*, l'essenza del governo democratico sembra essere quanto meno diversa rispetto alle altre due forme in quanto o in alcuni luoghi non sembra sussistere una reale asimmetria tra sudditi e regnanti, o almeno non ordinata secondo una disposizione gerarchica[28], o altre volte figura come una condizione addirittura alternativa all'istituzione dello Stato[29] oppure come una forma statale non collocabile nelle condizioni di L1[30]. Ecco che quindi prenderemo successivamente in considerazione la forma democratica mentre in questo luogo, dedicandoci all'analisi del rapporto tra autorità e cittadinanza, analizzeremo solamente le dinamiche di potere che occorrono nella monarchia e nell'aristocrazia.

Gli sforzi di Spinoza sono volti a mostrare come la figura dell'autorità regnante sorga come l'effetto di un sistema di relazioni concrete che coinvolge la cittadinanza intera. Il ruolo del sovrano non possiede di per sé un carattere trascendentale, ma la legittimità e l'eminenza che caratterizzano la sua posizione sono il risultato che scaturisce dall'interazione tra le potenze individuali in un piano univoco di determinazione, quello naturale. Possiamo d'altra parte sostenere che l'assetto gerarchico realizzato sia in qualche misura una conformazione che occorre necessariamente nello Stato, ma solo in quanto, date certe condizioni, quelle definite a L1, ogni individuo che partecipa alla cittadinanza è in grado di esercitare la propria potenza e quindi di effettuare una serie di rapporti che possono essere regolati solo in quel tipo di organizzazione. L'esigenza dell'autorità a L1 è sancita dall'incapacità materiale degli individui di ordinare autonomamente i rapporti sociali in maniera costruttiva. È lo stesso sforzo di conservazione che rende l'uomo disposto ad essere sottomesso e ad

[28] *TTP* 16, pp. 382-83; *TTP* 20, p. 481 & 88.
[29] *TTP* 17, p. 419.
[30] *TTP* 19. p. 463.

assecondare il comando di qualcun altro, l'istituzione del potere sovrano nasce dalla constatazione della necessità di colmare i limiti delle capacità individuali:

> È quindi evidente che un popolo compatto non trasferirebbe mai il proprio diritto a pochi o a uno solo se potesse mettersi d'accordo al suo interno e potesse evitare che le controversie frequenti nei grandi consigli degenerino in sedizioni. E dunque il popolo trasferisce liberamente a un re soltanto ciò che non può assolutamente tenere in proprio potere, ossia la facoltà di dirigere le controversie e la rapidità delle decisioni[31].

La potenza del diritto comune rispecchia quella espressa dalla cittadinanza intera[32], ma è possibile conseguire la coerenza propria ad un ordinamento civile solo in quanto all'autorità è concesso di definire l'ordinamento pratico della società, tracciando il confine tra ciò che è permesso e ciò che deve essere invece punito possiede materialmente il potere necessario a scoraggiare i comportamenti dannosi e a promuovere le riforme necessarie alla salute dello Stato e l'incolumità di chi vi partecipa. La prima qualità che distingue l'autorità del sovrano è il reale grado differenziale di potere che detiene nei confronti di tutto il resto della cittadinanza, concessogli al fine di conseguire la corretta funzionalità dell'apparato statale. Fissando un differenziale di potere è possibile instaurare rapporti di governo, ossia definire che l'autorità del regnante è tale in quanto gli spetta esclusivamente in diritto di organizzare tutto ciò che riguarda la *Respublica*[33], in virtù della potenza necessaria a far rispettare i propri decreti[34], mentre ai cittadini quella di obbedire alle disposizioni del potere sovrano in

---

[31] *TP* 7.5, pp. 113-15.

[32] *TP* 2.17, p. 47.

[33] «Soltanto al potere sovrano appartiene il diritto di giudicare le azioni di ciascuno, di farsi rendere ragione di quel che ciascuno fa, di infliggere pene ai delinquenti, di dirimere le controversie giudiziarie tra i cittadini, o di nominare giurisperiti che applichino in sua vece le leggi promulgate. Sono poi di sua pertinenza tutti gli strumenti per disporre e organizzare la guerra e la pace, ossia la fondazione e la fortificazione delle città, l'arruolamento dei soldati, la distribuzione dei compiti militari, l'esercizio del comando, l'invio e il ricevimento degli ambasciatori di pace, e infine la riscossione delle imposte per tutte queste cose» (*TP* 4.2, p. 71).

[34] «La volontà del re, infatti, ha forza di legge solo fino a quando la cittadinanza è sotto la sua spada, giacché lo stato si definisce in base alla sola potenza» (*TP* 7.25, p. 135).

quanto esprimono il corretto funzionamento della società civile[35]. Quale che sia la forma, la finalità dello Stato rimane sempre la stessa, ossia realizzare le condizioni di pace e sicurezza[36] imprescindibili perché gli individui conseguano l'autonomia e la libertà.

Una società ben ordinata non si distingue per il fatto che l'autorità goda della capacità di esercitare in maniera assolutamente discrezionale il potere sovrano, Spinoza rifiuta categoricamente la possibilità che lo Stato dove all'autorità è permesso l'esercizio assoluto del proprio potere possa funzionare in maniera positiva. Le motivazioni sono rinvenibili nell'evidenza di due aspetti che definiscono la realtà politica: *in primis* il singolo uomo è sempre corruttibile, «non c'è mai stato nessuno di animo così forte e puro da non lasciarsi corrompere e vincere, specie nei momenti nei quali della forza d'animo c'è più bisogno»[37], *in secundis*, definire che nei regimi politici il potere sia nelle mani di un solo uomo non permetterebbe di cogliere le condizioni reali dello Stato dove il singolo individuo non può mai detenere, dati i limiti concreti, il potere espresso da tutta la cittadinanza. L'intima tendenza alla corruzione e limitatezza dell'individuo da una parte, e l'effettiva persistenza del diritto naturale rispetto ai singoli individui della cittadinanza, dall'altra, costituiscono le due condizioni che discriminano l'impossibilità di intendere lo stato assoluto come espressione del dominio discrezionale dell'autorità: una forma statale del genere darebbe luogo ad un governo corrotto, il cui esempio paradigmatico è il dominio dei Turchi che si traduce in una vera e propria schiavitù dei sudditi[38]. Risulta necessario invece

> Dare allo Stato un fondamento tale per cui tutti, governati e governanti, volenti o nolenti, agiscano comunque a salvaguardia dell'interesse comune, ovvero che tutti siano costretti, spontaneamente o a forza o per necessità, a vivere secondo i dettami della ragione; e questo

[35] «Per quanto riguarda i cittadini, è chiaro […] che ciascuno di essi deve obbedire a tutti gli ordini del re» (*TP* 6.39, p. 107).
[36] *TP* 5.2, p. 80.
[37] *TP* 6.3, p. 87.
[38] *TP* 6.4, ivi.

avviene se le cose dello stato sono organizzate in modo tale per cui nulla di ciò che attiene alla comune salvaguardia sia esclusivamente affidato alla buona fede di qualcuno[39].

Chi mantiene le funzioni di governo, uno o pochi che siano, non possiede di per sé i mezzi adeguati a controllare ed esercitare in maniera adeguata il potere sovrano, si palesa per questo la necessità di costituire una struttura complessa funzionale all'esercizio del dominio, mantenendo però il carattere unitario ed indivisibile della forma individuale statale: quello che chiameremo *apparato istituzionale*. Tanto per la monarchia che per la aristocrazia, Spinoza esplicita perciò la necessità di organi istituzionali paralleli e complementari alla figura dell'autorità il cui compito specifico è quello di supportare e amplificare l'esercizio del potere sovrano e parallelamente di monitorare i regnanti e scongiurare, per quanto possibile, la possibilità che incoraggino decisioni dannose rispetto al benessere della società. La monarchia si realizza in un apparato istituzionale formato da re-consiglieri-giudici[40] innanzi tutto perché «i re non sono dei ma uomini»[41], sempre disposti a subire l'influenza delle passioni e perché, materialmente, il potere individuale non è capace di gestire l'interezza delle funzioni amministrative[42]; mentre lo stato aristocratico, anche se a livello formale si dimostra più stabile ed efficace rispetto a quello monarchico[43], è comunque passibile del rischio che gli uomini perseguano più i loro impulsi egoistici che il bene comune, da qui la necessità di un apparato istituzionale formato da una pluralità di organi complementari, consiglio supremo-sindaci-senato-giudici[44], la cui grandezza deve essere tale da coinvolgere tanti individui quanti ne sono necessari al fine di salvaguardare le istituzioni da derive esclusivamente auto-interessate. La condizione effettiva in cui il regnante può

[39] *TP* 6.3, pp. 85-87.
[40] *TP* 6.13-30, pp. 93-103; 7.4, p. 113.
[41] *TP* 7.2, p. 111.
[42] *TP* 7.3, pp. 111-13.
[43] *TP* 8.3, pp. 149-51.
[44] *TP* 8.17-45, pp.163-95.

esercitare e mantenere il potere sovrano, come spiega Matheron in maniera più che adeguata[45], è quella in cui viene supportato da un apparato istituzionale adeguatamente ordinato e disposto a resistere alle dinamiche avverse rispetto alla proporzione specifica della sua forma. L'autorità regnante non è che l'apice di questa struttura, per cui possiamo affermare che lo Stato è indiviso poiché l'autorità detiene il potere sovrano e dirige il funzionamento effettivo dell'apparato di potere, ma non lo detiene assolutamente in maniera discrezionale in quanto senza il coinvolgimento sincronico dei singoli organi che compongono l'apparato istituzionale decadrebbe l'effettività del suo stesso potere.

Le decisioni prese dall'autorità regnante sono l'output di un processo, che Matheron descrive come ciclo di *consultazione-decisione-esecuzione*[46], per il quale, attraverso il progressivo coinvolgimento di organi subalterni, le decisioni a livello pubblico verrebbero prese considerando una porzione della cittadinanza molto più vasta rispetto a quella che detiene il potere effettivo di promulgare le leggi[47], e verrebbero attuate attraverso organi istituzionali specificatamente adibiti. Anche se l'autorità detiene il potere di specificare la forma dell'ordinamento sociale, la preservazione del sistema di relazioni che definisce

---

[45] «Consultatif, Souveraineté, Exécutif, Contrôle: telles sont, dans leur enchainement circulaire, les institutions gouvernementales de l'Etat: celles qui ont pour rôle de créer, d'organiser et de conserver les autres institutions. Or il est bien évident qu'elles ne peuvent pas, sous peine de destruction de l'Etat, devenir absolument indépendantes les unes des autres. Le Souverain, pour rester Souverain, doit avoir les moyens de maitriser le fonctionnement des trois pouvoirs subordonnes. Qu'il soit aveugle par les erreurs ou les mensonges de conseillers irresponsables, qu'il soit paralyse par l'indocilité de ses fonctionnaires, que la perte du contrôle déséquilibre son action, et son autorité cesse bientôt de se faire sentir; la souveraineté réelle passe alors en d'autres mains. La direction de ces trois organes appartient donc à l'essence de la souveraineté, puisque celle-ci, sans celle-là, ne peut ni être ni être conçue, et inversement» (A. Matheron, *Individue et Communauté*, cit., pp. 333-34).

[46] Ivi, cit., p. 333.

[47] La consultazione del consiglio permette al re di prendere decisioni adeguatamente orientate alla *salvaguardia del popolo*: «E siccome la salvaguardia del popolo è legge suprema e diritto del re, ne consegue che il diritto del re consiste nello scegliere tra le mozioni espresse dal consiglio, e non emettere alcun decreto o sentenza che vada contro gli orientamenti del consiglio nella sua totalità» (*TP* 7.5, p. 115).

la forma dinamica dello Stato è conseguita in quanto l'ordinamento civile è orientato a soddisfare l'interesse comune. Perché lo Stato possa svolgere in maniera adeguata la propria funzione, l'organizzazione interna dell'apparato pubblico deve essere disposta in maniera tale che «ogni legge [sia] esplicita volontà del re; ma non che ogni volontà del re sia legge»[48].

Vi è però, secondo Spinoza, un'ulteriore condizione da soddisfare. Perché lo Stato a L1 possa adempiere alla sua funzione, la complessità reale dell'apparato istituzionale in cui è organizzata la *Respublica* deve rimanere celato al popolo[49]: dato che l'assetto civile viene istituito concedendo un differenziale di potere all'autorità regnante, nello Stato l'autonomia e la libertà individuale sono raggiungibili unicamente a condizione di rispettare i decreti dell'autorità, ovvero sottomettendosi al suo potere. In altre parole, la realtà dinamica del suddito deve sopravvenire materialmente a quella del cittadino: poiché i sudditi a L1 non sono in grado di essere razionali, la coscienza dell'eminenza dell'autorità deve permeare la cittadinanza in ogni circostanza, per cui i cittadini possono pensare di agire bene solo nella misura in cui *rispettano* i decreti dell'autorità. Se si dovesse verificare la possibilità che i cittadini fossero coscienti della realtà del diritto comune, secondo Spinoza non si prospetterebbe una situazione favorevole per l'individuo stesso. Significherebbe infatti concedergli un certo grado di arbitrarietà comunque essendo effettivamente incapace di regolare autonomamente in maniera razionale i rapporti sociali che intrattiene, ossia conferirgli dei mezzi che poi potrebbero ritorcersi contro la sua stessa incolumità. Per questo

> Non fa infine meraviglia che la plebe non conosca verità né giudizio, dal momento che i principali affari dello stato vengono trattati alle sue spalle, ed essa può trarre delle congetture solo da pochi elementi che non si sono potuti nascondere. […] Se la plebe fosse in grado di controllare se stessa e di sospendere il giudizio sulle cose poco conosciute,

[48] *TP* 7.1, pp. 109-11.
[49] *TP* 6.5, pp. 87-89.

> oppure di giudicare correttamente sulla base di pochi elementi noti, allora essa sarebbe degna di governare piuttosto che essere governata. Ma, come abbiamo detto, la natura è uguale per tutti: il dominio fa insuperbire tutti: tutti sono terribili se non hanno paura, e dappertutto la verità è calpestata da quelli che se ne sentono offesi o danneggiati[50].

Questa condizione fallace in cui il popolo, identificato come *volgo* o *plebe*, risiede, definisce l'apertura perpetua della possibilità che i rapporti sociali degenerino a L0 nel caso in cui il singolo individuo preservi un minimo di discrezionalità nell'esercitare il proprio diritto. Estendere il diritto dai cittadini alla deliberazione degli affari pubblici significa permettere *de facto* l'usurpazione del potere sovrano dalle mani dell'autorità[51] e quindi la dissoluzione del diritto comune: perché lo Stato possa conservarsi nella sua unità, i cittadini devono restare sotto la giurisdizione dell'autorità regnante, e questo vale tanto per la monarchia che per l'aristocrazia[52]. D'altro canto, però, l'esercizio del potere sovrano deve promuovere effettivamente l'interesse comune perché possa essere arginata in maniera efficace la crescita del malcontento e il desiderio di rivolta nei confronti di chi esercita il potere coercitivo. La potenza del regnante è quindi determinata ultimamente dalla presenza congiunta di questi due fattori, egli «sarà autonomo al più alto grado, e avrà il massimo controllo dello stato, quanto maggiore sarà il suo contributo alla salvaguardia comune del popolo»[53]; chi regna deve certo promuovere l'utilità sociale, ma contemporaneamente dovrà anche persuadere la cittadinanza della necessità effettiva del suo ruolo, mostrando «quanto *egli solo* conti per loro, in pace e in guerra»[54].

L'autorità è tanto potente quanto grande è il consenso e la legittimazione che provengono, nei suoi confronti, da parte della cittadinanza intera, e questa adesione viene continuamente prodotta dal fatto che la potenza dell'autorità sia

---

[50] *TP* 7.27, p.139.
[51] *TP* 4.3, p. 73; nel *TTP* (16, pp. 387-88) Spinoza parla di *delitto di lesa maestà*.
[52] *TP* 8.6, p. 153.
[53] *TP* 7.11, p. 121.
[54] *Ibidem*. Corsivo mio.

impiegata per accrescere l'utilità definita dall'interesse comune. Il funzionamento di questo circuito di produzione del consenso non incontrerebbe ostacoli se gli uomini potessero effettivamente conoscere il proprio utile, ma a L1, abbiamo visto che non è così, difatti

> Siccome gli uomini, s'è detto, si fanno guidare dai moti dell'animo più che dalla ragione, anche *il popolo viene indotto a naturale concordia non dalla ragione, ma da qualche sentimento comune*, e vuole essere guidato come da una sola mente[55].

Per persuadere gli uomini dell'utilità effettiva dell'asimmetria tra sudditi e regnante, bisogna che l'operato dell'autorità intervenga proprio sull'aspetto che condiziona la variabilità della natura umana, in questo senso l'obbedienza deve essere istituita agendo sulla loro disposizione ad essere affetti così che tutti siano indotti ad agire secondo un sentire condiviso[56].

### 4. 2. 1. *Apparato di suggestione*[57]

Con "apparato di suggestione" vogliamo identificare quel particolare sistema esortativo, composto da un insieme di pratiche e dottrine che Spinoza ritiene essenziale perché l'autorità possa esercitare in maniera efficace il potere sovrano. La funzionalità principale di questo dispositivo è permettere all'autorità di promuovere nelle coscienze dei cittadini l'illusione di decidere autonomamente il movente del proprio agire così da eliminare la percezione negativa della propria sottomissione. Per far questo, l'autorità farà leva sulla componente immaginativa degli individui, promuovendo la diffusione della normalità pratica non attraverso il diretto proponimento di principi razionali ma agendo

---

[55] *TP* 6.1, p. 85.
[56] *TP* 3.3, p. 55..
[57] Per approfondire ulteriormente l'analisi delle questioni analizzate rimandiamo a C. Boticci, M. de Bestegui, *Spinoza and the Hydraulic Discipline of Affects: From the Theologico-Political to the Economic Regime of Desire*, in A. K. Kourdela, D. Vardoulakis (eds), *Spinoza's Authority*, Bloomsbury, New York, 2018, pp. 167-92.

sulla dinamica dei corpi attraverso l'istituzione un sistema di riti e cerimonie appropriato all'indole della cittadinanza. Ma proviamo ad osservare l'occorrenza di questo fenomeno più nel dettaglio.

Anche qui, come spesso accade in Spinoza, la giustificazione di questa prassi politica parte dall'osservazione di una caratteristica evidente della natura umana: «nulla […] gli uomini possono tollerare meno che di sottostare ai propri eguali e di essere governati da loro»[58]. In virtù dell'imitazione affettiva, infatti, l'uomo proverà *invidia* per un suo eguale dotato del privilegio dell'autorità[59] ed un sentimento del genere potrebbe innescare un'escalation negativa per la salute delle relazioni sociali che occorrono nello Stato. Le soluzioni che possono essere intraprese a questo punto sono due: o si deve fare in modo che «tutta intera la società, se è possibile, deve esercitare collegialmente il potere» così che nessuno sia praticamente sottomesso a nessun altro, cosa che a L1 sarebbe impossibile, oppure «se pochi o uno solo detengono il potere, questi [deve possedere] alcunché di superiore alla comune natura umana *o deve almeno sforzarsi in tutti i modi di convincere di ciò il popolo*»[60]. Qualora appunto i cittadini immaginassero che l'autorità possieda determinate qualità eccezionali rispetto alla comune natura degli uomini, allora l'impulso competitivo che ha origine dall'invidia si tramuterebbe in *ammirazione*. Ma non è questa una condizione sufficiente a promuovere la coesione sociale: Spinoza asserisce che l'autorità non deve essere considerata *superiore* solo in virtù del timore che incute, dato che i cittadini che la ammirano a causa di una potenza più grande rispetto a quella a loro propria si preoccuperebbero solo della propria salvezza. Il movimento a cui darebbe origine tale passione non sarebbe orientato alla cooperazione sociale «poiché l'Ammirazione del male [Cfr. Costernazione] tiene l'uomo sospeso nella sola contemplazione di sé, in modo tale che non è in grado di pensare alle altre cose

[58] *TTP* 5, p. 130.
[59] *E*III, PP 53-55 C2.
[60] *TTP* 5, p. 130. Corsivo mio.

ricorrendo alle quali potrebbe evitare quel male»[61]. È essenziale che l'ammirazione dell'autorità sia incentivata anche da sentimenti positivi, ciò che deve risultare saliente non è solo il grado differenziale di potere che le appartiene ma anche le qualità positive che vengono manifestate promuovendo, attraverso i suoi sforzi, l'utile comune. Il sentimento d'invidia è veramente debellato solo quando i cittadini *venerano* l'autorità, ossia ammirano il regnante in quanto possiede delle qualità eccezionali che non sono comuni alla normale natura umana[62]. Accettare la predominanza del regnante, in questi termini, significa che la consapevolezza della differenza tra lo status dell'autorità e quello del cittadino non produce più una sensazione di debolezza, effetto dell'umiltà, ma anzi, potrebbe diventare un fattore determinante della coesione sociale.

Matheron ritiene significativo come a questo punto entri in gioco un ulteriore processo, quello della *superstizione*[63]. Essendo che gli uomini a L1 il più delle volte conseguono una conoscenza solamente immaginativa e parziale e non conoscono adeguatamente la realtà delle cose, secondo questo fenomeno alcuni eventi risultano inspiegabili se non concepiti come assolutamente estranei al corso regolare della natura[64]: di questa specie sono i fatti miracolosi, la cui occorrenza è per questo attribuita direttamente al volere di Dio. Nella mente immaginativa dell'uomo l'osservazione di questi fatti totalmente anomali rispetto alla normalità empirica innesca una reazione per la quale viene sentita la necessità, al fine di esaurirne la spiegazione, di istituire un piano trascendentale superiore ed estraneo rispetto a quello naturale. Tale è il meccanismo che costituisce il nucleo del sentimento religioso, il quale conduce ad immaginare una volontà antropomorfica al di sopra del reale che governa le sorti del mondo arbitrariamente e in maniera assoluta, e che stabilisce attraverso la sua infinita

---

[61] *E*III P52 S.
[62] *E*III P55 S.
[63] A. Matheron, *Individue et communauté*, cit., p. 213.
[64] *E*III P50 S.

potenza la logica dell'ordine naturale altrimenti totalmente irrazionale ed inspiegabile. È proprio questa tendenza epistemica alla superstizione ad essere, considerando l'analisi di Yovel[65], un carattere ineludibile e permanente nella psicologia della moltitudine:

> The main characteristic of the multitude is uncertainty, resulting from the ignorance of true causes and the lack of adequate ideas. Uncertainty makes the person of the multitude prey to alteration of fear and hope, between which he or she vacillates back and forth without sufficient reason. […] Uncertainty also breeds superstition, the essence of historical religion according to Spinoza. The greater the lack of certainty and of rational self-confidence, the stronger the temptation to invest one's faith in superstitious explanations[66].

L'operato dei culti religiosi sfrutta proprio l'incapacità delle masse di cogliere la vera spiegazione della realtà istituendo l'autorità della rivelazione[67] e assumendo così nelle proprie mani il monopolio della facoltà di determinare moralmente come l'uomo debba agire. I testi sacri si qualificano a pieno titolo come uno strumento politico volto non tanto a far conseguire la conoscenza razionale delle cose, quanto a «stimolare la devozione negli uomini e specialmente nel volgo»[68] influendo direttamente sulla propensione immaginativa. Ecco che l'autorità politica si appropria di questo dispositivo di sottomissione, per cui i cittadini non devono considerare il regnante solamente degno di venerazione, ma anche di devozione[69]. La definizione di un sistema dottrinale che giustifichi la legittimità

---

[65] Y. Yovel, *Spinoza : The Psychology of the Moltitude and the Uses of Language*, in *Studia Spinozana*, cit., pp 305-33.
[66] Ivi, p. 307.
[67] *TTP* 16, p. 388.
[68] *TTP* 6, pp. 161-62.
[69] «Certains hommes, également, peuvent nous sembler miraculeux. […] Admirer son habileté peu commune, c'est *veneratio*; admirer ses passions néfastes, c'est *horror*; mépriser sa sottise, c'est *dedignatio*. Et surtout, l'admiration transforme l'amour en dévotion. Sans doute ce dernier sentiment est-il habituellement réserve à la divinité anthropomorphe. Mais un individu réel peut aussi nous l'inspirer. Le culte de la personnalité, alors, devient véritablement un culte, au sens du terme : si nous valorisons un homme qui, par tel ou tel caractère singulier, nous parait inassimilable au reste de l'humanité, nous le considérons comme une sorte de dieu vivant (ou de démon, si la valorisation est négative)» (A. Matheron, *Individue et communauté*, cit., pp. 213-14. Corsivo dell'autore).

dell'autorità non compie pienamente questo fine, è necessario che i cittadini siano coinvolti in una serie di pratiche in modo tale da costituire una normalità abitudinaria che confermi perpetuamente il consenso nei confronti dell'autorità. Spinoza chiama nuovamente in causa la figura di Mosè e del suo governo teocratico[70] per descrivere il dispiegamento di questa meccanica: il popolo ebraico viene comandato all'obbedienza attraverso l'immaginazione, utilizzando a proprio vantaggio la disponibilità dei singoli individui ad essere affetti mediante la «minaccia dei castighi» e la «promessa di premi»[71] che Mosè esprime adoperando il contenuto teologico dell'Antico Testamento e, contemporaneamente, costruendo anche un particolare apparato cerimoniale composto da riti «istituiti soltanto per gli Ebrei e adattati al loro Stato»[72], in modo tale da far rispettare i dettami della dottrina religiosa. I riti divengono consuetudini non in quanto esprimo la legge eterna di Dio ma perché sono accuratamente progettati dall'autorità sulla misura della particolare indole del popolo a cui sono indirizzati; solo in questa accezione possiamo considerare l'apparato cerimoniale come un mezzo per conseguire il riconoscimento dell'identità nazionale fungendo da intermediario tra la pratica prescritta dal corpo legislativo e il comportamento dei cittadini[73]. Per questo idealmente l'unione dell'autorità politica e di quella religiosa in un unico asse teocratico rappresenta nel *Trattato teologico-politico* il massimo grado di estensione del potere sovrano[74].

---

[70] *TTP* 17, p. 421.
[71] *TTP* 14, p. 345.
[72] *TTP* 5, p. 124.
[73] Questo aspetto è risaltato quando Spinoza sostiene che: «dopo la prima distruzione della città, quando furono condotti come schiavi a Babilonia, non essendo essi per allora, ch'io sappia, divisi in sette, trascurarono i riti, anzi abbandonarono del tutto la legge di Mosè, e dimenticarono completamente, come affatto superflui, i propri diritti civili e incominciarono a confondersi con le altre nazioni, come risulta abbastanza bene da Esdra e Neemia» (*TTP* 5, p. 128).
[74] *TTP* 16, p. 190.

L'autorità veicola verso di sé il consenso orientando a proprio vantaggio la dinamica immaginativa del popolo in modo tale che «not by fear and intimidation only but by the routinized practice of the laws themselves and by remoulding the associative functions of the populace in habitual patterns that echo or imitate a social paradigm»[75]. Mantenere il differenziale di potere nella società, ossia il potere di promulgare le leggi, insieme all'istituzione di un sistema di pratiche condivise, sono le due componenti di quello che abbiamo chiamato l'apparato di suggestione, ossia un dispositivo finalizzato a mantenere la forma dell'assetto statale attraverso l'orientazione della dinamica affettiva che gli individui esprimono a L1 essendo guidati dall'immaginazione. Il regnante, avvalendosi di questo strumento, fa sì che la potenza della moltitudine, che costituisce realmente l'*imperium* della cittadinanza, assuma le sembianze agli occhi di tutti del potere sovrano nelle mani dell'autorità, istituendo quindi la dinamica di comando-obbedienza come l'unica condizione di espressione del diritto naturale individuale[76]. Lo Stato in questa maniera potrà assumere una forma più durevole dato che la normatività espressa dalle leggi sarà supportata dalla «partecipazione affettiva degli uomini»[77]: oltre che attraverso il timore, le tendenze specifiche dei cittadini devono essere orientate in maniera tale che l'agire coerentemente alla legge perda il carattere *prima facie* di sottomissione, così da dare ai cittadini «l'impressione di non essere guidati, bensì di vivere secondo le proprie libere scelte»[78]. Lo Stato non deve in questo senso limitare soltanto i comportamenti dannosi dei cittadini, ma promuovere anche le pratiche positive in modo tale che l'utile comune possa essere veramente conseguito, definendo così quelle condizioni per le quali ai cittadini è permesso agire coerentemente ai dettami della ragione pur comunque non essendo razionali:

---

[75] Y. Yovel, *Spinoza: The Psychology of the Moltitude*, cit., pp. 311-12.
[76] Cfr. H. Poltier, *Multitude libre/Multitude serve: Pour une lecture du "Traité politique" de Spinoza*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», Troisième série, 147, 2, 2015, p. 176.
[77] *TP* 10.9, p. 227.
[78] *TP* 10.8, p. 225.

> The state thus becomes in Spinoza not a mechanism of power only but equally a civilizing agent, an instrument of education. In both ways it uses the typical psychology of the multitude to create an institutionalized form of semi-rationality, imposed by obedience and enhanced by habit, repetition, and the memory of its advantageous results. This does not mean that the state should indoctrinate its citizen with a particular opinion; on the contrary, the state as such must be tolerant of all conflicting views and ideologies. Yet the very functioning of the state as an institution can mold the psychology and habits of the citizens and thereby, in turn, reinforce itself[79].

L'*imperium* nello Stato a L1 risulta materialmente dall'interazione reale di due potenze, quella dell'autorità regnante e quella della moltitudine sulla quale s'instaura l'eminenza dell'autorità stessa. Certo, il risultato di questo incontro è l'instaurazione di un assetto gerarchico attraverso il conferimento nelle mani della figura regnante del monopolio dell'*imperium*, continuamente confermato da quello che abbiamo chiamato apparato di suggestione che ha la funzione di reiterare il riconoscimento della posizione eminente dell'autorità e la posizione di sudditanza dei cittadini; ma questo non è l'unico esito che possiamo trarre dall'analisi spinoziana.

Se infatti Spinoza si ritiene sempre favorevole al mantenimento dell'ordine civile e condanna la rivolta come un evento *tout court* negativo[80], in quanto solo nello Stato possono essere garantite, anche minimamente, le condizioni di pace e sicurezza favorevoli allo sviluppo dell'autonomia individuale, allo stesso tempo sembra d'accordo con il sostenere che i cittadini a L1 continuino in qualche misura a conservare un certo potere di influenzare la forma dell'assetto civile. L'osservazione della realtà politica, infatti, sebbene la ribellione costituisca a livello teorico il momento assolutamente antietetico a quello civile, non toglie che è proprio dal popolo che ha principio quella tensione trasformativa e rinnovatrice che si manifesta quando la forma dello Stato entra in crisi in virtù della sua cattiva

[79] Y. Yovel, *Spinoza: The Psychology of the Moltitude*, cit., p. 312.
[80] *TP* 3.5, p. 57.

organizzazione. L'autorità politica non agisce mai su una massa passiva ma sempre reattiva al potere del regnante, quella che Spinoza identifica come *moltitudine* è per questo tutti gli effetti considerabile come un soggetto politico latente ma comunque complementare all'autorità.

## 4. 3. *Populus, vulgus, plebs, sive multitudo*

L'accantonamento definitivo della tesi contrattualista, tra la stesura del *Trattato teologico-politico* ed il *Trattato politico*, viene definitivamente sancito dalla nuova prospettiva che assume il focus dell'analisi politica spinoziana, passando dal concentrarsi sui movimenti dell'autorità regnante al comprendere la partecipazione della massa dei sudditi nella disposizione della società civile: una *moltitudine* di individui, che anche se sottomessi, risultano sempre disposti a reagire nei confronti potere regnante. Definendo l'impossibilità di autoregolamentazione a L1, Spinoza stabilisce che la forma dello Stato sia prodotta da un duplice principio: da una parte l'*imperium* è inteso come *summa potestas* attraverso cui l'autorità regnante impone le norme necessarie all'ordinamento dei rapporti sociali, dall'altra, simultaneamente, come *multitudinis potentia*, sorgente reale del potere sovrano e il limite a cui esso deve sottostare. Il rapporto tra questi due fronti non è sussumibile nel binomio tra forma e materia, tra una forza ordinatrice e una sostanza inerte, si tratta a tutti gli effetti di illustrare il bilanciamento continuo tra le intensità di due potenze distinte. Dobbiamo quindi, innanzitutto, chiarire l'ampiezza del concetto di moltitudine analizzando il significato che assume progressivamente nel corso delle opere di Spinoza.

Il termine *multitudo* occorre nell'*Etica* in un'unica occasione, nello Scolio della Proposizione XX del Libro V (*in multitudine causarum*), senza che gli venga

attribuito un valore esplicitamente politico[81]. Per riferirsi propriamente alla massa politica, Spinoza in quest'opera utilizza invece il termine *vulgus*, principalmente per fornirne una connotazione dispregiativa[82]. Il volgo viene descritto come quell'insieme di individui dal carattere instabile e mutevole interpellato quando Spinoza vuole descrivere il cattivo governo di chi insegue l'approvazione dei cittadini solo per il proprio compiacimento (atteggiamento che Spinoza identifica con la Vanagloria), rimettendosi perciò alle dipendenze della folla da cui deve farsi sempre acclamare per mantenere intatto il proprio status; le condizioni di questo tipo di governo saranno sempre precarie, poiché «il volgo è volubile e incostante, […] se non è adeguatamente mantenuta, la fama rapidamente si spegne»[83]. Il processo passionale che verrebbe innescato in questa maniera porterebbe al coinvolgimento in una dinamica pienamente distruttiva:

> Poiché tutti desiderano di guadagnarsi gli applausi del volgo, facilmente ognuno reprime l'altrui fama, per cui, poiché si lotta per quello che si considera il sommo bene, nasca una grande voglia di opprimersi a vicenda in qualunque modo, e chi alla fine risulta vincitore, si gloria di più per aver danneggiato l'altro che per aver giovato a sé stesso[84].

La volatilità e la caotica mutevolezza delle tendenze desiderative che esprime sono i tratti distintivi del volgo, per cui gli individui sono disposti ad acclamare

---

[81] Ma tuttavia, secondo Antonio Negri, non se ne discosta completamente (Cfr. A. Negri, *Reliqua Desiderantur: congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, in *Studia Spinozana*, cit., p. 158). Negri sostiene infatti che uno dei fattori che aumentano la potenza della mente nei confronti degli affetti può essere rintracciato «nella moltitudine delle cause [*in multitudine causarum*] dalle quali le affezioni che si riferiscono alle comuni proprietà delle cose, o a Dio, sono alimentate». La Proposizione XX segnerebbe un punto di svolta fondamentale nel definire la via verso la conoscenza intellettuale: stabilendo infatti che l'amore verso Dio «è tanto più alimentato, quanto numerosi sono gli uomini che immaginiamo essere uniti a Dio con lo stesso vincolo di amore», conseguire il terzo grado di conoscenza non implicherebbe il raggiungimento di un grado di esistenza superiore ma «l'amore verso Dio, nel momento in cui è riproposto come tensione verticale sopra la mondanità, è trattenuto e appiattito nella dimensione orizzontale dell'immaginazione e della socialità che lo alimentano» (*ibidem*). La moltitudine delle cause si riferisce alla necessità di uno sfondo collettivo, carattere imprescindibile del pensiero spinoziano.

[82] R. Caporali ritiene di individuare anche un riferimento indiretto in senso positivo di *vulgus* in *TdIE* 88 (p. 41), abbandonata poi nelle opere successive (*Spinoza's Political Philosophy*, cit., p. 155).

[83] *E*IV P58 S, p. 279.

[84] *Ibidem*.

l'uno o l'altro personaggio politico a seconda della sollecitudine superficiale che scaturisce dalle illusioni della retorica propagandistica, non è assolutamente capace di orientare adeguatamente la propria *cupiditas* in quanto determinato dalla superficialità della conoscenza immaginativa[85]. Per cogliere una prima connotazione politica del termine *multitudo* dobbiamo rivolgerci invece al *Trattato teologico-politico*.

In quest'opera, il concetto di moltitudine risulta l'unione, come suggerisce Balibar, del significato che Spinoza attribuisce al *vulgus* (connotazione *epistemologica* della folla ignorante) e *plebs* (che definisce la dimensione *socio-politica* delle masse inferiori rispetto alla potenza dell'autorità)[86]. Il significato che riscontriamo in questo luogo è ancora pienamente negativo: volgo, plebe e moltitudine sono figure antietetiche a quella del *populus* che designa l'insieme dei sudditi relativi, in termini contrattualistici, alla figura dell'autorità, ossia la cittadinanza dai caratteri razionali[87]. È così che, nel capitolo 17, riguardo alla finalità inerente allo Stato vediamo che:

> Tutti, siano governanti o governati, sono uomini, vale a dire esseri che tendono a fuggire la fatica e a cercare il piacere. Chi ha sperimentato l'indole mutevole delle masse [*varium multitudinis ingenium*], anzi quasi dispera di esse, poiché sono guidate non dalla ragione, ma dalle sole passioni, corrive del tutto e sommamente esposte all'azione corruttrice o dell'avarizia o della prodigalità[88].

Il compito dell'autorità regnante, avvalendosi delle leggi, sarà quello di fare in modo che «tutti, qualunque sia la loro indole, antepongano il diritto pubblico ai provati interessi»[89]. Una buona forma dello Stato è quella atta maggiormente a

---

[85] Concetto ulteriormente chiarito quando in *E*IV Appendice Cap. 28 il volgo diviene l'esempio dell'utilizzo improprio del denaro.
[86] Cfr. E. Balibar, *Spinoza: la crainte des masses*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, cit., pp. 297-98.
[87] Cfr. G. Saccaro Battisti, *Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di «plebs», «multitudo», «populus» e «vulgus»*, in «Rivista di storia della filosofia», 39, 3, 1984, pp. 453-59.
[88] *TTP* 17, p. 415.
[89] *Ibidem*.

resistere agli influssi corruttivi che scaturiscono dalla determinazione passionale che conducono non al perseguimento dei dettami della ragione ma alla mutevolezza dell'opinione[90]. Condizioni di questo tipo, dove *plebis ira maxime regnare solet*, sono quelle realizzate dai Farisei, i quali

> Accesi dalla medesima rabbia, che passa per zelo del diritto divino, si diedero a perseguitare ovunque uomini insigni per onestà e famosi per virtù, e perciò malvisti dal popolo [*plebi invisios*], condannandone pubblicamente le opinioni e sollevando contro di essi l'odio furioso delle moltitudini [*saevam multitudinem*][91].

La moltitudine che incarna il ritratto delle masse guidate dagli impulsi passionali costituisce la principale minaccia alla stabilità dello Stato che chi governa deve in ogni modo reprimere utilizzando a proprio vantaggio la superstizione (Spinoza a tal proposito cita le parole dello storico Quinto Curzio Rufo nel capitolo X del Libro IV delle *Historiae Alexandri Magni*: *nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio*[92]), instillando la paura e il timore dell'autorità attraverso la religione e la diffusione di pregiudizi[93], anche se, in ultimo luogo, risulta inestirpabile: «non si giunse mai a impedire che i cittadini rappresentassero per il loro governo una minaccia più grave degli stessi nemici, e che i governanti non temessero più quelli che questi»[94].

Concepita in questa prospettiva, la moltitudine costituisce il limite negativo della razionalità che propone la riflessione politica[95], ma non è l'unico aspetto che

---

[90] *TTP* 18, p. 452.
[91] *TTP* 18, p.453.
[92] *TTP* Prefazione, p. 3
[93] «La paura, dunque, è la causa che origina, mantiene e favorisce la superstizione» (ivi, p. 2).
[94] *TTP* 17, p. 415.
[95] Al termine della Prefazione del *TTP* Spinoza esclude il volgo, con parole abbastanza severe, dai possibili utenti della sua opera in quanto inevitabilmente ne fraintenderebbero il contenuto. Il volgo allora diviene la figura antietetica al *filosofo,* destinatario principale del *Tractatus* essendo dotato della disposizione razionale necessaria a conseguirne una fruizione adeguata: «questo o lettore filosofo, è quanto io sottopongo al tuo esame e che confido non ti riuscirà sgradito, data l'importanza e l'utilità che l'argomento presenta sia nel complesso sia nei singoli capitoli dell'opera. Della quale direi di più, se non temessi di veder crescere in volume questa prefazione, soprattutto perché ritengono che le cose essenziali sono già più che sufficientemente note ai

possiamo dedurre: l'analisi condotta nel *Trattato teologico-politico* stabilisce che è proprio la constatazione di questo limite il punto dove la teoria e la realtà devono necessariamente incontrarsi così che la riflessione politica non rimanga una pura astrazione[96]. Definire che il maggiore pericolo per lo Stato provenga dalla natura stessa degli individui che compongono la cittadinanza, significa porre il limite effettivo all'estensione del potere sovrano nella possibilità di provocare una reazione violenta delle masse[97], e l'unico modo per scongiurare questa evenienza è coinvolgere in qualche misura la moltitudine nella preservazione dello Stato: attraverso l'introduzione di un insieme di pratiche e dottrine funzionali a sviluppare e conservare i rapporti sociali secondo un certo ordinamento, il regnante deve far sì che la massa informe degli individui passionali diventi *populus*. Possiamo quindi concordare con Balibar nel dire che «c'est un processus historique qui fait exister le peuple comme *multitudo*, c'est-à-dire comme sa négation apparente, la "foule"; et c'est une certaine pratique qui peut en contrôler l'évolution»[98]. Questo aspetto raggiunge quindi una piena rilevanza nel *Trattato politico*, dove la moltitudine, intesa come realtà storica, fonderà la nuova prospettiva che assume la riflessione spinoziana che solo a quest'altezza concepisce il diritto naturale dell'uomo come *multitudinis potentia*, non intesa

---

filosofi; quanto agli altri, non insisto molto nel raccomandar loro questo trattato, giacché non v'è nulla in esso che io possa sperare possa riuscir loro di qualche gradimento; so infatti con quanta tenacia le menti aderiscano a quei pregiudizi che l'animo ha accolto sottoforma di religiosità; e so anche che è altrettanto impossibile sottrarre le masse alla superstizione e alla paura [*novi deinde aeque impossibile esse vulgo superstitionem adimere ac metum*]; e so infine che per il volgo è perseveranza l'ostinazione [*novi deinde que constantiam vulgi contumaciam esse*], e che non è guidato dalla ragione, ma dalla passione è trascinato ora alla lode, ora al vituperio. Il volgo, dunque, e tutti coloro che ne condividono le passioni [*vulgus ergo et omnes, qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur*] non sono da me invitati alla lettura di questo libro; preferirei anzi che lo trascurassero del tutto, piuttosto che interpretarlo, come fanno sempre, tendenziosamente allo scopo di creare difficoltà e far sì che, come loro, non ne traggano profitto nemmeno quelli che si dedicherebbero alla filosofia con maggiore libertà, se non urtassero nell'unico ostacolo, di credere che la ragione debba fare da ancella alla teologia; a costoro, infatti, io confido che il presente lavoro possa riuscire di grandissima utilità» (*TTP* Prefazione, pp. 10-11).

[96] Cfr. E. Balibar, *Spinoza: la crainte des masses*, cit., p. 300.

[97] Ivi, p. 301.

[98] *Ibidem*.

quantitativamente come una somma aritmetica delle forze individuali, ma intensivamente, «au sens d'une combinaison ou, si l'on veut, d'une interaction de forces»[99]. In questa maniera proprio attorno al concetto di moltitudine viene infatti definitivamente stabilita la distanza tra il pensiero politico di Spinoza e quello di Hobbes. La moltitudine di cui Hobbes parla nel *De cive*[100] e nel *Leviathan*[101] ritrae l'uomo allo stato di natura, una massa non compresa nella sua coesione ma come già disgregata, composta da singoli individui isolati a causa dei loro interessi particolari e disponibile ad essere inserita in una serie di rapporti razionali realizzabili, attraverso il contratto, nella società civile, raggiungendo solo a questo punto la forma unitaria dello Stato. Spinoza invece, includendo nella sua riflessione la realtà storica della dinamica che la moltitudine esprime, non ritiene la massa come un momento superato teleologicamente nella realizzazione della società civile, ma piuttosto il fondamento stesso della riflessione politica: la moltitudine è la massa di uomini già sempre posti in relazione tra di loro dall'imitazione affettiva, «un principe d'analyse concrète qui si va s'amplifiant sans cesse dans une dialectique constructive»[102].

La concezione della moltitudine e del diritto naturale inteso come *multitudinis potentia* che prende veramente forma nel *Trattato politico*, ma che già nel *Trattato teologico-politico* possiamo individuare esposta *in nuce*, definisce l'impossibilità che lo Stato si realizzi in una configurazione di per sé stabile. A L1 l'orizzonte collettivo dell'individuo che compone la cittadinanza è un carattere ineliminabile, è sempre inserito nel contesto di una moltitudine di individui correlati tra loro da relazioni affettive, la propria potenza particolare è sempre

---

[99] Ivi, p. 302.
[100] Th. Hobbes, *De cive*, VI, cit., pp. 70-86.
[101] Th. Hobbes, *Leviathan*, XVII-XVIII, cit., pp. 128-41.
[102] Cfr. E. Balibar, *Spinoza: la crainte des masses*, cit., p. 302. Cambia così anche come i due pensatori si rapportano al concetto di unanimità: Se in Hobbes costituisce l'essenza stessa del meccanismo statale, secondo Spinoza lo Stato può esistere *una veluti mente* solo a patto di comprendere la complessità reale della maniera in cui le relazioni di potere devono essere necessariamente realizzate (ivi, pp. 303-04).

parte dell'intensità della *multitudinis potentia*. L'individuo a L1 costituisce la cittadinanza in quanto già sempre interno alla moltitudine. La disposizione dell'assetto civile dipende dall'interazione continua tra la potenza che la moltitudine esprime ed il potere coercitivo dell'autorità regnante: la coerenza unitaria della *ratio* dinamica dello Stato scaturisce dal bilanciamento sempre in atto di queste due forze, in maniera tale che la forma dello Stato avrà tanta stabilità quanto la moltitudine asseconda l'ordinamento gerarchico dei rapporti sociali stabilito dall'autorità essendo incapace di governarsi in maniera assolutamente autonoma senza ricadere in condizioni conflittuali.

Spinoza però definisce che, date certe determinate condizioni, la moltitudine si può dimostrare effettivamente in grado di esercitare la propria potenza senza il bisogno di sottostare al potere sovrano: tali condizioni rispecchiano la situazione in cui chi esercita il ruolo di autorità regnante ritiene di estendere il proprio diritto in maniera assolutamente discrezionale a discapito dell'utile comune, realizzando un governo di tipo tirannico. Se uno Stato di questo genere dovesse far perdurare delle condizioni insopportabili per tutti o la maggior parte degli individui della cittadinanza, allora la moltitudine potrebbe non solo trasgredire le leggi ma promuovere una nuova organizzazione sociale alternativa ed in contrapposizione allo Stato tirannico. Come è già stato osservato da Matheron[103], questo fenomeno viene descritto da Spinoza illustrando la dinamica dell'*indignazione*.

### 4. 3. 1. *Moltitudine soggetto attivo*

La maturità del pensiero politico spinoziano si afferma, come abbiamo visto, con l'asserzione che gli uomini siano indotti a costituire l'unione della società civile

[103] Cfr. A. Matheron, *Indignation and the Conatus of the Spinozist State*, in *Politics, Ontology and Knowledge*, cit., pp. 126-35.

non attraverso la ragione, ma per l'instaurazione di un sentimento comune dato che, viste le condizioni esplicitate a L1, la dimensione pratica degli individui non può essere declinata razionalmente. L'autorità, attraverso l'apparato di suggestione, influisce sull'immaginazione degli individui «fondando cioè lo Stato su basi tali per cui si possa ottenere non che i più si impegnino a vivere saggiamente (il che è impossibile), ma che siano guidati da quei moti dell'animo dai quali deriva maggior vantaggio per la repubblica»[104]. Spinoza utilizza i termini *naturaliter convenire* per esprimere questa modalità di associazione che non ha nulla a che vedere con un'origine di tipo razionale o artificiale[105]: se l'autorità è certo necessaria a L1 per la stabilità della forma statale, ciò non toglie che l'esistenza concreta dello Stato sia materialmente realizzabile proprio in virtù del fatto che è la *multitudinis potentia* ad esprimere un sentimento comune. Senza l'autorità lo Stato non potrebbe possedere una forma stabile, ma è l'esistenza reale dei rapporti sociali intrattenuti dalla moltitudine che va a definire il *corpo dello stato*, la cittadinanza[106]. Se normalmente la cittadinanza può dirsi tale in quanto sottomessa ad un potere coercitivo, si può dare il caso in cui la moltitudine esercita la propria potenza indipendentemente dalle leggi e addirittura contro il potere regnante, quando esso viene percepito come una minaccia per l'incolumità dell'interesse comune. Spinoza ritiene in questo senso esemplare, al fine di spiegare in che modo gli individui possano essere portati a concordare naturalmente, proprio il caso dello Stato dove gli individui si ribellano al potere costituito:

> Gli uomini sono *naturalmente condotti a coalizzarsi* sia a causa di un comune motivo di timore, sia per il desiderio di vendicare un danno comunemente subito; e siccome il diritto della cittadinanza si definisce in base alla comune potenza del popolo, è certo che *la potenza*

[104] *TP* 10.6, p. 223. Corsivo mio.
[105] Cfr. A. Matheron, *Indignation and the Conatus of the Spinozist State*, cit., pp. 125-26.
[106] *TP* 3.1, p. 53.

*e il diritto della cittadinanza diminuiscono tanto più, quanto più essa dà a molti il motivo di coalizzarsi*[107].

Questa forma di associazione, indipendente e contraria ai sentimenti promossi dall'autorità, scaturisce dall'indignazione. Spinoza ci fornisce la definizione di questo affetto nell'*Etica*: l'indignazione è una forma di imitazione affettiva secondo la quale proveremo odio per quella cosa che produce tristezza in qualcuno che reputiamo simile a noi[108]. La causa scatenante l'indignazione sarebbe il fatto che l'autorità esercita il differenziale di potere nelle sue mani non per perseguire l'utile comune ma i propri interessi privati, provocando un'aggressione immotivata nei confronti degli individui che compongono la cittadinanza («eccidi di sudditi, le spoliazioni, i rapimenti di ragazze e simili disfatte»[109]). Dato che gli individui della moltitudine sono sempre in relazione tra loro in virtù dell'imitazione affettiva, questa aggressione non rimarrà mai isolata, ma riverbererà in tutta la cittadinanza innescando un sentimento diffuso di odio nei confronti dell'autorità e di soccorso nei confronti di chi è la vittima[110]. Ora, questa condizione così delineata non è sufficiente perché gli uomini si coalizzino contro l'autorità, vi sono situazioni in cui il dominio tirannico gode di una certa stabilità pure essendo fondato su una dinamica corrotta: come è dimostrato dal dominio dei Turchi, un tiranno può riuscire a mantenere il proprio dominio se riuscirà a bilanciare gli effetti della paura prodotta dall'uso improprio della sua forza con concessioni adeguatamente stabilite nei confronti della cittadinanza. L'indignazione coinvolgerà solo isolatamente gli individui, mentre il sentimento comune della moltitudine non ne sarà influenzato. Solo se l'oppressione dell'autorità raggiungerà degli eccessi tali da permettere che la risonanza

---

[107] *TP* 3.9, p. 61. Corsivo mio.
[108] *E*III P27 C1.
[109] *TP* 4.4, p. 75.
[110] Una decrizione più esauriente del processo che innesca l'indignazione indichiamo A. Matheron, *Indignation and the Conatus of the Spinozist State*, cit., pp. 128-31.

dell'indignazione si sedimenti in maniera permanente e diffusa potrà allora costituire concretamente il motivo alle spalle della rivolta[111].

Certo, il momento della ribellione costituisce secondo Spinoza una situazione assolutamente deprecabile e sconveniente, dato che l'indignazione è considerata sempre come cattiva[112] poiché determina il passaggio dallo stato civile allo stato di guerra[113], ma possiamo rilevare una certa ambiguità in questa posizione: se a livello teorico lo stato civile è comunque sempre una situazione preferibile, ciò non toglie che *de facto* «le leggi con le quali il popolo trasferisce il proprio diritto a un solo consiglio, o a un solo uomo, debbono senza dubbio essere violat[e] quando la loro violazione è a salvaguardia dell'interesse comune»[114]. Rimane sicuramente un caso limite, ma la sua realizzazione, date certe condizioni, è assolutamente necessaria[115]. Il fenomeno dell'indignazione possiede un carattere bifronte: la reazione della moltitudine si rivolge in maniera *distruttiva* nei confronti dell'assetto civile esistente considerato dannoso per il benessere di tutti, ma allo stesso tempo, ergendosi contro il potere costituito, esprime *costruttivamente* la propria potenza tentando di stabilire una dinamica alternativa e indipendente da esso. Il movimento di rivolta innesca un conflitto contro l'eminenza dell'autorità che non può realizzare una situazione pienamente caotica quale potrebbe essere lo stato di natura *strictu sensu*, dato che per via della sua stessa natura la moltitudine spontaneamente tenderà alla preservazione di quei rapporti sociali necessari al conseguimento dell'interesse comune: «non accade mai che, a causa delle frequenti discordie e sommosse intestine che vi si accendono, i cittadini sciolgano la cittadinanza […], ma piuttosto che mutino la

---

[111] Cfr. ivi, pp. 127-28.
[112] *E*IV P51 S.
[113] *TP* 4.4, pp. 74-75.
[114] *TP* 4.6, p. 77.
[115] Similmente a Machiavelli, l'*indignatio* va a costituire un aspetto della dinamica che attraversa la forma individuale dello stato (F. Del Lucchese, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza*, cit., pp. 60-63).

sua forma in un'altra»[116]. La moltitudine può divenire in questo senso concretamente il principio dinamico positivo e autonomo attraverso cui un nuovo *imperium* viene affermato e che possieda, almeno nella sua forma embrionale, una conformazione *democratica*.

Se togliamo il breve incipit del capitolo XI del *Trattato politico*, questo è l'unico luogo in cui Spinoza parla effettivamente della possibile occorrenza storica di una forma democratica di potere: nel caso in cui questa espressione della *multitudinis potentia* riuscirà ad imporsi, allora sarà la *moltitudine in quanto cittadinanza* che darà autonomamente origine ad una nuova forma dello Stato, stabilendo un apparato normativo funzionale a preservare l'interesse comune nuovamente stabilito. Almeno per quanto riguarda i suoi primissimi passi, la forma che assumerà questo nuovo *imperium* sarà democratica, in quanto ha origine dal fatto che la cittadinanza esercita in maniera collettiva e autonomamente il proprio potere, in un certo senso autoregolandosi. Ci chiediamo a questo punto: esponendo la dinamica dell'indignazione, Spinoza vuole specificare realmente che la moltitudine, date certe condizioni, possa effettivamente avere la capacità di autoregolarsi con successo, ossia di realizzare qualcosa che potrebbe essere simile alla democrazia? La risposta risulta complessa, tanto più in quanto riguarda un capitolo incompiuto della teoria politica spinoziana. Considerate le poche tracce che Spinoza ci ha lasciato possiamo delineare solo un possibile ritratto incerto di quella che avrebbe dovuto essere la democrazia. Questa forma di governo può venire ritratta in due sensi. In termini ampliamente astratti, nel *Trattato teologico-politico* la democrazia figura, nella formulazione che possiamo definire *pura*[117], come la società civile in cui «il potere è nelle mani di tutti e le leggi sono costituite per comune consenso: in una simile società, sia che aumenti o che diminuisca la somma delle leggi, il popolo

[116] *TP* 6.2, p. 85.
[117] Cfr. D. Den Uyl, *Power, State and Freedom*, cit., pp. 162-67.

rimane ugualmente libero, in quanto non agisce secondo l'autorità altrui ma per suo proprio consenso»[118]. La forma democratica in questo senso figura più come una pratica, una disposizione, più che rappresentare la possibilità effettiva di una forma in cui la cittadinanza possa autoregolarsi. Nel *Trattato politico* questa definizione viene sicuramente ripresa, Spinoza ne parla infatti in termini simili ma meno ingenui: la democrazia continua ad essere, a livello generale, la situazione in cui il governo risiede nelle mani di tutto il popolo[119], viene però qui intesa nella sua formulazione *storica* come lo Stato dove chi governa viene stabilito per legge, ossia dove secondo criteri di reddito o età viene stabilito chi possa partecipare alle decisioni a livello pubblico[120]. Sebbene possano esistere molte realizzazioni dello stato democratico, in generale Spinoza esplicita l'intenzione di volersi riferire allo Stato in cui «tutti coloro i quali sono oggetti alle sole leggi della patria, e dunque sono autonomi e vivono onestamente, hanno diritto di voto nel consiglio supremo e la facoltà di accedere agli incarichi di stato»[121]. A nostro avviso, non possediamo i mezzi necessari per stabilire che, secondo Spinoza, attraverso la dinamica dell'indignazione la moltitudine possa dar luogo ad una formulazione *storica* della democrazia[122], possiamo tuttalpiù sostenere che alluda a qualcosa di simile alla formulazione *pura* della società democratica ma non comunque totalmente identificabile con essa. In primo luogo, quella che espone Spinoza attraverso la dinamica dell'indignazione è una forma di unione sociale dove gli individui non sono vincolati al potere di

---

[118] *TTP* 5, p. 130.
[119] *TP* 2.17, p. 47.
[120] *TP* 11.2, p. 231-33.
[121] *TP* 11.3, p. 233.
[122] Matheron ritiene possible invece che dall'indignazione della moltitudine possa scaturire una *forma istituzionalizzata* di democrazia: «this *imperium*, once it appears in broad daylight, will tend to perpetuate itself. For each, through hope and fear, will again put their own forces at its disposal; which will enable the power of the multitude to again reconstitute itself and to continue to inspire fear and hope in each, etc. After which, of course, this informal democracy could be institutionalised: the multitude might safeguard the *imperium* for itself by giving it rules of functioning that will consolidate customs; or, on the contrary, if it runs up against problems that are too difficult, it might return it to an individual or a small group» (A. Matheron, *Indignation and the Conatus of the Spinozist State*, cit., p. 130. Corsivo dell'autore).

nessuno, ma stabiliscono in quanto moltitudine una tensione affettiva totalmente indipendente e autonoma che in questo senso può essere considerata come simile alla formulazione pura della democrazia. In secondo luogo, però, la moltitudine mossa dall'indignazione sembra manchi delle condizioni necessarie per realizzare pienamente questa tendenza democratica come una forma vera e propria di autoregolamentazione, o almeno, la capacità di autoregolamentazione della moltitudine mossa dall'indignazione possiede un carattere estremamente transitorio. Le motivazioni che possiamo addurre a questa affermazione sono due. La prima risiede nelle proprietà stesse dell'indignazione: per Spinoza l'indignazione possiede solo parzialmente una connotazione positiva, rimanendo comunque un affetto connotato generalmente in maniera negativa, poiché «sebbene l'Indignazione sembri mostrarsi come una specie di equità, si vive tuttavia senza legge, là dove è lecito a ognuno giudicare i fatti altrui e rivendicare il proprio e altrui diritto»[123]. La seconda, collegata la prima, riguarda invece lo stato degli individui a L1: le condizioni di equità a cui conduce l'indignazione non costituirebbero un problema se gli individui non fossero generalmente determinati dalle passioni, date le quali, in assenza di un vincolo, non sarebbe per loro praticamente possibile conseguire una situazione di autoregolamentazione che non degeneri in uno stato di guerra. Anche se spinta dall'indignazione, la moltitudine potrebbe realizzare solo una forma embrionale di *imperium democraticum*: la struttura dei rapporti sociali, data la natura stessa della moltitudine, sarebbe troppo debole per resistere se non per un tempo molto breve alla progressiva complicazione della complessità delle condizioni reali in cui permane, sentendo così la necessità di instaurare l'ordinamento gerarchico dei rapporti sociali. Possiamo prendere in considerazione, a tal proposito, un episodio che illustra Spinoza pressoché analogo a quello che noi stiamo osservando, ossia lo sviluppo di un neonato stato democratico a L1:

[123] *E*IV App. Cap. 24.

> Gli uomini […] sono […] per natura nemici, e sebbene si uniscano e si vincolino con le leggi, conservano questa natura. penso che derivi di qui il fatto che gli stati democratici si trasformano in aristocratici e questi ultimi in monarchici. Sono infatti ben persuaso che la maggior parte degli stati aristocratici sono stati in precedenza democratici, ossia che un popolo alla ricerca di un nuovo territorio, una volta che l'ebbe trovato e coltivato, deve aver mantenuto intatta l'eguaglianza nei diritti politici, poiché nessuno cede spontaneamente ad altri la sovranità dello stato. Ma, sebbene ciascuno di loro consideri giusto avere nei confronti di un altro gli stessi diritti che quest'altro ha verso di lui, ritiene tuttavia ingiusto che gli stranieri immigrati abbiano diritti uguali a loro nello stato che essi si sono ricercati con fatica e che hanno conquistato versando il proprio sangue. [..]. La popolazione aumenta a seguito dell'affluenza di stranieri, i quali a poco a poco assimilano i costumi di quella gente, sinché infine non sono riconoscibili per alcuna differenza se non per quella di aver diritto alle cariche; e mentre il loro numero quotidianamente cresce, quello dei cittadini al contrario, per molti motivi, diminuisce. […] E così a poco a poco lo stato si riduce alla mercè di pochi e infine, per il gioco delle fazioni, di uno solo[124].

L'effettiva capacità di autoregolazione della moltitudine a L1 è fortemente limitata nella sua estensione sia dal fatto che può essere esercitata solo in condizioni di estremo disequilibrio sia dalla brevità e dal carattere inevitabilmente transitorio di questa evenienza. Generalmente, infatti, l'indignazione della moltitudine viene contenuta: l'autorità, esercitando il potere sovrano e avvalendosi dell'apparato di suggestione, riesce efficacemente a promuove un sentire comune che favorisce la concordia tra gli individui nello Stato. Ma ciò non impedisce che l'indignazione delle masse rimanga comunque un fattore presente in maniera latente nello Stato a L1 per via della presenza necessaria di una forma coercitiva di potere, dell'*imperium* che renda effettiva la normatività delle leggi.

Stabilendo che virtualmente la moltitudine possa sempre insorgere e regolarsi autonomamente, possiamo specificare ulteriormente le condizioni formali concrete dello Stato a L1: dato che gli uomini sono determinati dagli affetti,

[124] *TP* 8.12, pp. 160-61.

l'unica forma in cui i rapporti sociali possono conseguire una certa stabilità, è quella che comporta l'instaurazione di un assetto gerarchico attraverso il conferimento nelle mani della figura regnante del monopolio dell'*imperium, summa potestas*, che attraverso l'apparato di suggestione produce e riproduce continuamente il consenso nei riguardi dell'autorità e la condizione di sudditanza dei cittadini; materialmente però il potere dell'autorità è limitato dalla possibilità latente che la moltitudine possa essere attraversata da indignazione nel caso in cui l'ordinamento sociale non promuova in maniera sufficientemente positiva le condizioni della cittadinanza o che in casi estremi possa esprimere autonomamente l'*imperium*, *multitudinis potentia*, quando l'indignazione risulta una condizione in massimo grado diffusa e permanente. La Stato è quindi suscettibile ad un permanente processo di produzione e riproduzione della sua forma dovuto al continuo bilanciamento tra due forze, quella espressa dell'autorità e quella espressa dalla cittadinanza, che abitano il campo politico a L1, in maniera tale che il risultato di questo rapporto stabilisca che da una parte nessun cittadino possa agire in maniera assolutamente discrezionale diventando, potenzialmente, in virtù della sua stessa natura, una possibile minaccia per l'incolumità dell'interesse comune, ma dall'altra che il vincolo imposto agli individui non risulti talmente debilitante da provocare un'indignazione eccessiva che possa causare la dissoluzione stessa dello Stato. La migliore realizzazione della società civile sarà quella in cui gli individui potranno essere più autonomi e liberi possibile:

> Lo scopo dello stato, dico, non è di convertire in bestie gli uomini dotati di ragione o di farne automi, ma al contrario, di far sì che la loro mente e il loro corpo possano con sicurezza esercitare le loro funzioni, ed essi possano servirsi della libera ragione e non lottino l'uno contro l'altro con odio, ira o inganno, né si facciano trascinare da sentimenti iniqui. E il vero fine dello stato è dunque la libertà[125].

[125] *TTP* 20, p. 482.

I tre livelli di esistenza che abbiamo scandito non sono altro che i tre gradi a cui l'*imperium* può essere espresso: il confronto tra moltitudine e autorità fluttua tra un *minimum* definito dallo stato di guerra ad un *maximum* definito dalla condizione razionale, senza risolversi mai completamente in nessuna di esse data la condizione in cui l'essere umano naturalmente risiede. Questo bilanciamento continuo dei rapporti costituisce la dinamica immanente all'ordinamento gerarchico dello Stato, movimento oscillatorio sempre in atto che non può mai risolversi in uno dei due estremi ma che tende sempre, in virtù della natura sociale della moltitudine, ad una situazione dove l'interazione delle forze produce una certa stabilità ed equilibrio.

# *Conclusione*

Anche se gli esiti della teoria politica spinoziana rimangono in ultimo luogo aporetici, possiamo comunque almeno cogliere le intenzioni sottostanti al suo progetto, benché solo implicitamente.

Spinoza ritiene che gli uomini siano per natura passivi e che non riescano a esprimere una forma di esistenza razionale seguendo esclusivamente le loro tendenze naturali, ma solo in quanto inseriti in una serie di pratiche adeguatamente disposte. Non solo questo costituisce il progetto delineato nell'*Etica*, ma se consideriamo anche l'analisi condotta nelle opere politiche, possiamo ben comprendere che tale risultato sarebbe difficilmente realizzabile senza il supporto di un apparato pubblico ben disposto. Anche se la razionalità non costituisce il *telos* esplicito dello Stato[1], non possiamo fare a meno di notare che se Spinoza da una parte nutre un certo pessimismo nei confronti delle masse popolari, vista la facilità con la quale cedono ad episodi di violenza[2], persiste comunque una costante ambivalenza nel suo atteggiamento dato che egli stesso sostiene la reale possibilità che gli uomini, in determinate condizioni, siano effettivamente in grado di supportare autonomamente e a pieno titolo, non solo quindi in maniera strettamente coercitiva, un atteggiamento razionale[3].

Perché l'interesse comune possa dirsi pienamente realizzato, allo Stato spetterebbe difatti il compito di realizzare due condizioni: innanzitutto bisogna che venga garantita ai cittadini, nei limiti del possibile, la libertà individuale, ma gli sforzi dell'apparato pubblico devono anche essere impiegati nel definire

---

[1] *TP* 10.6, cit. e TTP 20, cit.

[2] Sicuramente maturata anche a seguito al pubblico linciaggio dei fratelli de Witt avvenuto all'Aia, il 20 agosto 1672.

[3] «La natura è una sola e comune a tutti: ci fanno velo la potenza e l'educazione» (*TP* 7.27, p. 137); il pessimismo di Spinoza, per certi versi radicale, conserva però la consapevolezza di un possibile miglioramento.

un'ulteriore condizione diffusa, quella dell'*uguaglianza*. Uno stato di cose equo, oltre che libero, costituisce il fattore determinante perché l'individuo nello Stato sia effettivamente considerato autonomo[4], per questo Spinoza rifiuta categoricamente l'insorgere di diseguaglianze arbitrarie[5], come quella prodotta dalla nobiltà[6].

Realizzare delle circostanze del genere comporta necessariamente rimodulare la figura del cittadino, ossia aprire alla possibilità che questo diventi membro attivamente coinvolto nell'ordinamento della cittadinanza. Uno Stato che ritiene liberi e uguali i cittadini lascerà aperta nei confronti di essi la possibilità di intervenire anche a livello pubblico, pratica che Spinoza reputa, con una certa attitudine *costruttivista*[7], assolutamente positiva di per sé:

> Troppo limitati sono gli interessi umani, perché possano capire tutto subito; ma consultandosi, ascoltando, discutendo, si aguzzano l'ingegno, e a forza di tentare tutte le vie finiscono per trovare la soluzione cercata, da tutti condivisa e alla quale nessuno avrebbe pensato[8].

È questo il senso in cui le riflessioni che Spinoza compie nel *Trattato teologico-politico* e nel *Trattato politico* sembrano essere poste in continuità con quelle esposte nell'*Etica*: partendo dall'analisi delle nozioni comuni, da cui cogliamo che il vantaggio principale dell'associazione consiste nel rendere noto che gli individui diventino progressivamente razionali interagendo tra loro[9], possiamo supporre che Spinoza probabilmente avrebbe potuto considerare proprio la democrazia, intesa come Stato assoluto «governato dal popolo tutto intero»[10],

---

[4] *TP* 7.12, p. 121.
[5] *TP* 10.8, p. 225.
[6] *TP* 7.20, p. 129.
[7] Questa questione è già stata affrontata da P. D. Zuk in *A third version of constructivism: rethinking Spinoza's metaethics*, in «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», 172, 10, 2015, pp. 2565-2574.
[8] *TP* 9.14, p. 213.
[9] Come anche Spinoza esplicita in EIV P73 & Dim. & S.
[10] *TP* 8.3, p. 151.

quella pratica di governo ottimale a conseguire questo risultato, dato che «è quasi impossibile, infatti, che la maggior parte di un consorzio, se questo è grande, convenga in un unico assurdo»[11].

Queste conclusioni rimangono però, almeno per ora, solo nel dominio del possibile: Spinoza si contraddice più volte riguardo all'opinione che ha del popolo e non delinea effettivamente la fattibilità di una pratica "pubblica" volta alla realizzazione della condizione razionale. Non possiamo neanche sostenere con certezza l'esistenza di un progetto continuo tra le sue opere, anche se i numerosi riferimenti all'*Etica* contenuti nel *Trattato politico* potrebbero farcelo supporre[12]. L'unica cosa che ci sentiamo di affermare è che comprendere in maniera adeguata gli sforzi che Spinoza dedica all'osservazione della reale dinamica politica, espressa dalla moltitudine, potrebbe costituire il primo passo per avviarci in questa direzione assolutamente aperta e non ancora del tutto esplorata[13].

---

[11] *TTP* 16, p. 383.

[12] *TP* 1.5, p. 29; 2.1, p. 33; 7.6, p. 117.

[13] Un contributo assolutamente recente riguardo alla suddetta questione è quello di A. Sangiacomo (*Spinoza on Reason, Passions and the Supreme Good*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2019) il quale sostiene che: «Spinoza's discussion in the *TP* confirms that perfect rationality is the ultimate goal that the State must pursue, rather than a requirement to develop social cooperation. This entails that Spinoza's final solution to the problem of how to achieve the Supreme Good is a political solution» (ivi, p. 223).

# *Bibliografia*

## Opere di Spinoza

Rimandiamo a pagina 3 dove sono elencate le opere e le abbreviazioni adoperate per indicarle.

## Opere citate di altri autori

Machiavelli, Niccolò, *Il principe*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze, 1971, pp. 255-98.

Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in Tutte le opere, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze, 1971, pp. 73-254.

Machiavelli, Niccolò, *Istorie Fiorentine*, in *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sansoni, Firenze, 1971, pp. 629-844.

Hobbes, Thomas, *De cive, The Citizen*, P. S. Lamprecht (eds), Appelton, New York, 1949.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Clarendon Press, Oxford, 1929.

## Letteratura Critica

Balibar, Étienne, *Jus - Pactum – Lex: Sue la constitution du sujet dans le traité Theologico-politique*, in E. Giancotti, A. Matheron, M. Walther (a cura di), *Studia Spinozana*, I, Walter & Walter Verlag, Hannover-Luisville, 1985, pp. 105-42

Balibar, Étienne, *Spinoza et la politique*, traduzione italiana di A. Cantone, *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma, 1996.

Balibar, Étienne, *Spinoza: la crainte des masses*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita: Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 297-98.

Bennet, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethic*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1984.

Bennet, Jonathan, *Learning from Six Philosophers*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2003.

Bennet, Jonathan, *Spinoza and Teleology: a Reply to Curley*, in E. Curley, P. Moureau (eds), *Spinoza Issues and Directions: the Proceedings of Spinoza Chicago Conference*, Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1990, pp. 53-57.

Blom, Hans W., *Politics, Virtue and Political Science: an Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, in E. Giancotti, A. Matheron, M. Walther (a cura di), *Studia Spinozana*, I, Walter & Walter Verlag, Hannover-Luisville, 1985, pp. 218-19.

Boticci, Chiara, De Bestegui, Miguel, *Spinoza and the Hydraulic Discipline of Affects: From the Theologico-Political to the Economic Regime of Desire*, in A. K. Kourdela, D. Vardoulakis (eds), *Spinoza's Authority*, Bloomsbury, New York, 2018, pp. 167-92.

Briguglia, Gianluca, *Il corpo vivente dello stato: una metafora politica*, Mondadori, Milano, 2006.

Caporali, Riccardo, *La fabbrica dell'imperium: Saggio su Spinoza*, F. Gironi (translated by), *Spinoza's Political Philosophy: The Factory of Imperium*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2022.

Costa, Emanuele, *Spinoza and Scholastic Philosophy*, in Y. Y. Melamed (eds), *A Companion to Spinoza*, Blackwell, Hoboken, 2021, pp. 47-55.

Cristofolini, Paolo, *Esse sui juris e scienza politica*, in E. Giancotti, A. Matheron, M. Walther (a cura di), *Studia Spinozana*, I, Walter & Walter Verlag, Hannover-Luisville, 1985, pp. 53- 71.

Curley, Edwin, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, Princeton-Guildford, 1988.

Curley, Edwin, *On Bennet Spinoza: the Issue of Teleology*, in E. Curley, P Moreau (eds), *Spinoza Issues and directions*: *the Proceedings of Spinoza Chicago Conference*, Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1990, pp. 39-52.

Curley, Edwin, *The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza*, in «Philosophical Topics», 19, 1, 1991, pp. 97-117.

Del Lucchese, Filippo, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*, Continuum, London-New York, 2009.

Deleuze, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, *Spinoza e il problema dell'espressione*, traduzione italiana di Ansaldi, Saverio, Quodlibet, Macerata, 1999.

Den Uyl, Douglas, *Power State and Freedom: an Interpretation of Spinoza's Political Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1983.

Den Uyl, Douglas, *Sociality and Social Contract: a Spinozistic Perspective*, in E. Giancotti, A. Matheron, M. Walther (a cura di), *Studia Spinozana*, I, Walter & Walter Verlag, Hannover-Luisville, 1985, pp. 19-52.

Di Vona, Piero, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, I, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1960.

Di Vona, Piero, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, II, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1969.

Geroult, Martial, *Spinoza I, Dieu (Ethique, I)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1969.

Geroult, Martial, *Spinoza II*, *Âme (Ethique, II)*, Aubier-Montaigne, Paris, 1974.

Giancotti, Emilia, *La teoria dell'Assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in E. Giancotti, A. Matheron, M. Walther (a cura di), *Studia Spinozana*, I, Walter & Walter Verlag, Hannover-Luisville,1985, pp. 231-58.

Grey, John, *The Metaphisics of Natural Right in Spinoza*, in Rutheford, Donald (eds), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, X, online edn, Oxford Academic, Oxford, 2021.

Kisner, Matthew J., *Spinoza's Activities: Freedom without Independence*, in N. Naman-Zauderer (eds), *Freedom, Action, and Motivation in Spinoza's Ethics*, Routledge, New York-Oxon, 2020, pp. 37-61.

Klein, Julie R., *Materializing Spinoza's Account of Human Freedom*, in N. Naman-Zauderer (eds), *Freedom, Action, and Motivation in Spinoza's Ethics*, Routledge, New York-Oxon, 2020, pp. 152-73.

Kline, George L., *Absolute and Relative Senses of Liberum*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita: Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 259-80

Lange, Friedrich A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, I, Erste Buch: Geschichte des Materialismus bis auf Kant*, *Storia del materialismo e critica del suo significato nel presente, I, Storia del materialismo fino a Kant*, traduzione italiana a cura di A. Treves, L. Gigante, Immanenza, Napoli, 2015.

Lasbax, Emile, *La hiérarchie dans l'Univers de Spinoza*, Felix Alcan, Paris, 1919.

LeBuffe, Michael, *Spinoza and Hobbes*, in Y. Y. Melamed (eds), *A Companion to Spinoza*, Blackwell, Hoboken, 2021, pp. 81-91.

Lord, Beth, *Spinoza, Equality, and Hierarchy*, in «History of Philosophy Quaterly», 31, 1, 2014, pp. 59-77.

Matheron, Alexandre, *Indignation and the Conatus of the Spinozist State*, in A. Matheron, F. Del Lucchese, D. Mazzurella, G. Morejón (eds), *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020, pp. 124-35.

Matheron, Alexandre, *Individue et communauté chez* Spinoza, Les éditions des minuit, Paris,1969.

Matheron, Alexandre, *Is the State, According to Spinoza, an Individual in Spinoza's Sense?*, in A. Matheron, F. Del Lucchese, D. Mazzurella, G. Morejón (eds), *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020, pp. 179-200.

Matheron, Alexandre, *The Problem of Spinoza's Evolution: From the Theologico-Political Treatise to the Political Treatise*, in A. Matheron, F. Del Lucchese, D. Mazzurella, G. Morejón (eds), *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020, pp. 163-78.

Matheron, Alexandre, *The 'Right of the Stronger': Hobbes contra Spinoza*, A. Matheron, F. Del Lucchese, D. Mazzurella, G. Morejón (eds), *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2020, pp. 280-306.

Melamed, Yitzhak Y., *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics* in M. Della Rocca (eds), *The Oxford handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2018, pp. 85-113.

Moreau, Pierre-François, *La notion d'imperium dans le «Traité politique»*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita: Atti del congresso (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, Bibliopolis, Napoli, 1985, pp. 355-66.

Moreau, Pierre-François, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, PUF, Paris, 1994.

Morfino, Vittorio, *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli*, D. Messing (translated by), *The Spinoza-Machiavelli Encounter: Time and Occasion*, Edinburgh Univerity Press, Edinburgh, 2019.

Morfino, Vittorio, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, Brill, Leiden-Boston, 2014.

Nadler, Steven, *Spinoza and Consciousness*, in «Mind», 117, 467, 2008, pp. 575-601.

Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town-São Paulo, 2006.

Nadler, Steven, *Spinoza's Heresy*, Caledon, Oxford-New York, 2001.

Nail, Thomas, *Expression, Immanence and Constructivism: 'Spinozism' and Gilles Deleuze*, in «Deleuze Studies», 2, 2, 2008, pp. 201-219.

Negri, Antonio, *Reliqua Desiderantur: congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza*, in E. Giancotti, A. Matheron, M. Walther (a cura di), *Studia Spinozana*, I, Walter & Walter Verlag, Hannover-Luisville, 1985, pp. 143-81.

Poltier, Huges, *Multitude libre/Multitude serve: Pour une lecture du "Traité politique" de Spinoza*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», Troisième série, 147, 2, 2015, pp. 163-84.

Portinaro, Pier Paolo, *Sul realismo politico, una sinossi*, in (a cura di) A. Campi, S. De Luca, *Il realismo politico: figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2014, pp. 15-34.

Rice, Lee, *Individual and Community in Spinoza's Social Psycology*, in E. Curley, P. Moureau (eds), *Spinoza Issues and Directions: the Proceedings of Spinoza Chicago Conference*, Brill, Leiden-New York-København-Köln, 1990, pp. 275-81.

Rice, Lee, *Spinoza on Individuation*, in «The Monist», 55, 4, 1971, pp. 604-659.

Rosenthal, Michael A., *Spinoza's Political Philosophy*, in M. Della Rocca (eds), *The Oxford handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2018, pp. 409-33.

Saccaro Battisti, *Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di «plebs», «multitudo», «populus» e «vulgus»*, in «Rivista di storia della filosofia», 39, 1, 1984, pp. 61-90.

Saccaro Battisti, *Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di «plebs», «multitudo», «populus» e «vulgus»* in «Rivista di storia della filosofia», 39, 3, 1984, pp. 453-74.

Sangiacomo, Andrea, *Spinoza on Reason, Passions and the Supreme Good*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2019.

Thayer, Vivian T., *A Comparison of the Ethical Philosophies of Spinoza and Hobbes*, in «The Monist», 32, 4, Oxford University Press, 1922.

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza: The Psychology of the Moltitude and the Uses of Language*, in E. Giancotti, A. Matheron, M. Walther (a cura di), *Studia Spinozana*, I, Walter & Walter Verlag, Hannover-Luisville, 1985, pp 305-33.

Zuck, Peter D., *A third version of constructivism: rethinking Spinoza's metaethics*, in «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition», 172, 10, 2015, pp. 2565-2574.