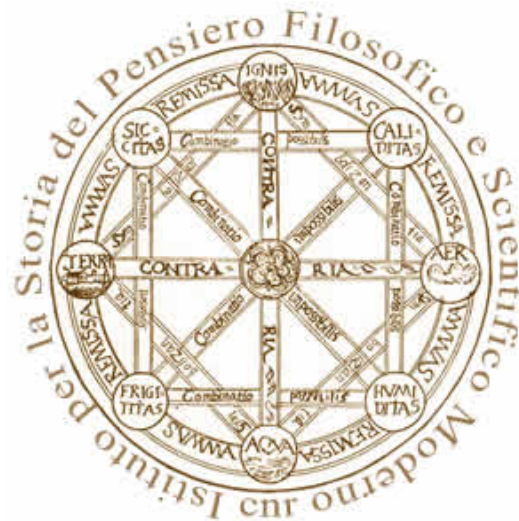


Roberto Evangelista

“Imperium in imperio” Il rapporto uomo-natura in Spinoza



citare come: Roberto Evangelista, “*Imperium in imperio*”. *Il rapporto uomo-natura in Spinoza*, in
«Laboratorio dell’ISPF», VII, 2010, 1/2, pp. 37-55.
http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/saggi_2010_03.pdf.

Laboratorio dell’ISPF
ISSN 1824-9817
© VII – 2010, 1/2

La critica alla superstizione, o più in generale, ai luoghi comuni dell'opinione, è un punto nevralgico del pensiero spinoziano. Proprio nella prefazione alla parte III dell'*Etica*, per citare uno dei passi più noti, assistiamo al tentativo di sradicare quello che è il principale pregiudizio sulla natura umana. Questo pregiudizio è il concepire – da parte di coloro i quali hanno trattato della condizione umana – l'uomo come un *imperium in imperio*. Ovvero, come un ente che segue regole diverse rispetto a quelle che garantiscono l'ordine della natura, e che obbedisce a determinazioni interne alla natura umana senza avere rapporti con l'ordine naturale; anzi, turbandolo e mettendolo in discussione. L'impotenza umana, pertanto, non sarebbe attribuita a un rapporto fra la potenza umana e quella comune di tutta la natura, come sostiene Spinoza¹, ma a un qualche vizio fondamentale della costituzione dell'uomo: un peccato originale, per esempio, una malvagità o una inettitudine naturale.

La maggior parte di coloro che hanno scritto sugli affetti e sul modo di vivere degli uomini danno l'impressione di trattare non di cose naturali, ma di cose che sono al di fuori della natura. Sembra anzi che concepiscano l'uomo nella natura come un dominio all'interno di un dominio. Credono, infatti, che l'uomo turbi l'ordine della natura più che seguirlo e che abbia un potere assoluto sulle proprie azioni e che non sia determinato da altro che da se stesso. Attribuiscono, inoltre, la causa dell'impotenza e dell'incostanza umane non alla comune potenza della natura, ma a non so qual vizio della natura umana, che pertanto piangono, deridono, disprezzano o, il che avviene per lo più, detestano².

La derisione, il disprezzo e l'odio nei confronti della condizione umana nascono, allora, proprio dal mettere l'uomo in una posizione diversa rispetto alla natura. Anche coloro che lo esaltano, di fronte ai limiti della costituzione e della condizione umana, ammettono che esiste un dover essere a cui l'uomo anela ma che non può raggiungere, condannando così l'umanità a un destino di continua mancanza e insoddisfazione.

La riflessione di Spinoza si sforza, al prezzo di complesse e incompiute indagini, di restituire all'uomo un posto preciso nell'ordine naturale e di metterlo in relazione con quell'ordine in maniera tale da potervi cercare quanto gli occorre per aumentare la propria potenza rispetto a quella delle cause esterne³. Il rapporto fra la potenza umana e le cause esterne, infatti, non è un rapporto ottimistico né tanto meno pacificato. Ma prima di considerare questo aspetto, è

¹ Cfr. B. Spinoza, *Etica* (d'ora in poi solo *Eth.*) tr. it. E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, IV, pr. 5, pp. 237-238 (d'ora in poi verrà indicata tra parentesi la pagina di questa edizione): «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 paragonata con la nostra».

² *Eth.* III, praef., p. 171.

³ La relazione fra l'uomo e l'ordine naturale, pone il problema del bene e dell'utile. A questo proposito si veda l'importante contributo di C. Jaquet a proposito delle nozioni di bene e male e del loro valore a un tempo relativo e a un tempo «comune», come spettro del passaggio da una «morale» alla «virtù». C. Jaquet, *La positivité des notions de bien et de mal*, in Id., *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.

importante affermare che l'uomo, in quanto dipendente dall'ordine naturale, anzi, costituito sulla base delle regole della natura, è dipendente da essa e da essa determinato. L'uomo è un ente naturale e si trova a sottostare alle regole della natura e a essere determinato da queste. L'uomo è allora necessitato. La natura, complessivamente più potente rispetto alla potenza dell'uomo singolo, determina e necessita la potenza umana, definendone le regole. Il passo verso una *obbligazione* degli individui nei confronti del diritto naturale sarebbe brevissimo: per il solo fatto di dire che l'uomo è necessitato a fare determinate cose sulla base delle leggi naturali, si potrebbe concludere che queste leggi abbiano dunque un qualche valore prescrittivo⁴.

In Spinoza emerge il problema del diritto naturale ed emerge – comunque si voglia vedere il suo rapporto con i classici – in maniera del tutto moderna⁵. Come si regolamentano i comportamenti individuali? Posto che esistono gli individui, ma soprattutto che gli uomini partecipano di una stessa natura e sono dunque uguali, come si regolamentano le loro pulsioni? Quali sono le regole che segue la natura umana? Qual è il diritto naturale degli uomini? Queste sono le domande a cui tenta di rispondere l'antropologia spinoziana. Eppure, il diritto naturale non ha un valore prescrittivo, o meglio le leggi di natura non assurgono immediatamente a norme. Anzi, spesso, se si esamina la riflessione politica di Spinoza, succede che le norme si discostino dalle leggi naturali⁶.

In ogni caso, piuttosto che cercare di rispondere a questi interrogativi, si cercherà di tenere presente questa cornice di problemi per definire lo statuto della *possibilità* all'interno della antropologia spinoziana, e provare a definire lo statuto degli individui nella cornice del loro diritto comune.

Sub specie possibilitatis: l'indeterminatezza dell'agire umano

Nella proposizione 33 della prima parte dell'*Etica*, Spinoza afferma che le cose non potevano essere prodotte da Dio in nessun altro modo, né con altro ordine da quello con cui sono state prodotte. Tutto ciò che esiste è determinato da

⁴ L'obbligazione, in questo caso, non diventa moralismo, o almeno non immediatamente; per attuare questo passaggio, sarebbe necessaria una sorta di traduzione delle leggi del diritto naturale, e della loro necessità, in un linguaggio più adeguato alle capacità di comprensione degli individui. La morale, in Spinoza, si pone all'altezza del problema politico e in relazione all'obbedienza dei popoli o delle moltitudini. Per ricomporre questo problema si veda S. Zac, *La morale de Spinoza*, Paris, Vrin, 1959 e, per il nesso fra morale, obbedienza e religione, cfr. A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971. Riguardo al principio di obbligazione cfr. R. Sève, *Leibniz et l'école du droit naturel*, Paris, PUF, 1989.

⁵ Per il rapporto fra il diritto naturale moderno e i problemi della classicità L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it. a cura di N. Pierri, Lecce, Il Melangolo, 1990.

⁶ Il rapporto fra legge e «norma», ovvero fra diritto naturale e diritto positivo è argomento di forte dibattito e discussione. Fra i contributi più significativi si vedano E. Balibar, *Jus, pactum, lex*, in «Studia Spinozana» 1985, 1, pp. 105-142; Id., *Spinoza e la politica*, tr. it. di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1996; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969; M. Walther, *Die Trasformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*, in «Studia Spinozana», 1985, 1, pp. 73-105.

Dio. Il problema, a questo proposito è quello della causalità. Le cose seguono, procedono, da Dio, non perché direttamente volute, ma perché procedenti dalla sua stessa essenza. «Nihil existit, ex cujus natura aliquis effectus non sequatur»⁷. Quando Spinoza afferma che non esiste nulla dalla cui natura non segua qualche effetto, non procede a una dimostrazione che enunci il principio di causa-effetto e di relazione fra le cose, ma intende spiegare l'espressione dell'essenza di Dio.

Qualunque cosa esiste esprime (*per il Coroll. della prop. 25*) in un modo certo e determinato la natura, ossia l'essenza di Dio, cioè (*per la Prop. 34*) qualunque cosa esiste esprime in un modo certo e determinato la potenza di Dio, che è la causa di tutte le cose e perciò (*per la Prop. 16*) da essa deve seguire un qualche effetto⁸.

Il rimando è alla proposizione 16 della prima parte dell'*Etica*. Qui si dice che ciò che segue dalla necessità della natura divina, sono le «infinite cose in infiniti modi, cioè tutto quello che può cadere sotto un intelletto infinito»⁹. Dalla definizione di una cosa qualsiasi, l'intelletto conclude parecchie *proprietates* che seguono necessariamente dalla definizione stessa, e ne conclude tante più quanta più realtà è espressa dalla definizione della cosa. E poiché la natura divina ha un numero infinito di attributi, ognuno dei quali esprime una essenza infinita nel suo genere, dalla sua necessità devono seguire *necessitate*, infinite cose in infiniti modi, *hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt*¹⁰; segue, per Spinoza in maniera automatica, che Dio è causa efficiente di tutte le cose che possono cadere sotto un intelletto infinito¹¹.

Così, il problema non è tanto il rapporto fra le cose naturali, quanto il rapporto fra le cose naturali e Dio. Dio è causa di tutte le cose, perché dalla sua definizione seguono necessariamente infinite cose.

Credo di aver mostrato abbastanza chiaramente (*vedi la Prop. 16*) che dalla somma potenza di Dio, ossia dalla sua infinita natura sono fluite necessariamente, o sempre seguono con la stessa necessità, in infiniti modi infinite cose, cioè tutte le cose¹².

In questo senso, allora, Spinoza può affermare che Dio è causa «immanente e non transitiva di tutte le cose», perché tutte le cose sono in Dio, devono essere concepite per mezzo di Dio e perciò Dio è causa delle cose che *sono in lui*, cioè che seguono necessariamente dalla infinità della sua natura e del suo intelletto. Inoltre, al di fuori di Dio, non si dà nessuna altra sostanza, cioè nulla che sia in sé – ovvero che possa esistere in maniera autonoma – al di fuori di Dio.

⁷ *Eth.* I, pr. 36 (p. 116).

⁸ *Eth.* I, pr. 36, dem. (p. 116)

⁹ *Eth.* I, pr. 16 (p. 101).

¹⁰ *Eth.* I, pr. 16, dem.

¹¹ *Eth.* I, pr. 16, cor. 1.

¹² *Eth.* I, pr. 17, schol. (p. 103).

Dio è, dunque, causa immanente e necessaria. Non perché decide o sceglie determinate cose invece che altre, ma perché queste cose procedono dalla sua stessa essenza. Così (come già detto nella proposizione 36 della prima parte dell'*Ethica*), *quicquid existit* esprime in modo certo e determinato la natura di Dio, ovvero la sua essenza, ovvero la sua potenza. Si può dire, che ciò che esiste, è un ordine necessario e naturale che procede dall'essenza di Dio¹³.

Eppure, Spinoza non manca di distinguere ciò che è necessario da ciò che è contingente.

Una certa cosa si dice necessaria in ragione o della sua essenza, o della sua causa. Infatti, l'esistenza di una cosa segue necessariamente o dalla sua essenza e definizione, oppure da una data causa efficiente. Inoltre, per questi stessi motivi una certa cosa si dice impossibile; e cioè o perché la sua essenza o definizione implica contraddizione, o perché non si dà nessuna causa esterna che sia determinata a produrre tale cosa. E una cosa si dice contingente per nessun'altra ragione che per un difetto della nostra conoscenza. Una cosa, infatti, della cui essenza ignoriamo che essa implichi contraddizione, o della quale sappiamo giustamente che non implica alcuna contraddizione, e della cui esistenza tuttavia non possiamo affermare con certezza nulla, per la ragione che l'ordine delle cause ci è nascosto, non potrà mai apparirci né come necessaria, né come impossibile, e perciò la chiameremo contingente, o possibile¹⁴.

Noi abbiamo un difetto di conoscenza – e allora definiamo qualcosa come contingente o possibile – nella misura in cui non conosciamo, non tanto la causa, quanto l'*ordine delle cause che concorrono a produrla*. Tutto ciò che ci circonda, ci apparirà, allora, possibile o contingente, nella misura in cui ce ne sfugga l'ordine. A meno che, non facciamo una ulteriore distinzione fra ciò che è possibile e ciò che è contingente e allora, si vede, la cosa cambia. Nella parte IV dell'*Ethica*, infatti, dopo le definizioni sul buono e sul cattivo, Spinoza ci offre le definizioni delle cose contingenti e delle cose possibili.

III. Chiamo contingenti le cose singolari, in quanto, mentre poniamo mente alla loro sola essenza, non troviamo nulla che ponga necessariamente la loro esistenza, o che necessariamente la escluda.

¹³ Gueroult considera il rapporto stretto che esiste fra causa immanente e causa emanativa, ma aggiunge che, per Spinoza, in Dio la causa emanativa e la causa attiva vanno a fondersi, contrariamente alla tradizione scolastica. Più di questo, però, è interessante il rilievo secondo cui il compimento del concetto di causa immanente è dato dalle vicissitudini dell'esistenza delle cose che sono concepite come derivanti dal rapporto necessario dei *conatus* attraverso cui si esprime la loro essenza immutabile all'interno di Dio. Cfr. M. Gueroult, *Spinoza I, Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, pp. 295-299. È vero che rimane problematico il riferimento al *conatus* in un contesto in cui Spinoza non ne fa menzione, ma questo rilievo rimane a mio avviso utile per discutere il senso della causalità immanente, in relazione all'esistenza dei modi.

¹⁴ *Eth.* I, pr. 33, schol. 1 (p. 113).

IV. Chiamo possibili le stesse cose singolari, in quanto mentre poniamo mente alle cause dalle quali devono essere prodotte, non sappiamo se esse siano determinate a produrle¹⁵.

Nei *Cogitata Metaphysica*, Spinoza mette sullo stesso piano la contingenza e la possibilità adducendoli a difetti del nostro intelletto. Infatti se si considera la natura e il modo in cui questa dipende da Dio, non si troverà nulla di contingente¹⁶, e nel complesso Spinoza rimane fedele a questa posizione. Nonostante ciò, nelle definizioni appena viste, sembra sorgere una qualche differenza fra il possibile e il contingente: il possibile rientrerebbe completamente in un difetto della nostra conoscenza, perché ponendo mente alle *cause* non siamo in grado di sapere se queste cause possano effettivamente produrre le cose singolari che chiamiamo possibili; mentre il contingente sarebbe proprio delle stesse cose singolari di cui, una volta conosciuta l'essenza, sappiamo che quell'essenza non dà elementi per porre o escludere l'esistenza di quelle cose singolari. Sembra ancora contraddittorio con quanto Spinoza dice in *Ethica* I, proposizione 33:

Le cose non avrebbero potuto essere prodotte da Dio in altro modo, né con altro ordine da quello in cui sono state prodotte¹⁷.

Anche qui, e in particolare nel primo scolio, Spinoza non manca di definire la contingenza come un difetto della nostra conoscenza, assimilandola implicitamente alla possibilità¹⁸. Tanto è vero che, dopo le definizioni III e IV di *Ethica* IV, viene fatto notare dallo stesso autore che, se nello scolio 1 della proposizione 33 di *Ethica* I non si era fatta distinzione tra possibile e contingente, era perché in quel contesto non ce n'era alcun bisogno. Il contesto, infatti, è passato dall'esame di Dio all'esame della schiavitù umana. Dal punto di vista dell'intelletto umano possibilità e contingenza sono differenti: se in Dio tutti i modi sono necessari (come si è visto dalla proposizione 16 della parte prima dell'*Ethica*), l'uomo non vede questa necessità. Il risultato è che, se conosce l'essenza delle cose singole, si accorge che quell'essenza non implica l'esistenza nella misura in cui, per esempio, l'essenza dell'uomo non implica l'esistenza di quell'uomo o di venti uomini; questa cognizione non è sbagliata perché – dal punto di vista dell'intelletto divino – l'esistenza di un dato numero di uomini è necessaria non per l'essenza dell'uomo, ma per una determinata e *necessaria* concatenazione di cause. Se, invece, l'intelletto umano guarda la cosa singolare dal punto di vista delle cause che dovrebbero concorrere a produrla e non sa se quelle cause sono sufficienti o insufficienti né se sono disposte nel modo giu-

¹⁵ *Eth.* IV, deff. III e IV (p. 234).

¹⁶ Cfr. *Cogitata Metaphysica* (d'ora in poi CM), in B. Spinoza, *I principi di filosofia di Cartesio e l'appendice*, a cura di B. Widmar, Lecce, Milella, 1953, pp. 148-149 (d'ora in poi verranno indicate tra parentesi le pagine di questa edizione).

¹⁷ *Eth.* I, pr. 33 (p. 112).

¹⁸ *Eth.* I, pr. 33, schol. 1 (p. 113).

sto o nel modo sbagliato per produrre una determinata cosa singola, allora quella cosa è considerata come *possibile*¹⁹.

La possibilità si caratterizza come una conoscenza mutilata e manchevole della natura e dell'ordine delle cause che producono gli effetti, i fenomeni, le cose. Di fronte a un fenomeno che non si è ancora realizzato, ma di cui si presentano delle cause che lo producono, l'incertezza sull'effettiva produzione di quel fenomeno ce lo fa considerare come possibile, per il nesso strettissimo che c'è fra modi e cause. Una cosa singolare qualsiasi, infatti, non può né essere, né essere determinata a operare e non è determinata a esistere e a operare da un'altra causa che anch'essa è finita ed ha un'esistenza determinata, e così via all'infinito²⁰.

Credo che questo possa servire per affermare che, seppure la natura segua un ordine necessario, e per quanto l'uomo sia parte di questa natura e in quanto tale *necessitato*, sia possibile considerare le cose singole come possibili, proprio per la difficoltà di risalire alla concatenazione operativa delle cause e dei modi. L'attività e le azioni degli uomini, dal punto di vista degli uomini stessi, assumono allora un forte carattere di non prevedibilità. È utile ripetere che la possibilità non sta nella natura, ma nella manchevole conoscenza umana, e così l'agire umano sarà indeterminato e imprevedibile, fintantoché esisterà la *possibilità della possibilità*.

Nel capitolo IV del *Trattato teologico-politico* (d'ora in poi TTP), Spinoza distingue fra la legge naturale e la legge umana. Ora, se questa distinzione di per sé non pone problemi, risulta a prima vista contraddittoria se la si inserisce nel quadro del sistema spinoziano. Lo stesso filosofo se ne renderà conto e cercherà di sciogliere l'apparente contraddizione. Come può convivere, infatti, la distinzione fra una legge che dipende dalla natura e che segue necessariamente dalla natura di una cosa, e un'altra legge che è quella che gli uomini prescrivono a sé e agli altri per vivere con sicurezza e comodità, con l'affermazione che tutte le cose sono determinate da leggi universali naturali a esistere e a operare in un certo modo²¹?

¹⁹ Cfr. *Eth.* I, pr. 17, schol. (pp. 102-104). Questa breve sintesi rimanda a contributi molto importanti che si riferiscono al rapporto fra causalità e necessità. Cfr. M. Gueroult, *op. cit.*, pp. 286-288; più ancora, però, sembra rilevante e approfondito il contributo di E. Giancotti, *Sul problema dei modi infiniti*, in Id., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 279-306. Rimane aperto, però, il problema di come la concatenazione causale fra i modi risulti difficilmente determinabile, problema che ha una forte connessione con l'aspetto più propriamente politico della riflessione spinoziana. A questo proposito pongono dei problemi interessanti e delle soluzioni utili dal punto di vista più strettamente antropologico, E. Giancotti, *Sui concetti di potere e potenza in Spinoza*, in «Filosofia Politica», IV, 1990, pp. 103-118; E. Balibar, *Dall'individualità alla transindividualità*, in Id. *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli, 2002, in particolare pp. 115-119; S. Visentin, *Potenza e potere in Spinoza*, in G. Duso (a cura di), *Il Potere*, Roma, Carocci, 1999, pp. 143-156. A proposito del nesso fra libertà e necessità si veda anche S. Visentin, *La libertà necessaria, teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.

²⁰ Cfr. *Eth.* I, pr. 28.

²¹ Cfr. TTP IV, tr. it. di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 107 (d'ora in poi verrà citata tra parentesi la pagina di questa edizione).

Spinoza risolve la questione attraverso due argomenti. Il primo sembra – più che risolvere direttamente – rimandare la risoluzione alla teoresi; il secondo, invece, riguarda più direttamente la pratica.

E sebbene io conceda, in assoluto, che tutte le cose sono determinate dalle leggi universali della natura a esistere e a operare secondo una certa e determinata ragione, affermo tuttavia che queste leggi dipendono dalla deliberazione degli uomini: I. perché l'uomo, in tanto è parte della natura, in quanto costituisce una parte della potenza della natura. Ciò che dunque segue dalla necessità della natura umana – cioè dalla natura stessa in quanto la concepiamo determinata nella natura umana – segue tuttavia, seppure in modo necessario, dalla potenza umana, per cui si può correttamente affermare che l'emanazione di queste leggi dipende dalla deliberazione degli uomini, poiché dipende principalmente dalla potenza della mente umana, in quanto la mente umana – nella misura in cui essa percepisce le cose sotto le specie del vero e del falso – può concepirsi in modo chiarissimo anche priva di quelle leggi, ma non di quella legge necessaria di cui abbiamo appena fornito la definizione. II. Se ho detto che tali leggi dipendono dalla deliberazione degli uomini, è anche perché dobbiamo definire e spiegare le cose attraverso le loro cause prossime, mentre quella considerazione universale sul fato e sulla concatenazione delle cause non ci può affatto servire a formare e a ordinare le nostre idee circa le cose particolari. *A ciò si aggiunga che noi ignoriamo del tutto la coordinazione e la concatenazione delle cose, [...] per cui risulta più opportuno ai fini della vita pratica, anzi, necessario, considerarle come possibili*²².

Rispetto al primo punto, basti dire che la legge si dice umana, in quanto posta da una deliberazione della mente umana, che dipende però dalla potenza umana, cioè dalla natura umana, che a sua volta è parte della Natura. Rispetto al secondo punto, invece, la legge si può dire umana perché concerne quelle cose che devono essere spiegate secondo le loro cause prossime e rispetto alle quali non serve comprendere la regola della necessità naturale senza comprendere come questa necessità si realizza nelle cose singolari. La necessità naturale, infatti, si esprime con un ordine di cause estremamente complesso, non deducibile di per sé, ma solo attraverso una conoscenza razionale o attraverso la scienza intuitiva; requisiti piuttosto difficili da trovare negli uomini. La condizione media dell'umanità non permette di non considerare le cose come possibili, almeno finché non sarà proprio della vita pratica conoscere tutte le connessioni causali esistenti, dalla causa necessaria alle cause prossime. Per questo motivo, considerare le cose sotto la specie della possibilità, permette di distinguere la legge umana – come deliberazione legata a una *condizione* necessitata dalla natura, ma particolare – da quella naturale senza mettere in discussione il ruolo della necessità naturale nel sistema spinoziano.

Se la natura determina anche la natura umana, in quanto l'uomo è una parte della natura e ne segue la necessità senza caratterizzarsi come un *imperium in imperio*, l'agire dell'uomo è – agli occhi dell'uomo stesso – indeterminato e pres-

²² *Ibidem*, corsivo mio.

soché imprevedibile. Soprattutto, imprevedibili sono il comportamento degli altri uomini e gli eventi della natura.

Proviamo a considerare brevemente la posizione di Spinoza rispetto al problema del diritto naturale. La legge di natura è vincolante non moralmente o razionalmente, ma – direi – fisicamente. Descrive, cioè, il campo di *potenzialità* di ciascun essere, ovvero ciò che ciascuno può (oppure non può) fare. Ma la base e il fondamento della legge naturale è la natura stessa, cioè le regole sulle quali si regge la natura e che l'esame scientifico aiuta a comprendere e a portare alla luce. Questa necessità naturale, che guida ogni essere singolare ad assumere un determinato comportamento, è massimamente valida, ma anche piuttosto generica. Il diritto naturale non costituisce né un vincolo morale né una legge di ragione. Semmai, la ragione può permettere di comprendere le leggi naturali nella misura in cui permette di conoscere le connessioni causali tra le cose singolari. Ma la legge di natura non è altro che la forma (scientifica) che si dà ai *comportamenti* coerenti e *prevedibili* della natura. Il ragionamento interviene come mezzo per comprendere il diritto naturale e le leggi di natura, questo è vero, ma la domanda intorno al diritto naturale non parte dalla necessità di formulare una prescrizione. Spinoza non conosce il diritto naturale per dire o per rispondere alla domanda *cosa si deve fare*, ma per rispondere alla domanda (domanda che possiamo far risalire alla filosofia classica) *sul che cos'è*. Che cos'è l'uomo, cosa sono le cose che lo circondano, e quale sia il rapporto fra queste cose, ovvero quale sia l'effettivo ordine naturale²³. Più correttamente, la domanda che si pone Spinoza non è nemmeno *che cos'è*, ma *che cosa si può*: che cosa, cioè, costituisce (qual è) la potenza dei modi della sostanza.

Allora, il diritto naturale di ciascuna cosa è dato dalla sua potenza, cioè da ciò che quella cosa può.

Per diritto di natura intendo dunque 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, e di conseguenza quello di ciascun individuo, si estende quanto la sua potenza; e quindi tutte le azioni che ciascun uomo 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 (*tantumque in natura habet juris, quantum potentia valet*)²⁴.

²³ Per Spinoza esiste un ordine naturale determinato dalla potenza. Sulla natura di quest'ordine, però, rimangono problemi estremamente aperti. Soprattutto, rimane da discutere il rapporto fra la sostanza, il *deus sive natura*, e i suoi modi. Rimandiamo a un'altra sede l'approfondimento di questo tema, ma è importante citare alcuni importanti contributi sull'argomento. Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999 [*Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de Minuit, 1968]; E. Giancotti, *Sul problema dei modi infiniti*, cit. Diversamente P. Di Vona, *Spinoza e i trascendentali*, Napoli, Morano, 1977; Id., *Le proprietà dell'essenza nella filosofia di Spinoza*, in «Verifiche», 6, 1977, pp. 681-706; G. D'Anna, *Ontologia e trascendenza: per una teoria delle relazioni in Spinoza*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza. Individuo e moltitudine*, Cesena, Il ponte vecchio, 2007, pp. 161-170.

²⁴ *Trattato politico* (d'ora in poi TP) II, 4, tr. it. di P. Cristofolini, Pisa, ETS, p. 37 (d'ora in poi si indicherà fra parentesi la pagina di questa edizione).

Ma allora qual è la potenza propria dell'uomo? La II parte dell'*Etica* presenta un breve trattato sui corpi²⁵. Ogni corpo si distingue da un altro per un grado di complessità. Esistono in natura dei *corpora simplicissima* che hanno una capacità di muovere e disporre le cose esterne tendente allo zero. Questi corpi semplicissimi, composti insieme, costituiscono individui di grado più complesso; allo stesso modo, individui di grado più complesso, costituiscono corpi ancora più composti. Tutti i corpi composti hanno un rapporto di quiete e di moto tra gli individui (così Spinoza chiama i corpi che concorrono alla composizione di corpi-individui più complessi) che li compongono. Questo rapporto costituisce la natura dei corpi singolari²⁶. Il corpo umano è un Individuo di estrema complessità, il che significa che potrà essere affetto in diversi e molti modi senza che questo alteri il rapporto fra quiete e moto che lo costituisce. Infatti,

il corpo umano può muovere e disporre in moltissimi modi i corpi esterni²⁷.

Se il corpo umano è composto da moltissimi individui che vengono affetti in moltissimi modi perché sono assai composti, è di fatto più difficile che il rapporto fra quiete e moto venga alterato dalle affezioni esterne e che il corpo umano modifichi la sua natura. Insomma, il corpo umano ha una tale potenza che tende, con un certo margine di successo, all'autoconservazione prolungata. La potenza del corpo umano è data, allora, dalla sua natura, cioè dalla quantità di disposizioni e modificazioni che può dare alle cose esterne, unite chiaramente alla percezione di queste attività²⁸. Se l'uomo ha un *suo* posto nella natura, non è detto che questo sia un posto privilegiato, o che sfugga alle regole naturali. Al contrario, sono proprio le regole naturali che danno all'uomo il suo posto all'interno di quell'ordine. Il posto degli uomini nella natura è dato dal rapporto fra la potenza umana e la potenza delle cause esterne. L'ordine naturale, in generale, è dato da gradazioni diverse di potenza.

In natura non esiste alcuna cosa singolare della quale non ne esista un'altra più potente e più forte. Ma, qualunque sia data, se ne dà un'altra più potente dalla quale quella può essere distrutta²⁹.

²⁵ Per la relazione fra il trattato sui corpi e l'antropologia cfr. A. Matheron, *L'anthropologie spinoziste?*, in Id., *Anthropologie et politique au XVII^e siècle, études sur Spinoza*, Paris, Vrin, 1986, pp. 17-29 [«Revue de Synthèse», XCIX, 1978, pp. 175-178]; ma per una visione più ampia dell'argomento cfr. anche G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999, in particolare pp. 157-182; e C. Jacquet, *Le problème de la différence entre les individus chez Spinoza*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza*, cit., pp. 215-228.

²⁶ Cfr. *Eth.* II, lem. VII, dopo prop. 13 (pp. 134-139).

²⁷ *Eth.* II, post. VI dopo lem. VII, (p. 139).

²⁸ *Eth.* II, pr. 14 «La mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più è atta quanto più il suo corpo può essere disposto in molti modi» (p. 139).

²⁹ *Eth.* IV, ax., (p. 235).

Dunque, se da una parte la potenza del nostro corpo è data dall'attività di cui il corpo umano è capace di disporre, d'altro canto, bisogna sempre considerare questa attività in rapporto alla potenza delle cause esterne che costituiscono il limite mobile della nostra potenza, definendo così la nostra passività³⁰. Abbiamo visto precedentemente, a proposito del capitolo IV del TTP, che proprio il fatto di essere una parte della natura, pone l'uomo di fronte alla possibilità della deliberazione e dunque a ciò che (solo apparentemente) sembrerebbe sfuggire alla necessità naturale. Di fronte alla infinita potenza delle cause naturali, l'uomo si ritrova parziale e passivo. Deve dunque deliberare e considerare una *strategia* di azione per conservarsi³¹.

Il diritto naturale prevede la *possibilità*, nella misura in cui l'uomo deve cercare di contrastare la potenza delle cause naturali, potenza che supera infinitamente quella umana. Se è vero, dunque, che ciascuno – secondo le leggi della propria natura – cerca o respinge ciò che giudica come buono e come cattivo³², è anche vero che non è possibile resistere alle cause esterne da soli, come non è possibile resistere alla forza degli altri uomini.

Nello stato di natura ciascuno è autonomo fino a tanto che è in grado di badare a se stesso sì da non subire l'oppressione altrui, e poiché uno da solo invano tenterebbe di difendersi da tutti, di conseguenza solo il diritto umano naturale, finché è determinato dalla potenza di ciascuno e appartiene a ciascuno, è nullo, e poggia su un'opinione più che sulla realtà, poiché non vi è nessuna sicurezza di mantenerlo. E certamente il potere, e dunque il diritto, di ciascuno, sono tanto minori quanto maggiore è il motivo che egli ha di temere (*et certum est, unumquemque tanto minus posse, et consequenter tanto minus juris habere, quanto majorem timendi causam habet*)³³.

Il diritto naturale dell'uomo tende a diminuire quanto più numerose sono le cose da temere. Questa conclusione porta Spinoza a comprendere che il diritto naturale non esiste se non come diritto condiviso con altri uomini. Così lo *jus naturale* si collettivizza e diventa *jura communia* nel momento in cui gli uomini cercano una risposta alla loro insufficienza di fronte alle cause naturali, ovvero costituiscono – attraverso la *societas* umana – una strategia di sopravvivenza che gli permette di organizzare e dividere i compiti per respingere gli attacchi delle cause naturali e per perseverare nella propria esistenza³⁴. Gli *jura communia* sono altrettanto naturali di quanto lo sia il diritto di natura, ma questo non vuol dire che siano ovunque e sempre gli stessi. Gli *jura communia* sono quei diritti che

³⁰ *Eth.* IV, pr. 2, «Noi in tanto siamo passivi, in quanto siamo parte della Natura, che non può essere concepita per sé, senza le altre» (p. 236); e anche, *Eth.* IV, pr. 3 «La forza (*vis*) con la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata e infinitamente superata dalla potenza delle cause esterne» (*Ibidem*).

³¹ Rispetto a cosa si può intendere per strategia cf. L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996 e T. Magri, *Contratto e convenzione*, Milano, Feltrinelli, 1994. Rispetto alla connessione di questo problema con l'immaginazione e il rapporto fra l'uomo e le cause esterne cfr. P. F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

³² *Eth.* IV, pr. 19 (p. 246).

³³ TP II, 15 (p. 47).

³⁴ *Ibidem*.

permettono di rivendicare delle terre da abitare e coltivare e di munirsi dei mezzi che permettono di difendersi e di sopravvivere e, inoltre, sono quei diritti che permettono di mantenere questo tipo di situazione.

Quella che si può chiamare “ragione strategica” degli individui, non li porta fuori dal diritto naturale, ma gli permette di utilizzare la potenza della natura umana per soddisfare lo sforzo di autoconservazione e di dominare non tanto la natura, quanto quelle cause naturali che mettono a repentaglio la vita di ciascuno. La *societas* è l’elemento naturale degli uomini, senza di essa il diritto naturale degli uomini diventa inservibile perché rimane preda non solo delle spinte autodistruttive, ma della stessa insufficienza umana. Il diritto naturale individuale è nullo; di conseguenza, la società, come l’*imperium* e gli *jura communia* – ovvero i principali momenti e “fatti” sociali – non sono riconducibili alla semplice *reductio ad unum* della pluralità degli affetti e delle passioni. Descrivono, invece, una vera e propria dinamica che permette di *utilizzare* la potenza degli uomini in quanto aggregazione; la *societas* accumula la potenza della moltitudine che definisce l’*imperium* e così – stabilizzata – mette questa «potenza sociale o comune» a disposizione di ciascun componente. La potenza umana si dà solo nella società, questa è a mio parere la considerazione conclusiva di Spinoza sul diritto naturale.

Il rapporto fra gli uomini e le cause esterne, ovvero quelle cause naturali la cui potenza supera infinitamente quella umana, è un rapporto di conflitto la cui posta è la sopravvivenza. Ma, soprattutto, è un rapporto difficilmente determinabile. Se le cause esterne superano infinitamente la potenza umana, l’individuo sarà messo di volta in volta di fronte al dubbio su quale sia la soluzione migliore per contrastare ciò che minaccia la propria esistenza. Se dunque la *societas* e gli *jura communia* permettono di attivare la potenza umana e di disporre e muovere le cose esterne in più modi possibili, è anche vero che l’agire degli individui, anche in società, avrà sempre un grado di indeterminatezza; indeterminatezza – si badi bene – direttamente proporzionale al grado con cui le cause esterne determinano la condizione umana in quel momento; ovvero direttamente proporzionale a quanto gli uomini saranno passivi.

L’incertezza e la possibilità, allora, sono fondate sullo stesso piano della necessità naturale. Proprio perché l’uomo è una parte della natura, si trova in una condizione di passività in cui la nostra potenza è messa alla prova dalla potenza delle cause esterne³⁵.

Natura e convenzione

Se presi nel significato più letterale, i termini di natura e convenzione non presentano un rapporto problematico. Meglio sarebbe considerare il rapporto fra le cause esterne all’uomo e l’intervento che gli uomini ingaggiano su di esse.

³⁵ Cfr. *Eth.* IV, pr. 5 (p. 237).

Molto ci sarebbe da dire sul rapporto fra Spinoza e la modernità, oppure fra Spinoza e la classicità. Per adesso, ci si limiterà a dire che Spinoza non torna indietro rispetto a fondamentali posizioni (conquiste) della modernità. Una di queste, è la realtà della capacità di giudizio di ciascuno. Ognuno è, per natura, giudice delle sue azioni e dei suoi desideri. Ovvero, può vivere *ex suo ingenio* e decidere quale sia ciò che per lui è buono oppure cattivo; la società è l'elemento che mette ordine nella relatività dei giudizi e delle opinioni³⁶. Eppure, la società non interviene dal di fuori, non è qualcosa che si impone agli uomini o che gli uomini si impongono. È, in realtà, una relazione che si instaura *tra* gli uomini; anzi, è costituita dalle relazioni naturali di uomini che cercano di sopravvivere e che naturalmente compongono azioni e opinioni comuni. Se l'*ingenium* può essere considerato individualmente, è anche vero che gli *ingenia* individuali si compongono con altri *ingenia* e costituiscono una opinione comune, se non una *communis vivendi ratio*. Come si fa, dunque, a dire dove finisce la natura e dove comincia la convenzione?

Se gli *jura communia* sono le regole che la società degli individui, ovvero gli individui in relazione, riescono a trovare per rispondere a determinate condizioni, si vede subito come sia difficile definirli. Spinoza stesso si mantiene nel vago e dice che si tratta di regole che permettono di controllare i fenomeni naturali³⁷. Ma si comprende subito come ogni società, ogni tipo di relazione che gli uomini instaurano fra di loro, possa richiedere regole e *valori* differenti. La realtà è che gli uomini si trovano sempre di fronte a situazioni diverse che vanno al di là della loro capacità di prevedere, e così, ciò che di volta in volta gli sembrerà fruttuoso, potrà diventare una regola che formi l'*ingenium* di un popolo, o che sia tradotta in legge da una *civitas*.

Non si può dire che lo stato di natura e lo stato civile siano la stessa cosa; ma ciò che va a finire nella costituzione dello stato civile, è già presente nella costituzione ontologico-naturale degli individui e nella storia di quel popolo; come se una serie di modi finiti fosse causa di un'altra serie di modi finiti³⁸ che costituiscono la struttura e la forma dello stato civile. Per un motivo molto semplice: perché lo stato civile è specchio di un certo tipo o grado di potenza che gli uomini raggiungono rispetto al controllo delle cause esterne. Ogni individuo e ogni gruppo di individui avrà sempre bisogno di affermare la sua potenza nei confronti delle cause esterne, per volgerle a proprio favore. In Spinoza il diritto naturale è imprescindibile e la legge positiva non deve trovarsi in contraddizione con esso; se così fosse gli uomini risulterebbero decisamente depotenziati. L'individuo di Spinoza non cerca di uscire dallo stato di natura con sforzi ragionevoli; bensì, cerca di volgere le cause esterne alla sua natura, in proprio favore e può farlo – anzi inizia a farlo – solo quando questa ricerca diviene collettiva, come collettive sono le risposte. La ragione – almeno nel suo

³⁶ Cfr. *Eth.* IV, pr. 37, schol. II (pp. 258-259).

³⁷ Cfr. TP II, 15.

³⁸ Sul modo come causa, rinvio ancora a E. Balibar, *Dall'individualità alla transindividualità*, cit., in particolare pp. 115-119.

aspetto pratico – viene costruita sulla base delle risposte che una comunità è capace di dare ai propri bisogni.

La difficoltà di interpretare, di conoscere e di prevedere la quantità dei fenomeni naturali, lascia gli uomini in uno stato di incertezza, al quale ciascuno cerca di rispondere *ex suo ingenio*, ma – allo stesso tempo – non può rispondervi se non collettivamente. L'individualismo dello stato di natura non contraddice la natura sociale dell'uomo, semplicemente perché l'individualismo non esiste se non come percezione. La realtà è ben diversa, e prevede che l'*ingenium* individuale non può formarsi se non in una relazione con i propri simili³⁹. Allo stesso modo, l'autonomia non sarà possibile se non all'interno di *jura communia* che permettono a ciascuno di guadagnare spazi autonomi nei confronti delle cause naturali. Gli uomini mantengono sempre una condizione di incertezza nei confronti delle cause naturali, e sempre cercano di ridurla. Così, fra i metodi per conquistare spazi e autonomia rispetto alle cause esterne c'è anche la superstizione.

Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione. Ma poiché essi vengono spesso a trovarsi in tali difficoltà da non saper prendere alcuna decisione, e per lo più oscillano miseramente tra la speranza e il timore, a causa degli incerti beni della fortuna che essi desiderano smoderatamente, il loro animo è quanto mai incline a credere in qualsiasi cosa. Quando è oppresso dal dubbio, è facilmente sospinto or qua or là e ancor più quando si agita inquieto in preda alla speranza e alla paura, sebbene in altri momenti sia troppo fiducioso, orgoglioso e arrogante⁴⁰.

Questa condizione di animo fluttuante e incostante è il frutto dell'incertezza degli uomini, che li rende permeabili a qualunque credenza e fiduciosi in qualunque mezzo pur di dominare, o credere di dominare, il dubbio e la paura.

Se poi assistono a qualcosa di insolito, che suscita in loro grande meraviglia, credono si tratti di un prodigio, che indica l'ira degli dèi o del sommo Nume che, da uomini soggetti alla superstizione e nemici della religione, considerano empio non propiziarsi con offerte e sacrifici; e inventano così un'infinità di cose, interpretando la natura – quasi che questa sragionasse insieme a loro – nei modi più strani⁴¹.

Inoltre, è il caso di ricordare, che gli individui non solo non sono per natura razionali, ma che non è la razionalità o la passionalità che costituiscono la natura, diciamo, *ultima* degli uomini. Gli uomini non possono definirsi né come esseri ragionevoli, né come esseri passionali, ma la natura degli individui concepisce sia l'adeguazione che l'inadeguazione della conoscenza. L'essenza attuale –

³⁹ Sull'*ingenium* e in particolare sul rapporto fra *ingenium* e «comune» cfr. P. F. Moreau, *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, cit.; E. Balibar, *Quae una veluti mens ducitur*, in R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin (a cura di), *Spinoza*, cit., pp. 13-47, e ancora A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, cit.

⁴⁰ TTP, Praef. (p. 5)

⁴¹ *Ibidem*.

la natura – degli individui umani, è data esclusivamente dalla quantità di modi in cui il loro rapporto interno di quiete e di moto permette di disporre le cose esterne e di ricevere modificazioni senza che questo rapporto si alteri. La certezza dei limiti di alterabilità e di inalterabilità di questo rapporto costituisce la sicurezza. E la sicurezza, cioè la certezza di poter mantenere la propria conservazione, è il fine del governo civile⁴². Ma il tipo di sicurezza che si cerca o che si trova è variabile a seconda della condizione degli uomini. Quello che comunemente si chiama stato di natura non è una condizione immaginaria, ma varia a seconda delle storie dei popoli e degli uomini; è una tendenza, è la stessa costituzione umana, che lo Stato non può eliminare. Ciascuna società trova le proprie risposte. L'esempio degli Ebrei è emblematico: la loro superstizione diviene religione, diviene istituzione e Stato e gli permettere di uscire – seppure in modo *depotenziato* rispetto ad altre soluzioni politiche – dalla fluttuazione continua dell'animo.

Gli *jura communia* costituiscono un sistema di regole naturali – basato sulle stesse leggi della natura – che, pur variando a seconda delle condizioni, portano sempre allo stesso risultato: la definizione di uno spazio di regole a cui si deve obbedienza. La natura diventa legge positiva che interviene sul diritto naturale e sulla potenza umana, limitando quella individuale e aumentando quella comune; permettendo, cioè, a ciascun individuo di affermare la propria autonomia attingendo a quella potenza comune che è pure la sua. In questo senso, allora, impropriamente si crede che la legge costringa la potenza degli individui, perché è la stessa potenza degli individui, cioè, della società che determina la legge nella sua efficacia e nella sua qualità, fino ad affermare la *impraticabilità* della potenza individuale.

Allorché gli uomini hanno diritti comuni e tutti sono come guidati da un'unica mente, è certo (per l'articolo 13 di questo capitolo) che quanto minore è il diritto di ciascuno di loro, tanto più tutti gli altri assieme lo superano in potenza; ossia, egli non ha in realtà nessun diritto sulla natura all'infuori di quello che gli è concesso dal diritto comune. Per il resto è tenuto a eseguire tutto ciò che di comune accordo gli viene comandato, ovvero (per l'articolo 4 di questo capitolo) vi è giuridicamente obbligato⁴³.

Il diritto di ciascuno diminuisce non per un trasferimento, ma per l'efficacia dei diritti comuni, di fronte ai quali si deve obbedienza. Il problema non è la giuridicità o meno degli *jura communia*, ma il fatto che questi diritti fondano l'obbedienza. Non c'è bisogno di un sovrano, basta la memoria di ciò che si è compiuto con successo di fronte alle cause esterne. L'azione vittoriosa, l'azione efficace, crea delle regole che ciascuno e tutti considereranno opportuno seguire. La speranza e la paura, tenderanno allora a stabilizzarsi come sicurezza. O-serei dire che è proprio nello stato civile che si afferma il diritto naturale, e si afferma sotto forma di *imperium*.

⁴² TP V, 2 (pp. 81-83).

⁴³ TP II, 16 (p. 49).

Questo diritto che si definisce in base alla potenza del popolo (*potentia multitudinis*) di solito si chiama Stato (*imperium*). E ne ha il governo in forma assoluta chi per comune accordo ha la cura della repubblica, ovvero promulga, interpreta e abroga le leggi [...], eccetera⁴⁴.

Se da un lato il momento strettamente giuridico, ovvero, l'amministrazione e la promulgazione di leggi particolari, viene distinto dalla costituzione dell'*imperium* come potenza della moltitudine, dall'altro lato, la tendenza all'obbedienza e alla stabilità dei diritti comuni è posta nel diritto naturale, piuttosto che nel diritto civile. L'*imperium* è anche ciò che determina il giusto e lo sbagliato, il buono e il cattivo, in generale; ovvero, conferma un sistema di valori che consegue dai diritti comuni che affermano e hanno affermato la potenza della moltitudine rispetto alle cause esterne. Ma bene e male, che sembrano avere a che fare con l'utile, non si riducono a porsi in maniera relativa o completamente *artificiale*; hanno a che fare, al contrario, con la potenza umana in relazione alle cause esterne e al *conatus* di una comunità di individui⁴⁵, ovvero della capacità di attuare uno sforzo per affermare la propria esistenza di fronte alla potenza delle cause esterne. Il richiamo all'utile, allora, è il richiamo a ciò che è *veramente* utile per la sopravvivenza di una comunità o di una *societas*.

Le condizioni naturali degli uomini determinano la forma del loro diritto comune, ovvero dell'*imperium*, sulla base della loro *storia*, se per storia si intende il susseguirsi dei tentativi da parte degli uomini di sopravvivere all'incertezza della causalità naturale. L'incertezza di fronte ai fenomeni naturali e la paura congenita alla condizione umana pongono la necessità dell'organizzazione di una vita comune. Organizzazione non *convenzionale*, però, ma legata al diritto naturale; sempre più efficace quanto più esprimerà il diritto naturale in maniera adeguata. Cosa vuol dire questa affermazione? Almeno due cose. Il diritto naturale è necessario e libero, senza che questo ponga una contraddizione in termini. Necessario, perché la natura umana ha delle regole che ne fissano anche i limiti; libero, perché cambia a seconda di determinate condizioni. Queste condizioni, inoltre, sono condizioni *date*, ma sono anche condizioni sulle quali gli uomini possono *operare*, modificandole a proprio vantaggio, cioè verso un aumento della potenza umana. Così, per un popolo come quello ebraico, l'ordinamento mosaico è la maniera più adeguata di esprimere il diritto naturale, per come lo si poteva conoscere e praticare in quella singolare condizione: ovvero un esodo pericoloso e *depotenziante* dopo generazioni e generazioni di schiavitù. Ed era, inoltre, la maniera che sembrava più efficace per operare sul-

⁴⁴ TP II, 17 (p. 49). A mio avviso risulta problematico tradurre *imperium* con Stato, perché *imperium* è termine polisemico che non rinvia a una situazione giuridicamente già stabilita in senso positivo: da una parte, infatti, è elemento intermedio fra la società e la *civitas*; d'altro canto – però – è elemento fondante della politica intesa come potenza della moltitudine, e dunque risulta vincolante, ma allo stesso tempo fondante del comportamento dei cittadini. Proprio la polisemia dell'*imperium* mostra la difficoltà di risolvere il problema fra natura e civiltà in senso schematico e netto.

⁴⁵ Cfr. C. Jaquet, *La positivité des notions de bien et de mal*, cit.

le cause esterne. Se però si guarda lo Stato ebraico alla luce di altre forme di *imperium* e di altri ordinamenti, si vede che ci sono modi migliori per esprimere il diritto naturale umano, modi che in generale lo esprimono in maniera più adeguata. È da questi presupposti che nasce l'analisi delle forme di governo da parte di Spinoza. La monarchia, la aristocrazia e la democrazia sono delle maniere specifiche per esprimere al meglio il diritto naturale degli uomini; fino alla democrazia (*l'imperium omnino absolutum*) che lo esprime nella maniera più adeguata perché lo restituisce alla sua natura relazionale e collettiva⁴⁶. Così, esprimere il diritto naturale in maniera adeguata, vuol dire esprimere una condizione specifica attraverso un *imperium* che possa essere accettato e determinato da un popolo o da una comunità; ma vuol dire anche che la forma dell'*imperium* deve poter lasciare la natura umana libera di esprimersi secondo la propria necessità, ovvero secondo la necessità di aumentare la propria potenza.

Nel diritto civile si esprime in un modo o nell'altro il diritto naturale di una moltitudine, e il confine fra il diritto naturale degli uomini e la sua forma organizzata e stabilizzata si assottiglia sempre di più. La potenza è possibile solo come potenza della moltitudine e il diritto naturale non è diritto di individui, ma diritto di ciascuno che si attiva solo nello *jus commune*.

Conclusioni

Alla fine di queste brevi considerazioni, vorrei porre l'accento sul problema della potenza individuale e della sua considerazione. Ciascuno ha *tantum juris quantum potentiae*, certamente, e non si può negare che ogni individuo abbia a disposizione una sua quantità di potenza. Il problema è che questa quantità individuale di potenza è pressoché inutile, come se non esistesse affatto. Come la potenza si realizza solo in quanto potenza della moltitudine e dunque collettiva, così anche il diritto naturale si realizza solo come diritto comune e quindi si può conoscere per lo più nelle sue forme stabilizzate, negli *jura communia*. Il diritto naturale non è un'astrazione, esiste ed è sempre presente nella vita degli individui, anzi, si attiva solo come diritto comune. Il diritto naturale è riducibile all'autoconservazione. Ma questa autoconservazione non è anarchia individualista, bensì esigenza di una collaborazione – per quanto instabile e passionale possa essere – non solo per esigenza di socialità, ma per esigenze di sopravvivenza, il che è pressoché la stessa cosa. In definitiva il diritto naturale degli uomini è il diritto di governare le cause esterne (naturali) che risultano minacciose per la natura umana, perché la depotenziano; il diritto, cioè, di misurarsi con la causalità esterna e di provare a vincere la battaglia attraverso la cultura, attraverso un sistema di valori, ma soprattutto attraverso la tecnologia: alleva-

⁴⁶ Cfr. A. Negri, *Democrazia ed eternità in Spinoza*, in Id., *Spinoza*, Roma, Deriveapprodi, 2006 [1998], pp. 379-389, e S. Visentin, *Il movimento della democrazia: antropologia e politica in Spinoza*, in G. Duso (a cura di), *Oltre la Democrazia*, Roma, Carocci, 2004, pp. 141-173. Soprattutto in merito alla relazione che c'è fra naturalità delle costituzioni politiche, naturalità delle relazioni umane e – più generalmente – diritto naturale.

menti, ponti, porti, canali, opere di irrigazione, e tutto ciò che può aumentare la potenza dei singoli, ma che allo stesso tempo non è possibile come conquista individuale ma come conquista collettiva.

Le conquiste collettive della civiltà indicano il livello di potenza che quella comunità ha raggiunto. La potenza collettiva è la potenza di ognuno dei membri di quella comunità più un *surplus*, un'aggiunta, che risulta dal fatto che ciascuno mette la propria potenza a disposizione degli altri.

A mio parere, la concezione dell'individuo proprietario diventa, a questo punto, decisamente problematica. Se ciascuno ha una potenza che corrisponde alla capacità di muovere e disporre le cose, questa potenza – che costituisce l'essenza attuale di ciascuno – non è utilizzabile se non può crescere. In altre parole, non basta a garantire la conservazione di ciascuno se non all'interno di una comunità, ovvero di un rapporto di potenza con i propri simili. La potenza è un *proprium*, una realtà che deriva dalla stessa essenza di ciascuno, ma non è utilizzabile se non in un contesto sociale. Ciò che l'uomo può fare da solo, non gli garantisce la sopravvivenza. Ognuno è debitore della propria conservazione alla società, ma allo stesso tempo è responsabile della potenza di quella società e di quella comunità perché ciò che egli fa per il proprio bene e per il bene dei propri simili permette a quella comunità di reggersi stabilmente e di costituire un *imperium* più vicino alle leggi del diritto naturale e alla virtù, cioè più vicino a ciò che accresce la potenza degli uomini.

Ma il cammino, tornando al punto di partenza, è pieno di rischi. Non ci è dato, infatti, di scorgere la necessità della natura se non a prezzo di grandi e forse impossibili sforzi. E così, più che il suo ordine, che contiene e determina il nostro diritto, ne vedremo solo quel lato che riusciremo a travestire con il volto dell'umanità.

La natura non è regolata dalle leggi della ragione umana, che mirano unicamente al vero utile e alla conservazione degli uomini, ma da infinite altre, riguardanti l'eterno ordine dell'intera natura, di cui l'uomo è una piccola parte [...]. Tutto quanto allora quello che ci pare di scorgere di ridicolo, assurdo o malvagio nella natura, si presenta così perché conosciamo le cose da un lato solo, mentre l'ordine complessivo e la concatenazione della natura ci sono per la più gran parte ignoti, e perché pretendiamo che tutte le cose vadano come se fossero dirette dai dettami della nostra ragione: quando invece quello che la ragione indica come male non è male rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale, ma soltanto rispetto alle leggi della nostra natura⁴⁷.

La parzialità dell'uomo rispetto alla natura fa parte della sua costituzione. Alla natura ognuno dovrà in qualche modo adattarsi⁴⁸. Se, nella riflessione spinoziana, questa parzialità e questa lotta contro le cause esterne fonda la società umana e costituisce la condizione antropologica naturale, contemporaneamente pone l'individuo di fronte alla possibilità di considerarsi come un *imperium in*

⁴⁷ TP II, 8 (p. 43).

⁴⁸ Cfr. *Eth.* IV, pr. 3, cor. (p. 237).

imperio e di nascondersi il posto che ricopre nell'ordine naturale. È compito di una profonda riflessione politico-antropologica porre agli uomini il problema del loro diritto naturale e di realizzare la possibilità di praticarlo. Spinoza non vede altra soluzione se non nello sviluppo della potenza umana attraverso la costituzione degli *imperia* e delle civiltà. È la politica lo spazio privilegiato all'interno del quale l'uomo prende il "suo posto", può tentare di liberarsi dalla casualità e dalla incertezza, e soprattutto può esperire la possibilità del successo di questo tentativo.