

***SOCIETAS INDIVIDUORUM: INDIVIDUO E MOLTITUDINE  
IN SPINOZA FRA ONTOLOGIA E POLITICA***

***1. L'accezione di "individuum" nell'ontologia dell'*Ethica****

In un sistema rigidamente monista come quello spinoziano, sembra a prima vista assai improbabile che l'individualità trovi cittadinanza senza dissolversi in mera parvenza. Il percorso che s'intende tracciare su base terminologica mira, al contrario, a mettere in risalto il duplice *status* ontologico e politico della nozione di *individuum*, mostrando come in essa si realizzi specificamente l'appartenenza, da un lato, all'ordine naturale, dall'altro a quello civile.

Ai fini di una rassegna delle occorrenze del termine in Spinoza, l'*Ethica more geometrico demonstrata*, apparsa nel 1677, occupa senza dubbio una posizione di spicco. Oltre un decennio prima della sua redazione definitiva, in una lettera del 24 febbraio 1663, Simon De Vries accennava a dispute intorno a quella che sarebbe divenuta la prima parte dell'opera maggiore spinoziana, ponendo soprattutto la questione della componibilità di un'unica sostanza a partire da più attributi, e quindi, in generale, del rapporto tra unità e molteplice. Le fasi di stesura dell'*Ethica*, con le annesse problematiche interpretative, coprono un ar-

co temporale che include anche gli scritti politici, il *Tractatus Theologico-Politicus* e il *Tractatus Politicus*, sicché, accreditando e facendo nostra la tesi di Susan James in *Spinoza on Philosophy, religion and politics* (Oxford 2012), si può dire che metafisica e politica siano ambiti comunicanti, e che nella seconda siano riscontrabili le acquisizioni concettuali raggiunte nella prima. Come vedremo, una concezione dell'individuo *more spinoziano* tenderà a privilegiare il governo della moltitudine quale contesto in cui l'uomo meglio realizza se stesso e la propria essenza, e in questo si evince una certa vicinanza di vedute con lo stesso De Vries e con altri corrispondenti collegianti come Pieter Balling e Jarig Jelles, anch'essi sensibili alle istanze democratiche. Naturalmente, il che giustifica in parte la scelta di partire dall'*Ethica*, presupposto e nodo problematico ineludibile sarà proprio il tema metafisico dell'uno, o del tutto, nella relazione con la pluralità, ovvero con le parti.

Si tratta di una tematica che emerge in coincidenza con la prima ricorrenza di *individuum*, esattamente nel luogo segnalato a Spinoza, per il suo carattere aporetico, dal corrispondente. I membri del circolo di Amsterdam, di cui De Vries fa parte, non comprendono come una sostanza unica ammetta più attributi, tanto che, se ciò rimarrà indimostrato, non potrà che valere la relazione biunivoca tra due singole entità nella forma: per una sostanza si dà un solo attributo. Spinoza, invece, nello Scolio II

della Proposizione VIII deplora la mancata distinzione tra sostanze e modi, considerandola il risultato di un'errata attribuzione degli effetti delle cause seconde alle cause prime. Basterebbe rispettare questa demarcazione concettuale: sostanza è ciò che è in sé e si concepisce per sé, mentre il modo è in altro e si concepisce per altro, ossia non è possibile che se ne costituisca la nozione indipendentemente dal fondamento ontologico cui inerisce. Sono definizioni che dovrebbero fungere da rimedio a qualunque pregiudizio: definizioni tanto più vere quanto più implicano ed esprimono l'essenza delle cose definite, attestandosi ad un livello di astrazione che prenda le mosse dal particolare, o *individuale*, e conformandosi ad una corretta gerarchia causale. *Individuum* fa la sua comparsa a questo punto: «Ciò posto, segue che se in natura esiste un certo qual numero di individui, si deve necessariamente dare una causa per cui quegli individui, e non di più né di meno, esistono. Se, per esempio, in natura esistono venti uomini (che, per maggiore chiarezza, suppongo che esistano simultaneamente e che prima non ne siano esistiti altri in natura), non sarà sufficiente (per rendere cioè ragione del perché esistono venti uomini) indicare la causa della natura umana in genere»<sup>1</sup>, perché venti individui, intesi come particolari, non ammettono una causa secondo il genere, ma neppure una causa interna che li faccia essere nel numero esatto di venti. Se così fosse, la quantificazione di

venti rientrerebbe nella vera definizione di uomo in quanto individuo, il che è assurdo. Va notato che 'uomo' e 'individuo' non sono sinonimi, bensì *individuum* è il particolare che fa parte di un genere, come si trova annotato nei *Nagelate Schriften* (1677), e quindi *un* uomo è individuo - deriva da qui la forza dell'argomento per cui 'venti' non appartiene alla definizione di uomo - ma individuo è predicabile di più soggetti: una pietra, un albero, etc. La causa in forza della quale i venti uomini esistono non è, perciò, interna ad essi, va trasferita all'esterno, e poiché alla natura di una sostanza appartiene l'esistenza che, se posta per definizione vera, è anche necessaria, allora *esterna* ai venti individui dovrà darsi un'unica sostanza.

Di contro, «l'essenza dell'uomo non implica l'esistenza necessaria»<sup>2</sup>, ed è significativo che questo Assioma, il primo della seconda parte dell'*Ethica*, segua alla settima Definizione in cui la mano di un redattore dei *Nagelate Schriften*, verosimilmente amico di Spinoza, avverte nuovamente l'opportunità di una chiosa a *individua*: ricorda, così, al lettore che il filosofo ebreo per *individuum* intende sì il particolare nella sua distinzione dall'universale, ma anche ciò che risulta singolare. Nel quadro della causalità, ogni individuo è agente, ma, precisa Spinoza, il concorso di più azioni causali volte alla produzione del medesimo effetto autorizza a trattare quegli *individua* come una 'cosa singolare', recita il testo, ovvero

come un'unica causa. In questa prospettiva, ogni individuo assunto come concorrente nella produzione di *un solo* effetto risulta, in ultima analisi, inconcepibile a prescindere da quell'effetto, e allora, se aggiungiamo a questo aspetto la singolarità e la particolarità, comprendiamo agevolmente che gli individui non sono altro che i modi in cui viene ad espressione l'essenza dell'unica sostanza, o Dio, in maniera certa e determinata.

Come noto, la seconda parte dell'*Ethica* non ha per oggetto primario il corpo, quanto la mente. Interrogarsi sulla natura, o essenza, e origine della mente impone, tuttavia, il riferimento all'ente esteso di cui la mente è idea, cioè al corpo. Prima di esaminare il corpo umano, occorrerà approfondire lo *status* dei corpi in generale alla luce dell'equivalenza tra *individuum* e particolare o singolare. Raccordando fisica e metafisica spinoziana, i corpi in generale, non importa se semplici o composti, partecipano tutti dell'attributo 'estensione' - il solo, tra infiniti, ad essere accessibile alla conoscenza umana insieme al 'pensiero' - ma anche del modo immediato infinito della stessa, ovvero la relazione di moto-quiete. Se tale partecipazione si risolvesse in un'identità, e quindi i corpi finiti partecipassero immediatamente dell'estensione e della relazione moto-quiete, si creerebbe una contraddizione insanabile con la definizione della loro finitezza. D'altro canto, tutti i corpi devono partecipare,



MIL., *SOLO TE (PART.)*, DA *COSÌ CHE CIÒ CHE FU È* (2009)

ancorché in modo mediato e finito, dell'estensione, e il fatto che tra loro si distinguano per la diversa quantità di moto-quiete riconduce alla necessità che partecipino anche della relazione moto-quiete ma in quanto finiti, e dunque mediatamente. Ecco allora che, non valendo una norma di autodeterminazione al movimento o alla quiete, i moti dei corpi non potranno che essere causati da altri corpi ugualmente finiti e mossi, e ciò all'infinito.

Ora, l'*individuum* non esula da questa dinamica. Spinoza, tuttavia, precisa subito che esso è costituito da parti ed è un corpo composto, sicché non deroga alle caratteristiche di singolarità e particolarità, ma apprendiamo per la prima volta che riunisce in sé più *partes* estese, vale a dire corpi minori e più semplici, meccanicamente aggregate così da produrre determinati effetti e suscettibili di essere sostituite. Il Lemma IV è esplicito al riguardo: «Se dal corpo, ossia dell'Individuo che è composto da più corpi, si separano alcuni corpi e, simultaneamente, altrettanti corpi della stessa natura subentrano al loro posto, l'Individuo conserverà, come prima, la sua natura, senza alcun mutamento della sua forma»<sup>3</sup>. Si sta gradualmente profilando la complessità della macchina umana. Il *corpus humanum*, infatti, si compone in quanto tale di numerosi individui, ognuno dei quali è tutt'altro che semplice. Se ne origina un meccanismo nel cui agire convergono *individua* fluidi, molli e duri (*Eth.* II, Postulato

II), al punto tale che non deve passare inosservato il fatto che Spinoza, nel terzo postulato, introduca *prima* le affezioni subite dagli individui e, *solo in un secondo tempo*, accenni al corpo nella sua interezza: il quale, rigenerandosi grazie ad altri corpi, è sì il soggetto derivante dal comporsi in unità di tanti individui, ma qualunque azione di trasformazione causale del mondo esterno conserverà sempre l'impronta, mediata, della molteplicità.

Passati in rassegna l'individuo come particolare e come parte organica che aderisce funzionalmente ad una causalità comune, e per questo unitaria, è giunto il momento di indagare un terzo significato rintracciabile nello Scolio della Proposizione XVIII della quarta parte, dove alcune analogie tematiche fungeranno da cerniera con gli scritti politici. *Individuum* figura ora nel senso di 'uomo' o, potremmo dire con una lieve forzatura, di 'cittadino'. In precedenza Spinoza ha identificato la *cupiditas* con l'essenza dell'uomo, con il suo *conatus essendi*, specificando che la Gioia che la suscita sortisce l'effetto di aumentarla, mentre la Tristezza, da cui può parimenti nascere, costituisce un ostacolo fino a diminuirla. Gioia e Tristezza non hanno egual potere, la prima è più forte della seconda perché assomma in sé la potenza della causa esterna, foriera appunto di gioia, e il naturale incremento del *conatus*. Quindi l'autore si riallaccia direttamente alla composizione 'individuale' del corpo umano de-

scritta nella seconda parte: «Molte cose infatti si danno al di fuori di noi che ci sono utili e che sono, pertanto, da ricercare. Tra queste non ne possono essere escogitate più eccellenti di quelle che concordano del tutto con la nostra natura. Infatti, se per esempio si uniscono due individui di natura del tutto identica, essi compongono un individuo che è due volte più potente del singolo. Non vi è nulla dunque di più utile all'uomo che l'uomo stesso; nulla, dico, gli uomini possono desiderare di più efficace per la conservazione del proprio essere quanto che tutti concordino su tutte le cose in modo tale che le Menti e i Corpi di tutti compongano quasi una sola Mente e un solo Corpo»<sup>4</sup>, nello sforzo comune di conservarsi nell'essere attraverso ciò che risulta razionalmente utile.

## ***2. Il carattere politico dell'individuum spinoziano***

In parallelo con il carattere composito del corpo umano che delineano le pagine del *De Mente*, gli scritti politici, considerando dapprima il *Tractatus politicus*, applicano il rapporto unità-molteplice alle dinamiche di governo che si instaurano all'interno di una *civitas*. Poiché non si concede che il singolo cittadino interpreti arbitrariamente i decreti, ovvero le leggi che garantiscono l'ordine e la coesione del 'corpo civico' o cittadi-

nanza, Spinoza introduce una precisa distinzione tra il diritto apparente, quando esercitato a discrezione dell'individuo, e il diritto reale in quanto condiviso dalla collettività. Essere *judex sui*, espressione che occorre al Paragrafo IV del Capitolo III, entra in conflitto con lo *jus Civitatis* al punto tale da stravolgerne la costituzione interna, esattamente come se nella produzione di un effetto a livello corporeo anche un solo *individuum* si dissociasse dalle connessioni causali prestabilite. Il cittadino, da un lato, è in condizione di subordinare rispetto alla giurisdizione della cittadinanza, dall'altro è tenuto a rispettare le disposizioni comuni in quanto suo imprescindibile *dovere*, astenendosi da ogni valutazione - leggiamo al paragrafo V - di ciò che è giusto o ingiusto, pio o empio. Infatti, come appare deducibile dal passo in questione, è nell'ordine delle cose che il corpo multiforme dello stato, esposto senza tregua ai rischi derivanti dalla logica dello *judex sui*, sia guidato come da una sola mente - e di nuovo torniamo all'*Ethica* - che non detenga *sic et simpliciter*, alla maniera hobbesiana, un potere coercitivo, ma nella quale converga quasi naturalmente la volontà di tutti, o comunque della maggioranza. Il singolo che dissenta dai dettami della *voluntas Civitatis* quanto al *bonum* e allo *justum* deve, tuttavia, conformarvisi, e l'obiezione che tra autorità sovraindividuale e libertà razionale si apra un contrasto insanabile viene a cadere solo se si mantiene l'implicazione reciproca tra *ratio* e *libertas*: la libertà

si esprime nella razionalità e viceversa, e se la prima è coltivata al massimo grado in democrazia, là dove la dimensione comunitaria dell'esercizio del potere si attesta ad un livello ottimale, la seconda è definita "vera virtù e vita della mente". Pertanto, poiché per virtù e potenza si intende la stessa cosa (*Eth. IV*, Def. 8), l'affermazione della *virtus* del singolo non potrà realmente determinarsi al di fuori di istituzioni democratiche, in forza della corrispondenza tra organizzazione interna della *civitas* e struttura ontologica dei singoli che vi partecipano. «Attraverso questa ontologia politica della potenza», ha scritto Laurent Bove, «Spinoza apre la strada alla figura effettiva (cioè più-che-teorica) di un soggetto politico del comune come desiderio consistente e resistente di una rivendicazione democratica. Una rivendicazione che si esercita certo entro lo Stato, che può esercitarsi attraverso lo Stato, ma che è anche *pre* e *infra*-istituzionale, in quanto rivendicazione che *crea* e *distrugge* lo Stato stesso»<sup>5</sup>. Un tale "soggetto politico", locuzione estranea al testo spinoziano ma efficace nel rimandare alla consistenza ontologica (appunto "più-che-teorica") dell'esito di quel "desiderio", o "tensione", rivolto all'esercizio razionale della libertà, scaturisce dunque dal potere della moltitudine, la cui sovranità si estrinseca al massimo grado nella democrazia. «Hoc jus, quod multitudinis potentia definitur, Imperium appellari solet»<sup>6</sup>, conclude Spinoza, come se l'agire di molti, eterogeneo ma

tanto più umano quanto più libero e razionale, si configurasse come un'espressione concreta e unitaria di potenza, così che quell'*Imperium* emanasse, conseguentemente, non da più ma da una sola causa.

Se da questa premessa un interprete poco avveduto si affrettasse a concludere che la moltitudine invocata da Spinoza è più apparente che reale, e che l'accento posto sulla razionalità come *virtus* tipicamente umana porta al trascendimento dei singoli agenti razionali, verrebbe inevitabilmente pregiudicata l'immanenza della sovranità e la moltitudine perderebbe la sua caratteristica di soggetto plurimo. Che questa non sia la direzione dei testi spinoziani appare con evidenza dal Capitolo XVI del *Tractatus theologico-politicus*, pubblicato anonimo nel 1670, sei anni prima del *Tractatus Politicus* e a sette dalla morte di Spinoza, nel 1677, quando videro la luce gli *Opera posthuma* in latino e la coeva versione nederlandese sopra richiamata. Il Capitolo XVI è il solo, insieme al IV, a far esplicita menzione del termine *individuum*. Alla trattazione dei fondamenti dello Stato il filosofo anticipa il concetto di *jus naturae*, ovvero quell'insieme di regole per le quali un ente è concepito come esistente e operante in maniera determinata secondo natura. Se, da un lato, è significativo che tale *jus* preceda e fondi lo *jus Civitatis*, dall'altro Spinoza mostra di radicarlo direttamente nella necessità naturale, sicché i pesci, per esempio, in quanto necessitati *naturaliter* a nuotare e a mangiarsi a vicen-

da, detengono il massimo *jus naturae* di servirsi dell'acqua e di trarre nutrimento, i più grossi, dalla soppressione dei più piccoli. Considerata in assoluto, come ovvio, la natura detiene il potere supremo su tutto ciò che per necessità pertiene alla sua potenza, al punto tale che *jus* e *potentia* realizzano una corrispondenza perfetta senza appiattirsi semanticamente l'uno sull'altra. Tuttavia, prosegue Spinoza, se, abbandonato il piano dell'assolutezza, si considera la composizione della natura, appare che la sua potenza universale coincide con la somma dei poteri individuali che, ancorché limitati, si estendono fin dove è loro possibile, ciascuno secondo la propria determinazione naturale. In latino, così suona il passo: «Universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul»<sup>7</sup>, e da ciò segue che il diritto dell'individuo 'uomo', tenendo per ora in sospeso la questione se egli sia guidato dalla ragione o da *cupiditas* e istinto, si fonda, al pari di qualunque altro *ius* individuale, sulla conservazione di sé e sulla ricerca del proprio utile.

È precisamente questa la *lex summa naturae*, che da sola, nella storia, si rivelò tuttavia insufficiente, sottolinea Spinoza, a porre al riparo l'uomo da inimicizie, odi, ira e inganni. La ragione, buona *virtus* e non potere generico alla stregua dell'autoconservazione, indusse gli individui a rinunciare alle proprie prerogative, esercitate in modo spesso arbitrario e frammentario, per accedere ad una dimensione condivisa del potere,

volta a massimizzare il bene e a scegliere il male minore. Questo significa che il patto stretto dai singoli a favore della moltitudine tendeva, come già anticipato, ad un principio di utilità, la cui infrazione avrebbe dovuto procurare più pene che vantaggi: deterrente, questo, motivato dal fatto che la maggioranza mancava della guida della ragione. «Se tutti gli uomini potessero essere facilmente condotti dalla sola guida della ragione», aggiunge il *Theologico-politicus*, «e conoscere la suprema utilità e necessità dello Stato [*Res publica*], non ci sarebbe nessuno che non terrebbe lontano da sé l'inganno, ma tutti con fedeltà suprema, per il desiderio di questo sommo bene, cioè di conservare lo Stato, starebbero completamente ai patti e manterrebbero in tutto la promessa in quanto suprema difesa dello Stato»<sup>8</sup>.

### 3. Conclusioni

Nella misura in cui l'individuo cede per la conservazione dello Stato parte del proprio diritto naturale all'autonconservazione, la *Res publica* sopravvive nella forma di un'emanazione diretta della volontà generale che abbia operato secondo ragione, sicché appare chiaro come la moltitudine spinoziana sia ben altro che una materia bruta occasionalmente informata da una razionalità sovraindividuale: i molti, al contrario, pos-

sono dar vita a un *coetus* in grado di amministrare collegialmente il diritto, e questa riunione di cittadini - non di sudditi - sotto l'egida della buona *virtus*, ossia della ragione, si chiama, per tornare alle parti tratte dal *Tractatus Politicus*, democrazia. In essa «nessuno trasferisce il proprio diritto naturale [e perciò anche il proprio potere] ad un altro in modo che in seguito non sia più consultato, ma lo trasferisce alla maggior parte di tutta la società [*Societas*] della quale è membro; e in questo modo tutti rimangono uguali»<sup>9</sup>.

Inevitabile allora tornare con la mente all'*Appendice* della quarta parte dell'*Ethica*, in particolare al *Capitolo VII*, in cui si sostiene la teoria che ripugni alla natura dell'uomo non seguire l'ordine comune naturale, essendo l'*individuum* parte della natura. Quando vi è concordia tra individui, quando il *conatus agendi* di ognuno si incrementa in modo tale da ridurre il più possibile le occasioni di diminuzione di se medesimo e di quello altrui, l'ordine politico posto e consolidato dalla ragione riproduce solo in parte, volto com'è verso l'utilità, l'*ordo Naturae*, ma di esso ripropone, quanto più fedelmente, l'aspetto della realizzazione individuale.

GIACOMO MIRANDA

---

<sup>1</sup> B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 2004, p. 92.

<sup>2</sup> Ivi, p. 124.

<sup>3</sup> Ivi, p.137.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 245-246.

<sup>5</sup> L. Bove, *Diritto di guerra e soggetto politico dell'autonomia in Spinoza*, in AA. VV., *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, a cura di F. Del Lucchese, DeriveApprodi, Roma 2009, p. 9.

<sup>6</sup> B. Spinoza, *Tractatus Politicus*, II, 17.

<sup>7</sup> B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XVI, G. III, 189, 21-23.

<sup>8</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, p. 527.

<sup>9</sup> Ivi, p. 533.