

2005 Istituto di Filosofia Arturo Massolo

Università di Urbino

Isonomia



## La *solitudo* in Spinoza<sup>□</sup>

Elisa Basili

Università di Urbino “Carlo Bo”

[elisabasili@tiscali.it](mailto:elisabasili@tiscali.it)

### Abstract

The following article aims to address the meaning of the term *solitudo* as used by Spinoza in his works and theory. The manner in which this intense and diverse word is used in various forms by the Dutch philosopher is considered (selected passages from *Political Treatise* and *Ethics*).

The hypothesis which is therefore disproved is that what binds the various incursions of the term *solitudo* is the author's desire to depict a negative condition of human existence, an “anti-condition”, as it were. Where an individual, despite being *physically* present in society, is not entirely part of society nor fully partakes in society, be it due to corrupt political powers or be it due to a personal choice, there *solitudo*, war, an incomplete existence – the useless distribution of power, exist. Hence, a viable, however daring, approach and comparison is put forth between this manner of incomplete human existence and the existence of the mass-individual, of the apolitical individual, described by many philosophers and sociologists as the typical member of modern contemporary society, a society that has often been fashioned as the architect of the apolitical, of individualism and of atomism as well as the nurturer of modern concrete forms of slavery.

Trattare dell'uso e delle accezioni specifiche che Spinoza fa del termine *solitudo* può sembrare per certi versi paradossale, trattandosi di colui che ha costruito, così come la definisce Balibar, l'«ontologia della relazione»<sup>1</sup>. Il forte accento che questa definizione pone sul carattere transindividuale della sua filosofia potrà sembrare adeguato soprattutto se si guarda al soggetto, o, se si vuole, ai soggetti di questa relazione: la sostanza e i modi<sup>2</sup>.

Il cosmo che Spinoza descrive è stretto nella unità dei modi nella sostanza ed è proprio nel continuo permearsi di questo unico (ma plurimo) soggetto che la ragione, la spinoziana *ratio*, trova il luogo del proprio essere e se ne scopre parte. Si scopre uguale, ma profondamente parziale rispetto al tutto, e scopre la libertà di essere nel tutto che trova ragione solo nell'assoluta necessità del suo essere che per il tutto basta.

È dunque soprattutto nella relazione tra i modi, e tra i modi e la sostanza, che Spinoza cementa la propria ontologia, su cui poi modella la propria antropologia e così anche la

---

<sup>□</sup> Le pagine che seguono prendono spunto dal testo di una relazione a suo tempo presentata nell'ambito del corso di *Storia della filosofia politica* tenuto dalla prof. Daniela Bostrenghi nell'a.a. 2002-2003 sul tema *Modernità e Politica*, dedicato alla lettura e commento dello spinoziano *Trattato politico*.

politica, che nell'ontologia trova ragioni fondanti. Ed è nell'ambito della politica intesa come vivere civile, come scienza dell'umana relazione, fulcro del sociale e dei suoi rapporti, che entra in gioco il tema della *solitudo*.

Come può l'uomo immaginare una vita isolato dai suoi simili e dunque escluso dal contesto che lo conduce alla spinoziana virtù? Può l'uomo trovare la libertà vivendo in *solitudo*, ammesso che vi sia la possibilità di vivere al di fuori di una qualsiasi società? E ancora, ci sono delle condizioni per cui l'uomo può tendere alla *solitudo*, esistono condizioni di vita sociale che portano l'individuo verso l'umano deserto? E se sì, sono stabili, sono secondo ragione? Quali sono dunque i volti della *solitudo* nella riflessione spinoziana?

Il filosofo inizia a rispondere ad alcuni di questi interrogativi nella quarta parte dell'*Etica*, dove per la prima volta utilizza il termine *solitudo*. E lo fa proprio nel contesto in cui sta spiegando la relazione reciproca tra vita umana, ragione e libertà, ovvero nella proposizione LXXIII, che qui riporto: «l'uomo che è guidato da ragione è più libero nello Stato, dove vive secondo un decreto comune, che nella solitudine, dove obbedisce soltanto a se stesso»<sup>3</sup>.

In questo passo egli stabilisce una stretta relazione tra vita secondo ragione, ovvero libertà, e vita sotto regole comuni all'interno dello stato. Questi termini sembrano essere legati tra loro e la chiave di questa unione può essere trovata solo nell'ontologia e nella dinamica del *conatus*, a cui prima si accennava. Il *conatus*, in quanto sforzo, è potenza, forza propulsiva e – come insegna la fisica classica che proprio ai tempi di Spinoza andava delineandosi – due o più forze che spingono nella stessa direzione si sommano, e quindi ne risulta una forza più grande, equivalente alla loro somma. Ma se una forza rimane isolata o, ancor peggio, si oppone a un'altra forza, non si verifica altro che un dispendio di forze, un annullamento reciproco che va contro la ricerca dell'utile, nonché contro ragione.

La potenza, poi, nelle conseguenze socio-politiche che Spinoza ricava dalla sua ontologia, non è altro che il diritto dell'individuo: dunque più potenza, più diritto.

Nella dimostrazione della proposizione LXXIII, l'autore motiva la relazione instaurata tra ragione, libertà e Stato e pone come *conditio sine qua non* della dimostrazione stessa il vivere secondo i dettami della ragione, e non nella paura<sup>4</sup>. È dunque il vivere secondo ragione che ci indirizza verso la vita comune, che consiste nell'adesione ai precetti dello Stato, e ci conduce alla libertà nell'unico luogo dove c'è davvero l'uscita dalla *solitudo*, l'evasione dal deserto. Ed è proprio con il termine *deserto* che Paolo Cristofolini rende il termine *solitudo* al suo secondo comparire nel *corpus* degli scritti spinoziani, ovvero al § 4 del capitolo V del *Trattato politico*, nel quale nel quale si tratta del tema della guerra e della pace:

una cittadinanza i cui sudditi non prendono le armi per paura, è da dirsi senza guerra piuttosto che in pace. La pace non è la privazione della guerra, ma una virtù che scaturisce dalla forza d'animo; l'obbedienza infatti (per l'articolo 19 del capitolo II) è la costante volontà di eseguire ciò che va fatto per comune decisione della cittadinanza. Ma una cittadinanza la cui pace dipende dall'inerzia dei sudditi, che si lasciano condurre come pecore per imparare soltanto a servire, piuttosto che cittadinanza potrà chiamarsi *deserto*.<sup>5</sup>

La scelta del termine «deserto» per tradurre in questo luogo *solitudo* è motivata da Cristofolini, nel lessico ragionato posto in Appendice alla sua edizione italiana

dell'opera<sup>6</sup>, con l'intento di rendere l'idea di un luogo desolato, privo di ciò che rende la vita dell'uomo degna di essere vissuta. Ma, se per certi aspetti la scelta lessicale fatta dal traduttore restituisce la crudezza della vita vuota e priva di ciò che la rende umanamente tale, forse il latino *solitudo* include una gamma più ampia di significati possibili<sup>7</sup>. Nello stato in cui i cittadini sono «riuniti solo dal timore di un padrone» – come sintetizza Balibar – «ed esso stesso è in preda al timore di coloro che lo temono, gli individui comunicano negli stessi affetti, [...] ma non hanno un oggetto veramente comune; comunicazione minima [...] rispetto al quale lo stato di società si distingue solo di nome dallo 'stato di natura'; moltitudine è allora sinonimo di solitudine»<sup>8</sup>.

Il tema della solitudine nella massa<sup>9</sup>, delle infinite solitudini che la saggistica contemporanea non smette di evidenziare nella rete del mondo moderno si può, forse con un po' di audacia, rintracciare tra le righe del passo spinoziano. Se si legge il mondo globale, senza dubbio infinitamente lontano da quello in cui il filosofo viveva, come grande complesso composto di unità che molto spesso non partecipano coscientemente all'adesione al sistema e che sempre più frequentemente «non prendono le armi per paura» o, se vogliamo, per rassegnazione, vediamo certo qualcosa di molto diverso da ciò che aveva in mente l'autore dell'*Etica*, ma a cui ben si adatta la situazione di desolazione del deserto, della pace intesa solo ed esclusivamente come privazione del conflitto, anziché come Stato fondato sulla concordia degli individui, cioè degli esseri che lo compongono. Il leggere la *solitudo* spinoziana come paradigma della società moderna è certo, ne sono conscia, una forzatura, una provocazione, ma l'acutezza del passo del filosofo olandese ha, a mio parere, focalizzato quello stato di inerzia politica che caratterizza l'uomo in ogni tempo, quando abbandona la ragione e si lascia trasportare dalla paura o, nel nostro caso, dalla sfiducia e da quant'altro di ancora non del tutto messo a fuoco, magari per mancanza di conoscenza adeguata. In fin dei conti il carattere di inerzia, che molti studiosi contemporanei rilevano nell'atteggiamento dell'attuale società<sup>10</sup>, è pur sempre una forma di sudditanza, se non nei confronti di un dispotico monarca, pur sempre di un sistema molto complesso e in cui difficilmente si distingue colui o coloro che ne detengono le redini.

Ma torniamo a trattare più da vicino l'argomento in questione: indicavo precedentemente che al § 4 del capitolo V del *Trattato politico* Cristofolini traduce *solitudo* con *deserto*, per rendere il contrasto con *cittadinanza*. Invece, nell'altro luogo in cui il termine *solitudo* compare testualmente, ovvero il § 1 del capitolo VI, il traduttore adopera il termine italiano più etimologicamente vicino a quello latino, ovvero *solitudine*.

Siccome gli uomini, s'è detto, si fanno guidare dagli affetti più che dalla ragione, anche il popolo viene indotto a naturale accordo non dalla ragione, ma da qualche comune affetto, e vuole essere guidato come da una sola mente, vale a dire (come abbiamo detto all'articolo 9 del capitolo III) da una comune speranza, o paura, o desiderio di vendicare un danno comune. D'altra parte è in tutti gli uomini la *paura della solitudine*, poiché in solitudine nessuno ha la forza di difendersi e di procurarsi il necessario per vivere; ne consegue che gli uomini per natura desiderano lo stato di civiltà, e non può mai accadere che essi lo scioglano del tutto.<sup>11</sup>

Vediamo qui emergere il *metus solitudinis*: «in questa situazione-limite» – annota Cristofolini – «Spinoza condensa il panico esistenziale, che Hobbes focalizzava invece nel *metus mortis*, a partire dal quale gli uomini vengono di necessità alla convivenza civile»<sup>12</sup>. Ma, come lo stesso studioso evidenzia altrove, «la paura di cui parla Spinoza

[...] è più sofisticata, più civile e al tempo stesso più pervasiva: più densa, forse, di futuro»<sup>13</sup>.

Il *metus solitudinis* è un sentimento intimo, ma comune a tutti, è proprio dell'uomo, lo caratterizza, e da ciò deriva la sua importanza, anche se si tratta di una passione triste. Per il filosofo della relazione, del transindividuale, la paura che fonda il vivere insieme, l'umano e ineliminabile sentimento (*affectus*) che di natura ci spinge a convivere nella società, nella cittadinanza, è dunque la paura della solitudine. La relazione che forse già Spinoza aveva stabilito con il *metus mortis* hobbesiano è chiara: il *modo*, da solo, non può vivere senza annullare il proprio *conatus*; nella sua natura c'è questa eco, che lo richiama all'unione con il prossimo, in maniera diretta, per paura della solitudine e non per il terrore della propria morte. In solitudine l'uomo perde la propria ragione d'essere, non può giungere alla virtù, non può seguire la propria strada e partecipare attivamente e positivamente alla potenza del tutto.

Il *metus solitudinis* è allora – come è stato acutamente osservato – quel «raro lato virtuoso della paura», «la condizione esistenziale e primordiale della vita umana», «il meccanismo psicologico primario da cui scaturisce il bisogno di istituzioni civili»<sup>14</sup>.

D'altra parte l'avversione per la solitudine non poteva non essere provata (e non poteva non essere trattata) dal filosofo dello scandalo e della scomunica. Il dolore che Spinoza aveva sentito per la propria esclusione dalla comunità ebraica lo aveva senza dubbio segnato, l'anatema rivoltogli lo aveva inevitabilmente ferito e le conseguenze dell'esclusione le aveva sperimentate sulla propria pelle. Non intendo assolutamente sostenere che nel pensiero dell'ateo virtuoso trovi posto una qualche personale esperienza che forzi in qualche lato la lucida coerenza del sistema: però chi meglio di colui che ha provato su di sé la minaccia dell'emarginazione può comprendere l'importanza della comunità e dare a essa un valore adeguato?

Si trova qui un'ulteriore conferma della teoria spinoziana per cui le passioni, o meglio gli affetti che ci attraversano, sono propri dell'uomo e ineliminabili; ma che se indirizzati e orientati da un progetto razionale possono essere utili al vivere civile. Più volte nel *Trattato politico* Spinoza mostra il suo realismo sostenendo che mai si avrà una cittadinanza in cui tutti siano governati da ragione, né tanto meno si addentra nella descrizione di modelli utopici che lascino troppo spazio al *come se*. La sua è una trattazione che tiene conto degli affetti umani e, senza ingabbiarli nella rete del giusto e del peccato, cerca di ideare sistemi politici dove gli individui possano muoversi secondo ragione. Dunque, anche se non tutti potranno seguire la via razionale (che anzi, commenta spesso, è preclusa ai più), è necessario che almeno il sistema sia razionale, in modo da comprendere al suo interno la possibilità stessa di individui *passionali*. A volte le passioni sono utili anche in questo: ed è il caso del *metus solitudinis*, che fa in modo che «gli uomini per natura desiderino lo stato di civiltà». In questo modo l'uomo che non segue la ragione trova ugualmente utile uno stato razionale e, nel medesimo stato di civiltà, l'uomo saggio ha la possibilità di seguire la virtù anche intimamente e relazionalmente. Nello stesso capitolo VI, Spinoza torna a nominare la *solitudo* appena poche righe più sotto, al § 4. Questa volta abbiamo un passo che ricorda più il già visto § 4 del capitolo V, che quello appena citato. Anche questa volta la *solitudo* viene chiamata in causa nel nodo che cerca di distinguere tra pace e mancanza di guerra:

L'esperienza però sembra insegnare, al contrario, che il conferimento di tutto il potere a uno solo giovi alla pace e alla concordia. Nessuno stato ha resistito così al lungo e senza mutamenti degni di nota, come quello dei turchi; e di contro, non ve ne sono stati di meno durevoli di quelli popolari, o democratici, e dove si manifestassero tanti movimenti sediziosi. Ma se pace si devono chiamare la schiavitù, le barbarie e la desolazione [*solitudo*], non vi è per gli uomini maggiore miseria della pace. È vero che scoppiano più numerosi e aspri litigi tra genitori e figli, che tra padroni e servi; tuttavia non giova all'economia domestica che il diritto paterno si trasformi in dominio padronale, e che i figli siano ridotti a servi. Giova alla causa della schiavitù, non a quella della pace, che tutto il potere sia trasmesso a uno solo: la pace, come già abbiamo detto, non consiste nella mancanza di guerra, ma nell'unione, ossia nella concordia degli animi.<sup>15</sup>

Il termine *solitudo* è qui reso con «desolazione», per sottolineare, come era stato fatto con l'uso del termine deserto, il senso di inadeguatezza di quella condizione. È più che un *metus*, più che una paura, un timore esistenziale: è una condizione concreta. Se nell'altro passo citato, quello di rimanere soli e non riuscire a provvedere alla propria vita è un timore comune a tutti gli uomini, tanto da esserne una caratteristica, questa condizione di sudditanza per cui Spinoza usa – e non credo sia un caso – lo stesso termine, non è una minaccia, ma una stato di cose concreto, provato sulla pelle, tanto che egli stesso riporta un esempio storico, benché “esotico” e indice della sua non condivisione dell'assolutismo monarchico.

Questa desolante condizione viene sì avvertita dagli uomini, ma coloro che non sono guidati da ragione la vivono senza cambiare niente in senso razionale. Certo, anche qui entra in gioco la paura, quella con cui il tiranno tiene sotto scacco il popolo, come il filosofo ricorda in più luoghi (tra cui il già citato § 4 del capitolo V), ma il fatto che uno stato del genere non tenda automaticamente al rivolgimento è un elemento per dimostrare che coloro che lo compongono, sopraffatti dalla paura e non illuminati dalla luce della ragione, non comprendono la possibilità di un rivolgimento che porti a una maggiore utilità e libertà. Il fatto che Spinoza, anche in questo passo, preferisca lo stato democratico, ben più problematico, instabile e difficile da gestire, a un ordinato stato tirannico, segnato dalla sudditanza, non è dovuto non semplicemente a un'adesione filantropica nei confronti di un sistema che guidi verso una sempre più ampia espressione della moltitudine, ma trova radice in seno ai principi del suo sistema, come ricordavo anche in precedenza. Uno stato in cui tutti obbediscono per paura a un sistema che non è tagliato sull'umana natura, ma sul capriccio del singolo, non possiede dunque quella potenza, quel potere che spetta a un regolato e ragionevole stato democratico. L'insieme delle potenze, indirizzate in senso razionale, sono infatti la miglior forma di società per il filosofo di Amsterdam. È questo il modello di *civitas* che meglio conserva la potenza naturale dei singoli, che in maniera più utile esprime il potere della cittadinanza tutta preservando comunque l'identità di ciascuno. È da questo stato che sembra allontanarsi nella maniera più assoluta la *solitudo*, e questo avviene soprattutto perché nello stato democratico l'individuo, così come la moltitudine, è *sui juris* e non *alterius juris*. La condizione democratica è dunque opposta a quella della *solitudo*, dove la moltitudine è passiva, come un gregge di pecore che obbedisce per paura. L'ordinamento democratico è il più utile, perché conserva quello che è il fine dello stato, ovvero la pace e la sicurezza, in un equilibrio che non si trova in nessun altro regime politico. La democrazia si disegna sulla base della dialettica tra monarchia e aristocrazia, delle quali

l'una privilegia in partenza l'eguaglianza, l'altra la libertà e per questo è la miglior forma di stato possibile<sup>16</sup>.

Dunque nel sistema di Spinoza *solitudo* e governo democratico sono gli opposti paradigmatici della possibile condizione umana: la barbarie e l'inciviltà dell'apolitico, contro la miglior forma di governo che si possa pensare per dar piena espressione all'umano esistere. Da una parte lo stato in cui ogni libertà è negata, dall'altra il regno della libertà che si alimenta dell'equilibrio più utile tra pace e sicurezza. Il luogo ove la ragione è schiava o cieca, opposto a quello dove il singolo ha la libertà di vivere secondo ragione e la moltitudine è guidata da un sistema razionalmente costruito.

La solitudine, il deserto, la desolazione o, aggiungerei, il vuoto costellato di singoli, è quello che Spinoza rifugge, accostandolo più volte alla barbarie. È quasi una situazione limite, una figura in cui si incarna il fantasma dell'asociale, dell'apolitico. La *solitudo* è privazione, inadeguatezza, sudditanza e annullamento di se stessi come esseri liberi; perché in quella condizione è negato l'affermarsi della propria natura di uomini (*conatus*), è negata la possibilità di perseguire la virtù, è offuscato il giusto equilibrio tra passioni e ragione che sta alla base dell'agire umano.

La *solitudo* si concretizza ogni qual volta l'uomo non è libero, nel senso spinoziano del termine: perché nessuna forma politica può sopravvivere alla perdita di libertà senza diventare *solitudo*, perché nessuno stato può sopravvivere quando viene meno il fine per cui si è costituito, e quel che rimane è solo deserto e desolazione.

## Bibliografia

Balibar, E., 1996, *Spinoza e la politica*, Roma, Manifestolibri.

— 1993, *Dall'individualità alla transindividualità*, conferenza tenuta a Rijnsburg il 15 maggio 1993, adesso in Balibar, E., 2002, *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Martino e L. Pinzolo, Ghibli, Milano, pp.103-147.

Cristofolini, P., 2002, «La paura della solitudine» in Id, *Spinoza edonista*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 17-23.

Giancotti, E., 1970, *Lexicon Spinozanum*, 2 voll., La Haye, M. Nijhoff.

— 1985, *Baruch Spinoza 1632-1677*, Roma, Editori Riuniti.

Spinoza, B., 1988, *Etica*, trad. it. di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti.

— 1991. *Trattato politico*, trad. it. di L. Pezzillo, Bari, Laterza.

— 1999, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, Edizioni ETS.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. Balibar (1996).

<sup>2</sup> Cfr. di nuovo Balibar (1993).

<sup>3</sup> Spinoza (1988, 282).

<sup>4</sup> «L'uomo, che è guidato da ragione, non è indotto dalla Paura ad obbedire; ma in quanto si sforza di conservare il proprio essere secondo il dettame della ragione, cioè, in quanto si sforza di vivere più liberamente, desidera di osservare la regola della vita e dell'utilità comune, e conseguentemente di vivere secondo decreto comune dello Stato. L'uomo, che è guidato da ragione, desidera dunque, per vivere più liberamente, di osservare le leggi comuni dello Stato» [Spinoza (1988, 282)].

<sup>5</sup> Spinoza (1989, 83); corsivo mio. Riporto anche il testo latino pubblicato a fronte: «Civitas, cujus subditi, metu territi, arma non capiunt, potius dicenda est, quod sine bello sit, quam quod pacem habeat. Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quae ex animi fortitudine oritur: est namque obsequium (*per Art. 19. Cap.2.*) constans voluntas id exequendi, quod ex communi Civitatis decreto fieri debet. Illa praeterea Civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet, veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius solitudo, quam Civitas dici potest» (*ibidem*, 82).

<sup>6</sup> Spinoza (1999, 246).

<sup>7</sup> Per la dicotomia che nel testo originale è resa con i termini *civitas* e *solitudo* (tradotta da Cristofolini con «cittadinanza» e «deserto») Lelia Pezzillo, nella sua traduzione del *Trattato politico* (Spinoza, 1991) preferisce usare i termini «Stato» e «solitudine». Il primo termine risulta forse meglio reso con *cittadinanza*, in quanto forse più sgombro, rispetto a *Stato*, dalle accezioni che la modernità gli ha assegnato, rendendo in modo più neutro la definizione di gruppo organico costituito da una pluralità di individui. Per quanto riguarda *solitudo*, aggiungo che il termine «deserto» sembra guardare la condizione prospettata come dall'alto, in una situazione, se vogliamo, panoramica. Il deserto non ha soggetto. La traduzione con «solitudine» abbraccia invece una prospettiva più individuale e proprio per questo sarà preferita da Cristofolini in altri luoghi del testo, anche se a mio parere non è da oscurare neanche in questo passo la prigionia di se stessi che la *solitudo* implica nella sua dimensione individuale, che forse la scelta del calco «solitudine» restituisce meglio, anche se probabilmente in maniera un po' troppo letterale.

<sup>8</sup> Balibar (1996, 125-126).

<sup>9</sup> Uso il termine «massa» per indicare gli individui nella società contemporanea.

<sup>10</sup> Si veda, per esempio, il profilo sociale disegnato da Bauman (2000).

<sup>11</sup> «Quia homines, uti diximus, magis affectu, quam ratione ducuntur, sequitur multitudinem non ex rationis ductu, sed ex communi aliquo affectu naturaliter convenire, et una veluti mente duci velle, nempe (*ut Art.9. cap.3. diximus*) vel ex communi spe, vel metu, vel desiderio commune aliquod damnum ulciscendi. Cum autem solitudinis metus omnibus hominibus insit, quia nemo in solitudine vires habet, ut sese defendere, et quae ad vitam necessaria sunt, comparare possit, sequitur statum civilem homines natura appetere, nec fieri posse, ut homines eundem unquam penitus dissolvant» [Spinoza (1999, 86-87)].

<sup>12</sup> *Ibidem*, 246.

<sup>13</sup> Cristofolini (2002, 10).

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> Spinoza (1999, 88-89). «At experientia contra docere videtur, pacis, et concordiae interesse, ut omnis potestas ad unum conferatur. Nam nullum imperium tamdiu absque ulla notabili mutatione stetit, quam Turcarum, et contra nulla minus diuturna, quam popularia, seu Democratica fuerunt, nec ulla, ubi tot seditiones moverentur. Sed si servitium, barbaries et *solitudo* pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius. Plures sane, et acerbiores contentiones inter parentes et liberos, quam inter dominos, et servos moveri solent, nec tamen Oeconomiae interest Jus paternum in dominium mutare, et liberos perinde, ac servos habere. Servitutis igitur, non pacis, interest, omnem potestatem ad unum transferre: nam pax, ut jam diximus, non in belli privatione, sed in animorum unione, sive concordia consistit» (*ibidem*, 88). Anche in questo paragrafo la Pezzillo preferisce rendere *solitudo* con il più letterale «solitudine», probabilmente in seguito a una scelta di vicinanza, anche lessicale, al testo originale, come del resto l'autrice precisa nella *Prefazione* alla sua traduzione italiana [Spinoza (1991)].

<sup>16</sup> Cfr. ancora Balibar (1996, 100).