

## UN'ONTOLOGIA POLITICA DELLA CONFIDENZA: IL MODELLO TEOCRATICO

LAURENT BOVE

**N**on si trova, in Spinoza, una definizione esplicita della confidenza. È il concetto di sicurezza che più si approssima a questo significato. Cioè una «Gioia nata dall'idea di una cosa futura o passata, rispetto alla quale è venuta meno la ragione di dubitare»<sup>1</sup>. Spinoza spiega che l'affetto della sicurezza nasce dalla speranza, quando niente impedisce più di dubitare dell'esito di una cosa. E questo accade quando si immagina come presente una cosa che invece è passata o futura<sup>2</sup>.

### 1. *Dalla sicurezza all'acquiescentia in se ipso*

Si può chiamare confidenza il sentimento di sicurezza dilatando, su una durata indefinita, questo tempo della presenza, entro e attraverso lo sforzo che ciascuna cosa compie per perseverare nel suo essere. Nel senso più forte del termine, la sicurezza in quanto confidenza – nel presente vivente di ciò che è desiderato – è il sentimento che le cose dipendono da noi e non dall'alea delle cause esterne. È il sentimento che questo stesso presente dipende dalla nostra potenza di agire e dalla nostra virtù (di esistere, di agire e di conoscere) piuttosto che dalla fortuna. La confidenza implica dunque la certezza, che non è più soltanto l'assenza del dubbio. E raggiunge il suo apice nell'*acquiescentia mentis*, «la più alta soddisfazione della mente che si possa dare»<sup>3</sup>.

*Acquiescentia* o «amor di sé» (*philautia*, secondo lo scolio della proposizione 55 della III parte dell'*Etica*), poiché si tratta di una gioia accompagnata dall'idea di sé o della propria virtù intesa come causa. Questa *acquiescentia* esprime sia un'idea di quiete, di calma, di serenità, di un'«assenza di turbamenti interiori», sia l'idea di piacere e di soddisfazione nell'*acquiescentia animi*, come nell'atarassia epicurea. L'idea cioè di un'adeguazione, della stessa libertà spinozista intesa come gioia dell'autonomia del vero, nel godimento dell'affermazione della libera necessità dell'essere<sup>4</sup>. Siamo passati così dal-

---

1 *Eth* III, def. 14 degli affetti.

2 Expl. def. 15 degli affetti.

3 *Eth* V, 27.

4 Per un confronto, sul terreno dell'etica, della filosofia di Epicuro e di Spinoza, mi permetto di rinviare al mio *Epicurisme et spinozisme: l'éthique, Spinoza, Epicure, Gassendi*, «Archives de Philosophie» 57 (1994), 3.

l'affetto di una gioia passiva della sicurezza alla gioia attiva della *beatitudo* (scolio della proposizione 36), o alla più grande *confidenza* in se stessi, negli altri e in Dio, in grado di eliminare la paura della morte (proposizione 38).

Ritengo – ma bisognerebbe naturalmente darne una dimostrazione più precisa – che questo percorso nell'*Etica*, dalla *securitas* alla *beatitudo*, corrisponda a una definizione della confidenza *fondamentale*, la cui nozione è però assente.

Nei testi maggiori di Spinoza, inoltre, troviamo le nozioni di *fide*, *fides*, *fidus*, che solo raramente si possono tradurre con confidenza, poiché corrispondono più in generale a quelle di «fede», «lealtà» o «fedeltà».

Eppure è proprio di confidenza che Spinoza parla, quando nel secondo scolio della proposizione 37 della IV parte, a proposito del patto, si interroga sul modo in cui gli uomini possono rassicurarsi l'un l'altro e instaurare una «reciproca confidenza» (*et fidem invicem habere*), per vivere insieme in sicurezza. E, in *TP*, I,6, la confidenza (per la lealtà di chi ha in mano la gestione degli affari pubblici) viene diametralmente opposta da Spinoza alla sicurezza dello Stato e a una diffidenza di natura machiavelliana. Si ha così l'instaurazione di una reciproca confidenza fra il popolo e il sovrano, sulla base dinamica e agnostica di una vigilanza e di una resistenza armata di contro-poteri, (come nell'esempio degli Aragonesi in VII,30).

Il tema esplicito della confidenza, quindi, si ritrova soprattutto nel campo della riflessione politica. Contrariamente a quanto abbiamo premesso sul piano etico, però, non solo la confidenza non apporta un significato maggiormente positivo all'affetto della sicurezza ma appare, sul piano politico, come una dissenzienza a cui la sicurezza si oppone razionalmente. A cui la sicurezza, cioè, apporta il suo realismo razionale, come nel caso del patto, sia nell'*Etica* sia nel capitolo XVI del *TTP*, quando si tratta di imporre la confidenza attraverso le minacce, soprattutto quella del potere sovrano e coercitivo dello Stato.

Intendo mostrare, tuttavia, che dietro l'opposizione netta in cui la confidenza viene svalutata a favore dell'attenzione per le condizioni effettive della sicurezza dello Stato e, nei contro-poteri, per l'istituzione della libertà, Spinoza ricostruisce in realtà una concezione etico-politica originale, di una confidenza immanente ai fondamenti della sua teoria della sicurezza. Concezione che integra, in un processo di ordine ontologico, la gestione (in qualche modo hobbesiana) dei mezzi per imporre la confidenza da un lato (minacce e timori), e il gioco strategico (in qualche modo machiavelliano) delle diffidenze costituenti.

Perché sostenere che «la virtù dello Stato è la sicurezza» (*imperii virtus securitas*) significa, al tempo stesso e necessariamente, affermare la potenza di uno Stato (la sua virtù) capace di agire, per la sicurezza, attraverso le leggi della propria natura (definizione 8 di *Etica* IV)... e, allo stesso tempo e con la

stessa necessità, adatto a provare, in questo esercizio, una *acquiescentia in se ipso* che eccede il semplice sentimento soggettivo della sicurezza, senza per questo corrispondere, però, all'*acquiescentia mentis* di *Etica V*.

Il problema consiste, dunque, nell'interrogarci su questa *acquiescentia* propria del corpo politico che i suoi membri devono condividere in modo immanente. Questo oggetto, a cui intendiamo avvicinarci, non è un elemento teorico diretto ed esplicito nell'analisi politica di Spinoza.

Ho scelto, quindi, di seguire la strada – nel senso spinozista di un metodo – della riflessione delle pratiche. In quanto intendiamo trattare della confidenza nello Stato, quindi, la via dell'esperienza effettiva della politica e della storia esemplificata da Spinoza nelle sue opere. Esaminerò dapprima un campo di esercizio della confidenza che, con altri fini, Spinoza ha studiato in particolare nel *TTP*, cioè la storia dello Stato ebreo e delle sue istituzioni.

## 2. La confidenza in Mosè

Dopo essere sfuggiti alla schiavitù dagli egiziani e trovandosi per questo in uno stato di natura, cioè slegati dal diritto di qualsiasi nazione, gli ebrei «su consiglio di Mosè, in cui avevano la massima confidenza» (*ex consilio Mosis, cui omnes maximam fidem habedant*) decisero di non trasferire il proprio diritto (naturale) ad alcun mortale, ma soltanto a Dio (*TTP*, XVII).

Si hanno qui due esempi viventi della confidenza che determinano, nel linguaggio del contratto, il trasferimento di diritto, cioè di potenza: confidenza degli ebrei verso Mosè e verso Dio. L'oggetto di questa confidenza è stabilito esplicitamente da Spinoza: si tratta della potenza, una potenza benefica. La potenza di Mosè innanzitutto, che è tutta nella sua «virtù divina». Mosè ha guidato la fuga dall'Egitto e detiene già, di fatto, un potere sul popolo ebraico poiché, scrive Spinoza, «eccelleva sugli altri per divina virtù, del cui possesso da parte sua riuscì a convincere il popolo, dimostrandola con molte testimonianze». Testimonianze che corrispondono ai segni della fiducia che Dio ha riposto in lui (*TTP*, V). La potenza di Dio, inoltre, che ha permesso la traversata del Mar Rosso e poi del deserto. Gli ebrei poterono ammirare così gli effetti della mano potente di Dio, così da aver fede in lui, a temerlo e, in accordo al testo dell'*Esodo* a cui Spinoza rinvia, ad aver fede in Mosè, il suo servo fedele.

Si nota tuttavia che non ogni moltitudine allo stato di natura segue necessariamente la via intrapresa dagli ebrei. Anche nel *TP* Spinoza illustra una via diversa, esposta quasi come un modello universale di processo storico (*TP*, VIII, 12). Lungi dal rimettere il proprio potere a qualcun altro, una moltitudine libera desidera piuttosto autogovernarsi democraticamente. Spinoza scrive: «sono infatti ben persuaso che la maggior parte degli stati aristocratici sono stati in precedenza democratici, ossia che una moltitudine alla ricerca di

un nuovo territorio, una volta che l'ebbe trovato e coltivato, deve aver mantenuto intatta l'uguaglianza nei diritti politici». La ragione addotta è che nessuno cede volontariamente a un altro la sovranità (cfr. *TP*, VII, 5). Innanzitutto chiunque preferisce obbedire solo a se stesso. Chiunque, però, sperimenta anche la miseria, la solitudine e il diritto di natura che, nell'insicurezza, è più teorico che reale. Quindi, nella ricerca spontanea di ciò che è utile e che aumenta la propria potenza per l'affermazione della vita e la resistenza alla violenza dei nemici, l'uomo desidera naturalmente vivere con i propri simili e godere dei vantaggi della vita in comune. Gli uomini, così, si offrono naturalmente una reciproca assistenza. Una «libera moltitudine», afferma Spinoza in *TP*, V, 6, «è guidata più dalla speranza che dalla paura», «pensa a coltivare la vita» e «cerca di vivere per sé».

Insieme, quindi, gli uomini sperimentano la realtà del loro diritto in quanto potenza di affermazione e di resistenza. La confidenza, quindi, non è un'esperienza solitaria del proprio diritto di natura, ma un'esperienza comune della e nella potenza degli uomini – già riuniti dal caso delle circostanze e delle leggi mimetiche degli affetti – che essi vogliono organizzare meglio e insieme per la sicurezza di tutti.

Questa «volontà di tutti» (entro e attraverso la confidenza che una libera moltitudine prova e sperimenta nella propria potenza autorganizzatrice) costruisce effettivamente, per Spinoza, lo Stato democratico.

Questo rapporto confidente con se stessi, nella considerazione della propria potenza, è proprio ciò che manca agli ebrei, per l'atrofizzazione delle loro forze dopo un lungo periodo di schiavitù: «di nulla essi erano meno capaci, che di costituirsi un saggio ordinamento giuridico e di esercitare collegialmente il potere, poiché erano tutti di ingegno quasi rude e logorati da una penosa schiavitù. Il potere, pertanto, dovette rimanere nelle mani di uno solo»<sup>5</sup>.

Mosè lo sa. E conoscendo la natura ribelle della sua nazione (*TTP*, III), non desidera detenere da solo il potere che il popolo gli offre sulla base della sola confidenza. Se il popolo ebraico confida in Mosè, egli, in quanto politico perspicace, non confida affatto nella fedeltà di questo popolo. Per assicurarsi la sicurezza sua e del suo popolo, consiglia agli ebrei di eleggere Dio come proprio Re. Ciò Significa, però, far sperimentare al popolo ebraico una radicale impotenza.

Poiché il patto che ora gli ebrei desiderano stipulare con Dio, esige da lui – cioè dall'immaginazione dello stesso popolo ebraico – la soluzione di problemi che, fino a quel momento, la stessa immaginazione non era mai stata abituata a porre né, tantomeno, a risolvere. Da qui deriva l'angoscia e il timor panico da cui tutti sono assaliti. Perché l'esigenza a cui sono confrontati – cioè, in ultima analisi, profetizzare insieme o inventare la Legge – eccede i limiti della tradi-

5 Una ragione diversa dalla schiavitù: l'opinione stessa dei «Vecchi ebrei», per cui Dio regna sulla natura come un Re... Cfr. *TTP*, V, che evoca la logica di *Eth I*, app.

zione, della memoria, dei legami costruiti dall'abitudine, cioè il campo strutturato di possibilità della loro esperienza comune. Da qui lo stupore e il terrore che li attraversa quando credono di ascoltare la parola di Dio. Terrorizzati, tornano sui propri passi, cioè nelle loro abitudini, e si rivolgono nuovamente a Mosè: «Ecco, abbiamo udito Dio parlare nel fuoco, e noi non abbiamo motivo per voler morire; certamente questo immane fuoco ci consumerà e certamente noi moriremo, se ancora dovremo udire la voce di Dio. Presentati dunque tu, e ascolta tutte le parole del nostro Dio e tu (*non Dio*) ci parlerai: noi obbediremo ed eseguiremo tutti gli ordini che Dio ti darà» (*TTP*, XVII).

Il sentimento provato dagli ebrei è quello di un'insicurezza totale che non lascia spazio al dubbio, in quanto all'esito, se dovessero consultare nuovamente Dio. Questo affetto, all'estremo opposto della sicurezza, è la «disperazione», che Spinoza definisce come «Tristezza nata dall'idea di una cosa futura o passata, rispetto alla quale è venuta meno la ragione di dubitare» (*Eth* III, def. degli affetti). Disperati e in presenza di una morte ineluttabile, per loro la confidenza in Mosè si impone nuovamente come la sola via di salvezza possibile. Si impone come mediazione necessaria con cui la potenza divina tornerà a essere potenza costituente di vita e di sicurezza dopo essere apparsa, agli occhi di tutti e in assenza di questa mediazione, come una potenza di morte.

Ma la mediazione che Mosè mette in atto, nell'opinione, fra Dio e il popolo ebreo, è solo quella, in realtà, della moltitudine con la sua potenza. Cioè con lo sforzo di perseverare nel proprio essere che, storicamente, può solo corrispondere alla perseveranza *in suo statu*, cioè – in quel momento di fondazione dello Stato – alla perseveranza nelle disposizioni particolari di questa moltitudine. Un immaginario proprio che solo attraverso Mosè (il quale, come dice Spinoza, condivide tutti i pregiudizi della massa) è in grado ora di essere potenza inventiva di istituzioni politiche che rispondono adeguatamente al bisogno e al desiderio di sicurezza.

Mosè occupa quindi questa funzione profetica e politica, deplorando il fatto che non sia invece il popolo a occuparla. Spinoza, nell'annotazione 36 del capitolo XVII, cita il lamento di Mosè in *Numeri* XI, 14: «Magari tutto intero il popolo di Dio fosse profeta, [e cioè] che il diritto di interpellare Dio tornasse ad essere esercitato in modo che la sovranità fosse nel popolo stesso».

In tutto il *TP*, Spinoza non cesserà di denunciare la follia insita nell'accordare la propria confidenza (e a consegnare la propria salvezza) a chiunque, senza assicurarsi preventivamente delle condizioni materiali dei contropoteri che devono necessariamente constringere l'uomo politico ad agire – per ragione, calcolo o passione – esclusivamente in modo che la difesa e la promozione del bene comune siano assicurati<sup>6</sup>. Il *TTP* ha già mostrato che Mosè si era curato di instaurare una doppia resistenza interna alle logiche di pote-

---

6 *TP*, VI, 3, 5; VII, 17, 30; X, 10.

re. Al potere ribelle della moltitudine, ma soprattutto al potere tirannico dei Capi che dovranno essere tratti dai contropoteri. Dall'interpretazione, cioè, della legge riservata al solo Pontefice, dalla vigilanza di un popolo in armi, educato nella legge e pronto a difenderla, dal timore infine di un nuovo Profeta che il popolo riterrebbe mandato direttamente da Dio per giudicare l'operato dei Capi o la cattiva interpretazione delle leggi<sup>7</sup>. Depurata dalle sue scorie teocratiche, la logica dei contropoteri messa in campo dallo Stato ebraico esprimeva già la logica stessa dell'istituzione della libertà.

Nel caso di Mosè, quindi, la confidenza degli ebrei non è stata tradita. Si può così inscrivere questa confidenza nella prudenza stessa del corpo collettivo, in quanto costruisce la sua sicurezza effettiva, come corpo politico, entro e attraverso una logica della confidenza in Dio, in Mosè e in una legge che risponde adeguatamente all'esigenza della situazione e della condizione comune. Questa confidenza, politicamente costituente, si riferisce a un doppio livello: innanzitutto quello di un'opinione e, successivamente, nella verifica pratica, quello di una effettiva utilità.

### 3. *L'Hilaritas: opinione e utilità delle azioni*

Tutto ciò che si riferisce alla credenza ha solo valore di opinione. Ciò che vale, invece, come realtà effettiva è il funzionamento stesso dello Stato che implica necessariamente che il diritto di natura di ciascuno, lungi dall'essere abbandonato a chi che sia, possa al contrario affermarsi (sempre più) come il principio dinamico e continuo della vita stessa della teocrazia<sup>8</sup> (inoltre l'opinione può essere distinta solo astrattamente dalla realtà, poiché presso gli ebrei questa opinione è l'elemento primo e determinante della costituzione della realtà effettiva, attraverso tutte le loro pratiche).

In cosa credono gli ebrei? Credono che il loro regno sia quello di Dio, che siano gli unici, sulla terra, a essere i figli di Dio, che a parte la terra della loro patria il resto del mondo sia impuro e profano, che tutte le altre nazioni siano nemiche di Dio e per questo odiose... A causa di tutto ciò, scrive Spinoza, «l'amor di patria era presso gli Ebrei non semplice amore ma *pietà*»<sup>9</sup>.

La pietà, aggiunge nello scolio della proposizione 37 della IV parte dell'*Etica*, è «Desiderio di far bene che nasce dal fatto che viviamo secondo la guida della ragione». Nella proposizione 41 della V parte Spinoza ricorda da un lato la connessione necessaria fra pietà e religione: questa riguarda tutti i desideri e tutte le azioni di cui siamo causa in quanto abbiamo l'idea di Dio o in quanto cono-

---

7 *TTP*, XVII.

8 *TTP*, XVII.

9 *TTP*, XVII.

sciamo Dio. Dall'altro, ricorda che pietà e religione si esprimono attraverso la forza d'animo (la *fortitudo*), suddivisa essa stessa in Fermezza e Generosità.

La *pietas* degli ebrei e la fermezza d'animo che esprime (l'*animi fortitudine*, secondo l'espressione di *TP*, V, 4) sviluppano, nel campo chiuso della pratica della conoscenza immaginativa, cioè nello spazio simbolico e politico dello Stato, i significati etici della pietà. Con la sola differenza che gli ebrei sono portati a vivere secondo un'eccezionale fermezza non per la propria ragione, ma per l'opinione (che li determina a odiare chiunque altro) e secondo la razionalità propria delle istituzioni teocratiche.

La razionalità politica delle istituzioni, nella considerazione dell'utilità etnocentrica delle azioni, sovradetermina l'opinione e la confidenza in Dio per rachiudere sempre più l'animo degli ebrei (*Hebrærum animos firmare*)<sup>10</sup> nella costituzione eccezionalmente resistente di questo popolo. Gerusalemme, ricorda Spinoza, è chiamata «città ribelle», cioè resistente a tutte le oppressioni; il popolo ebraico, per la patria, può sopportare tutto con una costanza e una virtù (*constantia* e *virtute*) del tutto eccezionali<sup>11</sup>. Virtù e costanza che si danno, nel tempo della crisi, come esempi di resistenza eroica da imitare (come nel caso di Eleazaro, citato alla fine del capitolo XVI del *TTP*).

Bisogna quindi ammettere che la costituzione giuridico-politica dello Stato ebraico permette l'attualizzazione integrale dell'essenza di questo Stato in un processo di causalità adeguata di tutte le pratiche (come effetti) che si accompagna necessariamente a una gioia specifica, tipica dell'*acquiescentia in se ipso* che si irradia nelle azioni sotto forma di *pietas* e *constantia*.

Questa *acquiescentia*, strutturale e strutturante, nella costanza e nella resistenza di ciascuno, conferisce allo Stato la perseveranza che, considerata in sé (in quanto *conatus* proprio dello Stato), avrebbe potuto assicurargli una durata eterna.

Notiamo allora tre cose:

– che si può legittimamente parlare di una *acquiescentia* nel registro dell'immaginazione, come nel caso della proposizione 55 della III parte dell'*Etica*, che si adatta perfettamente al caso degli ebrei. La tendenza particolare di questo popolo, nella credenza della propria elezione singolare, deve essere interpretata, riferendosi all'*Etica*, attraverso le leggi dell'imitazione a cui la condizione di «fanciulli del tutto privi di ragione» li rende ancora più schiavi. Ne risulta un esasperato amor proprio che sfocia nell'odio per chiunque altro, ma che nell'organizzazione dello Stato ha degli effetti politici sempre più efficaci e stabilizzatori rispetto alla confidenza che ne risulta. Lo scolio di III, 55 avrà il suo seguito nell'adeguazione (quando l'*acquiescentia* trova la propria origine nella ragione), come mostra la proposizione 52 della IV parte e il suo scolio.

<sup>10</sup> *TTP*, XVII.

<sup>11</sup> *TTP*, XVII.

– che l'*acquiescentia* è anche *philautia* e che questo amor di sé può sia riguardare un'idea immaginativa, sia essere una gioia accompagnata dall'idea adeguata di se stessi.

– che l'*Etica*, infine, indica effettivamente un affetto che corrisponde abbastanza da vicino a un'*acquiescentia*, come gioia passiva e condivisa, che contiene l'immaginazione, cioè l'*Hilaritas*. Nello scolio di *Etica* III, 11, Spinoza definisce l'*Hilaritas* come un affetto di gioia riferito sia alla Mente sia al Corpo, quando tutte le parti dell'uomo, nel corpo come nella mente, sono del pari affette. La dimostrazione di *Etica* IV, 42 precisa che «rispetto al Corpo», l'*Hilaritas* consiste «in questo che tutte le parti del Corpo sono affette in pari grado, cioè (*per la prop. 11 p. III*), che la potenza di agire del Corpo è aumentata o favorita in modo che tutte le sue parti raggiungano l'una rispetto all'altra la stessa proporzione di movimento e di quiete; e perciò [...] l'*Hilaritas* è sempre buona e non può avere eccesso».

Si può dire che l'*Hilaritas* sia un affetto che suppone ed esprime l'equilibrio vitale di un principio positivo che viene conservato. Tuttavia, benché «senza eccesso» (identica, quindi, agli affetti che hanno la propria origine nella ragione), si tratta di un affetto passivo (mentre quelli che hanno origine nella ragione sono attivi), in quanto la sua causa non è nell'individuo che la prova, ma essenzialmente nelle circostanze esteriori a lui favorevoli (anche se non creano il rapporto singolare di movimento e di riposo in cui si sperimenta l'*Hilaritas*, sono le circostanze a favorire l'ottimo raggiungimento della produzione felice di questo rapporto)<sup>12</sup>.

Ora, il modo in cui Spinoza presenta l'elezione degli ebrei esprime ciò che potremmo chiamare un'organizzazione politica dell'*Hilaritas*, in quanto gli ebrei hanno «amministrato felicemente le cose riguardanti la loro sicurezza di vita e [hanno] così superato gravi pericoli; e ciò in massima parte grazie al solo aiuto esterno di Dio»<sup>13</sup>.

Spinoza sottolinea che si tratta solo di un'opinione e che nella realtà effettuale, con l'immaginazione di Mosè e l'intreccio di molte cause esterne, si è proprio avuta un'autorganizzazione politica del popolo ebraico. Cосicché bisogna utilizzare un ossimoro per designare il funzionamento dello Stato ebraico, che si tratti cioè di un'autorganizzazione eteronoma. Da cui deriva l'*Hilaritas*, la cui causalità è esteriore, ma che sgorga da una confidenza che si basa sulla potenza reale della moltitudine in tutte le sue pratiche. Pratiche autonome, però, che si sviluppano in regime di eteronomia mentale, cioè in un rapporto immaginario ai processi reali della loro costituzione. Immaginario che, come pratica sociale costante, fonda la consistenza e la resistenza della realtà di questo popolo e di questo Stato.

<sup>12</sup> Cfr. per questo il capitolo IV, «*Hilaritas* e *acquiescentia* in se ipso: una dinamica della gioia», del mio, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, tr. it. di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002.

<sup>13</sup> *TTP*, III.



L'*Hilaritas* ci offre così l'affetto stesso del piacere di esistere e di esistere *insieme*, del desiderio o dell'amore di vivere *in comune*, energia virtuosa o vigore della virtù divina che sviluppa, in modo equilibrato ed equilibrante, la pratica costituente dell'immaginazione politica del corpo della moltitudine.

Questo affetto, da cui si irradia la confidenza comune, col suo immaginario proprio e la sua *philautia* singolare, deve potersi ritrovare nel nucleo di tutte le forme di Stato ben organizzate, che ne dipendono per la loro stessa vita. Per lo Stato ebreo, la costanza, o l'uguaglianza dello sforzo di ognuno nella fermezza d'animo e nella *pietas*, è l'espressione equilibrata ed equilibrante dell'*Hilaritas* del corpo comune.

Spinoza insiste sulla vita che era un «esercizio continuo di obbedienza»<sup>14</sup>, mentre una moltitudine libera vive piuttosto nel culto della vita (*TP*, V, 6). Ma questa obbedienza, come abitudine, è una vera e propria «seconda natura», un'essenza sociale, come maniera singolare «precisa e determinata» di esistere politicamente, in quanto popolo barbaro e popolo eletto. Una maniera di vivere, cioè, secondo la libera necessità di questa natura... Ed è per questo che una tale vita «doveva sembrar loro non più schiavitù ma libertà», il che comportava anche che «nessuno desiderasse ciò che era vietato ma solo ciò che era imposto». Una caratteristica decisiva, in quanto ci dice che il diritto comune si identifica realmente – come potenza affermata della moltitudine, nella *pietas* di ciascuno – con la legge immanente della perseveranza dello Stato, in quanto «libertà pubblica» (*TP*, VII, 2 e VII, 19). Il Diritto, quindi, è proprio il *conatus* stesso dello Stato che si afferma – nella produttività politica ottimale della singolarità del suo rapporto di movimento e quiete – come amore condiviso di sé (*Hilaritas* e *philautia*) entro e attraverso tutto ciò che costituisce l'universo proprio di significati e di valori di una vita comune singolare.

Il punto di vista dell'obbedienza si rivela allora astratto ed estrinseco rispetto al movimento reale di formazione, nella credenza, del corpo delle cooperazioni, delle pratiche, o delle loro prudenze intrecciate. Il diritto di natura di ciascuno, con l'ordine civile, è in effetti entrato in un altro regime di produttività, in sinergia non soltanto con tutti gli altri cittadini dello Stato ma anche con le sue forme singolari di credenza e autorganizzazione. Questo diritto individuale, compreso nel diritto comune, si trova così rafforzato: «Ora, quanto tutto ciò, e cioè la libertà di uno Stato umano, la devozione verso la patria, un diritto assoluto verso tutti gli altri, accompagnato da un odio non soltanto lecito, ma anche pio, una generale ostilità, una peculiarità di costumi e di riti: quanto tutto ciò, dico, contribuisse a rafforzare l'animo degli Ebrei e a far loro sopportare con una tenacia e con un valore straordinari qualunque sacrificio per il bene della patria, lo insegna nel modo più chiaro la ragione, e la stessa esperienza lo attesta»<sup>15</sup>.

14 *TTP*, XVII.

15 *TTP*, XVII.

La *pietas* è quindi la prudenza propria del cittadino che, nel processo singolare di affermazione del proprio diritto, tesse indefinitamente le alleanze resistenti del *conatus* del corpo comune. Intreccio indefinito per l'utilità sempre verificata delle sue azioni. Questa considerazione di utilità, scrive Spinoza, «è la forza e la vita di tutte le azioni umane»; confermando che «tale forza era eccezionale in questo Stato»<sup>16</sup>.

Ora, questo processo di consenso o di coincidenza con se stessi, o con le proprie attività nella considerazione dell'utilità, può solo essere ottenuto secondo una procedura di natura democratica che costruisce una prudenza del *conatus* del corpo collettivo, essa stessa eminentemente razionale, da cui seguiranno necessariamente le decisioni più utili per il bene comune.

Ciò che Mosè poteva realizzare, in lui, grazie alla virtù divina – cioè porre i problemi reali della società ebraica e produrre le risposte più adeguate – diviene dopo di lui, entro e attraverso la virtù democratica delle sue istituzioni, ciò che la società stessa può realizzare senza Mosè. Società la cui confidenza si è spostata da Mosè<sup>17</sup> alla Legge divina. Legge che dimostra, indefinitamente, i suoi effetti benefici grazie alla costanza delle pratiche sociali entro e con cui si irradia la gioia confidente e condivisa dell'*Hilaritas*.

Descriviamo la tendenza del processo. Ciascuna tribù d'Israele è in realtà divisa in «famiglie», con i propri capi, cioè gli Anziani. Ciascun cittadino possiede la sua parte di terra, uguale a quella dei capi, che gli appartiene per l'eternità<sup>18</sup>. I capi delle famiglie e delle tribù formano il Consiglio supremo dello Stato. Questi Vecchi – come li chiama la Scrittura –, per gli insegnamenti del passato e per la loro prossimità sempre attuale al reale, possono meglio di chiunque altro porre ed esprimere i problemi che sorgono nelle famiglie, nelle tribù e nel corpo intero della società. Ma la risposta ai problemi non potrà essere fornita da loro, almeno non direttamente. Perché la loro forza, sagacia e lucidità nell'elaborazione dei problemi, porterebbe a un errore nella loro risoluzione istantanea (a causa degli interessi egoistici di ogni tribù, della concupiscenza sfrenata dei Capi ecc.) se, in ogni situazione, non fosse ricordato loro imperativamente ciò che l'esigenza della legge può insegnare e indicare. Spetta dunque ai Leviti e al Gran Pontefice – che come tutta la sua tribù non ha diritto a possedere alcunché e a chi è stata attribuita l'amministrazione delle cose sacre – il diritto di interpretare le leggi e dare le risposte di Dio<sup>19</sup>.

Si passa così dalle condizioni reali dei problemi a dei casi di soluzioni che si rivelano politicamente e simbolicamente consensuali. In quanto attraverso le risposte di Dio (cioè del loro Re), la decisione che devono prendere i capi è ora elevata a un'esigenza di natura ontologica, o sottomessa a un imperativo del-

16 *TTP*, XVII.

17 *TTP*, XVII.

18 Sull'istituzione del giubileo cfr. *TTP*, XVII.

19 Sulla logica di pace favorita da questo processo cfr. *TTP*, XVII.

l'essere collettivo, lo stesso del diritto di natura dello Stato, cioè la perseveranza nel proprio essere dell'intera nazione ebraica. Ogni decisione si iscrive così nell'esigenza di un'ontologia dinamica della prudenza o della strategia del *conatus* del corpo collettivo. Secondo la descrizione di questa procedura fornita da Spinoza, l'intera potenza del corpo dello Stato, con la sua storia, la sua memoria e la sua Legge, è chiamata a prodursi e riprodursi come dispositivo di un immenso Consiglio le cui procedure cooperative permettono la produzione della più grande razionalità politica nella posizione dei problemi e nella decisione dei casi di soluzioni. E questa strategia machiavelliana del reale produce indefinitamente l'equilibrio di un'*Hilaritas* o di una confidenza che anima, potente, la *praxis communis*.

In questo meccanismo collettivo, nella perfetta adeguazione tra le condizioni effettive della produzione immanente delle pratiche e le condizioni giuridico-politiche e sociali del loro esercizio, le aspettative di tutti sono necessariamente e idealmente sempre già realizzate dalla *pietas* di ciascuno, anche se questa è attraversata dai molteplici conflitti di passioni e interessi. Solo questa *pietas*, dunque, viene attesa dalla vita singolare degli ebrei. E questa attesa non è da interpretare come il segno di una servitù o di un'impotenza, quanto piuttosto come l'affermazione confidente e assoluta, nel presente vivente dell'*Hilaritas*, della continuità *sui juris* di un'esistenza singolare e singolarmente amata... nella pienezza e nella ripetizione indefinita del proprio Diritto (che è la «maniera» propria di esistere).

Proprio per questo, senza dubbio, Spinoza afferma che per gli ebrei l'amore della patria è qualcosa «in più» di un semplice amore. Un amore necessariamente sovradeterminato dalla dinamica stessa della confidenza che, senza sosta, passa dall'opinione all'utilità... (rafforzandosi con l'odio degli stranieri che risponde, del pari, all'odio degli stessi ebrei). Come si legge nella proposizione 20 di *Etica* IV: «Quanto più ciascuno si sforza di cercare il proprio utile, cioè di conservare il proprio essere, e può farlo, tanto più è fornito di virtù»... e indefinitamente.

Dopo averne esplorato i due ordini, si distingue meglio la confidenza dalla semplice sicurezza.

Sappiamo che la sicurezza è «una Gioia nata dall'idea di una cosa futura o passata, rispetto alla quale è venuta meno la ragione di dubitare»<sup>20</sup>. Bisogna aggiungere, ora, che la sicurezza suppone sempre una «tristezza antecedente, cioè la speranza e il timore» e che indica così un difetto di conoscenza e un'impotenza della mente (*Eth* IV, 47 *schol.*). La confidenza comune dell'*Hilaritas*, come la sicurezza, è senz'altro una gioia passiva. Eppure non suppone, in se stessa, una tristezza antecedente, ma al contrario una gioia essenziale «senza eccesso» che è, logicamente, l'espressione perfettamente adeguata della pro-

---

20 *Eth* III, def. IV degli affetti.

duttività politica e felice del rapporto singolare movimento/quiete, caratteristico del corpo di questo esempio, cioè lo Stato ebreo. L'*Hilaritas* esprime così – in regime di eteronomia globale di coloro che la provano e ne beneficiano nella sicurezza materiale e mentale – l'amore essenziale di sé o il *conatus* stesso dello Stato in tutto il suo vigore e positività.

Bisogna aggiungere che per le sue pratiche sociali e politiche effettive, per i saperi e le forze che queste pratiche esigono, la confidenza che anima il corpo collettivo non è più solo, come nel sentimento di sicurezza, basata su una semplice assenza di dubbio, quindi un'impotenza. La confidenza richiede anche delle certezze positive, un saper fare, delle abilità tecniche, e più globalmente ciò che Spinoza chiama «certezze di natura morale», la positività quindi di una potenza.

La confidenza comune è dunque, nell'*Hilaritas*, questo affetto di gioia o di amore «senza eccessi» per il corpo comune, in quanto ugualmente condiviso da tutti. È un composto complesso, con il suo spessore storico proprio, di passività e di attività, di immaginazione e di ragione, che lavorano insieme per equilibrare globalmente lo Stato. Passività, per l'eteronomia mentale dell'esercizio (chiusura ideologica presso gli ebrei), attività nell'autorganizzazione e nella conoscenza come mezzi di godimento nel presente dell'utilità propria a una forma singolare di Stato (dalla natura positiva del quale devono seguire necessariamente e dinamicamente – nella *pietas* e nella fermezza d'animo di ciascuno – tutti gli atti necessari alla sua conservazione).

Attraverso la nazione ebraica, Spinoza ci offre l'esempio di una confidenza ontologica essenziale nel *perseverare in suo statu*, confidenza correlativa alla strategia razionale perfetta di cui ha beneficiato questo Stato con «l'aiuto esterno di Dio».

La lezione filosofica che si può trarre sulla confidenza, a partire dalla lezione sulla storia dello Stato ebraico e le sue istituzioni, è che conoscere come un corpo collettivo «resta unito», significa effettivamente conoscere la confidenza immanente o l'amor di sé di cui è capace. Significa cioè conoscere questo corpo nella sua essenza attuale (*Eth* III, 7) o nello sforzo con il quale persevera nel proprio essere per un tempo indefinito (*Eth* III, 8) quando la confidenza, in quanto affetto equilibrato di gioia in tutte le sue parti (*Hilaritas*), tesse una cooperazione costante delle forze di questo corpo. E ciò avviene anche quando tali forze si affrontano in conflitti, essi stessi costituenti la natura del corpo collettivo. Natura da cui seguono necessariamente gli atti necessari alla sicurezza, azioni in cui possiamo anche includere, secondo un diverso regime, i mezzi (diciamo hobbesiani) di imporre la confidenza – minaccia e timore – così come tutte le diffidenze, la vigilanza e le resistenze (machiavelliane) che costituiscono il vero cittadino.

[Traduzione dal francese di Filippo Del Lucchese]