

# 1. LA STRUTTURA DEL REALE

## 1.1 INTRODUZIONE

Il primo libro dell'*Etica* è il luogo che Spinoza riserva alla definizione e allo sviluppo dei concetti fondamentali della realtà. In questo senso il *de Deo* risulta essere, come ha affermato Pierre Macherey<sup>5</sup>, un *de natura omnium rerum*. L'importanza che esso ricopre nella filosofia spinoziana, di cui la teoria della libertà è la parte principale, è fondamentale. Solo definendo ed articolando le leggi universali della realtà è possibile pensare e fondare filosoficamente un percorso di liberazione e di costruzione della libertà. In questo senso, esso presenta sia l'impalcatura ontologica del cosmo naturale, sia del cosmo umano e sociale, ovvero del *corpus collectivum hominum et rerum*<sup>6</sup>.

Sarebbe errato credere che Spinoza, facendo comprendere il sistema reale delle cose, intenda sottometerci ad un ordine dato che si presenta sotto la forma di un'obbligazione immodificabile, ad una sorta di cosmologia del necessario ed immutabile. Al contrario, con la comprensione della necessità, Spinoza intraprende un percorso che permette di prendere posizione all'interno del reale stesso, di interagire e di modificarlo nei limiti della nostra condizione di parte finita.

Il passaggio da una necessità subita ad una necessità compresa è dunque il passaggio attraverso una necessità, che in quanto compresa, diviene libertà.

Il *de Deo* fornendo gli strumenti per comprendere l'intero sistema del reale, permette di intraprendere questo passaggio dalla necessità subita esternamente alla necessità vissuta internamente, ovvero alla casualità adeguata, cioè alla libertà. In questo senso, non possiamo non concordare con M. Chauvi quando afferma che il *de Deo* è il luogo in cui l'intera politica spinoziana trova il suo fondamento. Infatti, definendo una modalità

<sup>5</sup> Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*, Puf, Paris, 1998.

<sup>6</sup> Riprendiamo la definizione da A. Mazzone: «Chiamo *corpus collectivum hominum et rerum* la nozione (astratta!) di una qualsiasi comunità umana capace di riprodursi bioticamente (riproduzione sessuata) e mediante lavoro cioè dotata di un suo apparato biotopico tipico con l'ambiente naturale». Cfr. A. Mazzone, *Autogoverno e tirannide, preliminari per un'analisi del potere presente*, in "La Contraddizione", n. 73, luglio-agosto, 1999, p. 7.

ontologica basata sull'immanenza, il filosofo olandese pone le basi per pensare, in prospettiva e dopo un lungo lavoro, la libertà concreta del corpo politico umano<sup>7</sup>.

L'articolazione spinoziana di questo percorso procede secondo due sviluppi successivi: il primo, riconducibile alle proposizioni 1-15, deduce ciò che Dio è, vale a dire la sua natura e la sua essenza; il secondo, che si articola tra le proposizioni 16 e 36 tratta dell'attività divina, cioè della potenza di Dio nel proprio processo di produzione e di riproduzione.

Una simile articolazione riposa sul presupposto che tra l'essenza e la potenza divina non è possibile nessuna eterogeneità, ma al contrario che tra la potenza e l'essenza di Dio esiste un rapporto di identità. È facendo leva su questa acquisizione che Spinoza può verso la fine della prima parte affermare esplicitamente che: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia»<sup>8</sup>.

La natura e la potenza divina costituiscono le sequenze di un unico processo razionale e causale che le lega l'una all'altra. Questo significa dire che l'essenza divina è una essenza attiva che sviluppa la propria natura di causa per mezzo della potenza attraverso la quale essa produce gli effetti che è necessario che produca in tanto che è causa<sup>9</sup>.

Emerge la natura processuale della essenza divina che, lungi dall'essere fissata in una forma statica e dogmatica, si costruisce dinamicamente seguendo una logica che è quella della *causa sui*, cioè seguendo una logica che non prevede nessuna eterodeterminazione, ma una infinita autodeterminazione<sup>10</sup>.

La costruzione del sistema della realtà si sviluppa, secondo i due insiemi sopra ricordati, attorno ad una linea di demarcazione che dalla proposizione 15 sfocia nella proposizione 18. Questo gruppo permette di pensare in maniera inseparabile i due grandi momenti in cui si articola il primo libro, che così si riflettono l'uno sull'altro, concretizzando le basi su cui si costituisce la teoria della natura delle cose.

<sup>7</sup> «El *de Deo* no es, explícitamente, un texto político. Sin embargo, como en él acompañamos la más incisiva demolición del imaginario teológico, encontramos la demolición de los cimientos del poder teológico-político y, por consiguiente, las condiciones para la determinación del campo político sin las balizas de la teología». Cfr. M. Chaui, *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires, 2008, p. 140.

<sup>8</sup> *Eth.*, I, prop. 34, (G., II, p. 76); [La potenza di Dio è la sua stessa essenza, p. 65].

<sup>9</sup> Su questo punto si veda P. Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*, Puf, Paris, 1998, pp. 24-25.

<sup>10</sup> Fin dalle prime battute emerge la natura processuale e dinamica della filosofia di Spinoza che, lungi da essere un agglomerato di proposizioni statiche e dogmatiche, si presenta

Sebbene i due momenti siano inseparabili, nell'analisi della realtà sarà necessario, a livello espositivo, cominciare con l'analisi delle proprietà della *Sostanza* considerata *in sé*, per poi sviluppare ciò che la *Sostanza* è per *per sé*, cioè nella sua azione.

Il primo compito svolto dalla teoria spinoziana della *Sostanza* consiste nella definizione della sua unicità: il primo gruppo di proposizioni verterà proprio sulla dimostrazione di questa proprietà della *Sostanza*, cioè sulla deduzione dell'unitarietà del reale. Solo in seguito – ma questa successione non deve essere intesa come successione reale, ma solamente come una necessità espositiva – verranno dedotte le proprietà che discendono necessariamente dalla natura divina.

Attraverso questo percorso, a partire dall'unità della *Sostanza*, sarà possibile illuminare il rapporto di produzione e di (ri)produzione divina e la loro intrinseca compenetrazione; definire i concetti di determinismo universale, contrapposto a quello di libero arbitrio; e una donare giustificazione dell'affermazione spinoziana, presente in forma implicita lungo il percorso del primo libro ed esplicitata nella definizione 6 del secondo libro, secondo la quale: «per realitatem et perfectionem idem intelligo»<sup>11</sup>.

Il principio della mutua coincidenza tra realtà e perfezione permette di pensare nella sua totalità la *Sostanza* e i rapporti che intercorrono tra la *Sostanza* e le sue determinazioni modali. Viene così definito quello che possiamo chiamare il primo livello di necessità, vale a dire la necessità dell'assoluto divino. Non si deve, però, pensare che la necessità differisca o si modifichi a seconda che si parli della totalità divina o della modalità: la necessità è una, ma essa agisce in Dio assolutamente, secondo il principio della *causa sui*, cioè autodeterminandosi dall'interno, mentre nei modi agisce lo stesso tipo di necessità, ma essi sono, in virtù della loro condizione, solo parzialmente autodeterminati e parzialmente eterodeterminati<sup>12</sup>. Dio e i modi godono del medesimo tipo di necessità e per riflesso del medesimo tipo di libertà, anche se, ben inteso, a livelli infinitamente differenti<sup>13</sup>.

come un sistema coerente sia nella propria articolazione che nella propria dinamica. Questa caratteristica si approfondirà lungo il corso di questo capitolo, ma più in generale essa costituirà uno dei punti nodali dell'intero pensiero spinoziano.

<sup>11</sup> *Eth.*, II, def. 6, (G., II, p. 85); [Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa; p. 76].

<sup>12</sup> È fondamentale notare fin da ora che questo tema della necessità che scorre omogeneamente tra i modi e la *Sostanza*, in virtù della loro non separazione, si rifletterà sul rapporto stretto che si instaura tra la *causa sui* e la causalità adeguata, definita nel terzo libro, in cui ormai il piano si è spostato a livello di libertà umana.

<sup>13</sup> Su questo tema si veda, tra gli altri, E. Yakira, *Contrainte, Nécessité, et Choix. La méth-*

## 2. LA COSTITUZIONE DELLO SPAZIO UMANO

### 2.1 INTRODUZIONE

Le analisi svolte fino a questo momento hanno contribuito a definire la struttura della realtà nelle sue caratteristiche peculiari, nella sua dinamica e nel processo della propria unificazione interna. Una simile procedura si è resa necessaria, metodologicamente, per poter gettare le basi teoriche su cui costruire la teoria della libertà a livello modale e più specificamente per poter indagare all'interno di quale struttura la libertà umana possa essere prodotta, possa svilupparsi e quali siano le sue caratteristiche.

Nel capitolo precedente è stato illustrato il ruolo svolto dalla categoria di libertà e le connessioni che essa ha con il concetto di necessità; abbiamo trattato queste nozioni a livello assoluto, premurandoci, però, di affermare che la necessità di cui si parla riferendosi a Dio, e di conseguenza anche la libertà ad esso riferita, differisce da quella umana solamente a livello quantitativo e non qualitativo. Non c'è, insomma, una libertà divina differente, per quanto riguarda la propria determinazione qualitativa, dalla libertà delle singole determinazioni della *Sostanza* divina, sebbene nei modi libertà e necessità non potranno mai coincidere totalmente.

Il rapporto di vicendevolesse fondazione che vige tra i modi e la *Sostanza* obbliga a pensare la non differenza qualitativa tra la libertà divina e quella modale; è per questo che la conoscenza della struttura del reale – nella sua articolazione complessa – e della posizione del modo come parte prodotta e al tempo stesso produttrice all'interno di tale struttura, è premessa necessaria per lo sviluppo della teoria della libertà a livello modale e segnatamente a livello umano. Per sviluppare questo aspetto sarà dunque necessario, a partire da questo capitolo, mostrare quale sia lo statuto ontologico dell'uomo all'interno della struttura della *Natura*, analizzando, non solo il concetto di individuo e la fondazione concettuale che Spinoza articola nel breve trattato di fisica interposto tra le proposizioni 13 e 14 della seconda parte, ma anche definire il ruolo e lo statuto ontologico dell'uomo come parte della *Sostanza*. Si tratterà, dunque, di stabilire, dopo aver dato conto nel capitolo precedente della erroneità delle credenze teologiche e teleologiche e relative al libero arbitrio e a

partire dalla confutazione dell'idea falsa che considera l'uomo «veluti imperium in imperio»<sup>144</sup>, il vero statuto ontologico dell'uomo come parte della *Sostanza*. Si mostrerà che la potenza dell'uomo, al pari di quella di ogni altro modo, è una parte costitutiva della potenza infinita della *Sostanza*; questa condizione che da una parte limita la libertà umana e in generale di ogni modo è, però, la chiave di volta su cui poter costruire la teoria della libertà rifuggendo ogni pensiero erroneo ed infondato che doni all'uomo uno statuto privilegiato in rapporto alle altre produzioni della *Natura*. Si tratta, in altre parole, di vedere se e come è possibile costruire il cosmo umano all'interno e come parte attiva del cosmo naturale.

Per procedere alla definizione del ruolo dell'uomo all'interno della *Natura*, si renderà necessaria una svolta attraverso i concetti di legge di natura e di diritto naturale, mostrando il ruolo fondamentale svolto dalla identificazione di diritto e potenza. Con questa riconnotazione, la struttura teorica esposta nella prima parte dell'*Etica* comincia ad agire a livello modale e fonda le basi per comprendere le relazioni tra i singoli modi, e nello specifico le relazioni interumane e le relazioni che gli uomini intrattengono con la *Natura* nella sua globalità. I concetti di direzione divina e di *Dei auxilium internum* e *externum* convergono a definire la *Natura* in termini di produttività infinita e il suo diritto in termini di potenza globale e permettono di pensare l'esistenza e lo sviluppo umano all'interno della *Sostanza*. La legge naturale, basata sull'identificazione di essenza, potenza e diritto, regge a livello dell'intera *Natura* l'esistenza e l'azione necessaria di tutti i modi e rende possibile articolare le relazioni che intercorrono tra i modi, gli individui di una medesima specie (gli uomini nel nostro caso) e gli individui che si presentano come corpi esterni.

Su queste basi sarà possibile analizzare il ruolo svolto dal concetto di *conatus* nello sviluppo umano individuale e inter-individuale e mostrare come attraverso il dispiegamento della teoria delle passioni sia possibile dar conto del passaggio dallo Stato di natura allo Stato civile senza dover ricorrere all'artificio del contratto sociale. Di particolare importanza per questo compito si rivelerà il concetto di imitazione degli affetti che Spinoza definisce nella proposizione 27 della terza parte e che funge da vero e proprio operatore della socialità<sup>145</sup>, rendendo possibile il passaggio dallo Stato di natura a quello civile senza soluzione di continuità.

<sup>144</sup> *Eth.*, III, Praef., (G., II, p. 137); [Come uno Stato all'interno di uno Stato; p. 147].

<sup>145</sup> «Ex eo, quod rem nobis similem, et quam nullo affectu persecuti sumus, aliquo affectu affici imaginamur, eo ipso simili affectu afficimur», *Eth.*, III, prop. 27, (G., II, p. 160); [Se immaginiamo che una cosa a noi simile, verso la quale non proviamo alcun moto

Infatti, la mancanza di questo concetto nel *Trattato Teologico Politico*, o comunque la sua non utilizzazione, è la fonte da cui discendono le incongruenze presenti in questa opera e che costringono Spinoza ad appoggiarsi, sebbene in forma estremamente originale, sul concetto di contratto. Al contrario, nel *Trattato Politico*, l'azione di questo operatore sviluppato insieme ai concetti di *esse sui juris* e *esse alterius juris*<sup>146</sup> permette di rendere conto della formazione dello Stato civile senza dover sottostare alla finzione contrattualista della cessione del diritto, ma riconnotando il passaggio dallo Stato di natura alla società civile come dislocamento di potenze. Nel *Trattato Politico*, infatti, non si tratterà più di articolare il passaggio da uno stato di indipendenza ad uno stato di dipendenza, attraverso l'abbandono del nostro diritto naturale di cui disponevamo in precedenza; al contrario il passaggio avverrà da uno stato di dipendenza generalizzata ed atomizzata, in cui le cause di speranza e di timore variano da individuo ad individuo, ad uno stato di interdipendenza consolidata e non più anarchica.

Da questo momento in poi si apre, perciò, la via al vivere sociale e alla costruzione problematica della politica, cioè alla costruzione dell'interazione e dell'articolazione delle due sfere di socializzazione del *conatus*: quella razionale e quella passionale. La politica determinerà appunto questa sfera in cui i diversi sviluppi del *conatus* entreranno in rapporto e prefigurerà la dinamica propria ai regimi politici come passaggio tendenziale dalla sfera della socializzazione passionale alla sfera della socializzazione razionale. In questo senso, la democrazia risulterà essere il regime più assoluto, perché in esso la possibilità di riassorbimento della distinzione tra governanti e governati, tra uomini razionali e uomini passionali diviene concreta. Ma su questi punti entreremo concretamente nel prossimo capitolo, trattando del ruolo della politica come operatore di sintesi tra le sfere di socializzazione razionale ed immaginaria (passionale) del *conatus* umano.

dell'animo, sia presa da un certo moto dell'animo, per ciò stesso siamo presi da un moto dell'animo simile; p. 177].

<sup>146</sup> «Praeterea sequitur, unumquemque tamdiu alterius esse juris, quamdiu sub alterius potestate est, et eatenus sui juris, quatenus vim omnem repellere, damnumque sibi illatum ex sui animi sententia vindicare, et absolute, quatenus ex suo ingenio vivere potest», *TP*, cap. II, § 9, (G., III, p. 280); [Ne consegue che ciascuno è sotto altrui giurisdizione fino a tanto che è sottoposto all'altrui potere; ed è autonomo quando è 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; p. 41].

### 3.2 LA TRANSIZIONE ETICA E I SUOI RIFLESSI SULLA POLITICA

Come abbiamo più volte mostrato in precedenza, è possibile a livello di astrazione parlare di due tipi di socializzazione del *conatus*: una sfera puramente passionale ed una sfera puramente razionale, in cui i rapporti di convenienza tra gli individui sono mediati solamente dalla ragione. Se ci fermassimo a questo livello le due tipologie del *conatus* rimarrebbero l'una estranea all'altra; il *conatus* degli uomini guidati da ragione non verrebbe mai ad interagire con quello degli uomini sottoposti alle passioni. La socializzazione razionale rappresenta un modo di appropriazione comune della *Natura* basato sull'accordo che si realizza tra gli uomini guidati dalla ragione<sup>371</sup> – in un corpo sociale a-statuale – i soggetti del quale convengono naturalmente tra di loro in grazia della loro medesima comprensione razionale del reale e del vero utile<sup>372</sup>. In un simile corpo sociale nessun *imperium* e nessuna legge

<sup>371</sup> *Eth.*, IV, prop. 35: «Quatenus homines ex ductu rationis vivunt, eatenus tantum natura semper necessario conveniunt», (*G.*, II, p. 232); [Allorché gli uomini vivono sotto la guida della ragione, essi sempre si accordano per natura; p. 269].

<sup>372</sup> *TTP*, cap. V: «Iam si homines a natura ita essent constituti, ut nihil nisi id, quod vera ratio indicat, cuperent, nullis sane legibus indigeret societas, sed absolute sufficeret, homines vera documenta moralia docere, ut sponte integro et liberali animo id, quod vere utile est, agerent», (*G.*, III, p. 73); [Ora, se gli uomini fossero per natura costituiti in modo da non desiderare 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 spontaneamente, con retta e schietta intenzione ciò che è veramente utile; p. 129].

sarebbero necessarie, perché l'unità tra gli uomini sarebbe realizzata attraverso la ragione e si presenterebbe perfettamente bilanciata, senza nessuna spinta disgregativa al proprio interno. La ragione fungerebbe da operatore della socialità in un corpo collettivo in piena espansione, produttore di idee adeguate e capace di porsi come causa assolutamente adeguata delle proprie azioni. Se gli uomini fossero condotti dalla sola ragione essi si accorderebbero naturalmente tra di loro e non ci sarebbe bisogno di nessuna legge o istituzione che renda possibile e durevole questa unione. Un corpo collettivo in cui la ragione abbia raggiunto uno stato di supremazia assoluta si presenterebbe come una comunità di saggi che regoli la propria condotta seguendo i precetti della ragione e, così facendo, realizzando l'utile collettivo ed individuale, secondo un perfetto accordo. Sarebbe una società in cui nessuna causa perturbatrice avrebbe potere di rompere l'unità che in essa si è costituita sulla base dell'interiorizzazione della necessità e, per ciò stesso, della sua trasformazione in libertà: non più necessità imposta dall'esterno, ma prodotta dall'interno grazie alla capacità di comprendere ogni cosa come necessaria e pertanto come necessariamente esistente<sup>373</sup> e di porsi come causa adeguata e produttrice dei propri effetti. Una comunità perfetta capace di porsi come causa adeguata delle proprie azioni. Gli uomini totalmente razionali si accorderebbero tra di loro dando vita ad una comunità di saggi unita dall'azione della ragione comune ed individuale; il secondo genere di conoscenza, come scienza delle nozioni comuni, fungerebbe da elemento istitutore e regolatore di una simile comunità. Saremmo in presenza di un corpo collettivo assolutamente libero, perché spinto ad agire solamente dalla propria necessità interna. Una società in cui la libertà è realizzata al suo livello massimo ed in cui i cittadini sono uniti dalla fruizione di questa libertà che deriva dalla loro unità razionale: in questo senso l'uomo guidato da ragione non può che vivere nello Stato, dove è più libero che non nell'isolamento<sup>374</sup>. La vita condotta sotto la sola guida della ragione è necessariamente vita sociale e potenza produttiva.

Se questo tipo di comunità si presenta come la realizzazione del secondo genere di conoscenza e della vita che ad esso è associata, all'estremo opposto si trova lo Stato composto dai soli uomini sottoposti alle passioni.

<sup>373</sup> *Eth.*, II, prop. 44: «De natura Rationis non est res, ut contingentes, sed, ut necessarias, contemplari», (*G.*, II, p. 125); [È nella natura della ragione il considerare le cose non come contingenti, ma come necessarie; p. 129].

<sup>374</sup> *Eth.*, IV, prop. 73: «Homo qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est»; [L'uomo guidato da ragione

Anche in questo caso abbiamo già trovato sul nostro cammino una simile condizione, quando ci siamo soffermati a parlare dello Stato di natura. Gli uomini condotti dalle sole passioni si troverebbero ad opporsi tra di loro, come abbiamo mostrato parlando delle passioni umane. Lo Stato di natura designerebbe un livello di sviluppo del *conatus* individuale e collettivo estremamente ridotto, quasi inesistente, in cui gli individui non riescono a comprendere quale sia veramente il proprio utile e, di conseguenza, quale l'utile collettivo. Si tratterebbe di un corpo collettivo esistente solamente in negativo, unito solamente dalle spinte passionali che determinano l'eterna tendenza alla disgregazione; in una simile condizione nessun precetto razionale può svilupparsi e gli uomini si contrapporranno, seguendo le loro passioni, costantemente<sup>375</sup>.

Come abbiamo visto, questo modello concettuale troverebbe la propria unità solamente nell'odio generalizzato attraverso il quale gli individui verrebbero a riconoscersi l'uno con l'altro. Si tratterebbe di una società nella quale nessuna decisione autonoma avrebbe luogo, ma tutte le decisioni sarebbero indotte dalla potenza sovrastante delle cause esterne. Gli individui non solo non avrebbero idee adeguate e non sarebbero in grado di agire, ma verrebbero spinti ad operare dalle cause esterne secondo delle tendenze puramente conflittuali e disgregative; l'unione naturale realizzabile in una simile condizione sarebbe solamen-

è più libero nello Stato di cittadinanza, in cui vive secondo i comuni decreti, che nella vita solitaria in cui obbedisce solo a se stesso; p. 313]; nella dimostrazione Spinoza argomenta questa affermazione nei seguenti termini: «Homo, qui ratione ducitur, non ducitur Metu ad obtemperandum (-); sed quatenus suum esse ex rationis dictamine conservare conatur, hoc est (-), quatenus libere vivere conatur, communis vitae, et utilitatis rationem tenere (-), et consequenter (-) ex communi civitatis decreto vivere cupit. Cupit ergo homo, qui ratione ducitur, ut liberius vivat, communia civitatis jura tenere», (G., III, pp. 264-265); [Un uomo guidato dalla ragione non è guidato dalla paura all'obbedienza, ma poiché tende sotto i dettami della ragione a conservare il proprio essere, ossia poiché tende a vivere liberamente, desidera attenersi alle regole della vita e dell'utile comune, e di conseguenza vivere secondo i comuni decreti della cittadinanza; p. 313]. L'uomo che è guidato dalla ragione riconosce il proprio utile nell'utile collettivo ed in virtù di ciò è portato ad obbedire alle leggi dello Stato che non si presentano più come imposizioni esterne, ma derivano dalla necessità interna che ogni individuo riconosce come propria e al tempo stesso come appartenente all'intera comunità. A rigore, non si può nemmeno parlare di uno Stato perché esso prevede in ogni caso un *imperium*. Nella condizione di una società puramente razionale esso deriva direttamente dalla convergenza naturale delle singole individualità e non si presenta più come coatto, bensì come prodotto naturalmente dal corpo collettivo.

<sup>375</sup> *Eth.*, IV, prop. 34: «Quatenus homines affectibus, qui passiones sunt, conflictantur, possunt invicem esse contrarii», (G., II, p. 231); [Gli uomini, in quanto sono combattuti dai moti dell'animo, che sono passioni, possono essere tra di loro in contrasto; p. 269].

te negativa e non porterebbe a nessun accordo sull'utile collettivo, ma ciascuno cercherebbe di agire in vista di quello che falsamente considera il proprio utile individuale, ponendosi così in contrasto diretto con tutti i suoi simili.

Sebbene, come abbiamo più volte ribadito, sia il concetto di uno Stato della pura razionalità, sia quello di uno Stato della pura conflittualità passionale rappresentino delle astrazioni, nondimeno racchiudono un elemento di verità: lo sviluppo del *conatus* non si presenta come uniforme, ma è sottoposto a diversificazioni anche notevoli derivanti da molteplici fattori. La politica viene a rappresentare, allora, l'elemento mediatore in cui i diversi sviluppi del *conatus* individuale ed interindividuale entrano in rapporto reciproco tra di loro. Le due astrazioni relative ad uno Stato puramente razionale ed ad uno puramente irrazionale sono possibili solo a partire dal dato concreto dell'interazione attiva tra una sfera di socializzazione del *conatus* razionale ed una sfera puramente immaginativa. Solo cominciando dal fatto che la socialità è originaria, è possibile pensare una condizione in cui essa si presenti come pura repulsione e, all'estremo opposto, in cui essa si presenti come socializzazione perfetta. Le due sfere rappresentano i due limiti, superiore ed inferiore, a cui la socialità umana può tendere, ma rimangono dei limiti teorici a cui ci si può avvicinare progressivamente, ma che non possono essere mai raggiunti, pena il ricadere nelle astrazioni che Spinoza ha più volte criticato. La condizione politica viene a connotarsi come il luogo in cui il *conatus* umano assume la propria concretezza e in cui viene a definirsi per la propria peculiare dinamica tendente a dar ragione dello sviluppo di sé stesso.

Solo rifuggendo dalle astrazioni, definendo come stadio di partenza quello rappresentato dall'interazione dei diversi livelli di sviluppo del *conatus* umano, è possibile articolare una tendenza interna al corpo collettivo che, dispiegandosi a livello immanente e rifuggendo da ogni concessione al teleologismo, permetta di dar ragione dello sviluppo del corpo collettivo e dell'individualità umana. L'analisi di Spinoza viene ad indirizzarsi in questa direzione. Se nella terza parte dell'*Etica* sono stati descritti i meccanismi che portano gli uomini a instaurare cicli passionali alternativamente passivi ed attivi tra di loro; sul finire delle sue analisi, però, il filosofo olandese introduce un ulteriore elemento che permette di indagare la dinamica etica sotto un aspetto differente. Infatti, se è vero che gli uomini sottoposti alle passioni si contrapporranno l'uno all'altro, è altrettanto vero che oltre alla gioia che è una passione, c'è un altro

tipo di gioia che si rapporta con noi in quanto siamo attivi<sup>376</sup>. Le ultime proposizioni della terza parte aprono la via all'inversione degli affetti passivi in affetti attivi, alla possibilità di concatenare le nostre affezioni non in maniera passiva, ma ponendoci come causa attiva, tendenzialmente adeguata di esse. Viene così ad instaurarsi un movimento dalla causalità in altro in causalità in noi; la condotta eteronoma comincia a divenire condotta autonoma. Se il punto di partenza è quello di una radicale passività, dovuta al nostro essere parte della *Natura* con un grado ontologico uguale a quello delle altre parti della *Natura*, il processo transizione verso l'acquisto di forza produttiva è anche esso iscritto nel nostro essere una parte attiva dell'infinita potenza della *Natura*. L'intero processo etico vive su questa tensione tra la dinamica anonima della produzione della *Sostanza* e la tensione immanente del finito modale umano in transizione dall'essere causa inadeguata all'essere causa adeguata<sup>377</sup>. Tensione che si sviluppa come passaggio dalla determinazione eteronoma alla determinazione tendenzialmente autonoma, dall'essere spinti ad operare dalle cause esterne all'essere in grado di agire in virtù della nostra determinazione interna. La condizione umana, definita dalla propria condizione di originaria passività, non si identifica con uno stato immodificabile, ma, al contrario, si presenta come una realtà dinamica, in movimento, definita di volta in volta dalla condizione che nasce dall'interazione che coinvolge il singolo individuo, gli altri individui e la *Natura* intera. L'uomo si definisce attraverso le relazioni interpersonali che intrattiene con gli altri individui e con il mondo che lo circonda; non è un centro sostanziale e non può vivere separato dalle relazioni che contribuiscono a definirlo<sup>378</sup>. La transizione etica assume

<sup>376</sup> *Eth.*, III, prop. 58, (G., II, p. 187).

<sup>377</sup> Si veda su questo punto il saggio di A. Tsel, *Quelques remarques pour une interprétation de l'Éthique*, in *Du Matérialisme de Spinoza*, Kimé, Paris, 1994. Tsel afferma che: «L'Éthique vit en effet de la tension entre le processus anonyme de l'individu total et naturant et le processus individuel de l'individu humain, appelé à parcourir le processus de sa formation», p. 17.

<sup>378</sup> Su questi temi oltre al saggio già citato di A. Tsel sono da considerare le notazioni svolte da E. Giancotti, la quale riferendosi all'essenza umana come essenza dinamica definita in una rete di relazioni in cui è immersa e dalle quali non può essere separata afferma: «Since individual power (or *conatus*, or *cupiditas*) which is part of the infinite power of Nature, i.e. moment expression of the dynamic universal principle, it follows that: a) it is not at all static or unchangeable but is reality in motion affected by the action of other individuals (men and things) with which it establishes relationships; b) for this reason, it does not identify itself stably with any one state or condition but with that state or condition which each time arises from the type of relationship established between the individual

caratteristiche concrete, reali, non si presenta, come nel caso dei due stadi limite presi in considerazione, come un modello astratto senza valenza reale, ma definisce l'essenza stessa dell'uomo come centro mutevole di interazioni che ne determinano la possibilità di transire da uno stato ad un altro e quella di divenire tendenzialmente causa adeguata delle proprie azioni. L'opposizione tra l'uomo schiavo e quello libero, guidato dalla ragione, rimane radicale, ma quello che è fondamentale è la transizione da un polo all'altro; transizione reale e non immaginaria come testimonia l'enunciato della proposizione 59 della quarta parte in cui Spinoza afferma che: «Ad omnes actiones, ad quas ex affectu, qui passio est, determinamur, possumus absque eo a ratione determinari»<sup>379</sup>. La possibilità di invertire gli affetti passivi in affetti attivi diviene, allora, reale; diviene possibilità di invertire la determinazione delle passioni in azioni. Se per il modo l'essere totalmente causa adeguata delle proprie azioni non può che rappresentare un'astrazione, ciò nonostante è possibile per il modo aprirsi il cammino verso la conquista della propria libertà, verso una gradualizzazione della propria potenza, verso la tendenza, per riprendere un'espressione di Tosel, a divenire *in sé* sulla base insopprimibile del suo *essere in altro*, a divenire, cioè, tendenzialmente *causa sui* pur restando sempre insopprimibilmente in altro<sup>380</sup>. Nel progressivo

and others, so that one or other of the conditions prevails, thus characterizing it, but not signifying the definite exclusion of other conditions arising from other relationships. This analysis stems from the Spinoza concept of the body as a compound individual living in a series of relationships with other bodies which it needs to preserve itself and by which it is continually almost regenerated (Ethica II post I and IV) and the mind as the composition and succession of the idea of subjective states which arise from these relationships. This means, then, that the transition from one condition to another is a natural condition for man (as it is for every other mode of substance) and that in this possibility, in the ethical sense, of passing from "slavery" to "freedom" and, in the political sense, the possibility of intervening in reality in order to change it», E. Giancotti, *Necessity and freedom-reflections on texts by Spinoza in Speculum Spinozarum 1677-1977*, London, 1978, pp. 100-101.

<sup>379</sup> *Eth.*, IV, prop. 59, (G., II, p. 254); [A tutte le azioni da cui siamo determinati da un moto dell'animo, che è una passione, noi possiamo esser determinati determinati dalla ragione indipendentemente da quello; p. 299].

<sup>380</sup> Si veda a questo proposito il saggio di A. Tosel, *Théorie de l'histoire ou philosophie du progrès historique chez Spinoza?*, in *Du materialisme de Spinoza*, Kimé, Paris, 1994, nel quale si può leggere: «La transition éthique humaine de la servitude à la liberté, ce progrès qui s'opère dans la durée et ouvre une histoire de la modalité humaine, est expression de la pulsation ontologique qui détermine le procès du réel à se produire pour soi, éternellement, en un enchaînement d'êtres plus ou moins causés par un autre, plus ou moins capables de se substantialiser, de s'éthïciser, mais à qui sont à la fois refusés la privation totale et la jouissance intégrale de cette substantialité, et qui n'ont de carrière que dans la conquête infinie», pp. 86-87.

riassorbimento della causalità in altro si produce un modello della natura umana per pensare il processo-progresso della costituzione della libera individualità umana. L'etica presenta una teoria del processo di *eticizzazione* che, senza reintrodurre alcuna forma di teleologismo o di ideale assiologico, permette di strutturare un rete di finalità interna immanente allo sviluppo del *conatus* umano. L'etica definisce una transizione che può essere stabilizzata nel senso di un passaggio dalla polarità negativa a quella positiva.

Ora, la diversità nello sviluppo del *conatus* umano rende necessario trovare un luogo in cui queste forme di transizione esposte, per così dire allo stato puro, entrando in interazione tra di loro, possano dispiegare la propria dinamica. La sfera della politica, come abbiamo detto in precedenza, è il luogo in cui i diversi gradi di sviluppo del *conatus* umano entrano in contatto tra di loro e sviluppano la transizione etica precedentemente esposta. Naturalmente, il fatto che non si tratti più di caratterizzare a livello di modellizzazione pura le varie forme di sviluppo del *conatus* umano e la loro peculiare dinamica, ma che si sia reso necessario inquadrare questa tensione all'interno di un corpo collettivo, comporta che a livello politico la transizione etica non proceda linearmente come l'abbiamo esposta, ma si presenti come affievolita, come mitigata dalla presenza contemporanea di diversi gradi di sviluppo individuale. La dinamica della transizione appare più complessa, ma non per questo meno reale; anzi è solamente all'interno dello Stato politico che, coagulandosi le potenze umane, essa può acquisire caratteristiche concrete. Nello specifico la politica, rendendo operante la struttura logica della transizione etica, permette di pensarla come concreta, di categorizzare a livello immanente forme di sviluppo della potenza umana da livelli inferiori a livelli più elevati, senza che questo comporti una predeterminazione imposta dall'esterno. Se, come abbiamo esposto in precedenza, l'essenza umana non può che vivere come centro mutevole – sebbene fondato su un nucleo invariabile – ed immersa in una rete di determinazioni che contribuiscono a definirne le figure fenomeniche e che possono modificarne la forma di presentarsi, lo sviluppo etico della potenza umana verso maggiori gradi di affermazione del proprio *conatus* non può che vivere nello Stato politico in cui la transizione si presenta come concreta.

Nell'individuo di individui che è lo Stato politico la transizione etica esposta per i singoli individui diviene transizione reale, concreta e permette di pensare un divenire delle società politiche che possa dar conto dello sviluppo dell'essenza umana. La rete di interazioni che si

realizza nello Stato politico rende reale il passaggio da uno stato ad un'altro, ma questo non significa che ogni livello sia già dato prima di essere conquistato: il progresso non è mai garantito se non in maniera retrospettiva, cioè quando possiamo, concatenando le catene causali che abbiamo ricostruito, proiettarle in avanti, non dimenticando che di ogni cosa singolare si dà in natura una cosa che è più possente e che può mettere in pericolo il suo progresso. Il problema della transizione etica all'interno della politica diviene il problema della possibilità immanente del livello più elevato della potenza umana; se l'aspetto etico non è riducibile a quello politico, è altresì vero che la transizione etica non può essere pensata concretamente se non all'interno della sfera politica; quest'ultima funge da elemento mediatore del processo etico, non lo esaurisce, ma lo rende possibile. La causalità adeguata di cui è questione nella transizione etica si reciproca con la categoria politica di *esse sui juris*, la teoria metafisica si reciproca con la sfera politica che fonda e rende possibile il passaggio etico. A questo livello, il problema della politica diviene quello di approntare i mezzi migliori perché la dinamica di *eticizzazione* possa innestarsi e possa produrre un passaggio quanto più diffuso possibile da uno stadio di passività individuale e collettiva ad uno stadio di attività: è un processo etico, ma non si può realizzare se non attraverso la mediazione della sfera politica.

Al contrario di quello che era accaduto per quanto riguarda l'alienazione verso i prodotti immaginativi degli uomini e la paura che essi provavano davanti a queste produzioni, adesso la questione si sposta, per quanto riguarda la sfera politica e il suo movimento interno, verso l'analisi della paura che gli uomini si ispirano l'uno all'altro e verso i metodi che possono permettere di annullare, o di ridurre tendenzialmente, questa paura, consentendo la realizzazione della transizione etica dal polo della passività a quello dell'attività. Tutto il problema della politica, come vedremo, sarà legato alla definizione dei mezzi che consentano la neutralizzazione della paura che le masse si ispirano; in particolar modo la paura che le masse provano di fronte ai governanti e quella che esse ispirano a questi ultimi. Si tratterà pertanto di trovare il filo rosso che permette di comprendere quale sia la dinamica immanente dei sistemi politici, quella che rifuggendo da ogni teleologismo permetta di sviluppare una rete di fini immanenti che diano conto della possibilità di sviluppo della potenza umana. La strategia messa in atto da Spinoza sarà quella di mostrare, attraverso l'esposizione dei fondamenti dei diversi sistemi politici, quale siano i mezzi da mettere in atto per poter ridurre

la paura delle masse verso i governanti e dei governanti verso le masse, e, così facendo, rendere conto della possibilità di istituire, attraverso i mezzi presi in questione per ridurre la frammentazione del corpo politico tra governanti e governati, all'interno della sfera politica, le condizioni per la transizione dalla passività all'attività.

Fuori da ogni tentazione di designare un ideale normativo, relativo al sistema politico migliore, la condotta di Spinoza mira a dar conto dei mutamenti dei sistemi politici, mutamenti che si svilupperanno nella direzione di una sempre maggiore absolutezza del regime preso in questione. Paradossalmente, ma solo se dimentichiamo i presupposti da cui parte l'analisi politica spinoziana che derivano direttamente dalla sua ontologia, il regime più assoluto sarà individuato nella democrazia: tutta la ricerca politica diviene, nell'esposizione che ne fa il filosofo olandese, ricerca verso la democratizzazione di ogni sistema politico. La democrazia è allora lo Stato più assoluto perché in essa si realizza tendenzialmente la perfetta unione tra moltitudine e corpo politico; unione che permette massimamente la realizzazione delle condizioni perché il processo di accumulo di potenza si realizzi e possa svilupparsi travalicando anche la sfera della stessa politica.

È necessario pertanto, prima di parlare di come la libertà si concretizzi nell'idea di Spinoza, mostrare quali siano nel *Trattato Politico* le analisi relative ai mutamenti dei sistemi politici e che cosa esse concretamente rappresentino per lo sviluppo della possibilità di affermazione della ragione e di concretizzazione della libertà. Si vedrà, in altre parole, quale movimento immanente i sistemi politici mettano in atto e come esso si mantenga in contatto con il processo etico di transizione da una condizione all'altra.