

mente de la explicación del mundo material –el mundo extenso en el espacio– y el ámbito del pensamiento, mediante el cual deben entenderse los asuntos humanos” (p. 8).

Desbrozar, explicar y ratificar esta hipótesis constituye el foco temático principal de este libro. Pero, relacionado con éste, el texto tiene un segundo objetivo: criticar el relativismo cultural. En opinión de la autora, éste surge de la dualidad de planteamientos que rigen el mundo del conocimiento: las ciencias naturales, que se ocupan sólo de lo extenso, son las ciencias duras, las únicas que proporcionan un conocimiento firme y universalmente válido de la realidad. Por el contrario, las ciencias humanas, con un objeto de conocimiento claramente distinto del mundo de la naturaleza, y con métodos esencialmente diferentes de los empleados en las ciencias naturales, no pueden alcanzar ese mismo nivel de rigor y generalidad. Quedan a merced de la situación hermenéutica de partida del investigador, de los hábitos culturales de pensamiento que dominan su cultura, y de los prejuicios que determinan y lastran su proceso de investigación. La hipótesis de la autora es que este relativismo tal vez sea un remanente de la soterrada influencia del cartesianismo en el campo de las ciencias humanas. Entonces la cuestión resulta obvia: dada su oposición a Descartes en puntos fundamentales, ¿no podría el naturalismo de Spinoza proporcionar elementos para refutar el relativismo cultural? Sopesar esta perspectiva constituye el otro tema central del libro reseñado.

Pedro ROJAS

EVANGELISTA, Roberto: *Il bagaglio politico degli individui. La 'dinamica consuetudinaria' nella riflessione politica di Spinoza*, Mimesis (“Spinoziana”, 17), Milano 2010, 173 p.

L'anomalia spinoziana nel contesto del contrattualismo moderno è ormai un dato ampiamente acquisito dalla storiografia e largamente indagato nei suoi molteplici risvolti. Roberto Evangelista, giovane e promettente studioso formatosi presso le Università di Napoli e Padova, ne sonda un ulteriore aspetto, proponendone una lettura insolita alla luce del tema delle *consuetudines*. Una prospettiva originale che consente, tra l'altro, di valorizzare il profondo realismo del pensiero politico spinoziano. Benché il termine *consuetudo* rinvi, in prima istanza, a un significato giuridico, è piuttosto nella sua portata storica e politica che Evangelista intende considerarlo, cogliendone il valore fondativo e propulsore nella nascita della *civitas* e nell'istituzione dell'*imperium*. Valore che Spinoza non concettualizza, ma che le pagine dei suoi trattati politici consentono di ricavare indirettamente, per esempio attraverso l'interpretazione delle vicende del popolo ebraico.

Il presupposto di tutto il lavoro di Evangelista è la centralità del tema antropologico (lo studio delle dinamiche passionali) nel pensiero spinoziano in generale e perciò anche nella interpretazione che esso propone della nascita delle istituzioni politiche. L'origine delle forme di vita associata, della *civitas* nelle sue diverse possibili declinazioni politiche (monarchia, aristocrazia, democrazia) non è pensata da Spinoza in modo conflittuale, secondo lo schema della rigida contrapposizione tra uno 'stato di natura' bellicoso e passionale, da un lato, e il costituirsi – su base decisionale e volontaristica – di una forma 'razionale' di convivenza, dall'altro. Il dinamismo passionale, che muove e attraversa la vita dell'indi-

duo anche nelle sue espressioni politiche, è all'origine del complesso rapporto di 'inclusione' che il 'diritto naturale' intrattiene con la *civitas*: al di fuori di essa non esiste un effettivo 'diritto naturale' e neppure l' 'individuo' stesso che ne costituisce il soggetto, ma solo il deserto della solitudine. La società è iscritta nel codice genetico dell'uomo, che cerca spontaneamente il suo simile per realizzarsi come individuo, oltre che per trovare sicurezza e cooperazione. Da tale spontanea tensione unificatrice nascono altrettanto spontanee forme di vita condivise, accordi, regole, *consuetudines*, ossia *jura communia*, nei quali si esprime la potenza del soggetto collettivo (la *multitudo*) prima della sua formalizzazione unitaria in una istituzione riconosciuta. Tali *jura communia* costituiscono così «la prima forma di organizzazione» in funzione di una vita non misera, dunque lo spontaneo «spazio di conformazione» del comportamento individuale al parere comune e il «quadro dei valori» in base al quale giudicare il bene e il male, il giusto e l'ingiusto. Essi sono il *prius* sul quale «prende forma la *civitas*» e da cui il governante non può prescindere (p. 44).

Alla natura 'inclusiva' e non oppositiva del rapporto tra individuo e *civitas* Evangelista consacra il primo capitolo del suo lavoro – *Individuo e societas: la problematica del patto sociale* (pp. 21-50) –, dove troviamo tematizzate la natura affettiva degli *jura communia* e il carattere di «dato originario» della *societas*. Questa assume inizialmente la forma minima e rozza di un «diritto comune» – l'«insieme di provvedimenti elementari e abitudini che nascono dalle dinamiche affettive» –, che le consente un funzionamento precario e che «costituisce le basi per la fondazione della *civitas*» (pp. 44-45). La storia ebraica si rivela a tal proposito emblematica: attraverso essa Spinoza mostra indirettamente come la *civitas* possa essere istituita solo tenendo presente tale dinamismo originario. Riti, precetti, sacrifici sono usi comuni, tradizioni e dunque *consuetudines* che cementano nel tempo la *multitudo* e la «spingono alla costituzione di una determinata forma di *civitas*» (p. 50).

Nel secondo capitolo, *La societas civilis. Governati e governanti fra passioni e abitudini nel Trattato politico* (pp. 51-104), l'autore ripercorre i diversi significati (data l'assenza di una concettualizzazione del termine e di un suo senso univoco) che di volta in volta assume la *consuetudo* nella riflessione politica spinoziana. Ne emerge un intreccio tra consuetudini e passioni (*metus, reverentia, indignatio*, in particolare) funzionale (o meno) al *consensus*, inteso come accordo spontaneo che prende la forma di un comune affidarsi a qualcuno di cui si ha fiducia e che promuove la futura formazione della *civitas*. Proprio per tale sua complessa origine naturale, tutta interna alle dinamiche affettive, la *civitas* necessita a sua volta di mettere in moto, all'indomani del suo costituirsi, quelle passioni che la possano garantire, sfruttando ancora le *consuetudines*. Il governo, infatti, non solo nasce, ma anche si mantiene attraverso gli affetti: «Si potrebbe dire che governare vuol dire intervenire sugli affetti e sulla natura umana in maniera da educarla a pensare in termini comuni» (p. 62). Così Evangelista rilegge la trattazione delle tre forme di *imperium* nel *Tractatus politicus* alla luce delle dinamiche consuetudinarie e affettive che determinano e regolano il rapporto del *civis* con le *summae potestates*. Nella continuità che intrattiene con lo stato naturale, la *civitas* non può avere la funzione di cambiare radicalmente gli uomini, ma solo quella di «educarli al bene comune» attraverso le forze degli affetti. Proprio per questo Spinoza sente la necessità di una descrizione «minuta» dei *fundamenta* delle diverse forme di governo, cioè attenta a quegli elementi affettivi e consuetudinari che consentono a ciascuna di esse «di radicarsi nelle coscienze degli individui e di durare nel migliore dei modi non ostan-

te i propri limiti» (pp. 68-69). Al termine dell'analisi delle forme di governo il significato delle *consuetudines* risulta dunque ulteriormente definito: esse includono non solo le abitudini sedimentatesi nel corso della storia di una particolare *multitudo* – come gli *jura fundamentalia* (comprensivi dei provvedimenti di natura economica e religiosa) –, ma anche le forme della relazione governanti-governati, ossia della percezione 'affettiva' della *civitas* e della *summa potestas* da parte dei cittadini: «In questo senso le *consuetudines* si caratterizzano come un meccanismo complesso, che porta la moltitudine a considerare la repubblica come il minore dei mali possibile, o come un bene comune, e la *summa potestas* come qualcuno di cui avere paura, oppure nei confronti del quale provare ammirazione» (p. 103). Insomma, se la politica non sovverte le leggi naturali attraverso l'imposizione di un *artificio*, ma si alimenta di esse, allora «le dinamiche consuetudinarie» acquistano una valenza di primo piano: agendo 'sugli' e 'attraverso' gli affetti, esse promuovono dapprima la vita condivisa, quindi contribuiscono a garantire *metus* e *reverentia* nei confronti della *summa potestas*, favorendo un *consensus* sempre rinnovato alla *civitas* da parte dei singoli senza che questi si sentano spogliati della propria fondamentale libertà (p. 104).

L'ultimo capitolo del libro – *Individuo e comunità: il problema del «corpo collettivo»* (pp. 105-155) – cerca di rispondere alla domanda se – al di fuori e prima dell'istituzione dell'*imperium* – siano individuabili elementi unificanti sufficienti ad attribuire alla *multitudo* i lineamenti di un corpo collettivo. Acquista allora rilievo il concetto di *ingenium*, inteso come «carattere collettivo» e sempre *in fieri* di una *multitudo*, «quadro comune entro cui si sviluppa l'azione politica», insieme dinamico di «rapporti, relazioni, affetti, condizioni, pregiudizi e costumi» che regolano l'agire di ogni individuo. Così inteso, l'*ingenium* «rende ragione dell'agire politico collettivo», costituendo «il bagaglio politico di esperienze e abitudini» della *multitudo* del quale la *summa potestas* deve saper utilizzare le potenzialità (pp. 122-123). A tale «elemento naturale», che precede la costituzione della *civitas* ha saputo guardare Mosè nel prescrivere leggi e ordinamenti al suo popolo, mostrando così esemplarmente come regole e valori condivisi debbano sempre misurarsi con quella capacità di percepirla come propria costituita appunto dall'*ingenium*. E proprio in quanto «capacità» e attitudine collettiva l'*ingenium* non è un dato immutabile, ma «mobile e malleabile» (p. 131), che si presta ad essere educato (p. es. attraverso il linguaggio o le *historiae*) fino alla formazione – scrive Evangelista nella consapevolezza del rischio di proiezione sul futuro operata sul pensiero spinoziano attraverso tale affermazione – di un *ingenium* nazionale. Complementare e associata all'indagine sull'*ingenium* è quella sul *consensus*, un altro concetto privo di una sua specifica formalizzazione nei testi politici spinoziani: se infatti il *consensus* deve essere letto come «equilibrio di forze tra chi governa e chi è governato» (p. 151), esso non può esaurirsi nel momento di costituzione della *civitas*, ma si attua continuamente nel «fare propria una azione di governo insieme ai principi che la reggono» e nell'«elaborarla secondo il proprio *ingenium*» (p. 154).

Il volume si conclude con un breve *Glossario ragionato* (pp. 156-164), che riprende i concetti chiave della ricerca svolta, offrendone una sintetica ricostruzione (*civitas*, *consensus*, *imperium*, *ingenium*, *jura fundamentalia*, *societas*, *summa potestas/summae potestates*). Concetti che, nella interessante relazione reciproca in cui sono stati analizzati, sollecitano certamente nuovi approfondimenti.

Cristina SANTINELLI (Università di Urbino)