

## Universali e ordine politico

### Note su Spinoza

Roberto Evangelista

#### 1. Universali e immagini

Quando si parla della riflessione di Spinoza rispetto alle nozioni universali, si categorizza la sua posizione come una posizione nominalista. Allo stesso tempo, si traccia la differenza tra gli universali e le nozioni comuni, sulla base della differenza fra immaginazione e razionalità. Per quanto questo schema sia tendenzialmente accettabile, pone la necessità di essere maggiormente *complicato*.

Spinoza spiega l'origine delle *notiones quae communes vocantur* nella proposizione 40 della II parte dell'*Etica*<sup>1</sup>, e le spiega attraverso le idee adeguate. Le idee adeguate, come si vede dalla proposizione 39 della stessa parte dell'*Ethica*, sono le idee di ciò che è comune e proprio al corpo umano e a certi corpi esterni da cui il corpo viene affetto. Ma, specifica Spinoza, non si tratta solo di un'idea formata da elementi comuni, ma anche di una idea che è nella parte e nel tutto di questi corpi. Di queste idee, conclude Spinoza, ci sarà nella mente una idea adeguata. Dunque, passando a un esempio concreto, possono formarsi idee adeguate ogni qual volta il mio corpo viene affetto da un altro corpo, attraverso una proprietà o un carattere comune. Senza soffermarsi ulteriormente sul problema dell'adeguazione, che necessiterebbe della spiegazione del rapporto fra Dio e la mente umana, si può trarre, insieme a Spinoza, una conclusione: «Da qui segue che la Mente è tanto più atta a percepire più cose adeguatamente, quante più proprietà il suo Corpo ha comuni con altri corpi»<sup>2</sup>.

Tornando invece alla proposizione successiva, la 40 appunto, Spinoza specifica che, se è stata spiegata l'origine delle nozioni comuni, quelle date dal nostro raziocinio, non si può ignorare l'esistenza di un altro tipo di nozioni, quelle dette *Trascendentali*, come Ente, Cosa, ecc. che sono nomi generici per ordinare la successione delle immagini, nel momento in cui il corpo umano venga affetto da più immagini rispetto a quelle che può *sopportare*. Così, quando il corpo viene affetto dai corpi esterni, la mente immaginerà «distintamente tanti corpi simultaneamente quante immagini si possono formare simultaneamente nel suo corpo»<sup>3</sup>. Ma appena le immagini si confondono nel corpo, anche la mente immaginerà i corpi confusamente e senza distinzione, comprendendoli sotto un solo attributo come ente, cosa, qualcosa, ecc. Da

<sup>1</sup> Cfr. B. SPINOZA, *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante, G. Radetti, Milano, Bompiani, 2007, parte II, prop. 40, pp. 191-197.

<sup>2</sup> Ivi, II, prop. 39 e cor., pp. 189-191.

<sup>3</sup> Ivi, II prop. 40, scolio I, p. 193.

cause simili sono nati universali come *uomo, cavallo, cane, ecc.* La difficoltà di immaginare distintamente tutte le immagini di uomo che si formano nel corpo umano, pone la mente nella disponibilità di creare una nozione universale, per ordinare sotto un unico nome tutte le piccole differenze degli uomini, e le *elimina* immaginando solo ciò in cui gli uomini *convengono*<sup>4</sup>. Che vuol dire, in questo contesto, convenire? Assume il valore di una *somiglianza parziale*. Ovvero, una somiglianza di parti che concorrono ad astrarre e a creare un *nome* o una *nozione* universale (la associazione fra nome e nozione non è di Spinoza, ma a questo livello, mi sembra chiarisca il rapporto). Il nome, dunque, assume una *arbitrarietà* che rimanda a una realtà di cui scegliamo – secondo la nostra propria potenza di immaginare, piuttosto che secondo la nostra preferenza – gli aspetti che ci illustrano una *convenienza* fra le cose. Si vede, scorrendo con attenzione anche solo i testi di queste proposizioni prese in esame, che la *convenienza* è strettamente legata alla potenza di immaginare, e che la potenza di immaginare è la facoltà – o semplicemente, l'elemento – attraverso cui costruiamo arbitrariamente le nozioni universali.

La proposizione 17 della II parte dell'*Ethica* ci dice che «se il corpo umano è affetto da un modo che implica la natura d'un corpo esterno, la mente umana contemplerà questo corpo esterno come esistente in atto, o come presente a sé, fino a quando il Corpo sia affetto da un'affezione che escluda l'esistenza o la presenza di questo stesso corpo esterno»<sup>5</sup>. Il senso della parola *implica* è che la contemplazione di un corpo esterno non si ha solo nella misura in cui avviene un incontro diretto con quel corpo che contemplo, ma anche in maniera indiretta. Ovvero, una affezione ci permette di incontrare un corpo, senza che quel corpo ci sia presente, solo perché quella affezione implica un dato corpo. Tanto è forte questa facoltà del corpo umano, che avviene spesso che la mente potrà contemplare come se fossero presenti, benché non lo siano né esistano, corpi esterni da cui il corpo umano è stato affetto una volta. Insomma, certe affezioni *richiamano* alla mente corpi collegati in un modo o nell'altro a queste affezioni, con forza diversa, fino a farci prendere per esistente ciò che non esiste, o non è mai esistito, o non esiste più.

Chiameremo immagini di cose le affezioni del Corpo umano le cui idee ci rappresentano corpi esterni come a noi presenti, anche se esse non riproducono le figure delle cose. E quando la Mente contempla i corpi in questo modo diremo che essa li immagina<sup>6</sup>.

L'immaginazione è una pratica della mente, che risponde a una precisa causa, legata alle affezioni che rimandano ad altri corpi e che ci paiono presenti. Di per sé questo meccanismo è un meccanismo del tutto corretto, o quantomeno un meccanismo

<sup>4</sup> Ivi, pp. 193-195.

<sup>5</sup> Ivi, II prop. 17, p. 153.

<sup>6</sup> Ivi, II prop. 17, scolio, p. 157.

spiegabile. Eppure, l'immaginazione *contiene* un errore: «la mente non erra in quanto immagina, ma solo in quanto si consideri priva dell'idea che esclude l'esistenza delle cose che essa immagina a sé presenti»<sup>7</sup>. Insomma l'errore non sta nel fatto di rappresentarsi ciò che non è presente; se non fossimo capaci di vedere anche ciò che non è davanti ai nostri occhi, infatti, la nostra mente risulterebbe probabilmente depotenziata. L'errore sta nella mancata distinzione della rappresentazione falsa. O meglio, nell'affermare la presenza di qualcosa che non è presente, cioè una rappresentazione inesistente. In termini spinoziani, l'errore, la falsità, è una privazione di conoscenza e non una affermazione<sup>8</sup>: allora essere privi dell'idea che esclude la presenza di ciò che immaginiamo come presente senza esserlo, è la causa dell'errore. Immaginare Pietro, quando questi sia assente, non è un errore, anzi – se si ha l'idea che ne esclude la presenza, cioè se si comprende che Pietro è una *immagine* prodotta da una affezione che ha qualche relazione con Pietro e con noi – l'idea di Pietro è utile per affermare qualcosa sullo stato del nostro corpo<sup>9</sup>. Per concludere questo discorso, è utile richiamare alla mente il secondo corollario della proposizione 16 di *Eth. II*: «Segue in secondo luogo che le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo, che la natura dei corpi esterni»<sup>10</sup>.

Allora, l'immaginazione è la conoscenza tramite immagini, ma le immagini che si affollano nella nostra mente spesso vengono ordinate ed economicizzate attraverso le nozioni universali. Spinoza non lo dice, ma si può trarre una prima conseguenza. È possibile che le nozioni universali abbiano a che fare con l'immaginazione e che la stimolino ulteriormente?

Proviamo a dire per gli universali, la stessa cosa che abbiamo detto per le immagini e l'immaginazione. Di per sé, il procedimento attraverso cui formiamo le nozioni universali, non è nulla di innaturale, specioso, o dettato da una volontà che liberamente decide di sbagliare. Gli universali rispondono all'esigenza della mente umana, dunque alla potenza della mente, cioè all'intelletto. Se accompagnati dalla consapevolezza della loro *inesistenza*, cioè se accompagnati dall'idea che ne esclude l'esistenza dicono qualcosa sulla costituzione del nostro corpo e della nostra mente. Ci dicono fin dove arriva la potenza della nostra mente, ovvero quali sono le caratteristiche generali e comuni che possiamo astrarre da una serie di immagini, per meglio rappresentarcele. Se, però, non abbiamo l'idea dell'inesistenza attuale degli universali, queste caratteristiche generali ci appaiono come *essenziali*.

In generale, comunque, gli universali si basano su un *arbitrio*: l'arbitrio, cioè, di isolare attraverso la nostra mente caratteristiche che non hanno a che fare necessariamente con la reale costituzione degli oggetti di cui abbiamo le immagini

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Cfr. Ivi, II prop. 35: «La falsità consiste in una privazione di conoscenza che è implicata dalle idee inadeguate, cioè mutilate e confuse».

<sup>9</sup> Ivi, II prop. 17, scolio, pp. 155-157.

<sup>10</sup> Ivi, II prop. 16, cor. II, pp. 153-155.

(ovvero, non ne esprimono adeguatamente la costituzione), ma sono isolate *arbitrariamente*, appunto. Se poi esista una regola che ordini questo arbitrio, lo vedremo in seguito.

## 2. L'ordine come disciplina degli universali

Abbiamo detto di un rapporto fra gli universali e la necessità di ordinare le numerose immagini che la nostra mente *riceve*. Ma che cos'è l'ordine?

La questione se in Spinoza esista o non esista un ordine è questione che mette in discussione la stessa natura di ciò che Spinoza chiama potenza.

L'ordine è riconosciuto nel momento in cui riusciamo a immaginare le cose agevolmente. L'appendice della prima parte dell'*Etica* pone questo problema nel contesto della critica ai pregiudizi della conoscenza umana.

[Gli uomini] che non conoscono intellettualmente la natura delle cose non affermano nulla intorno ad esse, ma solamente le immaginano e prendono l'immaginazione per l'intelletto, essi perciò credono fermamente che ci sia un ordine nelle cose, ignari come sono della natura tanto delle cose quanto di se stessi<sup>11</sup>.

Innanzitutto, dunque, si scambia l'immaginazione per l'intelletto quando non si conosce la natura delle cose, e dunque quando le immagini sono il nostro unico modo per avvicinarci a ciò che vogliamo conoscere. Spinoza prosegue:

Quando infatti le cose sono disposte in modo che noi, appena ce le rappresentiamo mediante i sensi, possiamo facilmente immaginarle e, quindi, ricordarcele facilmente, noi diciamo allora che esse sono bene ordinate; nel caso contrario, invece, che sono male ordinate o confuse<sup>12</sup>.

Poiché, inoltre, troviamo più gradevoli le cose che possiamo facilmente immaginare, preferiamo le cose bene ordinate, «come se l'ordine fosse qualcosa nella natura, indipendentemente dalla nostra immaginazione»<sup>13</sup>.

La nozione di ordine non esiste senza l'immaginazione, perché viene dal modo in cui immaginiamo. Se immaginiamo con facilità vediamo l'ordine nelle cose. Anche in questo caso esiste una ambivalenza: certamente, immaginare le cose con ordine aiuta a distinguerle, a patto che – però – non si scambi l'immaginazione con l'intelletto, ovvero non si prenda l'ordine come una cosa che esiste nella natura, indipendentemente dalla nostra immaginazione.

<sup>11</sup> Ivi, I app., p. 97.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

Cosa sono, dunque, gli universali se non un ausiliare dell'immaginazione che ci permette di ordinare le immagini? Posto che l'immaginazione spesso – soprattutto quando accompagnata alla inconsapevolezza della sua natura – è affidata a meccanismi associativi del tutto imprevedibili, nella maggior parte dei casi è *l'esperienza* che fornisce all'immaginazione una forma di prevedibilità. Ogniqualvolta il corpo umano, dice Spinoza – non a caso – nella proposizione 18 della II parte dell'*Ethica*, viene affetto una volta da due o più corpi simultaneamente, quando la mente, più tardi, immaginerà qualcuno di essi, subito si ricorderà anche degli altri<sup>14</sup>.

Quando immaginiamo un corpo in quel momento assente, ricostruiamo una *serie*, che ci si presenta unita nel ricordo, e che ordina la nostra conoscenza o la nostra immaginazione. L'esperienza, in questo caso, prende la forma della memoria e *performa* il passato, ricordando, e il futuro confermando o costruendo associazioni. In questo senso la serie dell'immagine è un oggetto *virtuale*.

La memoria, dice Spinoza, «non è altro se non un certo concatenamento di idee implicanti la natura di cose che sono fuori dal corpo umano, concatenamento che si compie nella mente secondo l'ordine e il concatenamento delle affezioni del corpo umano»<sup>15</sup>. Anche in questo caso, però, sussiste l'ambito immaginativo, con la sua caratteristica fondamentale:

esso è un concatenamento di quelle idee soltanto che implicano (*involvunt*) la natura di cose che sono fuori del corpo umano; non già di idee che spiegano (*explicant*) la natura di queste medesime cose, perché esse sono, in realtà, (*per la prop. 16 di questa parte*) idee di affezioni del corpo umano che implicano la natura tanto di questo corpo quanto dei corpi esterni<sup>16</sup>.

Rimane dunque il carattere *autoreferenziale* dell'immaginazione. Inoltre, continua Spinoza, trattandosi dell'ordine delle affezioni del corpo umano, e non delle idee concatenate secondo l'ordine dell'intelletto, ci si trova in presenza di qualcosa che non è uguale per tutti gli uomini; «e da qui inoltre comprendiamo chiaramente per quale ragione la mente dal pensiero di una cosa passi subito al pensiero di un'altra cosa che non ha nessuna somiglianza con la prima». Ecco spiegato il Romano che associa al suono *pomum* l'immagine del frutto perché è stato sempre affetto contemporaneamente da queste immagini associate; oppure la facilità con cui il contadino, vedendo l'orma di un cavallo, pensa all'aratro mentre il soldato con facilità di fronte alla stessa immagine pensa alla battaglia<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Ivi, II prop. 18, p. 157.

<sup>15</sup> Ivi, II prop. 18, scolio, p. 159.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. ivi, pp. 159-161.

La collezione di immagini costituisce un orizzonte simbolico fatto di memoria e concordanze arbitrarie che parlano di noi, del nostro corpo e in qualche misura anche del nostro intelletto, o meglio della potenza della nostra mente.

Prima di continuare, però, è necessario avvertire che Spinoza, sebbene ammetta le differenze tra uomo e uomo, non sta cercando l'individuo: non costruisce, attraverso la memoria, l'identità individuale. Anzi, inserendola in un contesto immaginativo, per quanto non eludibile, ne contesta il valore conoscitivo se non nella misura in cui non sia accompagnata dalla consapevolezza del suo aspetto parziale. Eppure, laddove non si conoscano le cause adeguate e necessarie delle cose, la memoria, l'immaginazione, la connessione e l'ordine delle immagini che affettano il nostro corpo aiutano a ordinarle secondo una logica che risponde alla nostra esperienza e alla nostra memoria, oppure segue le caratteristiche che più distintamente riusciamo a immaginare dei corpi esterni. Gli universali, così, se non hanno un immediato valore conoscitivo, non solo *parlano di noi*, ma permettono di immaginare più distintamente i corpi esterni.

Rimane il pericolo dell'individualismo: processi come questi seguono le differenze tra uomini. Le affezioni sono anarchiche e colpiscono in maniera differente gli individui, i quali le ricordano in maniera ancora differente. Creano, inoltre, immagini e associazioni spesso instabili che a volte non si conservano che per brevi lassi di tempo. Il problema politico viene posto nel momento in cui Spinoza si chiede come governare questo *ordine confuso e instabile*. Se lo chiede quando indaga la superstizione, in apertura al *Trattato teologico-politico*.

### 3. Superstizione e obbedienza, verso gli Universali politici

La superstizione è un esempio di snodo per comprendere il rapporto fra universali e ordine politico.

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 [...] il loro animo è quanto mai incline a credere a qualsiasi cosa<sup>18</sup>.

L'incipit del *Trattato teologico-politico* entra nel cuore del problema definendo la superstizione come il frutto della mancata conoscenza delle cause dei fenomeni della natura, e della necessità di spiegare e credere che ci sia un ordine in ciò che non riusciamo a ordinare. La superstizione è una modalità che risponde, in effetti, al tentativo di non soccombere alla natura, è il rifugio dell'ignoranza certo, ma rifugio che evita la morte o l'inoperatività.

<sup>18</sup> B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007, *Prefazione*, p. 5.

Nell'appendice della prima parte dell'*Ethica*, Spinoza dice che la nozione di Dio si forma nella mente umana attraverso una serie di illusioni, che costituiscono quello che può essere definito un *pregiudizio antropologico* ovvero il pregiudizio per cui la natura agirebbe secondo la costituzione umana e secondo le esigenze umane.

Gli uomini credono di essere liberi perché hanno coscienza delle proprie volizioni e del proprio appetito, mentre alle cause dalle quali sono disposti ad appetire e a volere non pensano neanche per sogno, poiché non ne hanno conoscenza. Segue *in secondo luogo* che gli uomini agiscono sempre in vista di un fine, cioè in vista dell'utile che appetiscono [...]. Poiché inoltre in sé e fuori di sé, trovano non pochi mezzi che contribuiscono al raggiungimento del loro utile [...] da ciò è accaduto che essi considerino tutte le cose della natura come mezzi per il conseguimento del loro utile. E poiché sanno d'aver trovato questi mezzi, ma non di averli apprestati, hanno tratto da ciò motivo per credere che ci sia qualche altro che li abbia apprestati per il loro uso<sup>19</sup>.

Questo Dio, o questi dèi, sarebbero a immagine e somiglianza dell'uomo, dotati cioè della stessa libertà che gli uomini si illudono di avere. Ecco da dove viene la superstizione: dall'illusione di possedere una volontà libera e dal non conoscere le cause dei fenomeni naturali. Meglio, dal fatto di non conoscerne l'ordine e di cercarlo disperatamente. Così, il nome universale di Dio, raccoglie tutte le cause dei fenomeni naturali che non riusciamo a percepire distintamente, ma di cui riusciamo solo ad avere immagini confuse che ci portano a prendere l'effetto per la causa.

Il Dio superstizioso è il Dio che parla la lingua della nostra insufficienza, della nostra difficoltà di operare sui fenomeni naturali, cioè di controllarli e trasformarli. Dice qualcosa sulle nostre illusioni ed è costituito da elementi messi insieme arbitrariamente, da quelle caratteristiche, cioè, che noi consideriamo essenziali ma che non lo sono, come la libertà, la volontà, la finalità.

La superstizione, però, pone con forza il rischio dell'individualità. Cioè: ciascuno può costruirsi la propria superstizione. «La superstizione è assai mutevole e incostante, come tutte le illusioni della mente e gli impeti del furore»<sup>20</sup> e, aggiunge Spinoza citando Curzio, che sebbene la superstizione sia mutevole e incostante,

niente regge la moltitudine in maniera più efficace della superstizione. Può quindi facilmente accadere che questa sia indotta, in nome della religione, ora ad adorare i propri re come degli dèi, ora a esecrarli e a detestarli come peste comune del genere umano. Perciò, al fine di evitare questo male, si pose grande cura nell'arricchire la vera religione (come anche quella falsa) con un apparato culturale

<sup>19</sup> ID., *Etica*, cit. I app., pp. 87-89.

<sup>20</sup> ID., *Trattato teologico-politico*, cit., p. 7.

tale da renderla sempre più importante, e da tutti sempre onorata con la massima sollecitudine<sup>21</sup>.

La religione permette l'obbedienza soprattutto a quei popoli che, come gli ebrei, sono di indole ribelle, ma allo stesso tempo, non avendo la possibilità di conoscere le cause dei fenomeni naturali, condividono una forte spinta superstiziosa, per cercare di guadagnarsi il favore del loro dio dal volto umano. La ritualità atavica, legata a questo orizzonte superstizioso, diventa religione di Stato grazie all'opera di Mosè e permette agli ebrei di rimanere *popolo e nazione*, riuscendo a costituire quella vita comune che davvero avvia un controllo sui fenomeni naturali, una *operatività*. La superstizione e la religione – pur lasciando la natura nascosta dietro il velo del volto di Dio – traghetta un popolo destinato a soccombere, verso la vita politica e la vita sociale. Caratteristiche, queste sì reali, del diritto naturale umano.

Analizziamo la figura del patto sociale. Questa figura appare esplicitamente nel capitolo XVII del *Trattato teologico-politico*. Dopo l'esodo dall'Egitto, gli ebrei non erano vincolati al diritto di nessuna nazione, ma gli era lecito istituire nuove leggi e occupare le terre che preferivano. Fondamentalmente, gli ebrei erano liberi; liberi di scegliere se volevano mantenere il loro diritto oppure trasferirlo ad altri. Decisero, però, di non trasferire il diritto a nessun mortale, ma solo a Dio. Dio diventa *rappresentazione e rappresentante del popolo ebraico*, in modo tale che gli ebrei non riconoscessero come diritto la volontà di un mortale, ma solo di Dio, che lo comunica a loro attraverso la rivelazione profetica<sup>22</sup>. Gli ebrei si salvano dalla tirannia grazie alla stabilizzazione della loro superstizione e grazie all'universale di Dio. Inoltre, grazie all'universale del patto sociale mantengono giuridicamente stabile quell'ordine che sono riusciti a dare alla natura. Ordine *arbitrario e immaginario*, certo, ma che attraverso una adeguata forma politica – adeguata cioè alle condizioni del popolo ebraico – garantisce di ripetere e compiere operazioni virtuose rispetto ai fenomeni naturali: proteggersi dai nemici, proteggersi dalla natura, aiutarsi reciprocamente; in poche parole, attivare e utilizzare il loro *diritto naturale*, quindi costituire la *società*.

Perché il patto sociale può essere un universale politico? Cosa nasconde? Cosa ordina? Per comprenderlo, può essere utile rivolgersi al capitolo precedente, il sedicesimo, del *Trattato teologico-politico*. Qui Spinoza, utilizzando ancora il linguaggio contrattualistico, parla del trasferimento dei diritti.

Nel capitolo XVI del *Trattato teologico-politico* Spinoza affronta la questione in termini più generali, direi più teorici, e afferma che il diritto naturale è dato dalla potenza di ciascuno. Da questo consegue che quanto della propria potenza ciascuno trasferisce (o costretto, o spontaneamente) ad altri, a questi cede necessariamente altrettanto del proprio diritto. Ha sommo diritto su tutti, colui che dispone di quel sommo potere

<sup>21</sup> Ivi, pp. 7-9.

<sup>22</sup> Cfr. ivi, cap. XVII, pp. 407-409.

(*imperium*) in virtù del quale può costringere tutti con la forza e tenerli a freno col timore della massima pena<sup>23</sup>.

È dunque in tal modo possibile, edificare una società che non sia in contrasto col diritto naturale e onorare ogni patto con la massima buona fede, purché cioè ognuno trasferisca tutta la propria potenza alla società, la quale perciò conserverà essa sola il sommo diritto di natura su ogni cosa, ovvero la suprema autorità cui ciascuno [...] dovrà obbedire<sup>24</sup>.

Questa società sarà una società democratica, la più *assoluta*, perché quella in cui il diritto di tutti, il diritto sociale, viene affermato più liberamente, e quindi *necessariamente*.

Il patto sociale è l'universale di questo tipo di meccanismo. Gli uomini si rappresentano la società non come il diritto di tutti esercitato collegialmente; non come l'insieme e la combinazione delle leggi delle dinamiche affettive; né, tanto meno, come la potenza di tutti, che a sua volta è parte della potenza della sostanza, ovvero della natura (la società è infatti naturale, non artificiale). Al contrario, la società viene rappresentata come insieme di volontà sovrane fra cui sceglierne una a cui affidare la libera decisione (altro pregiudizio); oppure come insieme di individui distanti tra loro e temibili, da dominare e controllare. Così, il patto sociale, diventa il mascheramento della natura essenziale dei rapporti sociali, un mascheramento che permette di costituire la società anche se – forse in certi casi, proprio perché – la nasconde, ne maschera la vera natura con una natura seconda, più comprensibile, che prende la faccia di una *persona*, una maschera, un *rappresentante*. Ma la società civile permette agli uomini di sopravvivere perché gli permette di dominare la natura, di mantenere la propria esistenza. Se Dio può essere – come è per gli ebrei – il nome universale sotto cui viene ordinata una natura percepita a misura di uomo, e per questo sconosciuta e imprevedibile, nulla di più facile che il patto si stringa con dio, e si chieda a dio stesso – in cambio di uno Stato forte e grande che lo celebri – di essere clemente e mite. Ma cos'è che viene nascosto dal patto sociale? Spinoza parte dal presupposto che – dato che la potenza della natura supera infinitamente quella dell'uomo – fino a quando il diritto dell'uomo è determinato dalla potenza di ognuno, ed è diritto di uno solo, esso è più ipotetico che reale perché ognuno è tanto meno potente, ha tanto meno diritto, quanta

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, cap. XVI, p. 381: «Poiché (come abbiamo già mostrato) il diritto naturale è determinato unicamente dalla potenza di ciascuno, ne consegue che quanto della propria potenza ciascuno trasferisce (o perché costretto, o spontaneamente) in altri, cede necessariamente a questi altrettanto del proprio diritto; e che ha sommo diritto su tutti, colui che dispone di quel sommo potere in virtù del quale può costringere tutti con la forza, e tenerli a freno col timore della massima pena, che tutti universalmente temono».

<sup>24</sup> *Ibidem*.

più ragione ha di temere. Inoltre, sarà difficile che gli uomini possano mantenersi in vita senza aiuto reciproco<sup>25</sup>.

E dunque concludiamo che il diritto di natura proprio del genere umano può difficilmente venir concepito se non dove gli uomini hanno un diritto comune (*jura communia*) e insieme possono rivendicare terre da abitare e coltivare, difendersi, respingere ogni violenza, e vivere in conformità con quanto ritiene giusto l'intera comunità<sup>26</sup>.

Insomma, il diritto del genere umano non si attiva se non dove si ingaggi un reale dominio sulla natura (anche di tipo tecnologico) e dove questo livello di controllo non sia stabilizzato in qualche modo dalla attività della comunità. Lo *jus commune*, che è quel diritto dato dalla somma dei singoli che si trovano nella comunità, descrive lo spazio di diritto che ciascuno può 'ritagliarsi' all'interno della comunità. E questo diritto, che descrive l'autorità, il consenso che questa può avere, e che si basa sugli *jura communia* è definito dalla *potentia multitudinis* e si suole chiamare *imperium*. Tutto questo per gli ebrei può essere esperibile solo attraverso il patto sociale con Dio, e allo stesso tempo tutto questo rimane loro nascosto da questa stessa figura.

L'esempio degli ebrei mostra come Dio e il patto sociale, così intesi ma soprattutto così "sperimentati", possono essere considerati *Universali politici*, dove per universali si intendono nomi, che ordinano le immagini e diventano a loro volta immagini più o meno fervide a seconda dell'intensità dell'immaginazione e soprattutto della *affermazione* dell'immaginazione. Ma l'immaginazione, soprattutto quando viene scambiata per l'intelletto, ha conseguenze reali. Al di là dell'esempio della comunità ebraica, la superstizione oppure il patto sociale, *performano* la vita politica di una comunità. Percepire la volontà politica di una comunità come un comando esautora i cittadini di una parte del loro diritto naturale (non è un caso che il perno del linguaggio contrattualista sia proprio il trasferimento volontario di diritto), diritto che crederanno di non ricevere mai più indietro se non in caso di dissoluzione di una forma politica.

<sup>25</sup> Spinoza definisce nell'*Etica*, in particolare all'inizio della parte IV, il rapporto tra la potenza delle cose singolari e la potenza della natura o delle *cause esterne* alle singolarità. Così facendo Spinoza definisce la forte relazione dell'uomo singolo con le cause naturali, la sua dipendenza, e la sua incapacità di esprimere la propria potenza in maniera "solitaria". Cfr. ID., *Etica*, IV, assioma, p. 411: «nessuna cosa singolare è data dalla natura delle cose, senza che ne sia data un'altra più potente e più forte. Ma, se ne è data una qualunque, ne è data un'altra più potente dalla quale quella data può essere distrutta». Più avanti, in *Etica*, IV, prop. 3, p. 415: «la forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne». Nel *Trattato politico*, Spinoza esprime un concetto simile con un linguaggio differente: «poiché [...] nello stato di natura ciascuno è soggetto a sé stesso fin tanto che è in grado di garantirsi dal venir soggiogato da altri, dal momento che è invano che uno solo cerca di difendersi da tutti gli altri, ne deriva che fino a quando il diritto naturale dell'uomo è determinato dalla potenza di ognuno, ed è diritto di uno solo, si risolve nel nulla; esso è più immaginario che reale dal momento che non vi è alcuna sicurezza della sua conservazione» (ID., *Trattato politico*, a cura di L. Pezzillo, Roma-Bari, Laterza, 1991, cap. II, §15, pp. 13-14).

<sup>26</sup> *Ibidem*.

#### 4. Conclusione

Se, come già detto, gli universali politici sono frutto di un *equivoco*, di una conoscenza mutilata e mutevole che viene presa per conoscenza vera e certa, è anche vero che gli universali non solo sono legati a una condizione materiale, reale, in cui si trovano gli uomini, le comunità, i popoli, le moltitudini, ma sono elementi politici che permettono – se non *assicurano* laddove non si possa conoscere la natura secondo le sue *connessioni* reali – una *riflessione* sulla natura. Riflessione non tanto nel senso intellettuale del termine quanto nel senso operativo. Gli universali politici permettono a uomini senza nessuna cognizione – né tanto meno intuizione – del loro diritto naturale di ordinare la natura in maniera tale che questa rifletta le loro esigenze e che venga organizzata in una maniera tale da poter essere dominata se non modificata. Condizione della *trasformazione* della natura è il lavoro, ed il lavoro *sociale*. Cosa altro sono gli *jura communia* se non la possibilità di effettuare questo tipo di lavoro? Se la *potentia multitudinis* è il diritto di tutti, non la somma dei diritti individuali, ma il diritto che si attiva solo quando gli individui si fanno *moltitudine*, gli *jura communia* sono l'elemento che attiva questa potenza.

I diritti comuni sono la possibilità di rivendicare terre, di abitarle e coltivarle per il proprio vantaggio; di organizzare una difesa comune, ovvero un esercito, ma anche una difesa dagli agenti atmosferici o dagli imprevisti naturali; e anche di rimettersi all'autorità della comunità, rispettarla nei suoi decreti e adottare uno stile di vita che sia in linea col vivere in comune. Quest'ultimo elemento risulta il più ambiguo, o meglio quello che ha uno spettro d'azione più ampio. Rispettare la comunità può voler dire adottare un comportamento (performare la propria individualità) secondo una sfumatura che va dall'estremo di rimettere la propria volontà nelle mani di qualcun altro (signore, re, tiranno, o anche dio stesso), all'estremo di vedersi e operare come un prodotto sociale; laddove per società si intende un elemento complesso che risponde a leggi, connessioni, causalità precise e necessarie. Ovviamente, è difficile trovare una comunità che risponda in maniera binaria a uno di questi due estremi, mentre è estremamente più plausibile che attraverso il concorso di immaginazione e intelletto si trovino degli ibridi che tendano più o meno ad avvicinarsi a uno di questi due *ordini*.

Ma, a prescindere da quest'ultima considerazione, per realizzare gli *jura communia* possono esistere due strade: una comunità politica può realizzare, mantenere e valorizzare gli *jura communia* attraverso una serie di meccanismi ideologici che valorizzino e promuovano un elemento principale e originario del diritto comune, sia esso Dio, o la volontà del monarca, o la patria, perché no il contratto stesso, o un qualunque elemento retorico e ideologico che si presenta come monolitico e totalizzante. Un elemento così, può avere (e spesso ha) la stessa costituzione degli universali, e performando in tal senso la vita di una comunità di individui, si assume la responsabilità dell'unione politica – o meglio prende su di sé tutta l'attività della potenza

della moltitudine – permettendo che la vita politica di un *imperium* si riferisca di continuo a questo elemento. Come se questo elemento unificasse tutti gli aspetti e le connessioni causali e affettive che costituiscono la società.

D'altro canto, una comunità può vivere lasciando che diversi elementi vengano resi responsabili della costituzione di una vita politica, e che si mischino e mutino a seconda del mutare di determinate situazioni. Se non si può avere una *politica razionale*, si possono vivere gli interventi dell'immaginazione con la consapevolezza della loro parzialità, per lasciare spazio ad altri elementi che seguano il corso naturale (storico) di una comunità.

Laddove un *popolo* non si percepisce come presente nella natura, la valorizzazione degli *jura communia*, sarà tanto più totalizzante, quanto più sarà percepita come insuperabile la propria assenza. Quanto più invece gli uomini si percepiscono partecipi della natura circostante, riusciranno a modificarla e a dominarla collettivamente (perché è l'unico modo possibile) senza ricorrere a coperture ideologiche pesanti e totalizzanti. L'ordine politico più complesso è quello più assoluto, perché *laborato* sulla base dei diritti naturali, e dunque della potenza della moltitudine, ovvero di un corpo sociale percorso da relazioni affettive molteplici, che difficilmente possono essere compattate e organizzate sotto universali immaginativi. Gli universali immaginativi garantiscono sì una vita politica lineare e capace di operare sulla natura, ma lo fanno al prezzo di perdere parte della complessità del diritto naturale umano; o meglio di perderne solo la consapevolezza, rendendo una moltitudine assenti a se stessi e alla sua potenzialità. Questo processo coincide con universali parziali ma estesi nel significato: la copertura ideologica della patria, ad esempio, può prendere su di sé tutto il carico di una organizzazione politica e collettiva, ma per farlo deve estendere il suo significato fino ad assorbire molteplici aspetti della vita sociale (massima estensione del significato, minima estensione del significante), nascondendo la *ratio* naturale del diritto che proprio quella moltitudine sta esercitando, nel momento stesso in cui lo 'delega' a una rappresentazione ideologica della propria potenza, eccessivamente semplificante.

Verrebbe da chiedersi: se esiste una politica riferita al meccanismo di formazione degli universali, può esistere una politica che si espliciti attraverso le nozioni comuni? Sicuramente, la politica, secondo Spinoza, non può essere pensata senza l'intervento – o la possibilità dell'intervento – di questi due elementi, che spesso si mischiano e sono difficilmente riconoscibili al limitato occhio umano.