

SPINOZIANA

Collana diretta da
Mino Chamla, Roberto Diodato e Vittorio Morfino

12

Questo volume è stato stampato con il contributo dell'Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale' – Dipartimento di Filosofia e Politica.

Edizioni Ghibli – Milano
sito internet: www.edizionighibli.com



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – No opere derivate 2.5. Per leggere una copia della licenza: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/legalcode>.

Associazione Culturale Mimesis
via Mario Pichi 3 – 20143 Milano
telefax (39) 02/89403935
per urgenze (39) 347/4254976
e-mail: mimesised@tiscali.it
Sito internet: www.mimesisedizioni.it.

Aldo Trucchio

Come guidati da un'unica mente

Questioni
di antropologia politica
in Baruch Spinoza

νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήγναις, μύσταις
(Eratrasto, DK 22B14)

μεταβάλλον ἀναπαύεται
(Eratrasto, DK 22B84a)

εἷς ἔμοι μύριοι
(Eratrasto, DK 22B49)

τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα, καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ
ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια
(Eratrasto, DK 22B102)

καὶ ὁ κυκεὼν δίσταται [μὴ] κινούμενος
(Eratrasto, DK 22B125)

INDICE

INTRODUZIONE	p. 9
PARTE PRIMA. CORPI UMANI	p. 15
I <i>Corpus</i>	p. 17
II <i>Imaginatio</i>	p. 27
III <i>Methodus</i>	p. 39
IV <i>Intellectio</i>	p. 49
V <i>Connexio</i>	p. 57
VI <i>Aeternitas</i>	p. 63
VII <i>Philosophi lectores</i>	p. 75
PARTE SECONDA. CORPI POLITICI	p. 85
I <i>Conflictamur</i>	p. 87
II <i>Societas</i>	p. 93
III <i>Civitas</i>	p. 105
IV <i>Experientia sive praxis</i>	p. 117
V <i>Democratia</i>	p. 141
BIBLIOGRAFIA	p. 161

ABBREVIAZIONI

<i>CM</i>	= <i>Cogitata metaphysica</i>
<i>Ep</i>	= <i>Epistolæ</i>
<i>Eth</i>	= <i>Ethica</i>
<i>KV</i>	= <i>Korte Verhandling</i>
<i>PPC</i>	= <i>Principia philosophiæ cartesianæ</i>
<i>TIE</i>	= <i>Tractatus de intellectus emendatione</i>
<i>TP</i>	= <i>Tractatus politicus</i>
<i>TTP</i>	= <i>Tractatus theologico-politicus</i>

app.	= appendix
ax.	= axioma
c.	= caput
cor.	= corollarium
def.	= definitio
dem.	= demonstratio
expl.	= explicatio
n.	= nota
post.	= postulatum
pr.	= propositio
præf.	= præfatio
schol.	= scholium
lem.	= lemma

Introduzione

L'intento di questo lavoro è mettere in evidenza le peculiarità del metodo elaborato da Baruch Spinoza, nella convinzione che esso sia utile a leggere la realtà contemporanea, nella quale si è definitivamente affermata – diventando il luogo privilegiato della produzione di ricchezza e di conoscenza – l'inesauribile complessità di una sfera pubblica che eccede inevitabilmente qualunque rappresentazione politica e mediazione giuridica.

La ricerca che ha preceduto l'elaborazione del testo è nata da una ben precisa domanda intorno alle motivazioni che hanno portato alla ripresa degli studi spinoziani, in particolare in campo politico, avvenuta in Francia sul finire degli anni '60 e in Italia sul finire dei '70 del secolo scorso; tuttavia si è qui preferito soprattutto sottolineare, prendendo in considerazione diverse tradizioni interpretative, quegli elementi del pensiero di Spinoza che hanno reso possibile quella riscoperta e quelle riletture; e quindi provare a restituirli nella loro intatta e voluta scandalosità, e persino nelle loro irrisolvibili difficoltà.

Questo è dunque un libro necessariamente *parziale*, nonché inevitabilmente *di parte*. È parziale poiché non si è ritenuto di dover affrontare tutte le parti del sistema, né tanto meno provare a risolvere le innumerevoli questioni ermeneutiche che si sono accumulate nel tempo: per Spinoza tutta la realtà è intelligibile, quindi la lettura che ne vien fatta è infinita e complessa come l'essere stesso; ed è il metodo a garantirne coerenza e unità, venendo continuamente riattualizzato nell'analisi delle sempre nuove configurazioni che assume il reale.

Ed è un libro di parte, poiché, in filosofia, la scelta consapevole degli strumenti da affinare in vista della lettura del reale è già immediatamente una scelta politica; e la predilezione per lo spinozismo è immancabilmente un segno della volontà di tentare una lettura della condizione umana che non ne sacrifichi in nessun modo la complessa trama di relazioni che la costituisce, e che non si ponga come fine quello di comporre i conflitti che la caratterizzano, ma di analizzarne le dinamiche e valutarne la potenza produttiva.

La politica è dunque sempre in primo piano in questo lavoro, anche quando ci si sofferma sul disvelamento della superstizione, fondata sul pregiudizio finalistico, e sulla fisiologica incapacità dell'immaginazione di affermare la complessità e mutevolezza del mondo; sull'idea fondamentale che la differenza tra un individuo e l'altro, nonché tra un ente qualsiasi e l'essere umano, risieda solamente nelle differenti modalità di attuare la propria *potestas*, e che ogni uomo non sia altro che il risultato di un processo sociale di individuazione; o, ancora, sul fatto che tutte le cose, ed anche tutte le idee e volizioni, sono determinate da/in Dio. Se c'è un filo conduttore nel pensiero di Spinoza, questo non può che essere la critica di ogni semplificazione che intervenga nel processo della conoscenza, e di ogni *reductio ad unum* nella rappresentazione del reale, le quali sono inevitabilmente i presupposti tanto del dominio delle passioni sull'uomo, quanto del dominio dell'uomo sull'uomo, in campo filosofico, politico e religioso.

Spinoza è, difatti, il filosofo della complessità. A partire dalla sua ontologia, nella quale ha coerentemente integrato la scienza galileiana, egli elabora un'analisi della complessità del corpo umano e una riflessione sulle maniere per incrementarla. Spinoza definisce il corpo umano alla fine del cosiddetto 'trattatello' di fisica contenuto nella Parte II dell'*Ethica*: solo la sua complessità – esso è composto di moltissimi corpi più semplici, ed ha bisogno, per permanere nell'esistenza, di instaurare un rapporto assai complesso con moltissimi altri corpi esterni – permette di spiegare la peculiarità della mente, la consapevolezza che la distingue dalle altre modificazioni della sostanza e che è alla base tanto della possibilità dell'errore e dell'immaginazione, quanto di quella della conoscenza razionale e della scienza intuitiva.

Parallelamente, egli mostra come, nelle loro analogie e differenze con i corpi umani, si costituiscano e si muovano i corpi politici, ovvero la dimensione comune dell'esistenza nelle sue differenti gradazioni di *potestas*, dalla naturale *societas*, alla sua stabilizzazione nella *civitas*. Così come rifiuta ogni definizione di matrice essenzialista dell'essere umano, nella sua riflessione politica Spinoza respinge la figura fittizia del sovrano-legislatore, che sarebbe in grado di configurare dall'alto una *civitas* e preservarla dalla decadenza. In realtà, sono sempre le passioni e il fenomeno dell'*imitazione degli affetti* a tenere assieme gli uomini; e difatti ogni dominio non democratico si basa sulla diffusione di immagini attraverso un sapiente uso della menzogna, che trova terreno fertile nella miseria culturale e materiale che i governanti tendono a conservare nei governati. Ma in tal modo l'istanza contrattualistica di matrice hobbesiana si rivela illusoria, poiché è solo la *fides*, sebbene stimolata nell'immaginazione, e pur nel pericolo che comporta la costante possibilità della sua revoca, a permettere alle istituzioni politiche di operare efficacemente.

Il testo si chiude dunque con un'analisi del concetto spinoziano di '*democratia*': un concetto difficile e sfuggente – e non certo solo a causa del-

l'improvvisa interruzione della stesura del *Tractatus politicus* – che si è a lungo tentato di risolvere nel senso di una democrazia liberale basata sulla libertà di pensiero e sulla tolleranza, oppure di una teoria della mediazione tra istituzioni e *multitudo*, o ancora di una rivalutazione, sulla scorta di Machiavelli, della valenza positiva dei tumulti popolari.

Qui si è invece riproposto tale concetto senza nascondere o provare a risolvere la sua ambiguità, anzi evidenziandola attraverso una scomposizione nei suoi caratteri essenziali, ovvero: *processo di democratizzazione* delle istituzioni politiche non democratiche di volta in volta vigenti; *dimensione originaria*, fondamento stesso della politica, che denuncia l'essenziale im-potenza di ogni altra forma di governo; *democrazia conflittuale*, forma di governo della dimensione comune dell'esistenza in grado di fare a meno della figura ideologica della composizione assoluta dei conflitti, e dunque dotata di istituzioni in grado di adeguarsi immediatamente alle trasformazioni del corpo sociale, non contrapponendovisi in forma repressiva o parassitaria, bensì valorizzandone la naturale conflittualità, utilizzandola in vista di un incremento della sua complessità, ovvero della comunicazione e della cooperazione tra gli individui.

Benché siano state le mie mani a comporre questo testo – e tutta mia, beninteso, la responsabilità per quanto vi è affermato – esso è il risultato di tutti gli incontri che hanno contribuito a determinare la mia esistenza. Per questo voglio qui ricordare alcuni dei miei *buoni incontri*.

Desidero dunque innanzitutto ringraziare la prof.ssa Rossella Bonito Oliva per aver accompagnato con generosità e *fiducia* la mia formazione e il mio percorso di ricerca; e per il suo insegnamento paziente e rigoroso.

Quindi desidero ringraziare il prof. Vittorio Morfino, non solo per avermi accolto in questa prestigiosa collana, ma anche per gli scambi e i dialoghi di questi ultimi anni, per me davvero fondamentali.

Infine, desidero ringraziare il prof. Lucio Pepe, che ha letto il mio dattiloscritto e mi ha offerto i suoi preziosi suggerimenti.

Solo pensando a persone come queste può assumere per me un senso il detto '*homo homini deus*'.

AVVERTENZE

Le traduzioni italiane delle opere di Spinoza utilizzate sono:

Korte Verhandelng – *Breve trattato*, a cura di F. Mignini, Japadre, L'Aquila 1986.

Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici, a cura di E. Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990

Trattato sull'emendazione dell'intelletto, a cura di E. De Angelis, SE, Milano 1990.

Etica, a cura di G. Durante, Neri Pozza, Vicenza 2006.

Trattato teologico-politico, a cura di A. Dini, Rusconi, Milano 1999.

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

Epistolario, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1951.

Queste traduzioni sono state integrate, laddove utile, con il testo latino tratto dall'edizione critica Spinoza, *Opera*, 4 voll., im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von C. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, Carl Winters, 1925 (rist. 1972).

PARTE I
CORPI UMANI

I

Corpus

Spinoza comprende nel corpo dell'uomo tanto la possibilità della passione e dell'immaginazione, quanto quella della ragione e dell'intellezione. Il corpo umano si distingue da ogni altro grazie alla sua peculiare complessità: se essa è insufficiente a rispecchiare la complessità del mondo, allora la risposta tipica sarà quella di semplificarla – e la mente si rifugerà nell'ignoranza e nella superstizione; se al contrario il corpo è disposto per accogliere e sopportare la mutevolezza del reale, allora sarà possibile per la mente raggiungere una conoscenza razionale: «Dico tuttavia in generale che quanto più, rispetto agli altri, un corpo è adatto a fare o patire più cose contemporaneamente, tanto più, rispetto alle altre, la sua mente è adatta a percepire più cose simultaneamente».¹

Ma i corpi, compresi i corpi umani, non sono un composto stabile e determinato; essi sono piuttosto dei *rapporti proporzionati con l'esterno*, con altri corpi d'ogni natura, la cui potenza varia in continuazione, in maniera fluida; l'immaginazione e la ragione, dunque, sono i due livelli di potenza, il più basso e il più alto possibili, tra i quali trascorre e oscilla in ogni istante la vita della mente.²

- 1 *Eth* II, 13 schol. (tr. it. in B. Spinoza, *Etica*, a cura di G. Durante, Vicenza, Neri Pozza, 2006, p. 137. D'ora in avanti citerò tra parentesi il numero di pagina di questa traduzione).
- 2 *Eth* II, 40 schol. II: «[...] noi percepiamo molte cose e formiamo nozioni universali che traggono la loro origine: I. da oggetti singolari che ci sono rappresentati dai sensi in modo mutilato, confuso e senz'ordine per l'intelletto: e per questa ragione io sono solito chiamare tali percezioni *conoscenza per esperienza vaga*; II. da segni, per esempio dal fatto che, avendo udito o letto certe parole, ci ricordiamo delle cose corrispondenti, e ce ne formiamo certe idee simili a quelle mediante le quali immaginiamo le cose. Chiamerò d'ora in poi l'uno e l'altro modo di considerare le cose *conoscenza di primo genere, opinione o immaginazione*; III. infine dal fatto che abbiamo nozioni comuni e idee adeguate delle proprietà delle cose, e chiamerò questo modo di considerare le cose *ragione e conoscenza del secondo genere*» (p. 193).

Nell'*Ethica* Spinoza tratteggia gli elementi essenziali della natura umana a partire da una riflessione di carattere ontologico,³ quindi delinea il percorso di liberazione dalla passività e dalla falsità:⁴ l'intellezione dell'umano proposta da Spinoza implica necessariamente la possibilità di un potenziamento individuale attraverso un percorso che ri-conosca l'umano nel naturale, ma in un rapporto giocato a un livello superiore di complessità.

L'intera realtà umana è mostrata come uno spazio situato tra l'immanenza al naturale e la capacità di diventarne consapevoli e, almeno in parte, almeno temporaneamente, di gestire la sua contingenza e la sua complessità. La condizione umana, dunque, è anche il luogo nel quale hanno origine l'analisi del reale e la critica dei pregiudizi, nonché ogni prassi adeguata al perseguimento del potenziamento individuale e collettivo.

Volendo trovare una formula, provvisoria e approssimativa come tutte, è lecito affermare che il fine della riflessione di Spinoza è quello di *sfuggire ai limiti del visibile*, inteso come percezione del reale non intellettualmente rielaborata e come dominio dell'immaginario. Il telescopio e il microscopio, i prodotti finali del lavoro artigianale di molatura delle lenti nel quale Spinoza fu maestro riconosciuto,⁵ rendono possibile l'osservazione in una maniera del tutto nuova della realtà e del nostro stesso corpo: allo stesso modo il saggio osserva il mondo e, nel fare ciò, conosce adeguatamente la natura umana; e, viceversa, conoscendo se stesso, impara a leggere correttamente il mondo; che non è, dunque, il palcoscenico sul quale si svolge l'esistenza umana, bensì l'unica realtà della quale l'umanità non è che una piccola parte. Solo in tal modo la sua intellesione può risultare scevra dei pregiudizi e delle immagini che saturano le vite degli uomini comuni.

La definizione spinoziana del corpo umano non si discosta in nulla da quella di qualsiasi altro corpo, e ciò sembrerebbe rendere problematico il

- 3 Non è improprio affermare che l'interesse centrale della filosofia di Spinoza è sempre anche il problema dell'uomo, pure quando il tema in questione è, ad esempio, la definizione della sostanza o l'insostanzialità degli elementi individuali della realtà.
- 4 *Eth* II, 49 schol.: «[...] la falsità consiste nella sola privazione che le idee mutilate e confuse implicano. L'idea falsa, perciò, in quanto è falsa, non implica alcuna certezza. Quando diciamo, dunque, che un uomo si adagia in idee false e non ne dubita, non diciamo perciò che egli sia certo, ma soltanto che non dubita o che si adagia in idee false perché non vi sono cause che facciano ondeggiare la sua immaginazione. [...] Per quanto fortemente, dunque, si supponga che un uomo aderisca al falso, non diremo mai, tuttavia, che egli ne sia certo. Giacché per *certezza* intendiamo qualcosa di positivo, non già la privazione di dubbio» (p. 215).
- 5 Spinoza aveva difatti seguito la cosiddetta 'regola del rabbino Gamliel', che imponeva ai giovani ebrei, che aspiravano diventare dottori o rabbini, di apprendere comunque un mestiere; fu del resto come specialista di ottica che Spinoza venne innanzitutto conosciuto dai fratelli Huygens e da Leibniz.

parlare di una 'antropologia spinoziana'; ma un elemento centrale della riflessione di Spinoza consiste proprio in questo portare uno sguardo sull'uomo da una prospettiva non antropocentrica. Il principio d'inerzia della fisica galileiana si traduce, nell'ontologia spinoziana, nel concetto di *conatus*, lo sforzo di conservare il proprio essere. Spinoza fonda questa dottrina su due proposizioni successive, ovvero *Eth* III, pr. 6: «Ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere [*in suo esse perseverare conatur*]»⁶ ed *Eth* III, pr. 7: «Lo sforzo con il quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che l'attuale essenza [*actualem essentiam*] della cosa stessa».⁷ L'essenza e la potenza di ogni ente coincidono (allo stesso modo dell'essenza e della potenza di Dio),⁸ ed esprimono, nel finito e nel determinato, l'infinita potenza della sostanza;⁹ così è lecito affermare che il *conatus* è lo stesso movimento di *configurazione* del mondo.

Il *conatus* è dunque il principio sul quale è costruito l'intero edificio ontologico ed antropologico spinoziano. Spinoza va difatti a declinare tale concetto in ambito umano in *Eth* III, pr. 9:

La mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte, sia in quanto ha idee confuse, si sforza di perseverare nel suo essere per una durata indefinita, ed è consapevole di questo suo sforzo.¹⁰

La differenza tra l'uomo e gli altri enti è quindi fin dall'inizio giocata interamente sulla questione della consapevolezza. Sappiamo adesso che ogni corpo è essenzialmente costituito dallo sforzo di conservazione chiamato '*conatus*'; e che la mente umana conosce empiricamente se stessa attraverso le idee delle affezioni del corpo; quindi non abbiamo difficoltà a comprendere quanto affermato nella dimostrazione della proposizione appena citata:

L'essenza della mente è costituita da idee adeguate e inadeguate; e perciò, sia in quanto ha queste, sia in quanto ha quelle, si sforza di perseverare nel suo essere; e ciò per una durata indefinita. E poiché la mente, per mezzo delle

6 *Eth* III, pr. 6 (p. 249).

7 *Eth* III, pr. 7 (p. 249).

8 *Eth* I, def. VI: «*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit*» (p. 12). Cfr. inoltre *Eth* I, pr. 34 e II, 3 schol. (p. 87 e pp. 113-115).

9 Cfr. *Eth* I, def. III: «*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*» (p. 12).

10 *Eth* III, pr. 9 (p. 251).

idee delle affezioni del corpo, è necessariamente consapevole di sé, dunque la mente è consapevole del suo sforzo.¹¹

Di qui, segue nello scolio l'approfondimento della questione mediante la definizione dei concetti ad essa legati:

Questo sforzo, quando è riferito soltanto alla mente, si chiama *volontà*; ma, quando è riferito insieme alla mente e al corpo, si chiama *appetito*; questo, quindi, non è altro se non la stessa essenza dell'uomo, dalla cui natura segue necessariamente ciò che serve alla sua conservazione; e quindi l'uomo è determinato a farlo. Non vi è, poi, nessuna differenza tra l'appetito e la *cupidità*, tranne che la cupidità si riferisce perlopiù agli uomini in quanto sono consapevoli del loro appetito e perciò si può definire così: *la cupidità è l'appetito con coscienza di se stesso*. Risulta dunque da tutto ciò che verso nessuna cosa noi ci sforziamo, nessuna cosa vogliamo, appetiamo o desideriamo perché la giudichiamo buona; ma, al contrario, che noi giudichiamo buona qualche cosa perché ci sforziamo verso di essa, la vogliamo, la appetiamo e la desideriamo.¹²

L'uomo è essenzialmente questo *desiderare consapevole*. Spinoza esprime una concezione del desiderio non definibile attraverso la mancanza, bensì come ricerca, più o meno bene indirizzata, della conservazione di sé. Torniamo dunque alla Parte II dell'*Ethica*, nella quale troviamo una vertiginosa discesa nella frammentarietà, complessità e differenza del finito rispetto all'assoluto, in parte già orientata al discorso sull'umano; ovvero alla definizione della mente, ancora prima che venga descritta la potenza degli affetti nelle successive parti.

In *Eth* II, pr. 13 Spinoza afferma difatti che: «L'oggetto dell'idea costituente la mente umana è il corpo, ossia un certo modo, esistente in atto, dell'estensione, e niente altro».¹³ La prima conseguenza di questa teoria è che solo nel corpo potrà essere trovata la radice della differenza tra l'uomo e gli altri enti, quella peculiarità espressa come assioma all'inizio di *Eth* II, ovvero: «L'uomo pensa».¹⁴ Difatti, di seguito alla citata Proposizione 13, Spinoza pone un vero e proprio 'trattatello' sulla natura dei corpi, che si conclude con dei postulati riguardanti il corpo umano. Nulla, nella fisica spinoziana, pare a prima vista giustificare la peculiare consapevolezza

11 *Eth* III, 9 dem. (p. 251). Per essere il più possibile sintetici e chiari, d'ora in avanti eliminerò, là dove non utili al nostro discorso, i rimandi interni all'*Ethica* inseriti da Spinoza tra parentesi nelle dimostrazioni.

12 *Eth* III, 9 schol. (p. 253).

13 *Eth* II, pr. 13 (p. 133). In proposito cfr. anche l'*Ep* LXIV (B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1951, pp. 259-261. D'ora in avanti citerò tra parentesi il numero di pagina di questa traduzione).

14 *Eth* II, ax. II (p. 109).

umana, in quanto in nulla il corpo umano differisce *qualitativamente* dagli altri corpi; ed è difatti in termini puramente *quantitativi* che vengono delinuate le sue caratteristiche in tre dei sei postulati che completano la trattazione dei corpi. Si tratta di *Eth* II, 13, post. I: «Il corpo umano è composto di moltissimi individui (di natura diversa), ciascuno dei quali è assai composto»;¹⁵ *Eth* II, 13, post. IV: «Il corpo umano, per conservarsi, ha bisogno di moltissimi altri corpi dai quali è continuamente come rigenerato»;¹⁶ e infine *Eth* II, 13, post. VI: «Il corpo umano può muovere in moltissimi modi i corpi esterni, e in moltissimi modi disporli».¹⁷

La differenza più propria dell'uomo rispetto agli altri enti è dunque unicamente da ricercare nella maggiore complessità del suo corpo e, di conseguenza, nella maggiore capacità di fornire risposte razionali alla complessità della realtà. Inoltre, la complessità del corpo umano è già sempre in relazione con i corpi esterni: non solo il ricambio metabolico con essi ne garantisce la sussistenza, ma soprattutto caratterizzante è la capacità di interagire con la realtà esterna modificandola intenzionalmente; quindi, potenzialmente, anche in maniera progettuale e razionale, in un processo unitario con ciò che l'intelletto è in grado di fare con i dati dell'esperienza e della memoria.¹⁸

Queste stesse considerazioni possono essere fatte in altri termini mediante un confronto tra la natura umana e quella animale – che è sempre un punto nevralgico per la comprensione di una riflessione che rivolge la sua attenzione all'uomo. In *Eth* III, pr. 57 Spinoza afferma che: «Qualsivoglia affetto di ciascun individuo differisce tanto dall'affetto d'un altro quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro»;¹⁹ e prosegue così nello scolio:

Da qui segue che gli affetti degli animali detti *irragionevoli* (non possiamo, infatti, per nulla dubitare che le bestie sentano, dopo che abbiamo conosciuto l'origine della mente) differiscono tanto dagli affetti degli uomini, quanto la loro natura differisce dalla natura umana. Il cavallo e l'uomo sono, certo, ambedue trascinati dalla libidine di procreare; ma quello da una libidine equina, questo, invece, da una libidine umana. Così pure le libidini e gli appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli devono essere diversi gli uni dagli altri. Benché, dunque, ciascun individuo viva contento della natura di cui è formato e ne goda, tuttavia tale vita di cui ciascuno è contento e tale gaudium non sono altro che l'idea o l'anima di questo individuo, e perciò il gaudium dell'uno differisce tanto dal gaudium dell'altro, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro.²⁰

15 *Eth* II, 13, post. I (p. 149).

16 *Eth* II, 13, post. IV (p. 149).

17 *Eth* II, 13, post. VI (p. 149).

18 Cfr. *infra*, il cap. V di questa parte.

19 *Eth* III, pr. 57 (p. 345).

20 *Eth* III, 57 schol. (p. 347).

È dunque presente nell'*Ethica* l'utilizzazione di termini quali 'essentia', 'natura' ed 'anima', ma in un contesto di significato assai articolato: Spinoza, difatti, sceglie spesso di conservare i termini della tradizione rinnovandone però l'uso e la definizione;²¹ e difatti già in precedenza, ad esempio in *Eth* III, pr. 7, egli aveva provveduto a ridefinire il concetto di *essentia*, affermando che: «Lo sforzo col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa»;²² e che dunque in questione non è la differenza tra il 'genere umano' e quello 'animale', quanto tra un ente qualsiasi e l'altro; che tale differenza è data semplicemente dalla forza che ogni ente mette in gioco per perseverare nell'esistenza; che quindi si tratta di una differenza quantitativa e non qualitativa e, per tornare al discorso precedente, siccome complessità e forza o potenza coincidono, solo il variare del loro livello potrà distinguere gli enti tra loro.

Ma per comprendere bene quanto Spinoza afferma nella succitata *Eth* III, pr. 57 e schol., e per evitare di essere tratti in inganno dai termini utilizzati, è opportuno affrontare la stessa questione anche in altra maniera.

Ciò che gli uomini hanno in comune tra loro, e di differente dagli animali, non va cercato nella loro essenza, ma nella potenza; la differenza fondamentale sarà rintracciabile nella diversa capacità di attuare la loro *potentia*, ovvero nel *differente rapporto tra azioni e passioni* – gli affetti degli uomini non sono gli stessi dei cavalli, degli insetti, dei pesci o degli uccelli – che li caratterizza.

Così è più chiaro come lo stesso tipo di differenza che esiste tra uomo ed animale esista anche tra uomo ed uomo;²³ e anche in uno stesso uomo, nelle differenti fasi della sua esistenza, come Spinoza afferma esplicitamente in *Eth* IV, 39 schol.:

[...] cosa diremo dei bambini? Un uomo d'età avanzata crede la loro natura tanto diversa dalla sua che non si potrebbe persuadere di essere mai stato un bambino se non facesse, in base agli altri, una congettura su se stesso.²⁴

Spinoza sta dunque confutando non solo l'esistenza di un'anima o un'essenza individuale eterna – nel senso di non essere soggetta alle tra-

21 Cfr. in proposito J. Freudenthal, *Spinoza. Leben und Lehre*. (Bibliotheca Spinozana curis societatis Spinozanae. Tomus V), Heidelberg, C. Winter, 1927; e di contro P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1960 e 1969.

22 *Eth* III, pr. 7 (p. 249).

23 Cfr. ad esempio come prosegue *Eth* III, 57 schol.: «Infine, dalla proposizione precedente segue che vi è anche una differenza non piccola tra il gaudio da cui è trascinato, per esempio, un ubriaco, e il gaudio che un filosofo conquista; il che ho voluto far osservare qui di passaggio» (p. 347).

24 *Eth* IV, 39 schol. (p. 467).

sformazioni assieme al corpo²⁵ – ma la stessa idea di identità individuale; e ne è tanto consapevole da chiudere bruscamente il discorso e lasciare in sospeso il problema «per non fornire materia ai superstiziosi». ²⁶ «Talora, infatti, accade che un uomo subisca mutamenti tali che difficilmente potrei dire che egli sia il medesimo»²⁷ aggiunge ancora; e così facendo mostra come sia possibile che un radicale cambiamento intervenga in un qualsiasi individuo, ovvero un aumento della potenza tale da trasformarne la natura in quella di un saggio.²⁸

Torneremo su questo ragionamento quando si tratterà di affrontare il problema della *beatitudo*; ma è più opportuno a questo punto leggere, alla luce di quanto appena detto, la notissima def. VI di *Eth* II: «*Per realitatem, et perfectionem idem intelligo*». ²⁹ E ricordare inoltre *Eth* II, 7 schol., là dove Spinoza afferma che: «Così pure un modo dell'estensione e l'idea di questo modo sono una sola e medesima cosa, ma espressa in due maniere [*sed duobus modis expressa*]». ³⁰ L'assoluta corrispondenza tra il grado di perfezione o realtà del corpo e quello dell'idea corrispondente fa sì che, per determinare la specificità della natura dell'idea che costituisce la mente, si debba rivolgere lo sguardo innanzitutto all'oggetto di quell'idea, ossia al corpo umano.³¹

Di ogni cosa si dà in Dio un'idea, ovvero gli individui «benché in gradi diversi, sono tutti animati»; ³² ma ogni corpo ha un differente grado di realtà o perfezione, a cui corrisponderà un differente grado di realtà o perfezio-

25 Cfr. *infra*, il § 7 di questo capitolo.

26 *Eth* IV, 39 schol. (p. 467).

27 *Ibidem*.

28 Cfr. *Eth* V, praef.

29 *Eth* II, def. VI (p. 108). Anche per questa nozione è facile trovare antecedenti illustri, uno su tutti Tommaso (*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1). Ma ancora una volta Spinoza utilizza il termine della tradizione previa una completa riconcettualizzazione; in questo caso eliminando ogni accezione etica e fornendogli invece uno statuto immaginativo, ossia privandolo di ogni funzione descrittiva della cosa in sé, relativizzandolo in quanto giudizio di valore: cfr. ad esempio *Eth* IV, praef.

30 *Eth* II, 7 schol. (p. 119).

31 Cfr. *Eth* II, pr. 13 (p. 133).

32 *Eth* II, 13 schol. (p. 135). Gentile (in B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, II vol., *Note di Giovanni Gentile rivedute e ampliate da Giovanni Radetti*, Firenze, Sansoni, 1960, p. 88, n. 30) fa risalire questa dottrina spinoziana dell'«animismo universale» ai *Dialoghi* di Leone Ebreo ed al *De la causa* di Giordano Bruno; ossia, in pratica, all'intera tradizione neoplatonica rinascimentale. Diversamente Wolfson (in *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934; rist. New York, Meridian Books, 1960, pp. 56-64) guarda ad Aristotele ed alla sua teoria delle forme. Le fonti della filosofia di Spinoza sono ormai notissime, ma l'originalità dello spinozismo è assolutamente inesauribile in esse; riguardo il presunto panspichismo di carattere neoplatonico

ne della sua idea. L'idea che costituisce la mente umana come parte dell'intelletto infinito di Dio³³ è superiore a ogni altra idea, in quanto il suo oggetto, il corpo umano, è infinitamente più complesso di ogni altro, ossia è in grado di agire sugli altri corpi, e di patire da essi, in una grande varietà di modi. Unicamente questa complessità, dunque, differenzia l'uomo dagli animali; e persino dagli oggetti inanimati.

Di qui Spinoza giunge ad esporre una delle concezioni fondamentali della sua riflessione:

per determinare in che cosa la mente umana differisca dalle altre e in che cosa sia a esse superiore, ci è necessario, come abbiamo detto, conoscere la natura del suo oggetto, cioè la natura del corpo umano. [...] quanto più, rispetto agli altri, un corpo è adatto a fare o a patire più cose contemporaneamente, tanto più, rispetto alle altre, la sua mente è adatta a percepire più cose simultaneamente; e quanto più le azioni di un corpo dipendono da lui solo e quanto meno altri corpi concorrono con lui nell'azione, tanto più è la sua mente è adatta a conoscere distintamente. Da qui possiamo conoscere la superiorità d'una mente sulle altre [...].³⁴

Così, conclude Spinoza in *Eth* II, pr. 14:

La mente umana è atta a percepire moltissime cose, e tanto più vi è atta quanto più numerosi sono i modi in cui il suo corpo può essere disposto.³⁵

È dunque la stessa ragione a raccomandare un incremento delle attitudini del corpo: quante più capacità ha un uomo – ovvero in quanti più ambiti egli è in grado di agire adeguatamente – tanto più la sua mente sarà in grado di comprendere la complessità del mondo. Ma ciò che è davvero importante considerare ancora è come qualsiasi idea di un'essenza umana venga contrastata in favore di una definizione riguardante invece la sua potenza. Nel premettere alla trattazione del corpo umano quella sulla «natura dei corpi», presente in *Eth* II tra le succitate Proposizioni 13 e 14, Spinoza mira esplicitamente a ridimensionare ogni pretesa degli uomini di differenziarsi qualitativamente dagli altri esseri viventi, addirittura da un qualsiasi altro corpo, anche inanimato, ed elevarsi quindi al di sopra della natura.

sottolineato da alcuni interpreti, è piuttosto utile riflettere su come esso sia una necessaria conseguenza della dottrina dell'unicità della sostanza e della corrispondenza tra gli attributi di *extensio* e *cogitatio*; e su come esso comporti una differenza di grado e non di essenza tra l'individuo umano e gli altri individui, tra il corpo umano e gli altri corpi. Cioè a partire da *Eth* II, pr. 3, pr. 7 e schol.

33 Cfr. *Eth* II, 11 cor. (p. 131)

34 *Eth* II, 13 schol. (p. 135-137).

35 *Eth* II, pr. 14 (p. 149).

L'elogio del corpo umano e l'analisi del suo rapporto con la mente, contenuto in *Eth* III, 2 schol., è uno dei luoghi più significativi della riflessione spinoziana.³⁶ I corpi, nella loro materialità, in tutte le possibili gradazioni della loro potenza, ovvero in tutte le forme nelle quali si possono disporre i corpi più semplici che li compongono, divengono d'ora in avanti il centro assoluto del discorso filosofico spinoziano:

Nessuno, infatti, ha sinora determinato che cosa possa il corpo, cioè l'esperienza sinora non ha insegnato a nessuno che cosa, per le sole leggi della natura considerata solo in quanto corporea, il corpo possa e che cosa non possa, se non sia determinato dalla mente. Nessuno, infatti, conosce sinora la struttura del corpo così esattamente da poterne spiegare tutte le funzioni, per tacere ora che molte cose si osservano nelle bestie le quali oltrepassano di gran lunga la sagacia umana, e che moltissime cose i sonnambuli fanno durante il sonno che non oserebbero fare nella veglia; il che dimostra abbastanza che il corpo, per le sole leggi della sua natura, può molte cose che suscitano la meraviglia della sua mente. Nessuno sa inoltre in qual modo e con quali mezzi la mente muova il corpo, né quanti gradi di movimento possa comunicargli, e con quanta velocità possa muoverlo.

Non vi è, dunque, un rapporto causale tra mente e corpo, essi non sono cose diverse: la mente non delibera tra sé e sé prima di indurre le membra a muoversi, piuttosto essi pulsano assieme come manifestazioni della stessa potenza di esistere – l'intrinseca unità dei due corrisponde, nel mondo finito, a quella tra *cogitatio* ed *extensio* a livello della sostanza.

Difatti così prosegue Spinoza, poco più sotto:

Ma essi [gli uomini] diranno che dalle sole leggi della natura, in quanto è considerata soltanto come corporea, è impossibile dedurre le cause degli edifici, delle pitture e delle cose di tal genere che sono fatte dalla sola arte dell'uomo, e che il corpo umano non sarebbe capace di edificare un tempio, se non fosse determinato e guidato dalla mente. Ma io ho già mostrato che essi non sanno che cosa possa il corpo, o che cosa si possa dedurre dalla sola considerazione della sua natura, e che essi stessi sanno per esperienza che per le sole leggi della natura accadono moltissime cose che essi non avrebbero mai creduto poter accadere se non sotto la guida della mente, come quelle che fanno i sonnambuli durante il sonno, delle quali costoro stessi si meravigliano quando sono svegli.³⁷

36 In esso si può trovare una validissima conferma della falsità del pregiudizio evolutivo della storia del pensiero: solo di recente, difatti, le neuroscienze e la filosofia della mente sono state in grado di porsi – non ancora di rispondere – questioni di tale complessità. Cfr. in proposito *infra*, n. 63.

37 *Eth* III, 2 schol. (pp. 239-241).

Non è ovviamente possibile rivendicare per la mente una creatività libera dalle leggi di natura, essendo anch'essa, come ogni altra cosa, un'affezione³⁸ della sostanza: anche quella che viene ritenuta l'attività più propria e caratterizzante dell'essere umano, ossia la capacità di progettare e costruire degli artefatti assai complessi, è un prodotto necessario degli incontri dei corpi e delle idee, che seguono determinate leggi di movimento e di composizione come ogni altro ente. Tuttavia anche la capacità tecnica degli uomini, ovvero il nostro essere in grado di comporre strutture assai complesse, è in realtà ben poca cosa di fronte all'infinito e perenne combinarsi e riconfigurarsi delle modificazioni³⁹ della sostanza; del resto «la stessa struttura del corpo umano supera di moltissimo per ingegnosità tutte le costruzioni che sono state fabbricate dall'arte umana».⁴⁰

Ancora una volta, dunque, Spinoza rivendica l'assoluta immanenza dell'umano al naturale assieme alle straordinarie capacità del corpo umano, sebbene esse siano dovute esclusivamente alla sua complessità.

È possibile a questo punto tornare a *Eth* II, pr. 13, più precisamente al corollario: «Da qui segue che l'uomo è costituito di mente e di corpo e che il corpo umano, secondo che lo sentiamo, esiste»;⁴¹ e leggere di seguito anche *Eth* II, pr. 23: «La mente non conosce se stessa, se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo».⁴² Alla complessità del corpo umano corrisponde un'idea altrettanto complessa, la mente, che ha la peculiarità di poter prendere in considerazione se stessa come oggetto di conoscenza, ma solo in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo. Il corpo umano, allora, differisce dagli altri in quanto la sua esistenza è sentita, percepita; e solo in tal senso l'uomo può essere definito come dotato di autocoscienza.

In altri termini, la coscienza di sé dipende dalla capacità della mente di percepire le affezioni del corpo e, esclusivamente attraverso tale percezione, di conoscere effettivamente se stessa. Di conseguenza il corpo, o meglio, le affezioni del corpo, circoscrivono il campo dell'esperienza e della conoscenza, e l'autoconsapevolezza umana, così come ogni altra conoscenza, è dunque sempre legata a tali affezioni.

38 *Eth* I, def. V: «*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*» (p. 12).

39 Spinoza utilizza, nelle due prime parti dell'*Ethica*, indifferentemente i termini 'modus' e 'modificatio': essi vanno considerati come sinonimi, anche alla luce del fatto che nei *Nagelate Schriften* (la traduzione olandese postuma degli scritti di Spinoza, contemporanea a quella latina) essi sono entrambi tradotti con il termine 'wijzen', ovvero, appunto, 'modi'.

40 *Eth* III, 2 schol. (p. 241).

41 *Eth* II, 13 cor. (p. 135).

42 *Eth* II, pr. 23 (p. 165).

II

Imaginatio

Il pensiero di Spinoza opera in maniera ben diversa da ogni scetticismo,⁴³ pur volendo confrontarsi con il timore superstizioso, il pregiudizio e il sistema codificato dei valori morali. Egli reinterpreta la realtà sensibile mediante una intellesione del mondo fortemente impregnata dalla scienza del suo tempo, dalla nascente fisica moderna; egli, cioè, guarda al mondo come a un *campo di forze in gioco tra loro*. In questo modo è possibile comprendere come la stessa concezione spinoziana della realtà possa avere un'immediata ricaduta politica: se la struttura più intima del reale è una continua configurazione e riconfigurazione di campi di forze, allora gli uomini non potranno che guardare alla loro esistenza comune come costituita dallo scontro di affetti e passioni, di interessi e desideri.

La visione intellettuale spinoziana della realtà, il suo *intelligere*, nasce da un progressivo allontanamento dalle falsità, che comporta una sorta di rarefazione, ovvero di svuotamento della visione del mondo dall'immaginazione e dalla passione.

Se l'esempio eminente di conoscenza razionale, contrapposta a quella immaginativa, è «la matematica,⁴⁴ che tratta non dei fini, ma solo delle esistenze e delle proprietà delle figure» ed ha così potuto mostrare «una norma diversa di verità»,⁴⁵ Spinoza definisce meglio il metodo razionale me-

43 È lecito affermare che per Spinoza lo scetticismo non è altro che l'ovvia conseguenza di quella sorta di soggettivismo solipsistico che funesta la mente di quanti confondono l'immaginato con le cose stesse. Così l'olandese conclude difatti un ragionamento in *Eth* I, app.: «Tutto ciò mostra abbastanza che ciascuno ha giudicato delle cose secondo la disposizione del suo cervello, o piuttosto ha preso le affezioni della sua immaginazione per le cose stesse. Non vi è dunque da stupirsi (per notare anche questo di passaggio) che tante controversie quante ne vediamo, siano sorte fra gli uomini, e che da esse, infine, sia nato lo scetticismo» (p. 103).

44 Spinoza utilizza il termine '*mathesis*' volendo indicare le scienze matematiche e fisiche in generale così come erano concepite nella sua epoca; dunque anche la geometria euclidea, dalla quale trae il metodo espositivo utilizzato nell'*Ethica*.

45 *Eth* I, app. (p. 95).

dianete l'intento di trattare «della *natura* e delle *forze* degli *affetti* e del *potere della mente su di essi* con lo stesso metodo con cui ho trattato nelle parti precedenti di *Dio* e della *mente*», dunque considerando «le azioni e gli appetiti umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi». ⁴⁶

A questo punto è opportuno accennare brevemente all'importanza della nozione di *affectus*, prima ancora di giungere a trattare del mondo umano nella sua specificità. Spinoza intende con questo termine «le affezioni del corpo, dalle quali la potenza d'agire del corpo stesso è accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di queste affezioni». ⁴⁷ Le affezioni delle quali siamo «causa adeguata», ⁴⁸ cioè quelle il cui effetto può essere spiegato interamente dalla nostra stessa natura, sono definite 'azioni', le altre, al contrario, 'passioni': le azioni riguardano quindi la sfera razionale della vita umana, le passioni quella immaginativa.

All'inizio del *TP* Spinoza ripete per due volte che gli uomini sono «necessariamente» o, il che è lo stesso, «per natura», «*affectibus obnoxios*». ⁴⁹ Di recente Paolo Cristofolini ha proposto di tradurre il termine *obnoxii* con 'attraversati', al posto del classico 'soggetti' di Antonio Droetto e di Emilia Giancotti Boscherini:

il latino *obnoxios* contiene però la duplice valenza di ciò che nuoce e di ciò che invade, o pervade. Prendiamo perciò un suggerimento da Leopardi, nella traduzione di un contesto simile (Epitteto, Manuale, I: «Le cose poste in nostro potere sono di natura libere, non possono essere impediti né attraversate») e traduciamo con 'attraversati dagli affetti'. ⁵⁰

Ciò che difatti sta a cuore a Spinoza, nell'introdurre il suo discorso politico, non è denigrare la *hominum communis natura seu conditio*, lo ripete

46 *Eth* III, praef. (p. 231).

47 *Eth* III, def. III (p. 233).

48 *Ibidem*.

49 *TP* I, 5 (B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 1999, p. 31. D'ora in avanti citerò tra parentesi le pagine di questa traduzione di riferimento, alla quale ho però apportato delle modifiche che segnalerò, di volta in volta, in nota): «*Est enim hoc certum, et in nostra Ethica, verum esse demonstravimus, homines necessario affectibus esse obnoxios, et ita constitutos esse, ut eorum quibus male est, misereantur, et quibus bene est, invidiant, et ut ad vindictam magis, quam ad misericordiam sint proni, et praeterea unumquemque appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio vivant, et ut probent, quod ipse probat, et quod ipse repudiat, repudient [...]*». *TP* II, 14: «*Quatenus homines ira invidia, aut aliquo odii affectu conflictantur, eatenus diverse trahuntur, et invicem contrarii sunt, et propterea eo plus timendi, quo plus possunt, magisque callidi et astuti sunt, quam reliqua animalia; et quia homines ut plurimum, his affectibus natura sunt obnoxii; sunt ergo homines ex natura hostes*» (p. 47).

50 B. Spinoza, *Trattato politico* cit., p. 241.

più volte, bensì definirla allo scopo di dedurre da essa le soluzioni politiche «*quae cum praxi optime conveniunt*».⁵¹

Vorrei però aggiungere di aver trovato un'occorrenza di questo termine in Terenzio, *Hecyra*, 302 – cioè nell'autore sul quale il giovane Spinoza aveva appreso la lingua latina⁵² – nell'espressione «*uxori obnoxios sum*», che nel contesto assume, nei confronti di quella 'moglie', il senso di un 'necessario avere a che fare con', di un 'obbligatorio dover rendere conto a'. Gli affetti, dunque, vanno a costituire interamente il mondo umano, ossia la natura e la condizione umana; e la trama delle relazioni è appunto ciò che prima di tutto deve essere oggetto di considerazione, la sostanza stessa di quel mondo.

L'intera complessità delle relazioni, ovvero del mondo *affectibus obnoxios*, deve allora essere oggetto dell'analisi razionale: il risultato di questo lavoro deve dunque comprendere una teoria dell'immaginazione, ossia del mondo umano passivo/passionale, pur non considerandolo semplicemente come una 'colpa', una mancanza nell'attività intellettuale, bensì un momento necessario dell'esistenza umana.

D'altra parte, già nel 1664, quindi nella prima fase di elaborazione della riflessione esposta nell'*Ethica*, in una lettera Spinoza sottolinea il funzionamento e l'importanza dell'immaginazione. L'amico Pieter Balling gli aveva raccontato di aver avuto il presagio della morte di un suo giovanissimo figlio, poi tragicamente avveratosi; e Spinoza, pur mostrandosi partecipe del suo dolore, non perde l'occasione per offrire, con grande distacco scientifico, la sua spiegazione del fenomeno, affermando tra l'altro che:

l'immaginazione non è determinata che dalla costituzione dell'anima, poiché, come sperimentiamo, essa segue in ogni cosa le tracce dell'intelletto, e concatena e connette le une alle altre le sue immagini e le sue parole, senza interruzione, nello stesso modo in cui l'intelletto concatena e connette le sue dimostrazioni, tanto che noi non possiamo comprendere quasi nulla di cui l'immaginazione non formi immediatamente un'immagine.⁵³

L'intera realtà, dunque, e non solo la falsità, si costituisce immediatamente attraverso di noi e ci si dà come un *sussequirsi d'immagini*; ma, detto ciò, iniziamo appena a scorgere le questioni fondamentali che sono in gioco. Se la rappresentazione che abbiamo delle nostre stesse esistenze consiste in un insieme di immagini, tanto intricato e confuso da lasciarci sgomenti, e

51 *TP I*, 4 (p. 28).

52 Cfr. in proposito F. Akkerman, *Spinoza's Tekort aan Worden*, «Mededelingen vanwege het Spinozahuis» 36 (1977) e Id., *Studies in the Posthumous works of Spinoza*, Meppel, Krips Repro, 1980.

53 *Ep XVII* (p. 102).

quindi aperti alle falsità ed alla superstizione – che di quella apparentemente incomprensibile confusione sono un tentativo di gestione attraverso un'erronea semplificazione – la vita razionale consisterà innanzitutto nel rifiutare il *governo dell'immagine*, assieme alla paura ed alla conflittualità che esso comporta; dunque nel conoscere il funzionamento dell'immaginazione e, per quanto possibile, nello smettere di patirne i prodotti.

Anche se l'immaginazione può essere utile alla ragione,⁵⁴ dunque, è lecito affermare che il mondo umano è per gran parte nella falsità e nella finzione; ovvero che siamo quasi sempre in preda alle passioni.

Per giustificare questa affermazione occorre tornare sulla questione delle passioni: in *Eth* V, 4 schol. Spinoza le definisce come «gli appetiti, ossia [...] le cupidità [...] in quanto nascono da idee inadeguate»;⁵⁵ ma anche, meno sinteticamente, in *Eth* IV, app., cap. II, come quelle «cupidità» che «non si riferiscono alla mente se non in quanto essa concepisce le cose in modo inadeguato» e la cui «forza e [...] incremento si devono definire non mediante la potenza umana, ma mediante la potenza delle cose che sono fuori di noi», indicando in tal modo sempre «la nostra impotenza e una coscienza mutilata».⁵⁶

Ma Spinoza aveva affermato, all'inizio della Parte IV dell'*Ethica*, argomentando della forza degli affetti, che «In quanto siamo una parte della natura che non si può concepire di per sé senza le altre, noi siamo passivi»;⁵⁷ ed aveva aggiunto che «La forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne»;⁵⁸ e ancora che «È impossibile che l'uomo non sia una parte della natura e possa non subire altri mutamenti che quelli che si possono conoscere solo mediante la sua natura e dei quali egli è causa adeguata».⁵⁹ Dunque, per il fatto che gli uomini sono solo una piccola parte della natura, esistono necessariamente un gran numero di cause esterne che limitano e superano «infinitamente» la nostra forza; quindi altrettanto necessariamente saremo quasi sempre soggetti alle passioni ed alle immagini.

Addirittura nemmeno la conoscenza razionale, nemmeno la piena consapevolezza può cancellare l'immaginazione delle cose, ma solo permetterci di comprenderla come tale; per esempio:

54 La stessa geometria non può fare a meno di quelle idee con le quali la mente contempla come presenti delle cose che in realtà non esistono: le figure geometriche, appunto.

55 *Eth* V, 4 schol. (p. 561).

56 *Eth* IV, app., c. II (pp. 527-529).

57 *Eth* IV, pr. 2 (p. 401).

58 *Eth* IV, pr. 3 (p. 401).

59 *Eth* IV, pr. 4 (p. 401).

quando guardiamo il sole, immaginiamo che esso disti da noi circa duecento piedi; e questo errore non consiste in tale immaginazione di per sé sola, ma nel fatto che, mentre immaginiamo il sole in questo modo, ignoriamo la sua vera distanza e la causa di tale immaginazione. Anche se dopo, infatti, conosciamo che esso dista da noi più di seicento diametri terrestri, nondimeno sempre ce lo immagineremo vicino; giacché immaginiamo il sole tanto vicino non perché ne ignoriamo la vera distanza, ma perché l'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole nella misura in cui il corpo stesso è affetto da questo.⁶⁰

Infine, Spinoza sottolinea che l'uomo «si adagia in idee false», almeno finché non si dia una qualche causa che porti la sua immaginazione a «ondeggiare» e la sua mente a dubitare.⁶¹

L'intellezione, dunque, si distacca nettamente dalla percezione sensibile, dal modo ordinario di osservare le cose: *intelligere* significa innanzitutto decostruire la propria personale esperienza percettiva, isolarne i dati e riconsiderarne l'origine e l'interconnessione; dubitando, dunque, di tutto quanto ci si offra in una modalità troppo semplice o lineare. La passività nella conoscenza e nel gesto di rivolgersi al mondo sono la prima difficoltà da superare; ma anche se l'utilizzazione del metodo razionale continuamente può correggere la messa a fuoco della nostra visione intellettuale, altrettanto continuamente essa è falsata dalla maniera in cui il nostro corpo è affetto dalle cause esterne.

Spinoza si serve di una spiegazione di carattere fisiologico oltre quella ontologica appena illustrata: ancora all'inizio della Parte IV dell'*Ethica*, dedicata appunto alla schiavitù umana nei confronti delle passioni, egli sottolinea come l'immaginazione indichi la «*presentem constitutionem*» del corpo umano piuttosto che la natura del corpo col quale è entrato in contatto; e per di più in maniera «confusa».⁶²

Il corpo umano è, nella teoria esposta nell'*Ethica*, composto da una molteplicità di corpi, a loro volta assai complessi: essi possono essere più o meno fluidi, molli o duri; quando un corpo esterno entra in contatto con il corpo umano, esso modifica in maniera più o meno permanente la forma delle parti molli (dell'occhio o del cervello), cosicché le parti fluide, che si muovono spontaneamente, urtando quelle superfici modificate, si modificheranno a loro volta come se il corpo esterno fosse ancora presente. Il corpo risulterà così affetto allo stesso modo di come lo era stato in presenza

60 *Eth* II, 35 schol. (p. 183).

61 *Eth* II, 49 schol. (p. 215).

62 *Eth* IV, 1 schol.: «*Nam imaginatio idea est, quae magis corporis humani presentem constitutionem, quam corporis externi naturam indicat, non quidem distincte, sed confuse; unde fit, ut mens errare dicatur*» (p. 398).

dell'oggetto esterno; e siccome la mente altro non è che l'idea del corpo, essa contemplerà queste modificazioni e vedrà l'oggetto esterno come attualmente esistente, fin quando il corpo non sarà affetto da un altro affetto che escluda l'esistenza o la presenza di quello precedente.⁶³ Così, conclude Spinoza (ancora una volta conferendo nuovo significato a «*verba usitata*»):⁶⁴

chiameremo *immagini di cose* le affezioni del corpo umano le cui idee ci rappresentano i corpi esterni come a noi presenti, anche se esse non riproducono le figure delle cose. E quando la mente contempla i corpi in questo modo diremo che essa li *immagina*.⁶⁵

- 63 Cfr. *Eth* II, pr. 17 (p. 153). Sono convinto che questo discorso possa essere trasposto senza difficoltà, in un contesto scientifico contemporaneo, in termini di connessioni neurali, cellule gliali ecc. Il neurobiologo Antonio Damasio (nel suo *Alla ricerca di Spinoza*, Milano, Adelphi, 2003), ha riflettuto su alcune concezioni spinoziane (in particolare quella della mente come idea del corpo, o del *conatus* come fondamento di ogni azione umana individuale e collettiva), nei loro «aspetti [...] pertinenti alla biologia» (p. 17). Anche Martha Nussbaum ha utilizzato Spinoza nel suo *L'intelligenza delle emozioni* (Bologna, il Mulino, 2004), in particolare sottolineando come «Per Spinoza emozioni come paura, dolore, rabbia, gioia e amore implicano sempre la valutazione di una situazione in ordine alle sue conseguenze per il benessere di una persona. Le emozioni non sono semplici impulsi o spinte, ma schemi altamente selettivi di visione e interpretazione» (p. 594). In tal modo la mente cessa di essere considerata il luogo depositato a conservare un'identità individuale e il cervello di svolgere una funzione di ricezione degli stimoli esterni; per essere invece considerati, assieme, come funzioni di previsione e simulazione dell'ambiente esterno volte a garantire la conservazione della vita. È però evidente come le neuroscienze contemporanee siano imprescindibilmente debitrice di Darwin, quanto e più di Spinoza: tali considerazioni traggono difatti il loro significato nel considerare l'*evoluzione* della mente in funzione della conservazione della specie umana.

Tuttavia, nel percorso qui intrapreso non è di nessun interesse lo Spinoza precursore del pensiero successivo, né rivestono alcuna importanza le eventuali somiglianze tra le intuizioni del filosofo e le scoperte o i modelli della scienza contemporanea: ma è importante andare a fondo della questione che si cela dietro queste, ossia mostrare come lo spinozismo rappresenti una modalità intellettuale di procedere in maniera critica, scientifica e demistificatoria, ma nello stesso tempo positiva e produttiva, nei confronti di molti aspetti dell'esistenza umana, *in primis* quelli antropologici e politici; e riflettere su quanto le conseguenze di tale modo di pensare (proprio allo stesso modo delle più recenti scoperte scientifiche) siano ancora tanto distanti dalla nostra ordinaria coscienza da indurre a pensare che esse debbano appartenere al nostro futuro, assieme a una vera e propria mutazione antropologica. Così le riflessioni di Damasio e della Nussbaum più avanzate in tal direzione risultano essere quelle intorno i diversi livelli del sé e di consapevolezza, o anche della scissione tra ragione ed emozione, che infrangono la tradizionale maniera di considerare l'identità individuale.

64 *Eth* II, 17 schol. (p. 156).

65 *Eth* II, 17 schol. (p. 157).

Esistono quindi due tipi di *imago*: quella materiale, che si forma nell'occhio e nel cervello; e quella tutta mentale: così si comprende bene come nessuno sia preda dell'errore in quanto percepisce e, di conseguenza, immagina:

la mente – prosegue difatti Spinoza – *non erra in quanto immagina*, ma solo in quanto si consideri priva dell'idea che escluda l'esistenza delle cose che essa immagina a sé presenti. Se la mente, infatti, mentre immagina a sé presenti cose inesistenti, sapesse nello stesso tempo che queste cose, in realtà, non esistono, attribuirebbe certamente questa potenza d'immaginare a una virtù della sua natura, e non a un difetto; [...].⁶⁶

Ancora una volta, la filosofia di Spinoza fa coincidere consapevolezza, razionalità e potenza.

Quando in *TTP II* tratta dell'immaginazione dei profeti, Spinoza sottolinea la netta separazione che esiste tra immaginazione e intellesione allo scopo di contrastare quanti credono che sia possibile trovare la vera conoscenza delle cose naturali e spirituali nei «racconti» della Scrittura; difatti

i profeti non furono dotati di una mente più perfetta, bensì di una potenza di immaginare con più vivacità, come insegnano abbondantemente anche i racconti della Scrittura [...] coloro che sono molto dotati di immaginazione, infatti, sono meno adatti a intendere puramente le cose, mentre coloro che sono più dotati di intelletto e lo coltivano al massimo hanno una facoltà di immaginare più moderata e più sotto controllo, e la tengono come a freno, perché non si confonda con l'intelletto.⁶⁷

Tuttavia è innegabile che la parola profetica, come anche la credenza ebraica nel Dio-re, nonostante il loro evidente statuto immaginativo, abbiano contribuito a costituire la trama stessa della vita politica e sociale del popolo ebraico: in questo elemento di stabilizzazione e conservazione dell'esistenza individuale e collettiva, dunque, andrà cercata la potenza dell'immaginazione alla quale accenna Spinoza.

L'*Appendice a Ethica*, I è uno dei luoghi più importanti del pensiero di Spinoza: in esso si trova la prima, ma già potentissima, analisi degli elementi immaginari del pensiero occidentale⁶⁸ a partire dai loro stessi fondamenti. Tale analisi, pur essendo radicata nella fisica dei corpi e nella fisio-

66 *Ibidem*.

67 B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Milano, Rusconi, 1999, p. 101. (D'ora in avanti citerò tra parentesi le pagine di questa traduzione).

68 Secondo Althusser, Spinoza, «è stato [...] il primo al mondo a proporre coerentemente [...] una filosofia dell'opacità dell'immediato», essendo l'artefice di «una teoria della differenza tra l'immaginario e il vero» (L. Althusser *et al.*, *Leggere il Capitale*, Feltrinelli, Milano, 1968, pp. 16-17).

logia umana, è anche in grado di fondare una critica della dimensione morale del potere politico-religioso e del sistema di attribuzione dei valori.

La dottrina fisiologica spinoziana della sensazione in essa presente prevede che gli oggetti esterni imprimano, attraverso la stimolazione degli organi di senso, un movimento al sistema nervoso. In questo primo passaggio gli oggetti in questione si guadagnano le prime immaginative attribuzioni di qualità a seconda del loro stimolare le narici, la lingua, il tatto ecc.⁶⁹ Questa riflessione sulla sensazione conduce necessariamente a una teoria estetica, della quale Spinoza sottolinea immediatamente il carattere soggettivo/immaginativo: il sistema nervoso riceve dagli oggetti un movimento tale che potrà risultare piacevole o spiacevole; anzi, meglio ancora, salutare o dannoso; di conseguenza all'oggetto che di quel movimento è causa saranno attribuiti i giudizi estetici di 'bello' e 'brutto'. Ma se anche i corpi umani convengono per numerosi aspetti, per molti altri essi divergono completamente, di qui la varietà dei giudizi: «ciò che all'uno pare buono, all'altro sembra cattivo; ciò che per l'uno è ordinato, per l'altro è confuso; ciò che per l'uno è gradevole, per l'altro è sgradito [...] le differenze dei cervelli non sono minori di quelle dei palati».⁷⁰

Prima ancora di andare a definire la sua *antropologia minima*, cioè prima ancora di fondare la sua analisi dell'umano sul concetto di *conatus*, Spinoza ha già bene in mente il funzionamento delle dinamiche umane, individuali e collettive. Gli uomini ignorano sommatamente, e prima di ogni altra cosa, la vera natura del loro stesso corpo;⁷¹ allo stesso modo essi sono consapevoli dei loro appetiti e tentano in ogni modo di soddisfarli, ma non ne conoscono l'origine, poiché «nascono senz'alcuna conoscenza delle cause

69 *Eth* I, app.: «Se, per esempio, il movimento che i nervi ricevono dagli oggetti percepiti mediante gli occhi contribuisce alla salute, allora gli oggetti che ne sono la causa sono detti *belli*; quelli, invece, che suscitano un movimento contrario sono detti *brutti*, Chiamano, poi, *odorosi* o *fetidi* quelli che eccitano il senso mediante le narici; *dolci* o *amari*, *saporosi* o *insipidi* quelli che lo eccitano mediante la lingua ecc. Quelli, poi, che agiscono mediante il tatto sono detti *duri* o *moll*i, *ruvidi* o *lisci* ecc. E quelli, infine, che mettono in moto gli orecchi si dice che producono un rumore, un suono, o un'armonia, e l'ultima di queste qualità ha posto gli uomini fuori di senno in modo tale da farli credere che perfino Dio si diletta dell'armonia» (pp. 101-103).

70 *Eth* I, app. (p. 103).

71 Cfr ad esempio *Eth* II, 13 schol.: «per determinare in che cosa la mente umana differisca dalle altre e in che cosa sia a esse superiore, ci è necessario, come abbiamo detto, conoscere la natura del suo oggetto, cioè la natura del corpo umano»; tuttavia «non abbiamo del nostro corpo se non una conoscenza assai confusa [...]» (p. 137). Di qui Spinoza deduce la necessità di inserire nella Parte II il 'trattatello' di fisica dei corpi – due assiomi, sette lemmi e sei postulati – prima di proseguire con il suo discorso.

delle cose». ⁷² Di qui la genesi di quel primo e originario pregiudizio finalistico dal quale dipendono tutti gli altri illustrati nell'*Appendice*:

gli uomini suppongono comunemente che tutte le cose della natura agiscano, come essi stessi, in vista d'un fine, e anzi ammettono come cosa certa che Dio stesso diriga tutto verso un fine determinato: dicono, infatti, che Dio ha fatto tutto in vista dell'uomo, e ha fatto l'uomo perché lo adorasse). ⁷³

Quindi, per un processo di generalizzazione e semplificazione, gli uomini hanno spiegato l'essenza delle cose giudicando come «*praestantissima*» ⁷⁴ quelle più utili in vista del loro fine (che non è altro, appunto, che la soddisfazione di un appetito); ossia quelle dalle quali vengono affetti nel modo migliore. Le endiadi bene e male, ordine e confusione, caldo e freddo, bellezza e deformità, come anche peccato e merito, sono quindi prodotti dell'immaginazione umana e non indicano altro che il rapporto che un determinato individuo ha, attraverso il proprio corpo, con l'oggetto della sua sensazione.

La visione dell'organizzazione teleologica delle cose non è solo un sintomo del mondo di finzione del quale gli uomini si sono fatti inconsapevolmente artefici, bensì ha anche operato un vero e proprio rovesciamento della realtà naturale, ponendo gli *effetti*, ossia le azioni che mirano alla ricerca dell'utile, al posto delle *cause*, ossia dei rapporti di composizione dei corpi umani con gli altri corpi. La visione teleologica del mondo rovescia gli stessi nessi logico-temporali della realtà, ponendo per prima una volontà che si crede libera, mentre è solo l'effetto della necessità, ovvero delle leggi di natura; per la qual cosa gli uomini si sono convinti che alcune cose sono belle o buone in sé, e che per questo sono da ricercare, mentre al contrario tali qualità vengono loro attribuite proprio dal fatto di essere oggetto di un desiderio più o meno comune. Parallelamente sono nati i culti alle divinità, volti ad accaparrarsene l'amicizia ed a volgere l'intero corso della natura a proprio favore; credenze che hanno finito per divenire una radicata superstizione, spingendo gli uomini a scorgere negli eventi naturali di volta in volta un premio o un castigo divino.

C'è tuttavia un elemento essenziale da considerare, in continuità con quanto detto finora: la portata dell'immaginazione è necessariamente limitata. Le percezioni nel loro combinarsi, ossia le immagini fisiche che si formano nel corpo, cui vanno a corrispondere le rappresentazioni mentali, sono tante quanti gli oggetti esterni con cui il corpo umano viene in qualche modo in contatto; ma a un certo punto, superata una certa soglia quantita-

⁷² *Eth* I, app. (p. 91).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

tiva, esse tendono a confondersi tra loro, e quindi a rendere eccessivamente numerosi gli elementi che l'uomo deve prendere in considerazione nei ragionamenti e nelle azioni. Ciò che accade, in maniera conseguente a quel principio di semplificazione che si sta tentando di illustrare, è che tutti i corpi percepiti vengono riuniti nella mente sotto l'unico nome di 'ente' o di 'cosa', da cui la nascita dei termini detti 'trascendentali'.⁷⁵

Parallelamente nascono anche i termini detti 'universali', quale è il concetto di *uomo*, che derivano invece dal confondersi e unificarsi delle immagini dei corpi appartenenti a esseri simili, dei quali si finiscono per perdere le differenze.

Ma – prosegue Spinoza –, si deve notare che queste nozioni non sono formate da tutti nello stesso modo, ma variano in ciascuno a seconda della cosa da cui il corpo è stato più spesso affetto e che la mente immagina o ricorda più facilmente. Per esempio, quelli che hanno contemplato più spesso con ammirazione la statura degli uomini intenderanno sotto il nome di *uomo* un animale di statura eretta; quelli, invece, che sono abituati a contemplare altra cosa formeranno degli uomini un'immagine comune diversa, come: l'uomo è un animale che ride, un animale bipede senza piume, un animale ragionevole; e così per gli altri oggetti ciascuno formerà immagini universali di cose, a seconda della disposizione del proprio corpo. Non vi è quindi da meravigliarsi che tra i filosofi, che han voluto spiegare le cose naturali mediante le sole immagini delle cose, siano sorte tante controversie.⁷⁶

Da quanto si è detto sarà possibile trarre tre ordini di conseguenze: innanzitutto, il rigoroso convenzionalismo linguistico spinoziano, applicato alla questione della definizione dell'uomo, ci mostra ancora una volta il radicale rifiuto di ogni residuo essenzialistico della filosofia; ciò significa che non sarà più possibile definire l'essere umano in base a ciò che esso è, bensì solamente in base a ciò che esso può.⁷⁷

75 *Eth* II, 40 schol. I: «Tuttavia, per non omettere nulla di quanto sia necessario sapere, aggiungerò alcune parole sulle cause da cui hanno tratto origine i termini detti *trascendentali*, come ente, cosa, qualcosa. Questi termini nascono dal fatto che il corpo umano, poiché è limitato, è capace di formare in sé distintamente solo un certo numero d'immagini nello stesso tempo [...]; se tale numero è oltrepassato, queste immagini cominceranno a confondersi; e se il numero di immagini che il corpo è capace di formare in sé distintamente viene oltrepassato di molto, tutte si confonderanno senz'altro fra di loro. [...] Ma, appena le immagini si confondono del tutto nel corpo, anche la mente immaginerà tutti i corpi confusamente senz'alcuna distinzione, e li comprenderà quasi sotto un solo attributo, cioè sotto l'attributo di ente, cosa, ecc.» (pp. 189-191).

76 *Eth* II, 40 schol. I (pp. 191-193).

77 Cfr. in proposito *infra*, il cap. V di questa parte.

In secondo luogo, Spinoza mostra bene – a partire dall'analisi del corpo umano – la tendenza degli uomini a tentare di accogliere nell'immaginazione la totalità della realtà, perdendone allo stesso tempo la complessità; e dunque la nascita di un pensiero astratto legato alla rappresentazione – ovvero alla semplificazione – del reale; una semplificazione per di più inarticolata in quanto sacrifica inevitabilmente alcuni elementi della struttura del reale. Per Spinoza gli oggetti della filosofia sono invece i concetti, che devono essere liberati dalle costrizioni imposte dalle semplici rappresentazioni delle cose.⁷⁸

Infine, è chiaro che quanto più l'uomo, dunque la sua mente, diviene potente, tanto più potrà intendere la realtà nella sua cangiante molteplicità, comprendere la trama complessa degli elementi che la costituiscono e cogliere in essa la singolarità degli individui, degli istanti, degli eventi. Se il mondo è complessità e mutamento, Spinoza non fa altro che indicare quella corretta modalità della sua comprensione che ha come conseguenza l'incremento della forza d'esistere dell'uomo; ovvero la sua riconfigurazione in una nuova, più potente individualità.

78 Un solo esempio, per adesso: l'immagine che gli uomini hanno di Dio è modellata su quella di un re (cfr. *Eth* II, 3 schol.) le cui caratteristiche positive sono astratte e moltiplicate all'infinito; cioè egli è rappresentato come infinitamente potente, intelligente, giusto ecc. Ben diversa è la conoscenza adeguata dell'essenza di Dio, che si fonda sulla percezione nel suo divenire concetto. Cfr. *Eth* II, 47 dem.: «La mente umana ha idee mediante le quali percepisce sé e il proprio corpo e i corpi esterni, come esistenti in atto [*ut actu existentia, percipit*], e perciò [*adeoque*] ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio» (p. 207).

III

Methodus

La profonda consapevolezza di Spinoza della validità della sua riflessione traspare spesso nell'*Epistolario*; ad esempio quando risponde ad Albert Burgh (un giovane vicino al suo circolo che, durante un viaggio in Italia, si era convertito al cattolicesimo della Controriforma e gli aveva indirizzato una lettera che contiene una vera e propria predica):⁷⁹

Io, infatti, non presumo di aver trovato la filosofia migliore, ma so di intendere quella che è vera. E come possa saperlo, se me lo domandate, vi rispondo: allo stesso modo in cui voi sapete che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti; e che ciò basti non lo può negare nessuno che abbia il cervello a posto e che non sogni di spiriti immondi i quali suggeriscono a noi idee false simili alle vere: giacché il vero è indice di se stesso e del falso.⁸⁰

L'esempio geometrico – che torna sovente nei testi di Spinoza, che invece evita, con poche eccezioni, l'uso delle metafore⁸¹ – è per lo meno esem-

79 *Ep* XLVII (pp. 263-274).

80 *Ep* LXXVI (p. 299).

81 Quello spinoziano è un metodo di rettifica della naturale tendenza degli uomini alla finzione: le metafore, offrendo un concetto per il tramite di un'immagine, sono considerate da Spinoza pericolosamente fuorvianti. La sensazione di freddezza e di distacco che ricaviamo dalla lettura dell'*Ethica*, dunque, è frutto di una sistematica eliminazione di ogni elemento suscettibile di eccitare l'immaginazione del lettore. Questo elemento dello spinozismo colpì in particolar modo Jorge Luis Borges ed è oggetto di una poesia dedicata al filosofo, alla quale non aggiungerò nessun commento: «Spinoza. *Las traslúcidas manos del judío / labran en la penumbra los cristales / y la tarde que muere es miedo y frío. / (Las tardes a las tardes son iguales.) / Las manos y el espacio de jacinto / que palidece en el / confín del Ghetto / casi no existen para el hombre quieto / que está soñando un claro laberinto. / No lo turba la fama, ese reflejo / de sueños en el sueño de otro espejo, / ni el temeroso amor de las doncellas. / Libre de la metáfora y del mito / labra un arduo cristal: el infinito / mapa de Aquel que es todas Sus estrellas*». Da *El otro, el mismo*, 1964).

plare: esso indica innanzitutto una verità razionale e chiarissima, che può essere raggiunta mediante un procedimento semplice ed a partire da assiomi del tutto evidenti;⁸² inoltre, esso è segno della completa identificazione del genere di certezza filosofica con quello delle scienze matematiche.

Il metodo di esposizione geometrico⁸³ è utilizzato per evitare il pregiudizio finalistico: di fronte a una figura geometrica, difatti, il matematico non si chiede chi l'abbia creata, a quale fine; o come essa *dovrebbe essere* – «*per realitatem, et perfectionem idem intelligo*»⁸⁴ è difatti una delle più note affermazioni di Spinoza. Semplicemente, egli ne indagherà la natura e cercherà di dedurne le proprietà. In tal modo il procedere geometrico è utile a *intelligere* il mondo nella sua necessità: ogni cosa procede da Dio così come i teoremi seguono dai postulati; ed ogni cosa trova in tal maniera la sua collocazione in un universo che si rivela interamente nel rapporto proporzionato tra le sue parti nella conservazione della totalità, poiché «la faccia di tutto l'universo [*facies totius universi*] [...], benché vari in infiniti modi, rimane tuttavia sempre la medesima».⁸⁵

82 Gli assiomi e i postulati sono per Spinoza l'equivalente delle nozioni comuni, ovvero di verità eterne, dunque di una conoscenza vera e certa della struttura della realtà. Lodewijk Meyer, nella sua *Prefatio* ai *Principia philosophiae cartesianae*, che fu rivista ed approvata dallo stesso Spinoza, (cfr. *Ep*, XV, pp. 96-97) afferma che «quanto ai postulati e agli assiomi, o nozioni comuni della mente, essi sono enunciati così chiari e perspicui [*clarae, atque perspicuae sunt Enunciationes*], che nessuno può negare loro l'assenso, purché abbia inteso correttamente il senso delle parole» (B. Spinoza, *Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici*, a cura di E. Scribano, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 3).

83 Gilles Deleuze ha ben chiarito come il metodo «non serve per farci conoscere qualche cosa, ma per farci comprendere la nostra potenza di conoscere. Si tratta quindi prendere coscienza di questa potenza: conoscenza riflessiva o idea dell'idea. Ma, dato che l'idea dell'idea vale ciò che valeva la prima idea, la presa di coscienza presuppone che noi si abbia innanzitutto un'idea vera qualunque. Poco importa quale: potrebbe essere anche un'idea che implica finzione, come quella di un ente geometrico. Essa ci farà comprendere tanto meglio la nostra potenza di conoscere, senza riferimento ad alcun oggetto reale. È così che il metodo prende a prestito il suo punto di partenza dalla geometria» (G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, tr. it. in *Spinoza. Filosofia pratica*, a cura di M. Senaldi, Milano, Guerini, 1991, pp. 105-106).

84 *Eth* II, def. VI (p. 108).

85 *Ep* LXIV (p. 260). In una lettera del 1675, Schuller chiede a Spinoza «degli esempi delle cose che sono prodotte immediatamente da Dio e di quelle che lo sono mediante una certa infinita modificazione». «A me pare» prosegue «che al primo genere appartengano il pensiero e l'estensione, e al secondo l'intelletto nel pensiero e il movimento nell'estensione» (*Ep* LXIII, p. 258). Spinoza gli risponde allora correggendo la mancata comprensione della differenza tra attributi e modi: «Infine, gli esempi che chiedete del primo genere sono: nel pensiero l'intelletto assolutamente infinito; nell'estensione il movimento e la quiete. Del secondo genere, inve-

Burgh chiede a Spinoza come faccia a sapere che la sua è la filosofia migliore rispetto a quelle «che nel mondo furono insegnate, che si insegnano

ce, la faccia di tutto l'universo [*facies totius universii*] la quale, benché varii in infiniti modi, rimane tuttavia sempre la medesima» (*Ep* LXIV, p. 260). Questo testo evidenzia però un vuoto nel sistema; ma non si tratta di una difficoltà insormontabile. Difatti Gueroult commenta bene: «È adesso possibile precisare cosa sia il modo infinito immediato del Pensiero: è l'essere eterno, assolutamente prodotto dall'attributo, interamente costituito dall'universo delle essenze pensate, in breve, *l'intelletto infinito e le sue idee eterne*. Allo stesso modo è possibile determinare qual è il suo modo infinito mediato: si tratta dell'universo delle idee esistenti che l'attributo produce immediatamente attraverso l'intermediazione dell'universo delle essenze generatrici delle loro esistenze. [...] Di conseguenza il modo infinito mediato del Pensiero deve essere l'insieme delle idee o anime esistenti, che si sforzano di esistere e di perseverare nella loro esistenza, attive le une sulle altre nella durata, insieme che resta immutabile malgrado il mutamento incessante delle sue parti; *in breve, la volontà infinita comprendente l'infinità delle volontà finite*. Si ritrova qui, nel registro del Pensiero, il correlativo della *facies totius universi* del registro dell'Estensione» (M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, Paris, Aubier Montaigne, 1968, p. 318. Trad. nostra).

Si può quindi a buon diritto affermare che la parte della mente eterna è assolutamente impersonale e, almeno per certi versi, *comune*, in quanto alcune idee vere, le nozioni comuni, saranno assolutamente e necessariamente le stesse nelle menti di tutti gli uomini. Il problema della collocazione spazio-temporale delle entità intellettuali ha attraversato la filosofia del Medioevo. Alexandre Koyré ha scritto in proposito, con grande intelligenza e ironia: «Quanto alle questioni ridicole ed oziose di cui discutevano fino alla nausea i docenti e gli allievi delle università di Parigi, di Oxford e del Cairo, erano poi tanto più ridicole ed oziose di quelle di cui i docenti ed allievi discutono oggi? Forse ci appaiono tali solo perché non le capiamo più molto bene [...]. Cosa c'è di più ridicolo che il chiedersi quanti angeli possano prendere posto sulla punta di un ago? O ancora, se l'intelletto si trovi sulla luna o altrove? Senza dubbio. Ma soltanto finché non si conosce o non si capisce cosa vi sia in gioco. Ora, ciò che è in gioco, è il problema di sapere se lo spirito, se un essere o un atto spirituale – un giudizio ad esempio – occupa, sì o no, un *luogo* nello spazio... [...]. Lo stesso vale per l'intelletto umano. Perché ciò che è in gioco [...] è il sapere se il pensiero – il pensiero vero – è individuale o no» (A. Koyré, *Aristotelismo e platonismo nella filosofia medievale*, in *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, a cura di A. Cavazzini, Milano, Ghibli, 2002, p. 62). Un'interessante ricostruzione del passaggio di queste tematiche da Aristotele ad Averroè attraverso Temistio si trova in L. Pepe, *Le funzioni dell'intelletto ed il corpo nella parafrasi del De Anima di Temistio*, in G. Federici Vescovini, V. Sorge, C. Vinti (a cura di), *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani. Atti del Convegno Internazionale*, Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Educazione e dei Processi Culturali e Formativi, 18-20 settembre 2003, Louvain-la-Neuve, Brepols, 2006, pp. 13-20.

Di recente Augusto Illuminati ha ripreso questa analisi, affermando che le singole idee e volizioni, anche quelle inadeguate, vanno appunto a costituire una sorta di *facies totarum mentium* che comprende tutte le infinite menti finite Illuminati, tracciando un parallelo con il concetto marxiano di *general intellect*, afferma:

e che in avvenire si insegneranno»,⁸⁶ con l'intento di mettere in risalto l'eternità della verità rivelata – anche se lo fa poi con argomenti assai scadenti.⁸⁷ Spinoza invece rivendica la validità del metodo, in quanto procedimento diretto all'incremento della conoscenza e della consapevolezza⁸⁸ dell'uomo a partire da semplici verità accessibili a tutti: egli, difatti, non richiede nei confronti della sua filosofia nessun tipo di fiducia incondizionata; né ad essa si accede mediante un'illuminazione; sembrerebbe anzi che *almeno* il fatto che la sua filosofia sia quella vera possa essere compreso appieno da chiunque, semplicemente guardando alla realtà con lo sguardo privo di pregiudizi, paure e superstizioni; e facendosi aiutare in questo appunto dal metodo razionale.

Nell'incompiuto⁸⁹ *TIE* Spinoza spiega i motivi che lo hanno indotto a rivolgersi alla filosofia e quindi espone una teoria del metodo:

«l'intelletto comune potrebbe definirsi come modo infinito mediato dell'attributo Pensiero (la casella simmetrica che manca negli schemi spinoziani), il risultato dell'articolazione del modo infinito immediato parallelo (l'infinito intelletto divino), la totalità delle menti esistenti o *facies totarum mentium* – in particolare dell'interazione sociale delle idee adeguate e anche di quelle temporaneamente inadeguate. Menti e corpi, affetti gioiosi attivi e passivi, tracciano un parallelismo di intelletto comune e prassi politica democratica, che è lo sfondo della costituzione della *multitudo* e della sua dinamica interna – dove peraltro compare il ruolo ambiguo dell'immaginazione, la mai abolita dialettica delle passioni, il posto della durata. Con tutte le risapute difficoltà di deduzione dal finito all'infinito, tale brillante impresa si fonda sull'abolizione di ogni trascendenza e la riduzione dell'essenza individuale di ogni modo finito a grado di potenza» (A. Illuminati, *Del comune. Cronache del general intellect*, Roma, Manifestolibri, 2003, p. 73).

86 *Ep* XLVII (p. 263).

87 «Allora voi osate considerarvi superiore a tutti i Patriarchi, i Profeti, i Martiri, i Dottori, i Confessori, le Vergini e tutti i Santi [...]» (p. 265).

88 In tal senso davvero Spinoza è un precursore del Nietzsche che afferma: «quanta verità può sopportare, quanta verità può osare un uomo? Questa è diventata la mia vera unità di misura: sempre di più» (F. Nietzsche, *Ecce Homo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VI, Tomo III, Milano, Adelphi, 1986, p. 266). Difatti è lo stesso Nietzsche a vedere in Spinoza un suo precursore in una lettera a Franz Overbeck del 30 luglio 1881: il motivo addotto dal tedesco è che egli condivide con Spinoza cinque punti essenziali del suo pensiero: la negazione del libero arbitrio, delle cause finali, dell'assetto morale del mondo, del disinteresse (*das Unegoistische*) e dell'esistenza del male.

89 Filippo Mignini ha sostenuto, riprendendo gli argomenti di una consolidata tradizione, che le ragioni dell'interruzione della stesura del *TIE* siano del tutto teoriche, dovute alle difficoltà incontrate nella *reductio ad unum* delle idee prevista nel libro, alla quale è stata preferita la strategia argomentativa dell'*Ethica*. Le ragioni del mio parziale dissenso risulteranno chiare nelle pagine seguenti; non è comunque affatto impensabile che Spinoza abbia preferito a un certo punto dedicarsi all'esposizione impersonale *more geometrico*, ritenendo tale metodo come più adatto alla spiegazione e alla discussione della sua dottrina con gli amici; ma

il metodo non è altro che una conoscenza riflessiva, o idea dell'idea; e poiché non c'è un'idea dell'idea se prima non c'è l'idea, il metodo non ci sarà se prima non ci sarà l'idea. Perciò sarà buono quel metodo che mostri come sia da dirigere la mente secondo la norma dell'idea vera data.

Di conseguenza «sarà perfettissimo quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma dell'idea data dell'Ente perfettissimo». ⁹⁰

Il *TIE* ha dunque un carattere eminentemente gnoseologico: esso tratta del metodo, non espone un'ontologia; dunque vuole illustrare come sia possibile perseguire una conoscenza vera mediante la norma di una idea vera già data, una qualsiasi, perseguendo la stessa chiarezza ed evidenza: «per conseguire la certezza della verità non occorre avere altri segni che l'idea vera»; ⁹¹ difatti «non può sapere che cosa sia la somma certezza se non colui che abbia l'idea adeguata o l'essenza obbiettiva di qualche cosa». ⁹²

L'intento dell'*Ethica* è invece quello di esporre una teoria generale dell'essere: si potrebbe addirittura essere tentati di sottolineare come – rispetto alla linearità del *TIE* – il percorso espositivo dell'*Ethica* abbia in fondo una forma circolare; ma così si dimenticherebbe il carattere scientifico e il procedere geometrico dell'*Ethica* (dall'uno al molteplice, dal generale al particolare), che infine si rovescia – si supera? – nel terzo genere di conoscenza. ⁹³

se avesse considerato il *TIE* semplicemente un fallimento o un approccio al problema filosofico di qualità inferiore rispetto all'*Ethica*, non si spiegherebbe ad esempio il rimando «ad un altro Trattato» di *Eth* II, 40 schol. I, a proposito delle nozioni seconde, nel quale è evidente la diversa finalità e il diverso percorso compiuto dai due testi. Cfr. quindi F. Mignini, *Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione*, «La Cultura» 27 (1979), 1-2, pp. 87-160.

90 *TIE*, § 38 (B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di E. De Angelis, Milano, SE, 1990, p. 22. D'ora in avanti citerò tra parentesi il numero di pagina di questa traduzione).

Per una lettura approfondita del *TIE* cfr. soprattutto C. Gebhardt, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, Heidelberg, C. Winter, 1905; H. H. Joachim, *Spinoza's Tractatus de intellectus emendatione*, Oxford, Clarendon, 1940; P. Di Vona, *Studi sull'Ontologia di Spinoza, Parte I*, Firenze, La Nuova Italia, 1961, Cap. II.

91 *TIE*, § 34 (p. 21).

92 *TIE*, § 35 (p. 21).

93 Deleuze ha sottolineato in maniera molto suggestiva proprio questo passaggio: «Ma il problema è: che accade in un terzo momento, quando cessiamo di utilizzare l'idea di Dio come una nozione comune, quando si va dall'essenza di Dio alle essenze singolari di esseri reali, vale a dire quando abbiamo accesso al terzo genere di conoscenza?»; per Deleuze si apre «un campo di esperienza e di visione in cui le nozioni comuni sono oltrepassate» (*Spinoza. Filosofia pratica* cit., p. 108), il cui esempio principe è *Eth* V, 23 schol.: «At nihilominus sentimus, experimurque, nos eternos esse» (p. 588).

Per comprendere meglio questo passaggio tra la tematica gnoseologica e quella ontologica occorre ripartire da *Eth* I, 8 schol. II:

Così pure, coloro che confondono la natura divina con l'umana, attribuiscono facilmente a Dio gli affetti umani, specialmente finché ignorano ancora in qual modo gli affetti si producano nella mente. Ma se gli uomini prestassero attenzione alla natura della sostanza, non dubiterebbero minimamente delle verità della *prop.* 7,⁹⁴ anzi questa proposizione sarebbe per tutti un assioma, e sarebbe annoverata tra le nozioni comuni.⁹⁵

E proviamo a ricostruirne la linea dimostrativa: Spinoza tratta delle nozioni comuni in *Eth* II, pr. 38: «Ciò che è comune a tutte le cose, e ciò che è ugualmente nella parte e nel tutto, non può essere concepito se non adeguatamente»; e prosegue così nel corollario: «Di qui segue che vi sono alcune idee o nozioni comuni a tutti gli uomini; giacché tutti i corpi conven-gono in alcune cose che devono essere percepite adeguatamente, cioè chiaramente e distintamente, da tutti».⁹⁶

Tutto ciò non significa altro che, se gli uomini riflettessero senza pregiudizi, ovvero appunto dopo un percorso di emendazione del loro intelletto dal governo delle immagini, intorno al problema *de Deo*,⁹⁷ riconoscerebbero il carattere di verità indubitabile dell'idea presentata all'inizio dell'*Ethica*.

In *Eth* II, 10 schol. Spinoza rimprovera difatti coloro che:

mentre consideravano le cose naturali, a nulla hanno pensato meno che alla natura divina, e, quando poi hanno rivolto il loro animo a considerare la natura divina, a nulla hanno potuto pensare meno che alle loro prime finzioni [*figmentis*] su cui avevano costruito la conoscenza delle cose naturali; finzioni che non potevano giovare in nulla alla conoscenza della natura divina [...].

In tal modo questi filosofi, spiega, «non hanno osservato l'ordine richiesto per il filosofare» per il quale, invece, «la natura divina [...] è anteriore sia per la conoscenza sia per natura».⁹⁸ È dunque evidente che il punto di partenza di ogni conoscenza razionale, il fondamento stesso del metodo razionale, dovrà essere una conoscenza adeguata di Dio.

94 *Eth* II, pr. 7: «Alla natura di una sostanza appartiene di esistere» (p. 21).

95 *Eth* I, 7 schol., II (p. 91).

96 *Eth* II, pr. 38 e cor. (pp. 185-187).

97 Ovvero sulla sostanza, o sulla natura: Martial Gueroult ha però giustamente notato come vi sia una sorta di evoluzione nella concezione e nella definizione di Dio dal KV all'*Ethica*: cfr. dunque M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., App. 6. Cfr. inoltre G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia Pratica* cit., pp. 137-138.

98 *Eth* II, 10 schol. (p. 129).

Spinoza rivendica dunque, per l'esposizione sistematica della sua filosofia, un cominciamento chiaro ed evidente quanto una nozione comune. Sia l'*Ethica* che il *TIE* concordano sul fatto che solo da un'idea vera ne possono seguire altre;⁹⁹ ma mentre nel *TIE* il metodo deve essere perfezionato andando in direzione della conoscenza dell'«essere perfettissimo», l'*Ethica* segue un percorso apparentemente inverso. Così all'inizio vengono posti, come ha ben visto Gilles Deleuze, gli «attributi sostanziali qualunque per arrivare a Dio come sostanza costituita da tutti gli attributi», in quanto queste potrebbero essere già sempre «una conoscenza ugualmente chiara che delle nozioni comuni»;¹⁰⁰ e se così non è, scrive Spinoza, «avviene perché essi [gli uomini] non possono immaginare Dio come immaginano i corpi, e perché hanno congiunto il nome *Dio* con le immagini delle cose che sono abituati a vedere».¹⁰¹

La Proposizione II, 47, secondo la quale «la mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio»¹⁰² (assieme allo scolio: «Da qui vediamo che l'essenza infinita di Dio e la sua eternità sono note a tutti»),¹⁰³ è così dimostrata:

La Mente umana ha idee mediante le quali percepisce sé e il proprio corpo e i corpi esterni, come esistenti in atto; e perciò ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio.¹⁰⁴

Queste affermazioni andranno lette innanzitutto come attestazione della totale intelligibilità del reale, ossia come affermazione della capacità degli uomini di conoscere la natura di Dio e i modi nei quali essa si esprime come *natura naturata*.¹⁰⁵ Dunque questa proposizione risulta anche essere una riflessione sulle conseguenze dell'identità di Dio e natura, del suo esprimersi nei modi finiti.

99 Cfr. *TIE*, § 63 (p. 31) ed *Eth* II, 38 cor. (p. 154).

100 G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* cit., p. 138.

101 *Eth* II, 47 schol. (p. 209).

102 *Eth* II, pr. 47 (p. 207).

103 *Eth* II, 47 schol. (p. 207).

104 *Eth* II, 47 dem. (p. 207).

105 Spinoza, all'interno dell'*Ethica*, utilizza le espressioni '*natura naturans*' e '*natura naturata*' solo in due occasioni. Esse vengono definite in *Eth* I, 29 schol.: «per *natura naturante* dobbiamo intendere ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia quegli attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna e infinita, cioè Dio in quanto è considerato come causa libera. E per *natura naturata* intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né essere concepite» (p. 73). E vengono poi effettivamente utilizzate solo in *Eth* I, pr. 31: «L'intelletto in atto, sia finito o infinito, come pure la volontà, la cupidità, l'amore ecc. si devono riportare alla natura naturata, non già alla natura naturante» (p. 75). Tuttavia tali espressioni hanno avuto un ruolo straordinariamente rilevante nelle letture dello spinozismo: nella ricostruzione della storia di questi concetti, Siebeck torna

Tuttavia Spinoza aveva affermato in *Eth* II, 40 schol. II che noi conosciamo «oggetti singolari che ci sono rappresentati dai sensi in modo mutilato, confuso e senz'ordine per l'intelletto»;¹⁰⁶ confrontando questa proposizione con la succitata *Eth* II, 47 dem. nasce dunque il problema su come sia possibile risalire dalla percezione dei corpi alla conoscenza adeguata della natura di Dio: la soluzione a tale questione offrirà un'ulteriore testimonianza della presenza di elementi materialistici all'interno del pensiero di Spinoza.¹⁰⁷

Difatti *Eth* II, 40 schol. II è fondata a sua volta su *Eth* II, 29 coroll.:

la mente umana, non ha né di sé, né del suo corpo, né dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma solo una conoscenza confusa e mutilata, tutte le volte che percepisce le cose secondo l'ordine comune della natura [...].¹⁰⁸

Qui Spinoza sta parlando della conoscenza adeguata di cose singolari da parte della mente – se stessa, il proprio corpo ecc. – mentre in *Eth* II, 47 dem. si riferisce piuttosto al fatto di percepire quelle stesse cose singolari come «esistenti in atto», ovvero sta prendendo in considerazione il loro semplice esistere, il loro esser presenti; che è ovviamente il carattere assolutamente più generico e comune degli enti; quello, appunto, che può essere da tutti compreso adeguatamente.

Occorre allora confrontare *Eth* II, 47 schol. II piuttosto con *Eth* II, pr. 37: «Ciò che è comune a tutte le cose [...] non costituisce l'essenza di alcu-

indietro fino ad Averroè; ma in effetti essi sono stati sistematizzati dalla Scolastica. Cfr. H. Siebeck, *Über die Entstehung der Termini 'natura naturans' e 'natura naturata'*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» III (1889-90), pp. 370-378. Tuttavia lo stesso Spinoza, già in KVI, 8, tiene a distinguersi da quella tradizione tomistica che sosteneva l'esteriorità a tutte le sostanze della *natura naturans* e dunque manteneva tra i due termini un rapporto di causa-effetto: «Per *Natura naturans* intendiamo un essere che concepiamo chiaramente e distintamente mediante lui stesso e senza aver bisogno d'altro che di lui stesso [...]: il quale è Dio. Anche i *Tomisti* hanno inteso Dio allo stesso modo, ma la loro *Natura naturans* era un essere (così lo chiamavano) esterno a tutte le sostanze» (B. Spinoza, *Korte Verhandelning – Breve trattato*, a cura di F. Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986, p. 189).

¹⁰⁶ *Eth* II, 40 schol. II (p. 193).

¹⁰⁷ «[Dio] non è soltanto materia, certamente, né la materia ha alcuna forma di priorità ontologica rispetto all'attributo del pensiero o agli altri infiniti attributi che esprimono l'essenza della sostanza o Dio. [...] Va detto, però, che la sua collocazione della materia come attributo di Dio lo colloca all'inizio di una linea di tendenza che sbocca nel materialismo moderno». E. Giancotti Boscherini, *Il Dio di Spinoza*, in E. Giancotti Boscherini (a cura di) *Spinoza nel 350° anniversario della nascita, Atti del congresso internazionale (Urbino 4-8 ottobre 1982)*, Napoli, Bibliopolis, 1985, p. 41. Cfr. inoltre Id., *Sur la question du matérialisme chez Spinoza*, «Revue internationale de Philosophie» 31 (1977), 1-2.

¹⁰⁸ *Eth* II, 29 cor. (p. 175).

na cosa singola»,¹⁰⁹ quindi con *Eth* II, pr. 38: «Ciò che è comune a tutte le cose [...] non può essere concepito se non adeguatamente»¹¹⁰ e con il suo corollario: «Da qui segue che vi sono alcune idee o nozioni comuni a tutti gli uomini giacché tutti i corpi convengono in alcune cose [...]».¹¹¹ Ma tutti i corpi convengono nel loro esistere come estensione e come rapporti proporzionati di movimento e quiete; e sarà la semplicissima conoscenza dei corpi in quanto appunto estensione e in quanto rapporti di movimento e quiete ad essere adeguata in tutti gli uomini; e ad essere, dunque, fondamento della conoscenza adeguata dell'essenza di Dio.¹¹²

Non è dunque l'attività razionale della mente che conduce alla conoscenza dell'essenza di Dio; meglio, ciò accade per il saggio,¹¹³ che può effettivamente arrivare a conoscere la natura di Dio dalla conoscenza adeguata delle cose singolari; ma non per gli altri uomini, che conoscono Dio solo a partire dalle nozioni comuni.

Ciò che ci schiude la comprensione dell' 'eterna e infinita essenza di Dio', dunque, non è altro che il dato stesso della nostra esistenza, nostra e del mondo; il fatto che *esistiamo* come corpo e che *sappiamo di esistere* come corpo. Tutti, dunque, conosciamo l'essenza di Dio; percependo il nostro

109 *Eth* II, pr. 37 (p. 183).

110 *Eth* II, pr. 38 (p. 185).

111 *Eth* II, 38 cor. (pp. 185-187).

112 A conferma di ciò, occorre notare come in *Eth* II, 47 dem. la conoscenza adeguata dell'essenza di Dio deriva non da una 'conoscenza' adeguata della mente, del corpo e dei corpi esterni, ma da una loro 'percezione'. La prima volta che Spinoza utilizza nell'*Ethica* il termine *perceptio*, nella *Spiegazione* a *Eth* II, def. III, si sente in dovere di sottolineare che «la parola percezione sembra indicare che la mente sia passiva rispetto a un oggetto» e che quindi ha preferito utilizzare in quell'occasione il termine 'concetto', che invece esprime bene l'agire della mente. Esiste un intricato dibattito filologico riguardante il fatto che in altri luoghi, non solo dell'*Ethica*, Spinoza utilizza i termini *perceptio* e *conceptio* come sinonimi: in particolare, tale questione ha evidenti ricadute sulla maniera di interpretare l'evoluzione del pensiero di Spinoza: cfr. in proposito le annotazioni della Giancotti Boscherini in B. Spinoza, *Etica*, Roma, Editori Riuniti, 1997³, pp. 365-366, n. 3 e M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu* cit., p. 436, n. 32. In questa sede non si vogliono affrontare questioni filologiche, piuttosto leggere il sistema spinoziano mediante se stesso, ovvero a partire dall'analisi dell'utilizzazione dei termini fatta dall'autore. Per questo, piuttosto che guardare altrove, è utile mostrare piuttosto come l'intera catena dimostrativa della proposizione in questione, ovvero le proposizioni citate nella *Dimostrazione* (in particolare si vedano *Eth* II, 16 cor. I, pr. 17, pr. 19, pr. 22 e pr. 13) sono riferibili a un livello immaginativo della conoscenza, e sono costruite attorno ai termini 'affectio' e, appunto, 'perceptio'; che quindi andrà considerato, almeno in queste proposizioni, come nettamente distinto da ogni altro termine indicante una conoscenza razionale.

113 Cfr. *Eth* V, pr. 24: «Quanto più noi conosciamo le cose singole, tanto più conosciamo Dio» (p. 591).

corpo e gli altri conosciamo Dio forse alla stessa maniera in cui «*sentimus experimurque, nos æternos esse*»,¹¹⁴ ovvero immediatamente nella percezione e nell'esperienza; allo stesso modo in cui, ancora, il corpo umano esiste «*prout ipsum sentimus*».¹¹⁵

Così possiamo rileggere *Eth* I, pr. 7 ed *Eth* I, 8 schol. II, e comprenderli appieno: Spinoza non vuol dire che gli uomini conoscono Dio *completamente*: evidentemente essi non conoscono tutti i suoi attributi, tanto meno tutti i modi nei quali si esprime. Piuttosto egli afferma che tutti gli uomini sanno che Dio esiste eternamente, anzi che esso è l'esistenza stessa, che esiste in infiniti modi ecc. Conosciamo l'essenza di Dio non solo alla stessa maniera in cui sentiamo che qualcosa in noi è oltre il tempo inteso come durata; ma persino alla stessa maniera in cui siamo consapevoli del nostro stesso corpo; e questo non significa ridurre Dio all'ambito del sensibile, ma piuttosto porre la questione dell'*esistenza*, in tutte le forme concettuali che può assumere, al centro del discorso filosofico; di quella esistenza

che è attribuita alle cose singole per il fatto che dalla eterna necessità della natura di Dio seguono infinite cose in infiniti modi. [...] dell'esistenza stessa delle cose singole in quanto sono in Dio. Benché, infatti, ciascuna cosa sia determinata da un'altra cosa singola a esistere in una certa maniera, tuttavia, la forza per la quale ciascuna persevera nell'esistenza segue dall'eterna necessità della natura di Dio.¹¹⁶

È questa e non altra la conoscenza di Dio che Spinoza indica come accessibile a tutti.¹¹⁷

114 *Eth* V, 23 schol. (p. 588).

115 *Eth* II, 13 cor. (p. 134).

116 *Eth* II, 45 schol. (p. 205).

117 Eppure il problema si potrebbe ulteriormente complicare, proprio a partire dall'ultima proposizione citata: la conoscenza di Dio della quale parla Spinoza non è semplicemente visione, teoresi, bensì è sempre anche attività. È senz'altro corretto affermare che Dio è l'ambito, il contesto, la trama; ovvero ciò che rende possibili ogni possibile esperienza; ma di quell'*esperienza* che è *sive praxis* (cfr. *infra*, il § 4 del secondo capitolo), ovvero mai altro che una modificazione di se stessi e del mondo, appunto un'attività, una riconfigurazione dell'esistente.

Se l'uomo è parte dell'essere come sua determinazione; ma, allo stesso tempo, quando agisce *produce mondo*, cioè relazioni, corpi collettivi, trame affettive; allora egli opera come se fosse *altro* dal mondo, come se fosse in grado di scindere l'unità della natura in un soggetto della produzione – egli stesso – di contro al mondo come oggetto.

Detto altrimenti, la coscienza contiene la finzione che l'uomo sia il libero soggetto delle sue azioni e non un ente sottoposto alle leggi di natura come gli altri; ma si tratta di una finzione produttiva: da questo punto di vista, dunque, la coscienza non è solo finzione, ma può essere definita come un 'artificio conoscitivo-operativo', cioè uno strumento che consente agli esseri umani di orientarsi ed agire nel mondo.

IV

Intellectio

Spinoza non solo confuta la possibilità che i termini detti ‘trascendentali’ e quelli detti ‘universali’ si riferiscano a qualcosa di reale, ma ne spiega anche l’origine attraverso l’analisi della fisiologia del corpo; mostra chiaramente l’appartenenza degli attributi di qualità a una conoscenza immaginativa, i quali derivano dalla costituzione del corpo piuttosto che dagli oggetti della sensazione; ritiene che il pregiudizio teleologico sia la matrice di ogni altro pregiudizio, e radica anch’esso nella naturale tendenza degli uomini a semplificare la realtà; infine mostra l’ordinaria coscienza come una finzione che capovolge il rapporto causa-effetto.

Alla fine, tale riflessione ci si offre come una sorta di *pars destruens* del sistema, nella quale la realtà pare sfuggire come in un caotico spettacolo d’ombre.

Gli uomini – scrive Spinoza nell’epistola XXX a Henry Oldenburg –, come tutto del resto, non sono che parte della Natura e io ignoro in che modo ciascuna parte si accordi col suo tutto e in che modo si connetta con tutte le altre. E soltanto al difetto di questa conoscenza si deve se talune cose naturali [...] prima d’ora mi apparivano vane, disordinate e assurde.¹¹⁸

Per fare solo pochi esempi, alcuni degli elementi essenziali della riflessione di Spinoza – la critica al Dio antropomorfo, l’infinità degli attributi¹¹⁹ e l’unicità della sostanza, l’idea per la quale il mondo umano è solo una piccola parte della natura – sembrano limitare drasticamente le pretese di conoscenza degli uomini; al contrario, essi giustificano la completa intelligibilità del reale, in quanto estensione e in quanto pensiero, ossia in quanto rapporti di movimento e quiete tra i corpi e in quanto ideazioni, volizioni, desideri ecc.

¹¹⁸ *Ep*, XXX (p. 164).

¹¹⁹ *Eth* I, def. IV: «*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam ejusdem essentiam constituens*» (p. 87).

In particolare si fa qui riferimento alla riflessione spinoziana sugli attributi di Dio:¹²⁰ tale questione, difatti, è di importanza centrale: su di essa si gioca la questione dell'intelligibilità del mondo e, di conseguenza, la posizione dell'uomo di fronte a se stesso ed alla natura; in definitiva: la possibilità di una conoscenza e dunque di una prassi umana adeguate. Nonostante possa sembrare che la questione della definizione dell'attributo sia lontana dalle questioni antropologica e politica, essa rappresenta invece un passaggio assolutamente fondamentale; ne dimostra una piena consapevolezza anche Spinoza, che la risolve interamente all'inizio dell'*Ethica*, prima di occuparsi d'altro.¹²¹

- 120 L'origine storica del concetto Spinoziano di *attributum* è stata ricostruita da Gustav Richter in *Spinoza philosophische Terminologie*, Leipzig, J. Barth, 1913; ma cfr. anche il lavoro informatico-lessicale di André Robinet in *Considérations lexicales sur attribut (Ethica 77)*, «Raison Présent» 43 (1977), pp. 63-80; per l'origine del concetto di sostanza, oltre a J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, in AA.VV., *Philosophische Aufsätze*, Eduard Zeller zu seinem 50jährigen Doctor-Jubiläum gewidmet, Leipzig 1887, pp. 83-138, cfr. di nuovo Richter e H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* cit.; P. Di Vona, *Studi sull'ontologia di Spinoza* cit.; ovviamente, M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu* cit., e di nuovo A. Robinet, *Ethica 77: premiers résultats informatiques sur le dépouillement lexical de l'Ethica de Spinoza* (Substantia), «Recherches sur le XVIIe siècle» 4 (1980), Éditions du CNRS, Paris, pp. 67-84.
- 121 Antonio Negri ha sostenuto, nel suo *L'Anomalia selvaggia* (adesso in *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998, pp. 21-285), che i primi due libri dell'*Ethica* sono anteriori al 1665 e gli ultimi tre posteriori al 1670, cioè alla stesura del *TTP*. Questa ipotesi, che trova anche dei riscontri nella biografia di Spinoza, è utile a mostrare certi scarti argomentativi e linguistici che il lettore attento può facilmente riscontrare. Lo stesso Negri ha poi modificato in parte le ricadute che la sua analisi avevano sull'interpretazione della Parte V, nella quale aveva visto coesistere «due linee teoriche incompatibili e sostanzialmente contraddittorie», una mistica, l'altra invece di carattere materialistico (*Democrazia ed eternità in Spinoza*, in *Spinoza* cit., p. 380).

La pregnante obiezione fattagli da Alexandre Matheron proprio nella prefazione a quel suo libro può ben sintetizzare alcuni dei motivi al quale si deve il suo parziale ripensamento: «Non vedo, quindi, alcuna contraddizione tra i primi due libri e i seguenti. Sembrerebbe essercene se si considerano certi enunciati isolandoli, ma risituati nella catena delle argomentazioni, queste apparenti contraddizioni scompaiono. È vero che Spinoza parla appena degli attributi nei libri III, IV e V; cosa normale, poiché non ne costituiscono l'oggetto e su questo punto l'essenziale è già stato detto. Ma le proposizioni che compaiono in questi tre libri sono dimostrate a partire da altre proposizioni, a loro volta dimostrate a partire da altre proposizioni ancora anteriori ecc.; e, infine, se si risale la catena fino in cima, ricadiamo quasi sempre su proposizioni riguardanti gli attributi» (*Prefazione*, in *Spinoza* cit., p. 17).

Da parte mia, fatte salve queste osservazioni, trovo comunque produttivo insistere su di una sorta di *doppiezza* dello spinozismo, sia sul piano metafisico, che politico, che strategico-linguistico.

È stato Hegel, secondo Martial Gueroult, a inaugurare «*l'interprétation idéaliste, subjectiviste ou formaliste*»,¹²² ossia una lettura per la quale l'attributo è punto di vista soggettivo dell'intelletto; e nella quale, quindi, Dio resta indeterminato e la sua natura inconoscibile, in quanto trascendente a un mondo che gli resta differente e separato. Il principale argomento testuale su cui si basa l'interpretazione formalista, oltre all'accento posto sull'espressione «*intellectus percipit*» della già citata *Eth* I, def. IV, è l'*Ep* IX, là dove Spinoza risponde alle questioni che Simon De Vries gli aveva posto, in quanto portavoce del circolo dei suoi allievi di Amsterdam. Rispondendo alla domanda intorno alla definizione del concetto di attributo, Spinoza spiega:

Quella definizione, infatti, come quella che vi ho trasmesso, se non erro, suona così: 'Per sostanza intendo ciò che è in sé e che per sé si concepisce, ossia il cui concetto non implica il concetto di altra cosa'. La medesima cosa intendo per attributo, con la sola differenza che attributo si chiama rispetto all'intelletto che attribuisce alla sostanza una tale certa natura. Questa definizione

122 M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., p. 428. Sono note le accuse hegeliane a Spinoza di «indeterminatezza» (*Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 109 e p. 113) e di «acosmismo» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. a cura di B. Croce, Bari-Roma, Laterza, 1984, p. 63) ed esiste una vasta letteratura secondaria sull'argomento (per la quale rimando a V. Morfino, *Substantia sive Organismus, Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Milano, Guerini e Associati, 1997). Su cosa spinga Hegel a muovere queste obiezioni sono state fatte molte ipotesi, ma sostanzialmente la critica concorda nel fatto che il tedesco si dovette considerare un perfezionatore del sistema spinoziano, del quale, del resto, nelle stesse *Lezioni* non manca di riconoscere i meriti, affermando come Spinoza sia «l'inizio essenziale di ogni filosofare» (*Lezioni sulla storia della filosofia* cit., p. 110. Cfr. inoltre F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, CEDAM, 1961).

Nicolai Hartmann ha sintetizzato così la questione: «La sostanza spinoziana è per lui [Hegel] priva di vita; rimane incomprensibile come possa scaturire qualcosa da essa. Il giudizio di Fichte secondo cui Spinoza 'aveva ucciso' Dio, è anche il giudizio di Hegel. Nondimeno l'aspetto positivo della dottrina degli attributi rimane in lui perfettamente conservato nel rapporto tra natura e spirito. Ma tale dottrina è assunta in un rapporto ben più intimo, che ha la sua radice nella concezione dell'assoluto. Si può senz'altro considerare l'esposizione delle categorie dell'assoluto nella *Logica* hegeliana come la realizzazione di quel che voleva Spinoza: una geometria degli attributi e dei modi divini sviluppata con una successione rigorosamente metodica: questi rivelano allora veramente, nella loro vivente molteplicità, la splendida ricchezza del mondo, e con una necessità rigorosa ed *a priori*, benché appunto non matematica. In questa prospettiva la filosofia hegeliana appare come uno spinozismo reso coerente fino in fondo» (N. Hartmann, *La filosofia dell'idealismo tedesco*, tr. it. di B. Bianco, Milano, Mursia, 1972, p. 279).

Cfr. inoltre P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979 e V. Morfino, *Substantia sive organismus* cit., 1997.

spiega abbastanza chiaramente che cosa io voglia intendere per sostanza o attributo. Voi volete, tuttavia, ciò che non è affatto necessario, che io vi spieghi con un esempio in che modo una sola e medesima cosa si possa chiamare con due nomi. E per non sembrare avaro, ne adduco due. Primo, dico che per Israele si intende il terzo patriarca, e la stessa cosa si intende per Giacobbe, perché il nome di Giacobbe gli si dava per il fatto che aveva preso il calzare del fratello. Secondo, per piano intendo ciò che riflette senza mutarli tutti i raggi della luce; e la stessa cosa intendo per bianco, con la sola differenza che bianco si dice rispetto all'uomo che osserva il piano.¹²³

Di questo testo i formalisti sottolineano ovviamente l'espressione «rispetto all'intelletto». Giovanni Gentile sintetizza, sostanzialmente accogliendola,¹²⁴ la tradizione della lettura hegeliana nelle sue celebri note all'*Ethica*: «Già lo dice la stessa parola; non ciò che è proprio (*proprium*, *proprietas*) della sostanza, ma *quod ei attribuitur*»;¹²⁵ e aggiunge un altro riferimento testuale a quelli succitati, cioè *Eth I*, def. VI: «Per Dio intendo l'ente assolutamente infinito, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'eterna ed infinita essenza»,¹²⁶ là dove Gentile pone l'accento sul termine '*exprimit*'.

Per sottolineare l'oggettivismo di quelle definizioni, piuttosto che vedervi il riferimento a una operazione intellettuale del soggetto, è però allora sufficiente sottolineare l'utilizzazione del verbo '*constare*' in *Eth I*, def. IV e VI,¹²⁷ invece che quella di '*percipere*' ed '*exprimere*'. Allo stesso modo si può ricorrere all'*Ep IX* mostrando come i due esempi non facciano altro

123 *Ep IX* (pp. 71-72).

124 «Pare a noi in verità che la deduzione degli attributi sia empirica; laddove quella della causalità della sostanza, a priori. Quindi la sostanza è *causa sui*; ma per se stessa non è né questo né quell'attributo. Il pensiero è quell'attributo indotto dall'esperienza del pensiero che l'uomo trova in se stesso [...]» (in B. Spinoza, *Ethica* cit., II vol., p. 18). Gentile riprende sostanzialmente lo stesso E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Riga-Leipzig 1836, pp. 60 segg.

125 B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, II vol., *Note di Giovanni Gentile rivedute e ampliate da Giovanni Radetti* cit., p. 15.

126 Id., *Eth I*, def. VI: «*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*» (p. 85).

127 Tale verbo è del resto centrale anche nell'*Ep II* a Oldenburg: «Io lo [Dio] definisco l'Ente che consta di infiniti attributi, ognuno dei quali è infinito, ossia sommamente perfetto nel suo genere. Da notare che io intendo per attributo tutto ciò che si concepisce per sé e in sé, tale che il suo concetto non implica il concetto di altra cosa. Così, per esempio, l'Estensione si concepisce per sé e in sé: non così il movimento, il quale si concepisce invece in altro e il suo concetto implica l'estensione» (pp. 39-40). Il verbo '*constare*' torna anche in *Eth II*, 7 schol. (pp. 119-121).

che suffragare la tesi che sostanza e attributo siano due nomi per la medesima cosa: «*substantia, sive attributum*», scrive difatti Spinoza all'amico. O, ancora, si potrebbero elencare tutte quelle proposizioni dell'*Ethica* nelle quali Spinoza è più sintetico ed esplicito su tale questione, come ad esempio *Eth* I, pr. 19, là dove l'affermazione «*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*»¹²⁸ non può indicare altro che l'immediata identità di Dio e dei suoi attributi. Ma più che sulle questioni ermeneutiche o filologiche, è importante insistere sulle questioni concettuali e sulla *coerenza interna* del sistema – che va letto e inteso *attraverso se stesso*, a partire dei concetti creati o ridefiniti nell'*Ethica* e non attraverso concetti già predefiniti.

Chi interpreta l'attributo in maniera formale – o peggio insiste sul fatto che degli infiniti attributi di Dio ne conosciamo solo due, e deduce da ciò non una necessaria conseguenza della natura assolutamente infinita di Dio, bensì l'esistenza di una realtà trascendente che ci è preclusa – introduce un cono d'ombra nel luminoso sistema di Spinoza. Dio si esprime di necessità in una infinità di attributi in virtù della sua natura che è potenza assolutamente infinita di esistere e che non si può certo esaurire nel pensiero e nell'estensione: noi conosciamo solo pensiero ed estensione e siamo mente e corpo; ma ciò, invece di limitarci, garantisce invece la *completa intelligibilità dell'intera realtà*, perché *pensiero ed estensione si predicano allo stesso modo della sostanza e dei suoi modi*.

Materia e pensiero, tutti i corpi e tutte le idee, sono Dio; quindi lo stesso Dio, ossia la natura, ossia tutte le idee e tutte le cose, è intelligibile. Questa continuità, ovvero questa univocità e immanenza, garantisce la validità del metodo razionale, che è dunque fondato sull'identità di Dio e natura, della quale il mondo umano è parte integrante:

La potenza mediante la quale le cose singole e, conseguentemente, l'uomo conservano il loro essere è la potenza stessa di Dio, ossia della natura, non in quanto essa è infinita, ma in quanto si può spiegare mediante un'essenza umana attuale. La potenza dell'uomo, quindi, in quanto si spiega mediante la sua essenza attuale, è una parte della potenza infinita cioè dell'essenza di Dio, ossia della natura.¹²⁹

Allo stesso modo, nella natura di Dio non vi sono volontà e intelletto, ma le infinite idee e volizioni sono da lui determinate ad esistere dalla sua natura.¹³⁰ Nel sistema di Spinoza le idee e le volizioni degli uomini sono dunque determinate da/in Dio:

128 *Eth* I, pr. 19 (p. 57).

129 *Eth* IV, 4 dem. (pp. 401-403).

130 In *Eth* I, 17 schol. Spinoza afferma che, se pure volessimo parlare di intelletto e volontà divini, dovremmo intendere tutt'altra cosa rispetto a ciò che intendiamo quando li attribuiamo agli uomini, ma non nel senso, ancora una volta, di un

Tutto ciò che è in Dio, e Dio non può essere detto una cosa contingente, perché esiste necessariamente e non in modo contingente. [...] Quindi tutto è determinato dalla necessità della natura divina non solo a esistere, ma anche a esistere e a operare in una certa maniera, e non si dà nulla di contingente.¹³¹

Non fa parte del percorso di questa ricerca indagare la maniera nella quale, come ben sintetizza Deleuze, «Dio crea in quanto comprende sé» ed assieme «comprende tutto ciò che egli produce»;¹³² piuttosto occorre mostrare come la critica spinoziana all'immagine che gli uomini hanno di Dio sia immediatamente una critica all'immagine che gli uomini hanno di sé.

Il problema *de Deo*, difatti, affrontato da Spinoza in questa chiave innovativa, ha un'immediata ricaduta sulla sua visione dell'uomo: demistificare il Dio personale della tradizione significa immediatamente smascherare l'uomo, mostrandolo come privo di ogni libera facoltà. Tutto ciò che differenzia l'uomo dagli altri enti è la possibilità della consapevolezza.

Gli uomini concepiscono Dio a loro immagine e somiglianza, quindi gli attribuiscono le facoltà delle quali si credono dotati; quindi il discorso religioso non rivela nulla sulla natura di Dio, né sulla reale natura degli uomini, bensì soltanto su ciò che gli uomini *immaginano* di se stessi. Nell'immaginare Dio, difatti, gli uomini dimostrano di non conoscere neanche se stessi: essi si fingono soltanto di essere soggetti dei propri atti, di poterli scegliere mediante libero arbitrio; si fingono inoltre di poter trascendere la

qualcosa di incomprensibile, di assolutamente differente, o di trascendente; bensì come cose diverse chiamate con lo stesso nome, che convengono tra loro «*quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans*» (p. 54). Spinoza non fa altro che confutare quanto, in proposito, affermano la tradizione ebraico-cristiana, la scolastica e i cartesiani: «Il causato, infatti, differisce dalla sua causa precisamente in ciò che ha ricevuto dalla causa. Ma l'intelletto di Dio è causa tanto dell'essenza quanto dell'esistenza del nostro intelletto: dunque l'intelletto di Dio, in quanto è concepito come costituente l'essenza divina, differisce dal nostro intelletto tanto riguardo all'essenza quanto riguardo all'esistenza, e non può convenire con lui in nulla, tranne che nel nome, come volevamo. Riguardo alla volontà, si procede nella medesima maniera, come ciascuno può facilmente vedere» (pp. 55-57). Cfr. a questo proposito le analisi di M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu* cit., pp. 269-295 e soprattutto pp. 562-563; e le note sull'argomento della Giancotti Boscherini in B. Spinoza, *Etica* cit., pp. 347-349.

131 Cfr. *Eth* I, 29 dem. (p. 73). Al contrario, come scrive Spinoza a Schuller alla fine del 1674, solamente «Dio, per quanto necessariamente, esiste tuttavia liberamente, perché esiste per la sola necessità della sua natura. E così pure, Dio intende se stesso e tutte le cose in modo assolutamente libero, perché ciò discende dalla sola necessità della sua natura. Vedete, dunque, che io pongo la libertà, non nel libero arbitrio, ma nella libera necessità» (*Ep* LVIII, p. 248).

132 G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* cit., p. 06.

natura della quale non sono altro che una piccola parte, l'unica infinita sostanza della quale sono una affezione, ovvero una modificazione.

Così la critica al Dio personale contiene già il seme di una demistificazione non solo in campo antropologico, ma anche politico: l'innovazione spinoziana, che consiste nel mostrare la natura di Dio come priva di intelletto e di volontà, è parallela alla critica dell'uomo come soggetto dotato di facoltà; e dunque dell'idea di uomo come soggetto giuridico, elemento semplice e fondante, attraverso la mediazione del diritto, della complessità dei rapporti umani.

Parte dell'originalità di Spinoza consiste nell'aver integrato la scienza del suo tempo in una teoria generale dell'essere; di conseguenza, il suo metodo non è scindibile dalla sua ontologia ed è un convinto assertore della piena intelligibilità del mondo; per questo la riflessione di Spinoza può portare la sua attenzione sulla molteplicità dei corpi, sulle loro interazioni, sulle figure che vanno a comporre; e dunque riesaminare il rapporto dell'uomo con il proprio corpo, con la natura e con gli altri uomini.

V

Connexio

Il metodo razionale spinoziano ha come modello le scienze fisico-matematiche, che rifiutano ogni essenzialismo e guardano piuttosto alle proprietà dei corpi; e indicano chiaramente come la scienza debba procedere dalla causa all'effetto. Così *Eth* I, ax. IV recita: «La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica».¹³³ Ma la concezione della causalità subisce in Spinoza una sorta di duplicazione; difatti nell'*Ethica* si danno, per usare le parole di Pierre-François Moreau:

due ordini di determinazione per un solo modo finito. Da una parte la causalità immanente di Dio – cioè della natura naturante – senza la quale non vi sarebbe affatto potenza d'agire; dall'altra parte la causalità lineare dei modi finiti fra di essi: poiché ciascuno ha insieme bisogno, per esistere, del tutto e delle forme trasformate di quel tutto.¹³⁴

Detto altrimenti, il rapporto che intercorre tra le cose finite è quello della determinazione causale alla cui origine c'è l'azione di Dio (o della sostanza) come *causa immanens*.

Secondo Spinoza, la nostra abituale rappresentazione del tessuto causale della realtà procede dalla *concatenatio* delle affezioni del corpo e consiste in una serie lineare di cause ed effetti, immaginativamente inserita tra un inizio e una fine, poiché la memoria dispone su di una unica linea temporale le idee di quelle affezioni.

La memoria, scrive difatti Spinoza in *Eth* II, 18 schol.,

non è altro se non un certo concatenamento d'idee implicanti la natura di cose che sono fuori del corpo umano, concatenamento che si compie nella mente secondo l'ordine e il concatenamento delle affezioni del corpo umano. Io dico *in primo luogo* che esso è un concatenamento di quelle idee soltanto che

133 *Eth* I, ax. IV (p. 15).

134 P-F. Moreau, *Spinoza*, Paris, Editions du Seuil, 1975 (tr. it. in *La ragione pensante*, Roma, Editori Riuniti, 1998, p. 81).

implicano la natura di cose che sono fuori del corpo umano; non già di idee che spiegano la natura di queste medesime cose, perché esse sono, in realtà, idee di affezioni del corpo umano che implicano la natura tanto di questo corpo quanto dei corpi esterni. Dico *in secondo luogo* che tale concatenamento si compie secondo l'ordine e il concatenamento delle affezioni del corpo umano, per distinguerlo dal concatenamento delle idee che si compie secondo l'ordine dell'intelletto, per il quale la mente percepisce le cose mediante le loro cause prime e che è il medesimo in tutti gli uomini.¹³⁵

Le menti umane, sempre impegnate nel loro sforzo di comprensione mediante semplificazione, finiscono così per accostare cose tra loro logicamente e causalmente lontanissime per il semplice fatto che esse hanno affetto il corpo l'una di seguito all'altra; l'abitudine è di conseguenza una sorta di temporanea incoscienza, di pericoloso automatismo, che allontana l'uomo dalla consapevolezza di sé e della realtà che lo circonda; ed è utile a orientarlo solo nell'ambito più ristretto della sua esistenza quotidiana:

Un soldato, infatti, per esempio, avendo viste sulla sabbia le impronte di un cavallo, subito passerà dal pensiero del cavallo a quello del cavaliere, e da questo al pensiero della guerra ecc. Un contadino, invece, dal pensiero del cavallo passerà a quello dell'aratro, del campo ecc. e così ciascuno, secondo che è abituato a congiungere e a concatenare le immagini delle cose in questo o in quell'altro modo [...].¹³⁶

Spinoza aggiunge poi in *Eth* II, 44 schol. che: «Nessuno dubita inoltre che noi immaginiamo anche il tempo, e ciò perché immaginiamo i corpi si muovano gli uni più lentamente o più velocemente degli altri, o con uguale velocità»; e prosegue con un esempio:

Supponiamo, dunque, un fanciullo che abbia visto dapprima di mattina Pietro, poi a mezzogiorno Paolo, e alla sera Simeone, e oggi nuovamente di mattina Pietro. Dalla *prop.* 18 di questa parte è evidente che egli, appena vede la luce del mattino subito immaginerà il sole nell'atto di percorrere la medesima parte del cielo che egli avrà visto nel giorno precedente, ossia immaginerà il giorno intero e, insieme con l'ora mattutina, immaginerà Pietro, con l'ora pomeridiana Paolo, e con l'ora vespertina Simeone, cioè immaginerà l'esistenza di Paolo e di Simeone in relazione al futuro; e al contrario, se vede di sera Simeone, riferirà Paolo e Pietro al passato, immaginandoli, cioè, insieme col tempo passato; e farà ciò tanto più costantemente quanto più spesso li avrà visti in questo medesimo ordine.¹³⁷

135 *Eth* II, 18 schol. (p. 159).

136 *Ibidem*.

137 *Eth* II, 44 schol. (pp. 201-203). Cfr. anche Th. Hobbes, *De corpore*, V, 3.

Gli incontri casuali divengono, nel loro succedersi, norma per la collocazione seriale degli incontri successivi: grazie a questa ulteriore finzione è possibile ripercorrere all'indietro la serie di affezioni del nostro corpo, che pensiamo erroneamente come causalmente connesse, fino a giungere alla più remota di esse, che potrà infine apparirci come un inizio, come una vera e propria causa prima, ossia una verità – equazione che è invece valida solo per la connessione delle idee secondo l'ordine dell'intelletto.

La conoscenza immaginativa si distingue, dunque, da quella razionale, nel suo implicare l'esistenza delle cose esterne, ma senza porsi la questione della loro natura, restando perciò impregnata di soggettivismo e relativismo, ossia legata alla presente costituzione di un singolo corpo, priva di quella validità universale che caratterizza la conoscenza razionale.

Dico esplicitamente – aggiunge ancora Spinoza – che la mente non ha né di sé, né del suo corpo, né dei corpi esterni una conoscenza adeguata, ma solo una conoscenza confusa e mutilata tutte le volte che percepisce le cose secondo l'ordine comune della natura, cioè tutte le volte che è determinata dall'esterno, cioè dal concorso fortuito delle cose, a considerare questo o quello, e non già tutte le volte che è determinata dall'interno, cioè dal fatto che considera più cose simultaneamente, a conoscere le loro concordanze, le loro differenze e le loro opposizioni; tutte le volte, infatti, che essa è disposta interiormente in questo o in quel modo, contempla allora le cose chiaramente e distintamente [...].¹³⁸

Qui «comune ordine della natura» indica un 'casuale succedersi delle cose', che deve essere, per così dire, smontato nei suoi elementi costitutivi e rimontato secondo un diverso ordine, tutto intellettuale, che permetta di ricostruire la complessa trama del reale.

Opponendosi all'immaginazione ed alla memoria, l'intelletto è difatti in grado di connettere le affezioni del corpo secondo un ordine conforme all'ordine causale complesso della realtà; e può dunque scorgere in essa una causalità complessa e immanente. In *Eth* II, pr. 7 Spinoza afferma che: «L'ordine e la connessione delle idee si identificano con l'ordine e la connessione delle cose»;¹³⁹ ed aggiunge nel corollario che: «Da ciò segue che la potenza di pensare di Dio è uguale alla sua potenza attuale di agire. Cioè, tutto ciò che segue formalmente dalla natura infinita di Dio segue in Dio obiettivamente nel medesimo ordine e con la medesima connessione dall'idea di Dio»;¹⁴⁰ per poi concludere nello scolio:

138 *Eth* II, pr. 29 (p. 175).

139 *Eth* II, pr. 7 (p. 119): «*Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum*» (p. 118).

140 *Eth* II, 7 cor. (p. 119): «*Hinc sequitur, quod Dei cogitandi potentia aequalis est ipsius actuali agendi potentiae. Hoc est, quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine, eademque connexionem sequitur in Deo objective*» (p. 118).

e così, sia che concepiamo la natura sotto l'attributo dell'estensione, sia che la concepiamo sotto l'attributo del pensiero, o sotto un qualunque altro attributo, troveremo un solo e medesimo ordine, o una sola e medesima connessione di cause, cioè il seguire delle medesime cose le une dalle altre.¹⁴¹

I modi di ciascun attributo sono prodotti dalla stessa causalità immanente divina secondo l'ordine e la connessione propri di quella causalità, e in maniera parallela¹⁴² in ciascun attributo; se ne deve dunque dedurre che quell'ordine e connessione sono identici nell'attributo della *cogitatio* e in tutti gli altri.

Tale ragionamento si fonda su *Eth* I, ax. IV, dove veniamo a sapere che «La conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica»,¹⁴³ ossia che la vera scienza procede dalla causa all'effetto; e su *Eth* I, ax. VI, là dove è affermato (in continuità con la dottrina tomistica per la quale *veritas consistit in adequatione intellectus et rei*),¹⁴⁴ che: «L'idea vera deve accordarsi col suo ideato».¹⁴⁵

Di qui possiamo iniziare a comprendere la natura dell'operazione intellettuale richiesta per l'accesso alla conoscenza razionale, ossia una sorta di smontaggio dei dati dell'esperienza così come sono stati raccolti nella memoria, e il loro rimontaggio secondo l'ordine *scientifico*; un ordine, cioè, che vada dalle cause agli effetti. Ma ciò è ancora insufficiente, poiché un siffatto modello risulterebbe ancora inadatto e rendere conto della causalità della natura-sostanza: vi è difatti un'importante passaggio ed evoluzione del pensiero spinoziano da tenere in considerazione.

Di recente, Vittorio Morfino ha notato come dall'equazione *ordo* = *series*, ancora prevalente nel lessico del *TIE*, si passi nell'*Ethica* alla preva-

141 *Eth* II, 7 schol. (p. 121): «*Et ideo, sive naturam sub attributo extensionis, sive sub attributo cogitationis, sive sub alio quocunque concipiamus, unum, eundemque ordinem, sive unam, eandemque causarum connexionem, hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus*» (p. 120).

142 «Vi è dunque un solo e medesimo ordine nel pensiero e nell'estensione, un solo e medesimo ordine nei corpi e nelle menti. Ma non è questa corrispondenza senza causalità reale, né questa identità d'ordine, a definire l'originalità della dottrina di Spinoza. Dottrine simili infatti, sono ricorrenti nei cartesiani; [...]. Il fatto è che non vi è solamente identità 'di ordine' fra i corpi e le menti, i fenomeni del corpo e i fenomeni della mente (*isomorfismo*). Vi è anche l'identità di 'connessione' fra le due serie (*isonomia o equivalenza*) [...]. Infine vi è identità di essere (*isologia*). [...] La conseguenza pratica è immediata: contrariamente alla visione morale tradizionale, tutto ciò che è azione nel corpo è altresì azione nell'anima, tutto ciò che è passione nell'anima, è altresì passione nel corpo» (G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* cit., pp. 101-102).

143 *Eth* I, ax. IV (p. 88): «*Effectus cognitio a cognitione causae dependet, et tandem involvit*».

144 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 26, a 1.

145 *Eth* I, ax. VI (p. 17): «*Idea vera debet cum suo ideato convenire*» (p. 16).

lenza dell'equazione *ordo = connexio*. Il termine *connexio* deriva dal latino *cumnectere*, ossia 'intrecciare':

Dunque, rispetto all'ordine seriale e lineare della causalità transitiva del *TIE*, Spinoza sviluppa nell'*Ethica* una concezione della causalità come intreccio complesso: la metafora tessile evoca infatti tutto meno che la linea retta della serie causa-effetto. La conoscenza dell'essenza di ogni individuo passa dunque per la conoscenza di questo intreccio complesso e non potrebbe essere raggiunta escludendo la considerazione delle relazioni e delle circostanze, nella vana illusione di raggiungere, attraverso una corretta definizione, l'essenza intima delle cose.¹⁴⁶

Di qui possiamo finalmente accedere a quello che si può considerare come il discorso spinoziano più avanzato: il passaggio appena illustrato tra il *TIE* e l'*Ethica* è precisamente il passaggio dalla questione gnoseologica a quella ontologica. Solo mostrando come l'essenza di ogni individuo, dunque anche dell'individuo umano, si dia nella trama complessa dei rapporti causali immanenti, ossia in Dio stesso come *causa immanens*, e affermando nello stesso tempo che tali rapporti si danno parallelamente in tutti gli attributi, dunque anche nella *cogitatio*, è possibile giustificare teoreticamente la continuità tra il livello umano-politico del reale e quello ontologico, e contemporaneamente indicare l'origine della consapevolezza e di ogni conoscenza vera, anzi della stessa completa conoscibilità del reale. L'uomo risulta così determinato dalla trama degli affetti allo stesso modo in cui un evento emerge dalla trama della realtà, dall'accumularsi delle concause.

La trasformazione del modello di causalità è inoltre parallela alla trasformazione della concezione della temporalità: se vi è una perfetta traducibilità, ognuna nelle altre, delle coppie concettuali dell'ontologia spinoziana sostanza/modi, necessità/contingenza ed eternità/durata, lo studio della realtà come *connexio* non può che tradursi in una nuova attenzione all'infinita molteplicità e intrecciarsi delle *durate* che costituiscono gli enti,

146 V. Morfino, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*, Milano, LED, 2002, p. 156. L'autore dichiara di essersi lasciato ispirare da una nota pagina di Althusser, che è interessante, a questo punto, rileggere per intero: «Pensando al fatto che Spinoza, che per primo ha posto il problema del *leggere*, e conseguentemente dello *scrivere*, sia stato anche il primo al mondo a proporre coerentemente una teoria della storia e una filosofia dell'opacità dell'immediato; al fatto che in lui per la prima volta al mondo un uomo abbia così saldato l'essenza del leggere e l'essenza della storia in una teoria della differenza tra l'immaginario e il vero, possiamo capire come necessariamente Marx sia divenuto Marx solo fondando una teoria della storia e una filosofia della distinzione storica tra l'ideologia e la scienza e come in ultima analisi questa fondazione si sia sostanziata nella lacerazione del mito religioso della *lettura*» (L. Althusser *et al.*, *Leggere il Capitale* cit., pp. 16-17).

originariamente determinati da una causa efficiente, ma anche soggetti agli eventi contingenti, che possono rafforzarli o indebolirli, determinandone così il passaggio da uno stato di potenza all'altro, inseriti come sono in una complessa struttura di rapporti.

Ancora più importante è notare come nel *TIE* Dio venga ancora considerato come causa prima di un ordine seriale dalle accentuate connotazioni logico-matematiche; mediante tale concetto, dunque, è evidentemente impossibile andare ad analizzare la contingenza, ovvero tutto ciò che non è necessario ed eterno, compresa quindi la teoria della storia e della politica: tale concezione, dunque, viene necessariamente meno quando Spinoza si trova ad affrontare in tutta la sua urgenza la grande questione dell'utilizzabilità del metodo razionale – e di conseguenza anche della scienza intuitiva – appunto in campo sociale e politico.

Nel già citato scolio a *Eth* II, pr. 7, Spinoza offre esplicitamente al lettore l'equazione *ordo totius naturae = causarum connexio*: questa innovativa concezione della causalità immanente, ovvero la lettura della realtà come essere ordinato per connessione, è accompagnata necessariamente da una visione straordinariamente complessa della trama dei rapporti di causa-effetto che costituiscono la realtà e implica necessariamente un radicale ripensamento delle endiadi che hanno caratterizzato il pensiero occidentale. Si è già visto come, all'indagine attorno alla questione dell'essenza, Spinoza sostituisca quella intorno alla potenza; tale spostamento di attenzione è parallelo al rovesciamento del rapporto essenza-esistenza: solo a partire dall'attuale esistenza di una cosa, ossia della sua attuale potenza d'agire, sarà possibile concepirne l'essenza; quindi a partire dal dato di fatto delle relazioni complesse nelle quali la cosa risulta connessa. Di conseguenza, dopo aver mostrato come erronea l'attribuzione di facoltà all'individuo umano, crolla necessariamente anche l'*immagine* di un soggetto isolato e sempre identico a sé, sostituita dalla *concezione* di una relazione più o meno costante tra innumerevoli elementi, parallelamente alla visione dell'individuo fisico come rapporto proporzionato tra elementi, ovvero come costituito da relazioni di movimento e quiete.

Il percorso di emendazione intellettuale ha portato il saggio a una conoscenza della realtà profondamente differente da quella ordinaria; per questo è opportuno non parlare più di una 'rappresentazione', bensì di una 'intellezione' o di una 'concezione'; nella quale l'esperienza percettiva fornisce il materiale, ma contemporaneamente diviene il principale obiettivo polemico del saggio.

Essa difatti costituisce, con l'ausilio dell'immaginazione, un mondo umano fatto di abitudini, automatismi, pregiudizi, ripetizioni, schemi, abdicazione della sovranità dell'intelletto a favore delle autorità costituite e dei valori tradizionali; insomma una realtà *troppo semplice per essere vera*, specchio fedele di uomini incapaci di sfuggire alla prigionia dell'ignoranza.

VI

Aeternitas

Da tutto quanto finora affermato possiamo trarre due ordini di conseguenze: la prima riguarda la collocazione dell'uomo – in quanto *pars naturae* – rispetto all'assoluto; la seconda considera le eventuali possibilità di un suo potenziamento in direzione della consapevolezza.

Non ci possono essere dubbi che le parti centrali dell'*Ethica* siano una testimonianza della potenza del metodo e della preponderanza degli elementi materialistici nel pensiero spinoziano: le peculiarità dell'essere umano rispetto agli altri individui sono spiegate solo attraverso la maggiore complessità del suo corpo e della sua mente, e di conseguenza nella maggiore capacità di interazione con i corpi esterni. Se la differenza tra l'uomo e ogni altro modo è dunque una differenza solamente quantitativa, a maggior ragione lo sarà la differenza tra un uomo e l'altro. Tutte le possibilità dell'umano sono dunque genericamente collocabili nel divario tra l'ignorante e l'uomo libero; ossia tra la minima e la massima potenza, ovvero razionalità, conseguibile da un uomo.

Così Spinoza può affermare in *Eth IV*, pr. 3, che: «La forza per la quale l'uomo persevera nell'esistenza è limitata, ed è superata infinitamente dalla potenza delle cause esterne»;¹⁴⁷ e subito dopo aggiungere, in *Eth IV*, 4 dem., che: «La potenza, mediante la quale le cose singole e, conseguentemente, l'uomo conservano il loro essere è la potenza stessa di Dio, ossia della natura [...]».¹⁴⁸ L'uomo partecipa sempre e in maniera immediata dell'infinita potenza di Dio proprio in quanto *pars naturae*; ma allo stesso tempo, e ancora in quanto *pars naturae*, è destinato prima o poi a perire a causa della preponderante potenza delle cause esterne.

«*Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat*»¹⁴⁹ è una delle affermazioni più celebri dell'*Ethica*; ed è facile – e corretto – vedervi, in

147 *Eth IV*, pr. 3 (p. 401).

148 *Eth IV*, 4 dem. (p. 401).

149 *Eth IV*, pr. 67 (p. 514).

aperta contrapposizione al platonismo, un richiamo al materialismo classico,¹⁵⁰ ovvero alla dottrina epicurea secondo la quale la morte non è da temere, poiché essa non è un'esperienza, una sensazione, un patimento, bensì semplicemente la fine della possibilità di avere esperienze, di sentire e di patire. Tuttavia occorre, come per ogni altro richiamo spinoziano alla tradizione filosofica, ricollocarlo all'interno del sistema per comprenderlo appieno mediante l'analisi dell'utilizzazione che ne viene fatta.

Dunque, spiega Spinoza:

secondo la mia concezione, il corpo soggiace alla morte quando le sue parti sono disposte in modo che si stabilisca tra di esse un rapporto diverso di moto e di quiete. Non oso negare, infatti, che il corpo umano, pur conservando la circolazione del sangue e altri caratteri per i quali è stimato vivo, possa nondimeno mutarsi in un'altra natura del tutto diversa dalla sua. Nessuna ragione, infatti, mi costringe ad ammettere che il corpo muoia solo se si muta in un cadavere [...].¹⁵¹

Un individuo qualsiasi altro non è che un rapporto proporzionato: tra i corpi che lo compongono e con i corpi esterni con i quali entra in contatto; come la materia del quale è fatto un qualsiasi oggetto può essere rimodellata in maniera di andare a formare un oggetto di differente natura, così un cambiamento radicale nel corpo umano corrisponde a un mutamento della sua natura. E se la natura di un uomo, la sua essenza, altro non è che la sua potenza d'esistere, allora un incremento o decremento di tale potenza si darà assieme alla modificazione del corpo in questione tanto da trasformarlo in *un altro corpo*: questo è ciò che Spinoza intende con 'morte'. In tal senso la morte non rappresenta un problema per il saggio, non semplicemente perché essa è irrimediabilmente fuori dal nostro orizzonte esperienziale, ma soprattutto perché ognuno di noi muore più volte nel corso della sua esistenza, benché senza che il proprio cuore cessi di battere; e perché la morte così intesa non solo non è da temere, ma è addirittura auspicabile nel caso essa segni il passaggio dall'ignoranza alla sapienza.

Il risultato di questa vera e propria metamorfosi non sarà dunque un

150 Spinoza riconosce apertamente, nell'*Ep* LVI a Blijenburgh, l'influsso del materialismo antico sul suo pensiero: «L'autorità di Platone, di Aristotele e di Socrate non ha per me gran valore. Sarei stato molto sorpreso se mi aveste citato Democrito, Epicuro, Lucrezio o qualche altro atomista o sostenitore dell'atomismo. E non bisogna stupirsi che coloro i quali hanno ragionato intorno alle qualità occulte, alle specie intenzionali, alle forme sostanziali e a mille altre sciocchezze, abbiamo escogitato gli spettri e gli spiriti e creduto alle sibille al fine di sminuire l'autorità di Democrito, di cui invidiarono a tal punto la celebrità da bruciare tutte le opere che egli aveva pubblicato con tanto merito» (p. 244).

151 *Eth* IV, 39 schol. (p. 467).

uomo essenzialmente diverso, bensì più potente (ovvero in grado di conoscere il suo massimo di potenza raggiungibile, e di cercare razionalmente di conseguirlo e mantenerlo): «*Nam rerum perfectio ex sola earum natura, et potentia est aestimanda*»,¹⁵² come scrive Spinoza nella straordinaria *Appendice a Eth I*. Egli dovrà essere in grado di reggere l'impatto con l'inesauribile complessità degli enti e degli eventi che incontra, delle forme e delle idee; senza cedere al timore, al pregiudizio ed all'astrazione.

La semplificazione, la *reductio ad unum*, la superstizione, persino l'obbedienza alle autorità politico-religiose precostituite appaiono come essenziali all'esistenza, alla stessa permanenza in vita di ogni singolo essere umano; ma esse sono soprattutto un sintomo della sua costitutiva insufficienza, in misura maggiore o minore proporzionalmente alle sue capacità fisiche e mentali. L'attitudine umana alla semplificazione ed all'abdicazione alla propria potenza intellettuale in favore delle più immediate costruzioni mentali dell'immaginazione si riflette difatti anche nell'atteggiamento nei confronti dell'autorità costituita. Spinoza trae un esempio, come fa spesso, dall'ambito teologico:

e benché l'esperienza protestasse quotidianamente ad alta voce e mostrasse con innumerevoli esempi che i casi utili e i nocivi capitano egualmente senza distinzione ai pii e agli empi, non per questo essi [gli uomini] si sono staccati dal loro inveterato pregiudizio; giacché per essi è stato più facile metter questi eventi nel numero delle altre cose ignote di cui ignoravano l'uso, e così conservare il loro presente e innato stato di ignoranza, anziché distruggere tutta quella costruzione ed escogitarne una nuova.¹⁵³

Scriva ancora Spinoza, riflettendo sulla genealogia di tale atteggiamento, di nuovo nell'*Appendice a Ethica I*:

Quando, infatti, le cose sono disposte in modo che noi, appena ce le rappresentiamo mediante i sensi, possiamo facilmente immaginarle e, quindi, ricordarcele facilmente, noi diciamo allora che esse sono *bene ordinate*; nel caso contrario, invece, che sono male ordinate o *confuse*. E poiché per noi sono più gradevoli di tutte le altre le cose che possiamo facilmente immaginare, per ciò gli uomini preferiscono l'ordine alla confusione, come se l'ordine fosse qualcosa nella natura, indipendentemente dal rapporto alla nostra immaginazione; e dicono che Dio ha creato tutto con ordine, e in questo modo, senza saperlo, attribuiscono a Dio un'immaginazione, a meno che non ammettano che Dio, provvedendo all'immaginazione umana, abbia disposto tutte le cose in modo che potessero facilissimamente immaginarsi; e probabilmente essi non si faranno trattenere dall'obiezione che vi è un'infinità di

152 *Eth I*, app. (p. 104).

153 *Eth I*, app. (p. 95).

cose che superano di gran lunga la nostra immaginazione, e moltissime altre che la confondono a causa della sua debolezza.¹⁵⁴

Di contro a tale costitutiva carenza sta il percorso etico e intellettuale che conduce invece al massimo della potenza della mente, ovvero alla *beatitudo*, che consiste nella «acquiescenza dell'animo che deriva dalla conoscenza intuitiva di Dio».¹⁵⁵

È tuttavia evidente che, avendo mostrato come la caratteristica essenziale dell'umano sia la complessità del corpo, a partire da questo dato andrà cercata la possibilità del suo potenziamento.

È particolarmente utile provare a tracciare questo percorso partendo dallo scolio a *Eth V*, pr. 29:

Le cose sono concepite da noi come attuali in due modi: o in quanto le concepiamo esistenti con una relazione a un tempo e a un luogo determinati, o in quanto le concepiamo contenute in Dio e derivanti dalla necessità della natura divina. Ora, quelle che sono concepite come vere, ossia reali, in questo secondo modo, noi le concepiamo sotto la specie dell'eternità, e le loro idee implicano l'essenza eterna e infinita di Dio [...].¹⁵⁶

Ecco una nuova *uplicazione* nel sistema. Gli uomini possono guardare, concepire e *parlare* della realtà in due modi: in uno che è essenzialmente quello della Parte I, ciò di cui si parla è fuori dai rapporti spazio-temporali, ossia fuori dai rapporti di quiete e movimento; nell'altro, che è quello delle parti centrali dell'*Ethica*, l'oggetto del discorso sono appunto le relazioni tra corpi, ossia tra le loro durate. Sono due piani distinti di un'unica realtà. Per intenderci meglio: da una parte si tratta del *Deus sive natura*, ovvero della sostanza, e della conoscenza vera e tutta intellettuale che ne abbiamo; dall'altra il discorso verte sui modi nella quale essa si dà come oggetto d'esperienza nello spazio e nel tempo: infinito e finito, eternità e durata.

La *scientia intuitiva* consisterà allora nel leggere il mondo ad entrambi i livelli della realtà, ovvero procedendo «dall'idea adeguata dell'essenza formale di certi attributi di Dio alla conoscenza adeguata dell'essenza delle cose».¹⁵⁷ Il saggio spinoziano getta uno sguardo sul mondo dal punto di vista di Dio, ovvero «*sub quadam aeternitatis species*»:¹⁵⁸ ogni cosa esistente «implica necessariamente l'essenza eterna e infinita di Dio»,¹⁵⁹ essenza

154 *Eth I*, app. (pp. 101).

155 *Eth IV*, app., c. IV (p. 529).

156 *Eth V*, 29 schol. (p. 597).

157 *Eth II*, 40 schol. II (p. 193).

158 *Eth II*, 44 cor. II (p. 202).

159 *Eth II*, pr. 45 (p. 205).

della quale possiamo avere una «conoscenza adeguata»;¹⁶⁰ così si apre per l'uomo la possibilità di andare dalle cose a Dio e da Dio tornare alle cose, ma in maniera tale che, quanto più le conosciamo singolarmente ed essenzialmente, «tanto più conosciamo Dio».¹⁶¹ *Scientia intuitiva* significa innanzitutto consapevolezza di essere *pars naturae*: tutto ciò è, in fondo, già iscritto nel concetto di *causa immanens*.¹⁶² Esso, tuttavia, per quanto evidentemente essenziale in Spinoza, non cancella assolutamente la distinzione reale tra Dio e mondo, eternità e durata, e neppure tra mente e corpo; piuttosto indica un'unità che l'uomo faticosamente può raggiungere in un processo di acquisizione di consapevolezza in un orizzonte autenticamente etico e spirituale. Si tratta di un processo di continuo oltrepassamento di sé e della rappresentazione immaginativa del mondo, affidato non alla speranza ed alla fede, ma alla ragione ed all'intelletto.

All'orizzontalità della descrizione naturalistica della realtà della Parte IV, difatti, fa seguito, nella Parte V, la verticalità del percorso intellettuale ed etico della mente umana in direzione dell'assoluto. Guardare alla realtà secondo le leggi di natura, e conoscere le cose singolari nell'interconnessione tra loro¹⁶³ e nel loro essere espressione della potenza di Dio, implica necessariamente la conoscenza degli affetti dai quali siamo *obnoxii*, quindi la capacità di gestirli, di essere attivamente protagonisti della nostra esistenza, di soffrire meno per gli eventi dolorosi, di non temere la morte;¹⁶⁴ in tal modo *beatitudo* e virtù coincidono nella conoscenza e nella consapevolezza

160 *Eth* II, pr. 47 (p. 207).

161 *Eth* V, pr. 24 (p. 591).

162 *Eth* I, 18 dem. (p. 56): «*Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa, [...]. Deus ergo est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*» (p. 56). Non è particolarmente pregnante l'obiezione, che spesso ripete chi è alla ricerca della trascendenza in Spinoza, che questa è l'unica occorrenza del termine '*immanens*': semplicemente Spinoza sceglie di utilizzare qui un termine filosofico tecnico di matrice aristotelica e quindi scolastica (ma presente anche nelle tradizioni ebraica e, forse, tra i cristiani liberali che frequentava) per illustrare sinteticamente un concetto che è presente anche in altri luoghi. Se in *Eth* I, pr. 15 Spinoza argomenta l'immanenza di tutte le cose in Dio («*Quicquid est, in Deo est*») (p. 97), stavolta tratta invece dell'immanenza di Dio in tutte le cose, in quanto ne è causa. Cfr. sulle fonti di questo concetto H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* cit., I Vol., pp. 319-328.

163 Cfr. in proposito V. Morfino, *La scienza delle connexiones singulares*, in AA.VV., *Sulla scienza intuitiva di Spinoza*, Milano, Ghibli, 2003, pp. 155-191. Secondo l'autore «il terzo genere di conoscenza è scienza di *connexiones singulares*, di quella trama di relazioni necessarie generate da un incontro aleatorio» (p. 191).

164 Cfr. *Eth* V, pr. 38: «Quante più la mente conosce le cose col secondo e col terzo genere di conoscenza, tanto meno essa patisce dagli affetti che sono cattivi, e tanto meno teme la morte» (p. 609).

za. Tuttavia è evidente che la *beatitudo* non è uno stato; essa è un incremento sostanziale della potenza di esistere che porta il saggio a mettere in azione tutta la potenza della quale il suo corpo è capace, ma non garantisce affatto una successiva diminuzione di tale potenza a causa della preponderanza delle cause esterne.¹⁶⁵

Per il saggio spinoziano si dà dunque indubbiamente anche la possibilità di oltrepassare la conoscenza immaginativa, sebbene entro limiti ben definiti, ossia coerentemente alla condizione umana di finitezza di fronte appunto alla forza delle cause esterne; ovvero al nostro essere *pars naturae*. Spinoza ha delineato un percorso individuale di acquisizione di consapevolezza e di conoscenza fino alle sue estreme conseguenze: però qui ci si soffermerà piuttosto sulla tematica ontologica e gnoseologica, tralasciando quegli aspetti di distacco e di soddisfazione della *beatitudo*; solo in tal modo si sarà liberi di vedere il terzo genere come il tipo di conoscenza più adeguato alla complessità del reale.

Centrale per questo discorso è il tema dell'immortalità della mente, questione che appare inconciliabile con la preponderanza della conoscenza immaginativa, nonché con la teoria del parallelismo degli attributi. Spinoza afferma in *Eth* V, pr. 23 che: «La mente umana non può essere assolutamente distrutta col corpo, ma di essa rimane qualche cosa che è eterno»;¹⁶⁶ e subito precisa nello scolio come questo «*aliquid*»¹⁶⁷ che rimane sia radicalmente differente da quanto è stato inteso nella tradizione occidentale per 'anima immortale':

Come abbiamo detto, quest'idea che esprime l'essenza del corpo sotto la specie dell'eternità è un certo modo del pensare che appartiene all'essenza della mente e che è necessariamente eterno. E tuttavia è impossibile che ci ricordiamo di essere esistiti prima del corpo, giacché né ci può essere nel corpo alcun vestigio di tale esistenza, né l'eternità si può definire mediante il tempo, né essa può avere alcuna relazione al tempo. Ma nondimeno noi sentiamo e sperimentiamo di essere eterni.¹⁶⁸

165 Il concetto spinoziano di *beatitudo* può essere inteso bene attraverso una similitudine con il discorso nietzscheano sull'accettazione del pensiero dell'eterno ritorno, «il peso più grande» come è descritto ad esempio nel celebre aforisma 341 de *La gaia scienza* (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1995, pp. 248-249). In altre parole, la *beatitudo* si definisce *per intensità*, ha a che fare con un «attimo immane» piuttosto che con un'illuminazione da raggiungere, è una sorta di picco energetico del corpo e della mente che le trasforma entrambe in qualcosa di diverso e che consente non solo di comprendere, e dunque di accettare, tutta assieme, la realtà dell'esistenza, oltre l'immaginazione e persino oltre la ragione come conoscenza di un concatenamento causale; ma anche di provare a intervenire praticamente nel mondo in quanto consapevoli «del bene che segue dall'amicizia reciproca e dalla comune società» (*Eth* V, 10 schol., p. 571).

166 *Eth* V, pr. 23 (p. 587).

167 *Eth* V, pr. 23 (p. 586).

168 *Eth* V, 23 schol. (p. 589).

La concezione tipicamente cristiana di un'anima individuale, con tutte le sue varianti e derivazioni, è dunque del tutto immaginativa; la mente è eterna solo in quanto possiede una conoscenza adeguata del proprio corpo, e dunque di se stessa, come modificazioni della sostanza. La dimostrazione che viene proposta è di esemplare chiarezza:

In Dio è dato necessariamente un concetto, ossia una idea che esprime l'essenza del corpo umano, e che questa idea, perciò, è necessariamente qualche cosa che appartiene all'essenza della mente umana. Noi però non attribuiamo alla mente umana alcuna durata che possa definirsi mediante il tempo se non in quanto essa esprime l'esistenza attuale del corpo, la quale si spiega mediante la durata e si può definire mediante il tempo; cioè noi non attribuiamo alla mente una durata se non finché dura il corpo. Tuttavia, poiché ciò che è concepito con una certa eterna necessità mediante l'essenza stessa di Dio è, nondimeno, qualche cosa, questo qualche cosa allora, che appartiene all'essenza della mente, sarà necessariamente eterno.¹⁶⁹

Di qui l'obbligatorio riferimento a *Eth* V, pr. 22, come fondamento di tutta l'argomentazione: «In Dio, tuttavia, è data necessariamente un'idea che esprime l'essenza di questo e di quel corpo umano sotto la specie dell'eternità».¹⁷⁰ La mente non sopravvive in alcun modo come coscienza individuale, poiché in quanto tale essa resta indissolubilmente legata al corpo – ovvero alla sua durata, alla sua collocazione spazio-temporale – seguedone i mutamenti, le trasformazioni, i passaggi a diversi livelli di potenza; fino all'ultima mutazione che è la morte. La mente è eterna solo in quanto consiste nell'idea vera del corpo che implica l'essenza di Dio, ossia in quanto conoscenza vera della potenza del corpo come modo finito nel quale si esprime Dio sotto l'attributo dell'estensione; quindi, parallelamente, di se stessa in quanto modo eterno dell'attributo del pensiero.

Qui si può aprire dunque la questione riguardante la base *materiale* della teoria dell'eternità della mente. Vorrei introdurla citando *Eth* V, pr. 39: «Chi possiede un corpo atto a moltissime cose possiede una mente la maggior parte della quale è eterna».¹⁷¹ Questa proposizione riprende in qualche modo la dottrina naturalistica introdotta in *Eth* IV, pr. 38, pr. 39 e app. c. XXVII, e controbilancia lo squilibrio portato dalle proposizioni citate in precedenza nel parallelismo di mente e corpo nell'uomo. L'incremento della complessità del corpo si rivela in tal modo uno strumento indispensabile in vista del raggiungimento dell'eternità della mente: il percorso individuale in direzione della conoscenza assoluta e della *beatitudo* torna a radicarsi nella dottrina espressa nelle parti centrali dell'*Ethica*.

169 *Eth* V, 23 dem. (p. 589).

170 *Eth* V, pr. 22 (p. 587).

171 *Eth* V, pr. 39 (p. 611).

Una lettura materialistica semplifica addirittura la sua piena comprensione, come ha mostrato François Zourabichvili:

La definizione generica, principio della deduzione, trova la sua modalità concreta, per l'estensione, nella generazione dei corpi a partire dalla coppia movimento-quiete che costituisce l'idea adeguata dell'essenza formale di questo attributo. Concependo il nostro corpo *sub specie aeternitatis*, giungo immediatamente al legame di dipendenza che mi unisce a 'Dio' in quanto si esprime nell'attributo dell'estensione e il pensiero di questo legame diventa nello stesso istante una deduzione, procedendo da questo stesso attributo, adeguatamente concepito in un'idea che ha come unico contenuto oggettivo il rapporto di movimento e di quiete, verso la serie esaustiva dei valori di questo rapporto che definisce la legge individuante di tanti corpi quanti possono cadere sotto un intelletto finito.¹⁷²

La sostanza si fa pienamente intelligibile attraverso la sua espressione materiale, la stessa conoscenza umana ha la sua base fondamentale nelle nozioni comuni di quiete e movimento dei corpi; infine, è a partire dal corpo individuale che può essere rintracciato il legame con l'assoluto e l'eterno.

Vi è un'ulteriore riflessione da fare in proposito, utile forse a comprendere meglio il profondo rapporto, ancora in parte inesplorato, tra materialismo ed etica nel pensiero di Spinoza; rileggiamo dunque *Eth* V, 39 schol.:

Poiché i corpi umani sono atti a moltissime cose, non vi è dubbio che possono essere di natura tale da esser riferiti a menti che hanno una grande conoscenza di sé e di Dio e la parte maggiore o principale delle quali è eterna, e perciò tali da temere difficilmente la morte. Ma affinché ciò s'intenda più chiaramente, si deve qui notare che noi viviamo in continuo mutamento e che, a seconda che mutiamo in meglio o in peggio, siamo detti *felici* o *infelici*. [...] E invero chi possiede un corpo atto a pochissime cose, e sommamente dipendente dalle cause esterne, come il bambino o il fanciullo, possiede una mente la quale, considerata in sé sola, non è quasi per nulla consapevole né di sé né di Dio né delle cose; e, al contrario, chi possiede un corpo atto a moltissime cose possiede una mente la quale, considerata in sé sola, è assai consapevole di sé e di Dio e delle cose. In questa vita, dunque, noi ci sforziamo soprattutto che il corpo dell'infanzia si muti, per quanto la sua natura lo permette e nella misura in cui gli giova, in un altro che sia atto a moltissime cose e si riferisca a una mente che sia il più possibile consapevole di sé e di Dio e delle cose; e tale che tutto ciò che si riferisce alla sua memoria o alla sua immaginazione sia difficilmente di qualche importanza relativamente all'intelletto [...].¹⁷³

172 F. Zourabichvili, *Consistenza del concetto di 'scienza intuitiva'*, in AA.VV., *Sulla scienza intuitiva in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2003, p. 239.

173 *Eth* V, 39 schol. (p. 613).

Qui si gioca fino in fondo la questione del rapporto tra eternità e durata. Non è forse paradossale affermare che il nostro corpo muta *nel tempo* e di conseguenza muta anche quella parte della nostra mente che è *eternamente vera*? Come può un mutamento qualsiasi darsi nell'eternità?

Noi siamo essenzialmente forza di esistere, questa forza muta costantemente e inevitabilmente nel corso del tempo, e con essa mutano il nostro corpo e la nostra mente: noi stessi siamo questo processo. Tuttavia, riassumendo, in Dio si dà necessariamente un'idea che esprime l'essenza del nostro corpo *sub specie aeternitatis*, e si tratta di un modo del pensare che è parte della nostra mente ed eterno.

Questo paradosso si può sciogliere solo riuscendo a comprendere come l'idea dell'essenza del nostro corpo non è come cristallizzata in una forma geometrica, non esprime ciò che siamo stati in un dato momento dell'esistenza, o per generalizzazione, e nemmeno in maniera sintetica; ma è piuttosto come un *diagramma*, ossia esprime le *variazioni* di potenza che essenzialmente ci costituiscono.¹⁷⁴ Di conseguenza la piena consapevolezza di sé, quella parte della mente che è eterna, consiste nel *conoscersi come flusso, come processo, come trasformazione e mutamento continui*; dunque nel riconoscere come fittizia ogni rappresentazione di sé come soggetto isolato ecc.

Vi è un primo tipo di mutamento *spontaneo*, che è quello della crescita psicofisica; vi è un secondo tipo di mutamento, invece, che può vedere l'uomo protagonista consapevole, in quanto può coltivare se stesso e fare in modo che una parte più ampia della propria mente sia eterna; o anche, il che è lo stesso, può maggiormente avvicinarsi all'assoluto attraverso l'accrescimento della conoscenza e della consapevolezza, cioè attraverso la moltiplicazione delle capacità del corpo, ovvero mediante l'aumento della sua complessità. Se vi è, dunque, un afflato religioso in Spinoza, è quello di una religione dell'esercizio intellettuale *fondato sulle condizioni materiali dell'esistenza*.

174 Anche in questa sede è possibile rinvenire una delle feconde ambiguità di Spinoza, alla quale accennerò soltanto, poiché non rientra nei fini di questo lavoro affrontare il complesso problema dell'*individuazione*. Nella Parte IV, e poi nel *TP*, gli uomini vengono considerati nel loro essere il risultato di complesse trame affettive: in termini metafisici, per conoscere adeguatamente l'individuo è necessario conoscere adeguatamente una complessa trama causale, ovvero tutti gli individui e gli eventi che hanno attraversato ed attraversano l'esistenza di quel singolo individuo, ed ancora gli individui e gli eventi che hanno prodotto quegli altri. Invece nella Parte V Spinoza parla dell'idea che esprime l'essenza di un determinato corpo, che è in Dio ed è eterna, in termini decisamente individualistici; il che contrasta non solo con la Parte IV, ma anche con la stessa V: infatti cos'è la *beatitudo* se non il lasciarsi alle spalle tutto quanto è rappresentazione, finzione, immaginazione; e quindi tutto quanto è individuale, persino l'ordinaria coscienza, essendo l'individuo stesso una finzione?

Infine, risulta nettissima l'opposizione alla dottrina epicurea della semplicità dei desideri e dei bisogni, che faceva proporre al saggio di Samo il modello dell'infanzia come naturalmente votato al *galenismos*, ovvero all'imperturbabilità che si raggiunge ponendosi obbiettivi semplici e limitati: nelle potenti individualità intraviste da Spinoza nella figura del mercante o dell'artigiano dotto come parte della comunità dei liberi pensatori è presente un'istanza di variazione e moltiplicazioni dei bisogni, parallela alla complicazione delle capacità del corpo e alla ricerca di condizioni materiali favorevoli al soddisfacimento, che contempla la necessità di uno sviluppo collettivo e onnilaterale dell'essere umano.

Spinoza, difatti, non ritiene affatto che l'isolamento o l'ascesi siano utili all'emendazione dell'intelletto o al perseguimento della conoscenza razionale della realtà; nemmeno il saggio rifugge i piaceri della vita; al contrario egli è pienamente consapevole di quanto è bene per il suo corpo e la sua mente, e può quindi ricercarlo attivamente.

Difatti, in *Eth* IV, 45 schol. Spinoza afferma che:

il corpo umano è composto di moltissime parti di natura diversa, le quali hanno bisogno continuamente d'un alimento nuovo e vario affinché tutto il corpo sia ugualmente atto a tutto ciò che può seguire dalla sua natura, e, di conseguenza, affinché la mente sia ugualmente atta a comprendere più cose contemporaneamente.¹⁷⁵

Quindi prosegue riferendosi esplicitamente alla musica, al teatro ed agli esercizi fisici; ma anche, addirittura, alle passeggiate nel verde, ai profumi ed agli ornamenti, al cibo ed alle bevande gradevoli.

L'ontologia di Spinoza chiude dunque ogni possibile strada alla trascendenza; ma ciò non vuol dire che una tensione in tale direzione, per quanto legata all'immaginazione, piuttosto che alla saggezza, non sia presente nell'uomo, anzi nella collettività più ancora che nei singoli individui; essa dovrà dunque essere oggetto d'analisi al pari di ogni altra passione.

Il discorso antropologico-politico più avanzato, difatti, ovvero quello della Parte IV e del *TP*, sebbene estraneo a ogni tematica teologica (a meno che questa non si presenti come forma di dominio politico di carattere teocratico), non lo è a ogni tensione alla trascendenza, quando essa si presenta come trascendenza di una immaginazione produttiva: e in questo lo scarto con alcune delle istanze presenti nella Parte V è del tutto incolumabile. La *multitudo* tende a costituirsi in regime politico nella maniera più potente e completa possibile, ovvero ad attuare la sua *potentia* attraverso una tensione dettata dall'immaginazione.

¹⁷⁵ *Eth* IV, 45 schol. (p. 477).

Solo attraverso l'analisi di questa duplicità si potrà cogliere una parte essenziale dell'operazione spinoziana: lo spostamento di attenzione dal percorso individuale verso la *beatitudo* e la consapevolezza, in direzione del percorso collettivo, nato dalle urgenze politiche del suo tempo, comporta un radicale mutamento di prospettiva; si passa dall'analisi di una realtà di costitutiva finitezza, ossia il singolo, allo studio dei movimenti di una realtà certo complessa e mutevole, ma tanto potente che ha da temere da se stessa ben più che dalle cause esterne.

L'articolazione tra percorso individuale e analisi della *multitudo* va a costituire negli studi spinoziani una sorta di spartiacque tra due campi di interesse ben definiti, tra due linee interpretative: se ciò è possibile è perché entrambe le tensioni sono presenti in Spinoza; e difatti questi non è certo da meno, in quanto ad ambivalenza ed aperture interpretative, a filosofi non sistematici ben più vicini a noi nel tempo.

VII

Philosophi lectores

Nei precedenti paragrafi si è visto come il pensiero di Spinoza sia caratterizzato da una peculiare modalità critica di analisi, in grado di far fronte alla complessità del reale, disvelando nello stesso tempo come una tendenza alla semplificazione – religiosa, filosofica e politica – sia insita nella stessa natura umana.

Ma benché Spinoza fosse convinto, nel *TTP*, di poter essere compreso bene da un *philosophus lector*,¹⁷⁶ numerosi lettori dell'*Ethica* si sono invece chiesti quanto egli fosse sincero nel presentare la sua dottrina e la sua immagine dell'uomo saggio; tanto che sarebbe possibile realizzare una storia parallela della ricezione dello spinozismo solo citando coloro che in esso vi hanno visto ambiguità e dissimulazione; e nessuno, in fondo, può sinceramente affermare di non essersi sentito a disagio leggendo come non solo la derisione e la paura, ma persino il pianto e la speranza, che ci appaiono come le emozioni essenziali dell'essere umano, siano invece passioni da evitare.

È dunque utile introdurre la questione del linguaggio e delle strategie argomentative utilizzate da Spinoza ricordando come Emmanuel Lévinas, in un breve scritto di recensione (a *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture* di Sylvain Zac), tratteggi in poche righe una critica allo spinozismo che colpisce il lettore soprattutto perché non esita a collocare l'olandese nella contemporaneità; meglio ancora, in un luogo del pensiero a noi prossimo, nel quale la riflessione di Spinoza, il pensiero ebraico e quello di Kant si confrontano come spazi teorici ancora aperti:

Il dogmatismo – anche spinozista – è ancora il prototipo della filosofia? Si diffida di esso al pari delle ideologie! La filosofia non scaturisce più da sé medesima. [...] I comandamenti biblici sulla giustizia non sono più un balbettio sublime a cui una saggezza trasmessa *more geometrico* restituirebbe l'espressione e il contesto assoluti. Essi forniscono un senso originale all'Esse-

176 *TTP* praef.: «*Vulgus ergo et omnes, qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur, ad hæc legenda non invito*» (p. 56).

re. Già da Kant sappiamo, come filosofi, che essi ci aprono una Natura. Permettono di pensare un mondo che le scienze rigorose non fanno altro che pensare. Il significato etico della Scrittura [...] è sopravvissuto al dogmatismo delle idee adeguate.¹⁷⁷

Lévinas pare cogliere un'origine paradossale del razionalismo, in particolare di quello spinoziano, consistente in un atto di fede iniziale nei confronti della validità assoluta della ragione. In realtà, Spinoza è convinto che anche il mondo umano appartenga interamente a quello naturale; che questa collocazione dell'umano renda possibile comprendere correttamente e completamente il mondo al quale apparteniamo, nel senso che ne siamo una piccola parte; e che, siccome siamo mente e corpo, possiamo comprenderlo come estensione e come pensiero, ossia che possiamo comprendere tutto quanto attiene al movimento e alla quiete dei corpi, e allo stesso modo ogni idea, volizione, desiderio, passione ecc.

Il metodo razionale consiste dunque nel tentativo di spiegare il mondo mediante se stesso, allo stesso modo in cui l'esegesi biblica spinoziana si fonda sull'accordo della Scrittura con se stessa (ed allo stesso modo nel quale qui si sta tentando di leggere la filosofia di Spinoza attraverso la continua riconcettualizzazione critica dei termini della tradizione).

Soprattutto si coglie ancora, dietro le parole di Lévinas, uno scandalo mai sopito, l'inaccettabilità della filosofia che considera il libero arbitrio come un mero pregiudizio. Certo, quando Lévinas parla di «pesare», piuttosto che di «pensare», coglie certo una questione importante:¹⁷⁸ in natura,

177 E. Lévinas, *Avete riletto Baruch?*, adesso in *Difficile libertà*, Milano, Jaca Book, 2004, p. 150.

178 Proseguendo il ragionamento di Lévinas si potrebbe affermare che tra le idee adeguate non vi è posto per l'arte, la poesia, la musica; anche se sappiamo che Spinoza dovette amare molto il teatro. Eppure non può sfuggire l'assonanza tra la dottrina della scienza intuitiva e la pittura fiamminga, magari il realismo di Bruegel il Vecchio e di suo figlio Jean 'dei Velluti'; di sicuro con Jan Vermeer: «*Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus*» (*Eth* V, pr. 24, p. 590) e, parallelamente, ma dall'altro punto di vista: «*Res particulares nihil sunt, nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo, et determinato modo exprimuntur*» (*Eth* I, 25 cor., p. 66).

L'arte, seguendo il pensiero spinoziano, è di sicuro da definire come una finzione prodotta dagli uomini, ma può essere una finzione consapevole, un'espressione della potenza dell'immaginazione che può rimandare, sebbene in maniera non filosofica, al parallelismo di mente e corpo, al rapporto tra tempo ed eternità, al desiderio consapevole che è la nostra stessa essenza, nel suo osservare il mondo anche e soprattutto con timore e meraviglia.

Vorrei segnalare in proposito un interessante passaggio dei diari di Wittgenstein (citato da Giuseppe Raciti in *L'ospite orientale. Su Spinozismo e modernità*, «I Quaderni di Pródos» 1 (1999), p. 19), che coglie la dimensione più rarefatta, dis-

nel mondo umano e in quello politico, si tratta di comprendere le leggi che presiedono alla composizione dei corpi e mediante di esse calcolarne il livello di potenza e le potenzialità, piuttosto che indagarne il senso o l'essenza; la riflessione di Spinoza prende sempre le mosse dall'esistente e non lo giudica in base a un dover essere, bensì si impegna ad analizzarlo e quindi ad elaborare le strategie di azione adeguate ad esso.

Un'altra accusa che è stata mossa a Spinoza riguarda lo sdoppiamento tra vita e pensiero, o tra pensiero vero e dissimulazione:¹⁷⁹ sospetti di que-

taccata e intellettuale della riflessione spinoziana: «L'opera d'arte è l'oggetto visto *sub specie aeternitatis*; e la vita buona è il mondo. Questa è la connessione tra arte ed etica. Il modo consueto di contemplare gli oggetti li vede in un certo modo dal loro centro [*aus ihrer Mitte*], la contemplazione *sub specie aeternitatis* dal di fuori [*von außerhalb*]» (L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, in *Schriften*, Frankfurt a. M., Surkamp, 1969, Vol. I, p. 176). Sulla questione estetica in Spinoza non posso che limitarmi a queste poche righe e rimandare a L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. III. Goethe e Schelling*, Milano, Mursia, 2003, pp. 38-40 e 181-183; F. Mignini, *Ars imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI, 1981; R. Diodato, *Vermeer, Góngora, Spinoza. L'estetica come scienza intuitiva*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.

- 179 Lev Šestov in alcuni saggi degli anni '20 (adesso raccolte in *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, Milano, Adelphi, 1991) si scaglia con veemenza contro Spinoza. Per Šestov, difatti, Spinoza è colpevole della congiunzione tra le scienze fisico-matematiche e la filosofia avvenuta in età moderna e mai più rimessa in questione; tale congiunzione ha di fatto eliminato la possibilità di pensare adeguatamente la libertà umana, ovvero ha fatto sì che tutto l'universo fosse considerato come composto di parti che si muovono obbedendo a delle leggi eterne e necessarie. Il razionalismo assoluto di Spinoza comporterebbe quindi la perdita della stessa umanità dell'uomo: «Se volete trovare la verità, diceva, dimenticate ogni cosa e, anzitutto, dimenticate la rivelazione biblica, ricordatevi soltanto della matematica. Bellezza, deformità, bene, male, buono, cattivo, gioia, tristezza, paura, speranza, ordine, disordine, tutto questo è 'umano' e transitorio, e non ha alcun rapporto con la verità. Voi credete che a Dio premano i bisogni degli uomini, che Egli abbia creato il mondo per l'uomo e persegua finalità elevate? Ma là dove sono finalità, disagio, gioia e tristezza, non vi è Dio. Per capire Dio bisogna cercare di liberarsi da ogni preoccupazione, gioia, paura, speranza e da ogni finalità, grande o piccola. Il vero nome di Dio è necessità» (ivi, p. 334) e, di conseguenza, «la virtù dell'uomo si riduce per intero a un rinnegare se stesso, a un'autorinuncia» (ivi, p. 23). Ed ecco che così la figura di Spinoza si sdoppia; da una parte l'immagine che di lui ci è rimasta, dall'altra la sua reale essenza: «L'autentico Spinoza assomiglia ben poco all'immagine che di lui ci ha lasciato la storia. Egli considerava la sua filosofia, ripeto, non come la vera, ma come la migliore, al contrario di ciò che dichiarava al suo corrispondente [*Ep XXX*]. [...] L'ha confessato egli stesso nell'ultima frase dell'*Ethica*: *Omnia preclara tam difficilia quam rara sunt* [...]. Non ricercava il *verum*, ma l'*optimum*. Tuttavia, il veridico Spinoza ha detto, mentendo agli uomini, che colui che stabilisce che la somma degli angoli di un triangolo equivale a due retti, elimina tutti gli interrogativi che sorgono nella tumultuosa e angosciata esistenza umana» (ivi, p. 26).

sto tipo erano in fondo presenti già nelle più antiche biografie del filosofo¹⁸⁰ e sono stati probabilmente originati da un equivoco intorno alla vera natura del concetto di *beatitudo*: se questo viene – erroneamente – considerato semplicemente come il traguardo finale di un percorso di purificazione della mente, non può che essere visto come uno stato mistico ed ascetico, del tutto incompatibile con la reale vita di Spinoza; motivo per il quale, probabilmente, è nata la figura dell' 'ateo virtuoso', forse già appena dopo la sua morte ed a opera dei suoi stessi allievi.¹⁸¹

Questi pochi esempi mostrano chiaramente come il linguaggio, lo stile di pensiero e il metodo razionale di Spinoza abbiano destato tanto interesse quanto i contenuti della sua ricerca filosofica; meglio, che il metodo razionale, il lavoro sul linguaggio della tradizione e la sua ontologia sono tre aspetti inscindibili del pensiero di Spinoza.

Spinoza non lascia mai affiorare il suo disagio nei confronti del linguaggio filosofico della sua epoca: egli non è di quei filosofi che hanno bisogno d'inventarsi nuovi segni e parole; invece sceglie senza remore, come terreno di scontro condiviso con l'avversario teoretico e politico, la cultura del proprio tempo, perché è consapevole del suo contenuto spesso immaginativo, ma non ne sottovaluta di certo l'efficacia reale, ovvero la capacità di riconfigurare la realtà, dunque il mondo umano e politico.

Soprattutto tipicamente spinoziana è la pratica consistente nel riconcettualizzare negli scolii i termini della tradizione. Louis Althusser ha meglio di altri illustrato sinteticamente questa modalità argomentativa:

Supremo stratega cominciava con l'investire la suprema piazzaforte del suo avversario, o piuttosto vi si installava come se egli fosse il suo stesso proprio

180 C'è un episodio, crudele e curioso, raccontato da Colerus nella sua biografia di Spinoza del 1705, che ha avuto un certo successo tra gli interpreti: «Un altro suo passatempo era cercare ragni e farli combattere l'uno contro l'altro o prendere delle mosche e gettarle nella tela del ragno: assisteva con grande soddisfazione a queste battaglie, fino a riderne» (J. Colerus, *Breve ma veridica vita di Benedetto Spinoza*, in J. M. Lucas, J. Colerus, *Le vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Macerata, Quodlibet, 1994, p. 77). Non è possibile stabilire la veridicità di questo racconto; tuttavia non è impossibile ricondurlo allo spirito dello spinozismo: Spinoza potrebbe aver voluto mostrare la trama causale nella quale ogni essere è inserito senza possibilità di uscirne, di trascenderla; eppure rimane poco credibile che il filosofo che evita le metafore si possa essere affidato a un gesto così infantile per illustrare il suo pensiero.

181 L'idea di uno Spinoza libertino che, pur avendo dettato le regole atte a migliorare la vita individuale e collettiva degli uomini, si comportasse però segretamente seguendo una natura perversa è stata evocata di recente anche da Paolo Cristofolini come «antidoto ed esercizio mentale per quegli intelletti pigri che si fermano alla retorica dello spinozismo» (P. Cristofolini, *Spinoza per tutti*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 70).

avversario, dunque non sospetto d'esserne l'avversario giurato, e ne rispondeva la forza teorica in modo da rivolgerla completamente, come si rivolgono dei cannoni contro i suoi stessi occupanti.¹⁸²

La stessa organizzazione interna dell'*Ethica* è un esempio di questa strategia, sin dal suo apparente prendere le mosse dalla questione teologica per costruire invece un'ontologia pura e, su quella base, elaborare una intelligenza dell'umano.

Gilles Deleuze ha scritto in proposito:

Così come dicevo che Dio e Cristo sono stati per la pittura una straordinaria occasione per liberare le linee, i colori e i movimenti dalle costrizioni della somiglianza – allo stesso modo, per la filosofia, Dio e il tema di Dio sono stati l'insostituibile occasione per liberare ciò che è l'oggetto della creazione in filosofia, cioè i concetti, dalle costrizioni che avrebbe imposto... la semplice rappresentazione delle cose.¹⁸³

Ma forse l'esempio migliore di questa strategia resta la critica dei concetti di 'bene' e 'male' che appare nella *Praefatio* alla Parte IV:

Per quel che riguarda il *bene* e il *male*, neanch'essi indicano qualcosa di positivo nelle cose, in sé cioè considerate, ed essi non sono se non modi di pensare, o nozioni che formiamo perché confrontiamo le cose tra di loro. Una sola e medesima cosa, infatti, può essere nello stesso tempo buona e cattiva, e anche indifferente. Per esempio, la musica è buona per il melanconico, cattiva per l'afflitto, e per il sordo non è né buona né cattiva. Tuttavia, benché le cose stiano così, dobbiamo conservare questi vocaboli. Poiché, infatti, desideriamo formare l'idea dell'uomo come modello della natura umana, ci sarà utile conservare questi medesimi vocaboli nel senso che ho detto.¹⁸⁴

Immediatamente dopo Spinoza *ridefinisce* appunto il bene come «*quod certo scimus nobis esse utile*»¹⁸⁵ e fonda su questo concetto il suo originale utilitarismo sociale e politico.

Sul piano più strettamente linguistico, si è invece indagato sul marranismo di Spinoza, inteso come capacità, acquisita dai suoi antenati prossimi, di dissimulare il suo vero pensiero o addirittura di conferire al suo discorso

182 L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, «Lignes» 18 (1993), p. 86, tr. it. a cura di V. Morfino, in «Marx centouno» 15 (1994), p. 135.

183 G. Deleuze, *Cours Vincennes – 25/11/1980* (<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=15&groupe=Spinoza&langue=1>).

184 *Eth* IV, praef. (p. 393)

185 *Eth* IV, def. I (p. 394).

un duplice livello di lettura. Yrmiyahu Yovel raccoglie una radicata convinzione quando afferma che:

Spinoza era un maestro nella doppiezza e nell'ambiguità sul piano linguistico. Egli si rivolgeva a differenti uditori in maniere differenti, usando le stesse frasi e le stesse espressioni, ma variandone il senso, mascherando le sue reali intenzioni a qualcuno ed allo stesso tempo rivelandole ad altri. Era in grado di far passare un messaggio nascosto a chi riteneva fosse in grado di afferrarlo, ma utilizzando un'espressione il cui senso letterale era l'opposto, quindi fuorviando un lettore ingenuo.¹⁸⁶

Tuttavia non è possibile cogliere, al contrario di quanto affermato da Yovel, nel *TTP* o nell'*Epistolario* veri esempi dell'arte di «*misleading the innocent reader*»; tutt'altro, come ricordato prima il *TTP* è indirizzato apertamente a un *philosophus lector*, il che non significa altro se non che sarebbe meglio che i religiosi e il volgo se ne tenessero lontani; inoltre Spinoza si adegua sempre molto bene al grado di cultura dei suoi corrispondenti (anche se talvolta è infastidito, come ad esempio con Burgh).¹⁸⁷

Così anche la tesi che vuole Spinoza del tutto intriso dell'atteggiamento marrano, se da una parte coglie alla perfezione il carattere particolare della solitudine spinoziana, ad esempio quando sostiene che Spinoza fu «*an extremely lonely thinker: not socially, but intellectually*»,¹⁸⁸ dall'altra, all'opposto, tende ad appiattire il suo pensiero politico su quello della tradizione, non riconoscendogli la sua radicale differenza:

Benché la teoria della ragione di Spinoza sia potenzialmente moderna e 'democratica', le sue concezioni del saggio e della moltitudine sono ancora medievali, profondamente segnate da quelle di Maimonide, e dalla sua stessa esperienza riguardo la natura vulcanica e fluttuante di quella bestia, il *vulgus*.¹⁸⁹

Pur non entrando nel merito di una questione che interessa gli storici della filosofia, e dando comunque per certo un influsso di Maimonide su Spinoza,¹⁹⁰ tuttavia questi se ne distanzia nettamente su alcune questioni essenziali. Per Spinoza la verità, o l'uso della ragione, non deve essere riservata a pochi come per Maimonide (benché lo sia necessariamente, a

186 Y. Yovel, *Marrano Patterns in Spinoza*, in E. Giancotti Boscherini (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita* cit., pp. 475-476 (tr. nostra).

187 *Ep* LXXVI cit. Cfr. *supra*, il cap. III di questa parte.

188 Y. Yovel, *Marrano Patterns in Spinoza* cit., p. 478.

189 *Ibidem* (trad. nostra).

190 Per un confronto tra Maimonide e Spinoza è fondamentale L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, Akademie-Verlag, 1930, tr. it. in *La critica della religione in Spinoza*, a cura di R. Caporali, Roma-Bari, Laterza 2003.

causa del prevalere delle passioni sulla maggior parte degli uomini); anzi, l'intento di Spinoza è proprio quello di rendere il maggior numero possibile di uomini in grado di vivere una vita razionale; e il problema politico, di conseguenza, non è semplicemente quello di analizzare i movimenti della *multitudo*, bensì anche quello di indirizzarli verso la costruzione di una comunità potente e razionale, che possa garantire a tutti almeno le condizioni materiali necessarie, ovvero la possibilità stessa di accedere alla filosofia.

Invece dunque di insistere, sul piano linguistico, sul marranismismo di Spinoza, è sicuramente più interessante e produttivo andare a vedere come l'*Ethica* sia caratterizzata da un convenzionalismo linguistico, non particolarmente originale di per sé,¹⁹¹ ma solo in quanto esso risulta strettamente correlato con la teoria delle genesi fisiologica dell'errore e con la teoria razionale dell'immaginazione illustrate in precedenza.

Se Spinoza non esita a utilizzare i termini della tradizione filosofica – si sono visti gli esempi di *bene* e *male*, e di *natura naturante* e *natura naturata* – è proprio perché è convinto che essi non abbiano alcun valore al di fuori dell'accordo tra uomini che li intendono, tanto che avverte:

la maggior parte degli errori consiste solo in questo, che noi, cioè, non applichiamo correttamente i nomi alle cose [...]. E da qui nasce la maggior parte delle controversie, cioè dal fatto che gli uomini non esprimono correttamente il loro pensiero, o dal fatto che essi interpretano male il pensiero altrui.¹⁹²

Il problema linguistico, dunque, è interamente dislocato sulla questione della *definizione*.¹⁹³

È possibile spiegare l'origine e il funzionamento del convenzionalismo linguistico di Spinoza a partire da alcune delle considerazioni fatte nelle pagine precedenti: siccome non esiste la libera volontà, di conseguenza non può esistere nella mente alcuna libera volizione, intellesione, passione amorosa ecc.

Donde segue – ne conclude Spinoza – che questa e simili facoltà o sono del tutto fittizie, o non sono altro che enti metafisici o universali, che siamo soli-

191 Cfr. soprattutto Th. Hobbes, ad esempio *De Corpore*, I, c. II, par. 3-4.

192 *Eth* II, 47 schol. (p. 209).

193 Cfr. B. Spinoza, *Breve Trattato*, I, 7 (*op. cit.*, pp. 187 segg.), nel quale Spinoza rifiuta la teoria della definizione per genere e specie, e quindi distingue due tipi di definizione: quella degli «attributi che appartengono a un essere sostanziale» e quella delle «cose che non esistono da se stesse ma solo mediante gli attributi della quale sono modi e attraverso i quali, come se fossero loro genere, devono essere intese» (p. 189); cfr inoltre l'*Ep* IX, che distingue la definizione che serve a rendere conto dell'essenza di una cosa da quella utile solo a chiarire i termini che si stanno utilizzando. Cfr. infine anche *Eth* I, 8 schol. II (pp. 91-93).

ti formare dalle cose particolari. Sicché l'intelletto e la volontà stanno a questa e quell'idea o a questa e quella volizione nello medesimo rapporto che la petreità sta a questa e quella pietra, e l'uomo a Pietro e Paolo.¹⁹⁴

E se ciò avviene, scrive altrove Spinoza, è a causa di una insufficienza fisiologica degli uomini; difatti, i

termini detti *trascendentali* [...] nascono dal fatto che il corpo umano, poiché è limitato, è capace di formare in sé distintamente solo un certo numero d'immagini nello stesso tempo; se tale numero è oltrepassato, queste immagini incominceranno a confondersi [...].¹⁹⁵

Né tali immagini mentali hanno alcun rapporto con le parole che le dovrebbero comunicare, che sono acquisite mediante abitudine; Spinoza fa un esempio anche in proposito:

un romano dal pensiero della parola *pomum* passa subito al pensiero di un frutto che non ha nessuna somiglianza con quel suono articolato, né alcunché di comune con esso se non che il corpo di questo romano è stato spesso affetto da tali due cose, cioè che tale uomo ha udito spesso la parola *pomum* mentre contemporaneamente vedeva il frutto stesso [...].¹⁹⁶

Ancora una volta è evidente come per Spinoza non esistano libere facoltà dell'uomo; anzi, anche l'idea stessa di 'uomo' è il prodotto di un'immagine, nel senso che non designa altro che il confondersi delle immagini mentali che si possono riferire ai singoli uomini; ma ciò non significa che le singole idee e volizioni – o anche i singoli individui – possano essere considerati isolatamente e non in quanto già sempre inseriti all'interno di una complessa struttura causale; ossia per conoscerli, per conoscere la loro essenza, sarà necessario indagarne le cause prossime.

Ancora sulla questione strategico-linguistica, Deleuze ha riscontrato una sorta di *doppiezza* in Spinoza, in particolare nell'*Ethica*; ma evidentemente in maniera radicalmente differente da quella degli oppositori dello spinozismo:

È come se vi fossero due *Etiche* coesistenti, una costituita dalla linea e dal getto continuo delle proposizioni, delle dimostrazioni e dei corollari, l'altra,

194 *Eth* II, 48 schol. (p. 211).

195 *Eth* II, 40 schol. (p. 189-191).

196 *Eth* II, 18 schol. (p. 159). Nel *TIE*, dunque all'interno di una riflessione sul metodo, nel § 99, si trovano alcune considerazioni parallele: «innanzi tutto ci è necessario dedurre tutte le nostre idee sempre dalle cose fisiche, cioè da enti reali, progredendo, per quanto si può, secondo la serie delle cause da un ente reale ad un altro ente reale ed in un modo tale da non passare agli astratti ed agli universali» dai quali risulterebbe non altro che una «interruzione della progressione dell'intelletto» (p. 45).

discontinua, costituita dalla linea interrotta o dalla catena vulcanica degli scogli. Una, dal rigore implacabile, rappresenta una sorta di terrorismo della testa, che passa da una proposizione all'altra, senza curarsi delle conseguenze pratiche, che elabora le sue *regole* senza curarsi di identificare i *casi*. L'altra fa sue le indignazioni e le gioie del cuore, manifesta la gioia pratica e la lotta pratica contro la tristezza, e si esprime dicendo 'è il caso'. L'*Etica* è in tal senso un libro doppio.¹⁹⁷

Queste affermazioni possono costituire anche un'ulteriore risposta a Lévinas: i postulati, le definizioni, i teoremi dell'*Ethica* costituiscono tutt'altro rispetto a un'impostazione dogmatica; essi, al contrario, nell'inesorabile freddezza della loro geometrica successione, sono i pochi punti fermi posti dalla ragione che si deve confrontare con l'infinito modificarsi e modularsi con il quale la sostanza si dà nel mondo. Quegli elementi razionalistici che Lévinas considera delle costruzioni autoreferenziali, delle petizioni di principio, in ultima analisi delle costrizioni, sono in realtà la garanzia della più grande libertà e potenza nell'analisi. Nel sistema sono date solo delle ridottissime definizioni della natura umana, degli affetti e delle loro dinamiche, ossia pochi assiomi, ricavati mediante una profonda demistificazione del mondo umano, religioso, giuridico e politico; ma quei pochi tratti, uniti al metodo razionale di analisi, sono ancora straordinariamente produttivi in campo filosofico.

Il metodo razionale, dunque, non si esaurisce nel sistema, ossia nel succedersi delle proposizioni dell'*Ethica*; né si è qui inteso prendere le difese della ragione geometrica, come se essa potesse in effetti esaurire il campo dell'esperienza umana, di contro ad altri stili di pensiero. Il metodo razionale è infinito: esso funziona in base alla conoscenza della struttura eterna dell'essere, del *Deus sive natura* come processo infinito e necessario di composizione della realtà.

A tal proposito è utile richiamare un'enigmatica affermazione di Althusser, che racconta del suo *détour* attraverso Spinoza:

A ogni passo il processo di conoscenza aggiunge al reale la sua conoscenza, ma a ogni passo il reale se la incorpora, poiché è la *sua* conoscenza.¹⁹⁸

La conoscenza razionale, critica e demistificatrice, non ammette dogmi: essa si può dire adeguata solo in quanto utilizzata, di volta in volta, nelle si-

197 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, trad. it. *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999, pp. 269-270.

198 L. Althusser, *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, «La Pensée» 183 (1975), tr. it. *È facile essere marxista in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1981, p. 158.

tuazioni concrete; l'infinita potenza del *Deus sive natura* di darsi in infiniti modi implica che la conoscenza stessa si riconfiguri continuamente assieme alla realtà.

È necessario, dunque, considerare lo spinozismo come una maniera di affrontare i problemi teorici e pratici posti di volta in volta dalle situazioni concrete; insomma l'*Ethica*, come ha ben scritto Moreau, produce «meno teorie che una certa maniera di considerare i campi teorici».¹⁹⁹

199 P-F. Moreau, *Spinoza*, cit., p. 76.

PARTE II

CORPI POLITICI

I

Conflictamur

Il primo momento del percorso filosofico di Spinoza, così come ci è raccontato nel *TIE*, consiste nella ricerca di un oggetto d'amore eterno e infinito, vale a dire un oggetto che non desti mai *tristitia* e che non sia passibile di una diminuzione di potenza o di distruzione; una ricerca che, appena intrapresa, già distoglie l'interesse dai beni perituri, almeno in quanto considerati come fini in se stessi.¹ Tuttavia la filosofia non nasce dall'ascesi, né necessita di essa: il godimento dei beni terreni – ossia ricchezza, piacere e gloria – va moderato e considerato parte di un percorso, ma non è di certo da evitare;² né al centro dello spinozismo c'è un'esperienza di illuminazione o una qualsiasi sorta di misticismo, bensì l'acquisizione progressiva della consapevolezza della debolezza costitutiva della natura umana, e il tentativo di superarla mediante l'adozione di una nuova condotta di vita,³ in direzione del riposizionamento dell'umano nell'orizzonte del naturale, ossia della conoscenza dell'ordine eterno e necessario degli accadimenti.

L'uomo si distanzia dal dato immediatamente naturale grazie alla sua coscienza di sé e del mondo; ma questa risulta in gran parte naturalmente,

1 *TIE*, § 9: «In verità mi sembrava che tutti questi mali erano sorti dal fatto che ogni felicità o infelicità risiede solo nella qualità dell'oggetto col quale l'amore ci unisce. Infatti per ciò che non si ama non sorgeranno mai liti, non ci sarà tristezza, se verrà meno, non invidia se sarà posseduto da un altro, non timore, non odio; in una parola, l'animo non si commuoverà affatto. Passioni, tutte queste, che invece hanno luogo nell'amore dei beni che possono perire, come sono tutti quelli dei quali abbiamo parlato. Ma l'amore per una cosa eterna ed infinita nutre l'animo di sola letizia, priva di ogni tristezza [...]. Ma intanto constatavo che, per tutto il tempo che la mente faceva di questi pensieri, si distoglieva da quei falsi beni e pensava seriamente a una nuova condotta di vita» (p. 13).

2 *TIE*, § 11 (pp. 13-14). Ma cfr. anche *Eth* IV, 45 schol. (p. 475).

3 Cfr. ovviamente il *TIE*, ma anche la lettera di Oldenburg a Spinoza (la settima dell'*Epistolario*), nella quale l'inglese esorta il corrispondente a lasciare ogni remora e a dedicarsi alla nuova scienza della natura, che testimonia delle aspirazioni e degli intenti della *repubblica delle lettere*.

ossia necessariamente, immaginativa; solo in una rinnovata unione con la natura (ovvero Dio, ovvero l'unica infinita sostanza), cioè a un più elevato livello di conoscenza, l'uomo può allora giungere a esprimere appieno le sue potenzialità.

L'immaginazione e la finzione, oltre che fisiologicamente connaturate all'uomo, sono un passaggio necessario anche in direzione della conoscenza:

Niente, infatti, considerato nella sua natura, si dirà perfetto o imperfetto, particolarmente poi che avremo saputo che tutto ciò che accade, accade secondo un ordine eterno e secondo determinate leggi naturali. Ma l'uomo, non potendo nella sua debolezza arrivare a capire quell'ordine, concepisce nel frattempo una qualche natura umana molto più forte della propria e contemporaneamente, non vedendo ostacoli al conseguimento di tale natura, è stimolato a ricercare i mezzi che lo conducano a quella tale perfezione, e tutto ciò che può essere un mezzo per pervenirvi si chiama vero bene.⁴

La *politica* sarà allora la scienza che tenta di inventare dei percorsi collettivi in direzione della ricerca di una maggiore perfezione della vita comune, senza essere affatto aliena dall'uso strumentale del livello immaginativo della conoscenza.

Già nel *TIE* viene difatti tratteggiato una sorta di progetto politico; meglio ancora, la prima indicazione di una prassi politica che a buon diritto può essere definita *gioiosa*, poiché la pratica individuale e collettiva in direzione della diffusione di un superiore livello di consapevolezza è già di per sé un bene e fonte di *laetitia*.

Scrive Spinoza:

Questo dunque è il fine al quale tendo, acquistare una tale natura e cercare che molti la acquistino insieme con me; cioè fa parte della mia felicità anche l'adoprarmi perché molti pensino come me ed il loro intelletto ed i loro desideri s'accordino perfettamente col mio intelletto e i miei desideri.⁵

Di qui la necessità di «una società tale quale è da desiderare perché quanti più uomini è possibile vi pervengano nella maniera più facile e sicura», oltre che di una pedagogia, di una medicina e di una meccanica, che si curino dello spirito degli uomini, della loro salute e di far «guadagnare in vita molto tempo e comodità».⁶

4 *TIE*, §§ 13 e 14 (p. 149).

5 *TIE*, § 14 (p. 14).

6 *TIE*, § 15 (p. 15). I controlli sanitari, lo sviluppo tecnologico e l'educazione dei bambini vengono considerati da Spinoza come dei problemi *sociali*; non sarebbe del resto potuto essere altrimenti: una complessa rete di relazioni costituisce gli individui, e quindi solo attraverso un intervento pratico volto a trasformare e ra-

Spinoza ritiene che l'incremento della consapevolezza sia in grado di mutare la natura stessa dell'uomo: ciò che lo strettissimo legame tra ontologia, antropologia e politica implica fin dall'inizio è dunque la possibilità di una vera e propria trasformazione dell'uomo, individuale e, assieme, sociale e collettiva. La grandezza dello Spinoza maturo, della geometria delle passioni e dell'originale riflessione sul concetto di *multitudo*, trae origine proprio dalle riflessioni presenti nel *TIE*, ma le supera riconoscendo che il potente individualismo che le aveva denotate deve essere integrato con una riflessione sul livello sociale/collettivo della condizione umana, che è costituito e determinato dalle singole individualità e dal loro insieme, e che allo stesso le costituisce e determina. Con lo stesso sguardo con cui il moderno fisico sperimenta e vede nella realtà una complessità data dall'incontro e scontro di enti dotati di differenti quantità di energia, il politico, uomo d'esperienza e di prassi (tutt'altro, è noto, dal filosofo),⁷ dovrà osservare i conflitti e le alleanze, la strutturazione complessa dell'umano, la *fluctuatio animi et multitudinis*, in vista del raggiungimento di un più elevato livello di razionalità, dunque di potenza, del vivere civile.

Se qui si tengono distinti il percorso etico-individuale da quello politico-collettivo è dunque per ragioni meramente espositive, in quanto i due piani sono in realtà indissolubilmente intrecciati nel sistema di Spinoza. Anche quando egli afferma, all'inizio del *TP*, che «la libertà, ossia la forza d'animo, è una virtù privata, mentre la virtù dell'*imperium*⁸ è la sicurezza»,⁹ è immediatamente evidente che la sicurezza sociale è un elemento es-

zionalizzare quella rete potrà efficacemente incrementare il percorso individuale di emendazione dell'intelletto.

7 Cfr. ovviamente *TP* I, 1 e 2 (pp. 27-29).

8 Cristofolini dice bene che il termine *imperium* racchiude in sé «i due elementi della potenza del dominio e della legittimità del dominio»; ma lo studioso è anche consapevole che la sua traduzione con 'Stato' necessita un aggiustamento in alcuni casi, ovvero quando *imperium* sta proprio per 'comando' o 'potere' (*Piccolo lessico ragionato*, in B. Spinoza, *Trattato politico* cit., p. 243): cfr. ad esempio *TP* III, 10: «*Atque adeo vera Dei cognitio, et amor nullius imperium subjici potest [...]*» (p. 65); cfr. inoltre *TP* X, 10 «*omnium ora in Virum victoriis clarum vertuntur, eundemque le gibus solvunt, atque ipsi imperium (pessimo exemplo) continuant [...]*» (p. 233). Inoltre Cristofolini traduce il termine *civitas* con 'cittadinanza' e il suo plurale *civitates* con 'paesi'.

Per conservare intatte tutte le sfumature del discorso spinoziano ed evitare ogni confusione, d'ora in avanti lascerò nelle traduzioni di *Ethica*, *TTP* e *TP* i termini latini utilizzati dall'autore per indicare le istituzioni statali, e cioè '*civitas*' nell'*Ethica* (che indica propriamente la *società umana stabilizzata mediante leggi e istituzioni*, dunque l'insieme degli uomini in quanto cittadini); il classico (e generico) *respublica* nel *TTP*; e ancora *civitas* e *imperium* (che indica il *potere legittimo sulla civitas*) nel *TP*.

9 *TP* I, 6 (p. 33).

senziale al fine di intraprendere il percorso individuale di emendazione dell'intelletto.

«*Affectus, quibus conflictamur* [...]»: ¹⁰ così Spinoza sceglie di iniziare il *TP*, proseguendo un discorso che nell'*Ethica* aveva affrontato nella Parte IV. Questo *incipit* non può che rimandarci difatti a *Eth* IV, pr. 15: «La cupidità che nasce da una conoscenza vera del bene e del male potrà essere estinta e ostacolata da molte altre cupidità che nascono dagli affetti da cui siamo combattuti [*ex affectibus quibus conflictamur*]». ¹¹ La politica si rivela fin dall'inizio come il dominio delle passioni e delle finzioni.

Difatti, come l'esito antropologico dell'ontologia spinoziana consiste in un'analisi della complessità del corpo umano e in un percorso di acquisizione di consapevolezza che consente di vedere l'uomo come parte di un tutto, così la politica è una riflessione sulla gestione della conflittualità del corpo sociale; e le ambiguità già presenti nella riflessione sull'uomo risultano accentuate nella questione politica. Come nella complessità del corpo umano è radicata tanto la capacità di essere passivi, quanto la possibilità della conoscenza razionale, così nella complessità del corpo politico è radicata la sua conflittualità, ¹² ma anche la possibilità di una sua gestione razionale. Del resto, sia l'immaginazione, che la conflittualità sono elementi

10 *TP* I, 1 (p. 27).

11 *Eth* IV, pr. 15 (p. 419).

12 Occorre però fare attenzione: il concetto di 'conflittualità' all'interno di un discorso politico impostato mediante il metodo razionale assume inevitabilmente un carattere immaginativo che è opportuno sottolineare: Deleuze ha giustamente notato come «dal punto di vista della natura o di Dio, vi sono sempre dei rapporti che si compongono, e non vi è nient'altro che rapporti che si compongono secondo delle leggi eterne. Ogni volta che un'idea è adeguata, essa coglie almeno due corpi, il mio e un altro, sotto quell'aspetto secondo cui essi compongono i loro rapporti [...]. Al contrario, non vi è alcuna idea adeguata dei corpi discordanti, del corpo che discorda con il mio, in quanto discordante. È in questo senso che il male, o piuttosto il malvagio, non esiste che nell'idea inadeguata e nelle affezioni di tristezza che ne derivano (odio, collera, etc.)» (G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* cit., pp. 50-51. Cfr. inoltre la nota corrispondenza sul tema del male con Willem van Blijenburgh, cioè le *Ep* XVIII-XXIV e XXVII. Del resto lo stesso Spinoza aveva detto chiaramente in *Eth* IV, pr. 64 che: «La conoscenza del male è una conoscenza inadeguata» (p. 511).

Ma il discorso politico non può fare a meno di termini che si riferiscono al livello immaginativo della conoscenza: lo sono anche 'individuo', 'civitas' ecc. Quindi per 'conflittualità' si dovrà qui intendere il carattere di quegli incontri, di quelle composizioni di menti e corpi che costituiscono la dimensione sociale dell'esistenza umana nel suo continuo mutare; in quanto essi da una parte mettono continuamente a rischio la tenuta della *civitas*, dall'altra sono anche alla radice di ogni sua trasformazione nel senso di un potenziamento. In altre parole, esso designerà il carattere essenziale della *multitudo*.

dell'esistenza umana che possono concorrere a migliorarla se riconsiderate in maniera razionale; ovvero se l'immaginazione si fa strumento della ragione e se la conflittualità è in grado di *determinare diritto*, ovvero di essere il motore della trasformazione sociale ed assieme uno stimolo ad adeguare leggi divenute obsolete ai nuovi bisogni nati nella società.¹³

In sintesi, dunque, la complessità – ovvero il gran numero di individui, con i loro desideri e passioni, che costituiscono la società – è ovviamente una delle cause della conflittualità del corpo politico; ma l'incremento della complessità – ovvero del numero di individui che apportano un contributo alla discussione politica, dunque in grado di comunicare-cooperare, a prescindere dal motivo che li spinge a farlo – è anche il fine della riflessione politica spinoziana. Il conflitto è difatti visto realisticamente come ineliminabile, ma anche come sorgente ed elemento regolatore del diritto; dunque la riflessione politica di Spinoza rappresenta un'anomalia nell'ambito della filosofia politica moderna (e non solo) che si presenta invece come un pensiero della neutralizzazione del conflitto attraverso il diritto.

Uno dei punti di riferimento della riflessione politica di Spinoza è senza dubbio Hobbes. Pur tra numerose differenze non mancano, difatti, gli elementi di continuità tra le loro riflessioni; e Spinoza ne è ben consapevole, così che la nota epistola a Jarig Jelles sulla differenza tra la sua filosofia e quella dell'inglese è tanto sintetica quanto chiara:

io continuo a mantenere integro il diritto naturale e affermo che al sommo potere in qualunque città non compete sopra i sudditi un diritto maggiore dell'autorità che esso ha dei sudditi stessi, come sempre avviene nello stato naturale.¹⁴

Spinoza ripete lo stesso concetto in *TP* III, 3: «il diritto di natura di ciascuno (se ben si osserva) non decade nello stato di civiltà»; e spiega: «L'uomo infatti, tanto nello stato di natura quanto in quello di civiltà, agisce in base alle leggi della sua natura e persegue il proprio utile».¹⁵ Egli giunge dunque a rifiutare ogni possibilità di risoluzione assoluta del conflitto, poi-

13 Essendo ben noto l'enorme influsso che Machiavelli esercitò sulla riflessione politica spinoziana, è evidente come il riferimento qui debba andare proprio al fiorentino, che accorda grande rilevanza ai movimenti della plebe e persino ai 'tumulti', che possono contribuire alla conservazione della libertà e del bene comune, come ad esempio nel notissimo *Discorsi*, I, 4, nel quale è affermato che «la disunione della plebe e del senato romano fece libera e potente quella repubblica» e che «se i tumulti furono cagione della creazione de' Tribuni meritano somma laude» (N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 4, in *Il Principe e altre opere politiche*, Milano, Garzanti, 1994, pp. 115 e 117).

14 *Ep* L (p. 225).

15 *TP* III, 3 (p. 57).

ché questo è legato alla stessa natura umana come essenzialmente determinata dalla complessità; meglio ancora, egli nega la possibilità di una risoluzione del conflitto che trascenda la complessità delle relazioni umane.

Spinoza va dunque in direzione dell'analisi della dinamica dei conflitti, in vista della conservazione della struttura sociale e politica esistente; difatti i conflitti sono giocati all'interno di una concezione dell'essere dominata da un principio di conservazione: la natura-sostanza che si esprime in infiniti modi non è altro che un'unica potenza che si ridistribuisce infinitamente in infiniti modi, conservandosi come totalità.

In tal modo il problema etico per eccellenza diviene quello dell'autoconservazione, visto che: «La potenza mediante la quale le cose singole, e, conseguentemente, l'uomo conservano il loro essere è la potenza stessa di Dio, ossia della natura»;¹⁶ e scaturisce dalla consapevolezza fondamentale che:

Nessuna cosa singolare è data nella natura delle cose, senza che ne sia data un'altra più potente e più forte. Ma, se ne è data una qualunque, ne è data un'altra più potente dalla quale quella data può essere distrutta.¹⁷

Dunque il problema della politica sarà quello di riconoscere la realtà come complessa e conflittuale, di analizzarla razionalmente, trovare gli strumenti pratici per conferire stabilità al corpo sociale e civile; il quale, come tutti i corpi, è esposto agli eventi esterni e ai mutamenti interni. Come per i corpi della fisica si tratterà di individuare le leggi, i meccanismi che presiedono alla loro composizione, stabilità e armonia: nella teoria politica esposta nel *TP* Spinoza è pienamente e inequivocabilmente materialista.

¹⁶ *Eth* IV, 4 dem. (p. 401).

¹⁷ *Eth* IV, ax. I (p. 397).

II

Societas

Nell'affrontare direttamente la questione politica, Spinoza apre molteplici campi d'indagine, che è opportuno tenere distinti per evitare ogni fraintendimento. Tre di questi appaiono centrali: il primo è rivolto a analizzare le modalità mediante le quali i singoli uomini vanno a costituire la dimensione sociale dell'esistenza; il secondo riguarda invece le dinamiche del corpo sociale nelle sue somiglianze e differenze con quello individuale; il terzo mostra il duplice movimento centrifugo (in direzione del potenziamento individuale) e centripeto (in direzione della formazione di una dimensione comune razionale, potente e assai coesa) che caratterizzano la vita degli uomini.

Il primo problema per lo studioso è dunque quello di scegliere una modalità d'accesso all'analisi della dimensione comune dell'esistenza; anzi, di scegliere una tra le molteplici chiavi fornite da Spinoza.¹⁸

- 18 Di recente, Laurent Bove ha provato a insistere sul concetto di *hilaritas* con il quale Spinoza indica l'equilibrio perfetto della totalità dell'essere dell'uomo, ma solo in quanto gioia passiva, perché ottenuto mediante il fortuito accadere di circostanze esterne, tanto favorevoli quanto *fluttuanti*. Cfr. *Eth* III, 11 schol.: «*Porro affectum laetitiae, ad mentem et corpus simul relatum, titillationem vel hilaritatem voco*» (p. 254). Così questo affetto diviene per Bove «l'espressione adeguata del presupposto strutturale di ogni esistenza [...] in quanto è implicato nell'amore essenziale di sé o *conatus*»; ma soprattutto esso è anche «l'espressione adeguata del presupposto per eccellenza dell'esistenza etica stessa, dell'*acquiescentia in se ipso* che trae la propria origine dalla ragione e dall'equilibrio essenziale che questa 'Soddisfazione' implica e di cui lo *scolio* di *Etica* IV, 52 dice che è 'il massimo che ciascuno può sperare', cioè il fine etico stesso» (L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. in *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Ghibli, Milano, 2002, p. 121).

Bove vuole quindi mostrare come nell'essenza dell'essere umano sia già sempre presente un'istanza volta all'autopotenziamento individuale e collettivo: il problema spinoziano può essere difatti efficacemente declinato come la ricerca e la disposizione razionale delle cause interne ed esterne volte a ottenere quell'equili-

Il *conatus sese conservari* costituisce l'essenza di ogni modo della sostanza, ma in quanto costitutivo dell'essenza umana – nucleo originario della dimensione individuale già prima di guadagnare, grazie alla consapevolezza, lo statuto di *cupiditas* – esso rappresenta un punto di resistenza nei confronti delle cause esterne, ovvero del mondo e degli altri uomini; da questo punto di vista il *conatus* acquista immediatamente un intrinseco significato politico: anche se non vi è, nella riflessione di Spinoza, un netto passaggio tra individuale e collettivo, è necessario esplicitare logicamente come sia possibile che – date certe condizioni – i *conati* individuali si comportino *una veluti mente ducuntur*.¹⁹

La trama complessa della dimensione sociale umana è delineata da Spinoza in una modalità parallela a quella della causalità della sostanza in quanto immediatamente produttiva: non vi è dunque alcuno spazio teorico per un salto dallo stato naturale conflittuale a quello civile conciliato. Il conflitto è connaturato all'esistenza umana, almeno quando essa non si svolge sotto la guida della ragione: «Solo in quanto gli uomini vivono sotto la guida della ragione s'accordano sempre necessariamente per natura»,²⁰ mentre «in quanto gli uomini sono combattuti da affetti che sono passioni, possono essere contrari gli uni agli altri». ²¹ Tuttavia questo non significa affatto che in assenza di un'elevata elaborazione razionale individuale del vivere comune non si dia alcun tipo di società.

Per mostrare ciò, e come prima modalità di accesso alla complessa teoria spinoziana del sociale, è utile soffermarsi su due figure-limite della filosofia politica spinoziana: la prima è da riferire a quella vasta area semantica che indica l'inconsapevolezza, l'ignoranza e, per così dire, il conformismo; la seconda è invece quella del criminale, ovvero di colui che rappresenta un pericolo per la vita comune.

Per quanto riguarda la prima figura, vi sono nell'*Ethica* tre occorrenze del termine *inscius*, nove di *ignarus*, cinque di *ignorantia* e tre – particolarmente significative – di *assuetus*; numerose volte Spinoza indica gli uomini con il termine spregiativo *vulgus*; e queste occorrenze accompagnano le numerosissime espressioni riguardanti la passività e il carattere immaginativo dell'esistenza umana. Innumerevoli superstizioni, abitudini e auto-

brio – che pure sappiamo temporaneo e perituro – attraverso il quale si raggiunge la *beatitudo*, ovvero una situazione di *hilaritas* consapevole, attivamente ottenuta e relativamente permanente: «il progetto etico-politico di Spinoza implica la disposizione delle circostanze esterne in modo che il maggior numero possibile di uomini possa provarlo [l'affetto dato dalla situazione di equilibrio], poiché in questo consiste il percorso della liberazione» (ivi, p. 123).

19 Cfr. *TP* II, 16 e III, 2, 5, 7.

20 *Eth* IV, pr. 35 (p. 449).

21 *Eth* IV, pr. 34 (p. 445).

matismi sovrintendono dunque al comportamento sociale umano, tanto che lo stesso saggio deve essere disposto ad adeguarsi ad essi. Già nel *TIE* Spinoza prescriveva di:

Parlare al livello della gente comune e fare tutte quelle azioni che non apportano alcun impedimento al raggiungimento del nostro scopo. Infatti possiamo ottenere non pochi vantaggi solo che concediamo alla sua intelligenza ciò che è possibile concedere.²²

Nell'*Ethica* questo tema si fa ben più esplicito: la solitudine è il male peggiore, tanto che persino la compagnia dei più ignoranti tra gli uomini è preferibile alla vita ritirata dell'eremita:

Il dettame della ragione di ricercare il nostro utile prescrive, bensì, di stringere rapporti di amicizia con gli uomini, ma non con le bestie o con le cose la cui natura è diversa dalla natura umana; noi, invece, in forza di tale dettame, abbiamo sulle bestie il medesimo diritto che esse hanno su di noi. Anzi, poiché il diritto di ciascuno è definito dalla virtù o potenza di ciascuno, gli uomini hanno sulle bestie un diritto di gran lunga maggiore che le bestie sugli uomini. E tuttavia io non nego che le bestie sentano; ma nego che per questa ragione non sia lecito provvedere alla nostra utilità e servirci di esse a nostro piacere, e trattarle come meglio ci conviene, giacché esse non s'accordano per natura con noi, e i loro affetti sono per natura diversi dagli affetti umani.²³

Gli uomini devono necessariamente vivere in una comunità: in effetti, solo nel rapporto tra uomini e animali (o tra una *civitas* e l'altra, nel diritto internazionale)²⁴ si può trovare in Spinoza una situazione di vero e proprio *stato di natura*, nel quale il diritto di un individuo sugli altri è definito semplicemente dalla sua forza; nei rapporti interumani non può mai sussistere un rapporto così *poco complesso*. Infatti, al contrario di Cartesio,²⁵ Spino-

22 *TIE*, § 17 (p. 15).

23 *Eth* IV, 37 schol. I (p. 459).

24 *TP* III, 11: «Poiché [...] il diritto del potere sovrano non è altro che il diritto stesso di natura, ne segue che due *imperii* stanno reciprocamente tra loro come due uomini nello stato di natura» (p. 67).

25 «È pure assai notevole che sebbene molti animali in alcune loro azioni dimostrino più industria di noi, tuttavia non ne mostrano alcuna in molte altre: cosicché, ciò che essi fanno meglio di noi non prova che hanno ingegno – ché in tal caso ne avrebbero più di noi e ci supererebbero in ogni attività –, ma piuttosto che essi non ne hanno affatto, e che è la Natura che agisce in loro, secondo la disposizione dei loro organi, così come si osserva che un orologio, pur essendo solo composto di ruote e di molle, conta le ore e misura il tempo più precisamente di noi con tutta la nostra prudenza. [...] dopo l'errore di quelli che negano Dio [...] non ve n'è altro che allontanarsi di più gli uomini deboli dal giusto cammino della virtù che im-

za non nega che gli animali sentano,²⁶ ossia che abbiano un certo livello di consapevolezza di sé e del mondo; ma la differenza tra gli affetti umani e animali esclude questi ultimi appunto dalla trama affettiva nella quale siamo già sempre immersi, ossia li lascia fuori da ogni tipo di comunicazione; e quindi la loro utilità è nel loro sfruttamento e non in una qualsiasi dimensione di reciprocità.²⁷

Questo passo conferma, anche solo per contrasto, come una delle qualità essenziali dell'umano sia l'immediato, necessario e naturale essere in comune/comunicazione, dovuto alla comune caratteristica complessità del corpo, il che fa sì che i rapporti interindividuali non possano mai essere definiti semplicemente come conflitti tra differenti potenze, né come definitivamente conciliati nello stato civile; ma sempre come una commistione di comunicazione e conflitto.

Allo stesso tempo il tema della *solitudo* sostituisce il tema hobbesiano del *metus mortis* e, parallelamente, porta al disvelamento dello statuto immaginativo e ideologico dello stato di natura, in quanto controparte teorica della necessità di una autorità assoluta. Difatti per Spinoza «in solitudine nessuno ha la forza di difendersi e 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».²⁸

Di qui si arriva a uno dei punti più elevati della teoria politica spinoziana, ovvero al fatto che «l'uomo che è guidato dalla ragione è più libero nella *civitas*, dove vive secondo il decreto comune, che nella solitudine dove obbedisce a sé solo».²⁹ L'esercizio stesso della ragione, difatti, necessita di un luogo comune – ovvero di un luogo di comunicazione – perché solo il fatto che l'utile individuale coincida con quello collettivo può garantire la razionalità di una scelta, di una decisione, di una condotta ecc. È solo a partire da questa teoria della comunità come compensazione dei limiti individuali che sarà possibile comprendere l'idea spinoziana di democrazia, sebbene in assenza della sua trattazione nel *TP*.

maginare che l'anima delle bestie sia di natura uguale alla nostra e che, di conseguenza, non dobbiamo temere nulla, né nulla sperare dopo questa vita, come le mosche e le formiche; [...]» (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, Torino, Utet, 1994, vol. I, pp. 538-540).

26 Cfr. ad esempio *Eth* III, pr. 57 (p. 347).

27 Questo è uno dei rarissimi luoghi nei quali il pensiero di Spinoza sfiora l'antropocentrismo: sebbene sia evidente che, se diritto e potenza coincidono, allora il diritto degli uomini sugli animali sarà pressoché assoluto, tuttavia quella dello sfruttamento è solo una delle possibili modalità nelle quali si può configurare il rapporto dell'uomo con gli animali, e non è affatto detto che sia la migliore.

28 *TP*, VI, 1 (p. 87).

29 *Eth* IV, 73 schol. (p. 525).

Gli uomini, dunque, per la loro stessa essenza sono già sempre inseriti in una dimensione comune complessa, quella trama affettiva dalla quale è naturalmente impossibile trarsi fuori; la riflessione politica spinoziana può dunque fare a meno della teoria del *bellum omnium contra omnes* come istanza logico-metodologica, e può pensare una sfera comune dell'esistenza facendo a meno del concetto di *contratto*.

Il problema è ancora l'accordo tra uomini non guidati dalla ragione:

Siccome gli uomini, s'è detto, si fanno guidare dagli affetti più che dalla ragione, anche la *multitudo* viene indotta al naturale accordo non dalla ragione, ma da qualche comune affetto, e vuole essere guidata come da una sola mente, vale a dire da una comune speranza, o paura, o desiderio di vendicare un danno comune.³⁰

Si affaccia qui l'istanza unanimista espressa dal consorzio umano, quasi del tutto estranea alla guida della ragione: si tratta del movimento centripeto del sociale, il possibile direzionarsi su percorsi paralleli delle *cupiditates* individuali; senza dimenticare che essa può facilmente degenerare in un movimento distruttivo delle istituzioni, come Spinoza scrive ancora nel *TP*:

È certo infatti che gli uomini sono naturalmente condotti a coalizzarsi sia a causa di un comune motivo di timore, sia per il desiderio di vendicare un danno comunemente subito; e siccome il diritto della *civitas* si definisce in base alla comune potenza della *multitudo*, è certo che la potenza e il diritto della *civitas* diminuiscono tanto più, quanto più essa dà motivo a molti di coalizzarsi.³¹

Gli uomini paiono qui associarsi come un branco di animali selvatici, piuttosto che come esseri intelligenti comunicanti-cooperanti. È quindi evidente, sin da queste primissime notazioni, come non vi sia spazio, nel pensiero di Spinoza, per alcun genere di ottimismo, bensì solo per l'analisi razionale dei complessi mo(vi)menti del vivere civile.

Le motivazioni storiche che hanno contribuito a portare Spinoza a tali conclusioni sono note: Spinoza ha ben presente, al momento della scrittu-

30 *TP* VI, 1 (p. 87). Cristofolini traduce il termine '*multitudo*' con 'popolo' perché «'Moltitudine' nell'italiano moderno non comporta i ruoli attivi che ha la *multitudo* spinoziana [...] ed evoca piuttosto l'idea di una folla bisognosa d'essere guidata» (in B. Spinoza, *Trattato politico* cit., p. 245). Tuttavia così facendo si perde l'utilizzazione consapevole che Spinoza fa del termine *multitudo* in contrapposizione all'hobbesiano *populus*: per questo d'ora in avanti lascerò nella traduzione il termine latino *multitudo*.

31 *TP* III, 9 (p. 63).

ra del *TP*, il pericolo costituito dalle masse incolte sobillate dal clero calvinista, ovvero da un ristretto gruppo di uomini che detiene un enorme potere di comunicazione e di presa su gruppi sociali politicamente poco importanti, ma numericamente preponderanti. Il regime olandese oligarchico-liberale appoggiato da Spinoza era stato rovesciato con ferocia dai contadini delle Province, a favore della monarchia orangista e sobillati dal clero calvinista; e il filosofo non si può di certo illudere che la democrazia e la razionalità possano avere la meglio sull'intolleranza e l'ignoranza; di qui la presa di coscienza che il pericolo maggiore per ogni regime viene dall'interno, dagli stessi cittadini, piuttosto che dagli eserciti avversari;³² e la messa al centro della riflessione politica del tema della sicurezza, di contro a quello della libertà, ancora – in maniera consapevolmente ingenua, ovvero come omaggio e come elogio – presente nel *TTP*.³³

Dunque la figura dell'ignorante, del superstizioso, dell'uomo convinto dell'ideologia politica e religiosa dominante, di colui che si conforma agli altri nell'errore e nella finzione, allo stesso tempo restando esposto alle passioni ed ai conflitti che ne derivano, diviene un problema politico urgente, piuttosto che etico. Se nella riflessione etica si tratta di comprendere la genesi dell'ignoranza e dell'inconsapevolezza, e dunque di illustrare i mezzi per superarle, in politica il problema si duplica, diviene ambiguo: non sono forse gli ignoranti a costituire la maggioranza dei cittadini di ogni *civitas*, e dunque a tenere inconsapevolmente in mano le sorti di ogni regime? E non sono forse i comuni timori e rivendicazioni, più ancora che la speranza, per quanto superstiziosi o ideologici, a costituire la parte preponderante della trama sociale?

Dall'altra parte – ma solo apparentemente all'estremo opposto – si trova la seconda figura che vorrei brevemente introdurre, ovvero quella del criminale irriducibile, meglio ancora del *nemico*, che si pone – o è necessariamente posto – fuori dalla società civile, in maniera irrimediabile. Questa figura può essere efficacemente delineata in pochi tratti attraverso un passaggio dell'*Ep* LXXVIII:

32 *TP* VI, 6: «È poi certo che i pericoli maggiori per la cittadinanza vengono sempre dai cittadini piuttosto che dai nemici esterni: i buoni cittadini sono rari» (p. 91).

33 Filippo Mignini ha segnalato come l'idea di tolleranza nasca in un contesto dominato da guerre di religiose e perciò assuma immediatamente una connotazione teologica che non può che restare estranea all'interesse scientifico di Spinoza nel suo tentativo di decostruzione dei caratteri tradizionali della teologia: «Poiché la tolleranza non nasce da libertà d'animo, ossia dal secondo o dal terzo genere di conoscenza, ma dal primo, ossia dall'immaginazione, essa si esprime eticamente come un'imperfezione, inevitabilmente accompagnata da qualche tristezza» (F. Mignini, *Spinoza: oltre l'idea di tolleranza?*, in M. Sina (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 196).

Il cane che diventa idrofobo per un morso non è responsabile, e tuttavia è giustamente soppresso; e così anche chi non è in grado di regolare le sue passioni e di contenerle col timore delle leggi, quand'anche sia scusabile per la sua debolezza, non può tuttavia godere della conoscenza, della condiscendenza e dell'amore di Dio, ma necessariamente perisce.³⁴

Questa celebre metafora è contemporanea a quella che si trova in *TP IX*, 13:³⁵

Ma le città che conquistate in guerra e che sono state annesse all'*imperium* vanno considerate come alleate e assoggettate al vincolo del beneficio oppure vanno inviate in esse delle colonie aventi diritto di *civitas*, e la loro gente va deportata o completamente distrutta.³⁶

Spinoza ritiene dunque che il corpo sociale sia necessariamente portato all'autodifesa nei confronti dei suoi aggressori e che la sua azione si configuri addirittura come annientatrice nei confronti dell'avversario; allo stesso modo in cui, nello scontro di due corpi fisici, il meno potente viene necessariamente respinto o distrutto dall'altro.³⁷

L'esempio dell'ignorante, figura sociale numericamente prevalente, dotato di un bassissimo livello di consapevolezza, il cui animo fluttua preda delle passioni e dei pregiudizi, assieme a quella del criminale, nemico irriducibile del vivere comune, testimoniano allo stesso modo della naturale e potente coesione sociale che caratterizza la dimensione comune dell'esistenza, anche là dove (cioè sempre, per natura) la maggioranza degli uomini non vive secondo ragione. In altre parole, sebbene il corpo sociale sia al suo interno conflittuale e tutt'altro che razionalmente organizzato, nondimeno esso è in grado di difendersi dalle aggressioni interne ed esterne e di

34 *Ep LXXVIII* (p. 305).

35 Per la quale Cristofolini ha giustamente parlato di «crudezze machiavelliche», data l'assonanza con un passo di *Discorsi*, II, 23 (in B. Spinoza, *Trattato politico* cit., pp. 19-20).

36 *TP IX*, 13 (p. 217).

37 C'è un'affermazione di Spinoza in *TP III*, 8, secondo la quale «coloro la cui autonomia consiste nel non avere nulla da temere né da sperare, sono nemici dell'*imperium*, che possono giustamente essere sottoposti a costrizione» (p. 63), perché solo la paura e la speranza garantiscono che qualcuno si sottoponga al diritto (*TP II*, 10). Ciò contrasta con quanto Spinoza afferma invece nell'*Ethica*, e cioè che la ragione è in grado di liberare l'uomo dalla paura e dalla speranza, i quali non sono affetti buoni (*Eth IV*, 47 schol.). In realtà nel *TP* Spinoza si riferisce a quanti, per fanatismo religioso o altri motivi, non sono indotti a obbedire alle leggi né dalla speranza nei benefici, né tanto meno dalla paura della punizione; il caso del saggio è evidentemente differente, perché egli obbedirà sempre alle leggi avendo la chiara consapevolezza che persino compiere un'azione contraria alla ragione è pur sempre meglio che essere espulsi dalla società (*TP III*, 6).

mantenersi abbastanza stabile nel suo essere un rapporto proporzionato, proprio allo stesso modo del corpo individuale. Tra due mali – è una legge di natura, per Spinoza, legata alla stessa essenza umana come *cupiditas* – gli uomini sono sempre portati a scegliere il minore; è questa, in fondo, la legge che rende necessaria la convivenza civile, che tiene gli uomini assieme e trattiene – quasi sempre, vedremo – le pulsioni egoistiche degli individui e persino le spinte rivoluzionarie.

Non troveremo, dunque, nella riflessione politica spinoziana, alcuna necessità del progresso democratico della società, anche se una sorta di democrazia diretta è posta – non senza difficoltà – come il punto più elevato di sviluppo comune; meglio, come l'eterna verità di ogni regime; al pari della vita etica essa è una ulteriore, più alta e radicalmente differente, possibilità dell'esistenza umana.

La convinzione di Spinoza – assolutamente non utopistica, perché fondata sulla conoscenza razionale della comunità umana – è che sia possibile innescare nella società un circolo virtuoso per il quale la stabilità dei regimi, la democratizzazione delle istituzioni, il comportamento razionale degli individui e il soddisfacimento di bisogni sempre più onnilateralmente direzionati e complessi, siano necessariamente implicati gli uni negli altri; di qui l'interesse per la struttura e le dinamiche della dimensione sociale dell'esistenza.

Se gli esempi dell'ignaro e del criminale, ovvero le figure dell'assoluta inclusione e dell'assoluta esclusione sociale, ci sono state utili a mostrare da un ulteriore punto di vista il consorzio umano come già sempre coeso, complesso e strutturato, e come già sempre costituentesi al livello immaginativo dell'esistenza umana, si tratta adesso di definire i caratteri di questa complessa struttura: una definizione particolarmente feconda può essere ottenuta attraverso la comparazione del corpo umano individuale con quello collettivo.

Occorre allora sottolineare una differenza essenziale: il corpo umano individuale necessariamente prima o poi si disgrega a causa dell'effetto delle cause esterne e delle passioni; e le innumerevoli trasformazioni, ovvero fluttuazioni del livello di potenza, attraverso le quali è passato nel corso della sua esistenza, giungono alla fine quando la proporzione con l'esterno che esso ha mantenuto in qualche modo nel corso della vita è definitivamente perduta. Il corpo sociale invece non si disgrega mai del tutto, non conosce la morte vera e propria – ovvero la disgregazione della *societas* in individui isolati; il termine *societas* indica in qualche modo una realtà sostanziale, di contro alla finzione degli enti definiti dai concetti di individuo o di *civitas*; ed alla stessa politica, che funziona esclusivamente in un regime di finzione e immaginazione.

Uno dei temi centrali dello spinozismo è la questione della *fluctuatio animi*, ossia del naturale scontrarsi nella mente di due affetti contrari, che

ne pregiudicano la capacità conoscitiva facendola precipitare nel dubbio, così come è definita in *Eth* III, 17 schol.:

fluttuazione d'animo [...] è rispetto all'affetto ciò che il dubbio è rispetto all'immaginazione; e la fluttuazione d'animo e il dubbio non differiscono tra di loro se non secondo il più e il meno. [...] Il corpo umano, infatti, è composto di moltissimi individui di natura diversa, e perciò può essere affetto in moltissimi e diversi modi da un solo e medesimo corpo; e, al contrario, poiché una sola e medesima cosa può essere affetta in molti modi, essa, dunque, potrà pure modificare in molti e diversi modi una sola e medesima parte del corpo. Da ciò possiamo facilmente concepire che un solo e medesimo oggetto possa essere causa di molti e contrari affetti.³⁸

Spinoza duplica il problema: la complessità del corpo alla quale dobbiamo la nostra consapevolezza è anche causa di confusione. Egli prescrive allora, già in *TIE*, §§ 17-18, un lavoro intellettuale su se stessi, sul proprio corpo, che resta materialisticamente il luogo e il limite della nostra esperienza, e deve essere ben curato e tarato, come nella messa a fuoco di uno strumento ottico.

Nell'*Ethica* tale questione ritorna in tutta la sua intensità in V, pr. 10 e schol., là dove la potenza dell'intelletto apre l'umanità all'esperienza della sua propria libertà:

Finché non siamo combattuti da affetti che sono contrari alla nostra natura, noi abbiamo il potere di ordinare e di concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine corrispondente all'intelletto.³⁹

Lo stadio razionale della conoscenza è continuamente messo in crisi dalla preponderanza delle forze esterne, degli eventi casuali, su quelli che seguono dalle azioni adeguate; per questo tanta importanza deve necessariamente assumere la questione della conoscenza razionale del contingente.

Anche nell'*Ethica*, dunque, nasce il bisogno di proporre una sorta di *etica provvisoria*, ossia l'applicazione continua di un certo stile di vita che può favorire il percorso individuale di conoscenza, attraverso l'adesione a massime prescrittive razionali. Spinoza radica ancora una volta nel corpo la possibilità del progresso etico-intellettuale individuale e, in questo caso è davvero evidente, anche comune:

Quindi la cosa migliore che possiamo fare, finché non abbiamo una conoscenza perfetta dei nostri affetti, è concepire un retto metodo di vivere, ossia principi certi di vita, e imprimerli nella memoria e applicarli continuamente

38 *Eth* III, 17 schol. (p. 267).

39 *Eth* V, pr. 10 (p. 567).

alle cose particolari che s'incontrano frequentemente nella vita, in modo che la nostra immaginazione ne sia largamente affetta, ed essi ci siano sempre presenti. Per esempio, tra le regole della vita noi abbiamo posto, che l'odio si deve vincere con l'amore, ossia con la generosità, e non contraccambiare con un odio reciproco. Per avere sempre presente questo precetto della ragione quando sarà utile, si deve pensare e riflettere spesso sulle offese che gli uomini si fanno comunemente, e sulla maniera e la via per le quali esse possono essere meglio respinte con la generosità; in tal modo congiungeremo l'immagine dell'offesa con l'immaginazione di questa regola, e la regola ci sarà sempre presente tutte le volte che ci verrà fatta un'offesa. E se avremo avuto pure presente la considerazione del nostro vero interesse e anche del bene che segue dall'amicizia reciproca e dalla comune società, e inoltre del fatto che da una retta maniera di vivere nasce una suprema soddisfazione dell'animo e che gli uomini, come gli altri esseri, agiscono per necessità di natura: allora l'offesa, ossia l'odio che suole nascerne, occuperà una parte piccolissima dell'immaginazione, e sarà facilmente superata; ovvero, se l'Ira che suole nascere dalle offese più gravi non è tanto facilmente superata, tuttavia essa sarà superata, benché non senza fluttuazione d'animo, in uno spazio di tempo gran lunga minore che se non avessimo avuto in anticipo la mente occupata in questo modo da queste meditazioni [...].⁴⁰

Così come mediante l'immaginazione è possibile moderare la paura, con la generosità si può contrastare l'odio: Spinoza prescrive una possibile connessione degli elementi del reale che, per quanto non ancora razionale, è più potente, dunque virtuosa, di quella comune. Di qui egli prosegue illustrando, ad esempio, come l'immaginazione sia un potente mezzo di contrasto della paura, permettendo all'intelletto di pensare alle situazioni che ci si possono di volta in volta presentare, di prevedere i pericoli e, quindi, di evitarli per quanto possibile; oppure come distinguere la giusta ricerca della gloria da un'insana ambizione ecc.

Per Spinoza, dunque, occorrere contrastare l'odio con la generosità, ossia ricambiare un sentimento che comporta una scissione con uno pubblico o, meglio, sociale, in quanto il vero utile si trova nella dimensione comune dell'esistenza; ma si è già accennato a come in realtà tutti gli affetti – odio compreso – contribuiscano a determinare il comune umano. La generosità diviene comunque il primo potente strumento della costruzione di una dimensione etica comune; ecco difatti la sua definizione in *Eth* III, 59 schol.:

Per generosità intendo, invece, la cupidità con cui ciascuno si sforza per il solo dettame della ragione, di aiutare gli altri uomini e di unirli a sé in amicizia. Io riduco dunque alla fermezza le azioni che mirano soltanto all'utilità dell'agente, e alla generosità quelle che mirano anche all'utilità altrui. Quindi

la temperanza, la sobrietà, la presenza d'animo nei pericoli ecc. sono specie di fermezza; invece la modestia, la clemenza ecc. sono specie di generosità.⁴¹

Spinoza ripete più volte, nell'*Ethica*, che occorre sopportare i torti degli uomini, perché dalla comune società nascono sempre più vantaggi che danni; e che occorre contribuire a migliorare tale comunità mediante la concordia, l'amicizia, la fiducia e, appunto, la generosità. In tal modo egli riconosce che l'uomo, alla sua nascita (piuttosto che nell'ipotetico stato di natura) è debolissimo e incapace di prendersi cura di sé, tanto che non può sopravvivere senza la solidarietà della famiglia e della società; in tal modo ogni uomo è sempre anche il risultato di una sorta di educazione collettiva alla socialità; in tal senso, dunque, egli è 'prodotto sociale' piuttosto che 'animale sociale'.

Spinoza utilizza anche un'altra accezione di 'abitudine',⁴² ben diversa dagli automatismi sociali dell'ignorante, da quella sorta di deplorable con-

41 *Eth* III, 59 schol. (p. 351).

42 È lecito affermare che Spinoza, nell'articolare il tema dell'abitudine nel doppio aspetto di adesione a una coscienza comune generica e immaginativa, e di prassi etica provvisoria in direzione della completa presa di coscienza dei propri affetti, si situi come un punto nodale nell'articolazione di tale tema nella filosofia occidentale.

Aristotele così distingue le virtù all'inizio del II Libro dell'*Etica Nicomachea*: «La virtù è, dunque, di due specie, dianoetica ed etica: quella dianoetica trae in larga misura la sua origine e la sua crescita dall'insegnamento, ragion per cui ha bisogno d'esperienza e di tempo; la virtù etica, invece, deriva dall'abitudine [...]. Per conseguenza, non è né per natura né contro natura che le virtù nascono in noi, ma ciò avviene perché per natura siamo atti ad accoglierle, e ci perfezioniamo, poi, mediante l'abitudine» (Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2000, p. 87). Spinoza supera tale distinzione ritenendo che l'abitudine, in quanto agire etico ancora parzialmente inconsapevole, sia in grado di modificare i comportamenti e, secondo quanto andiamo affermando, la struttura stessa del corpo. Ma la modificazione della struttura e degli equilibri del corpo non modifica solo, aristotelicamente, il comportamento, le risposte immediate del soggetto; bensì rende possibile un superiore livello di consapevolezza, ossia prepara il campo alla conoscenza razionale degli affetti e dunque alla piena intelligenza di sé e del mondo.

Hegel, grandissimo lettore della modernità, pur non nominando Spinoza deve sicuramente aver colto bene gli elementi essenziali di questo superamento – non è difatti improprio affermare che egli prosegue il lavoro spinoziano consistente nell'affrontare nella sua complessità l'orizzonte di problemi sui quali occorre interrogarsi per cogliere la complessità del problema dell'uomo: l'unità psicofisica, la sua individualità, il suo essere sociale e il suo costituirsi in comunità. Hegel sembra parafrasare Aristotele quando afferma che: «L'abitudine ha di grande il fatto che si sia liberati di ciò a cui si è abituati. (Si mangia e si beve e nello stesso tempo non si è impegnati alla cosa)» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-*

formismo precedentemente illustrato, e che può costituire un primo passo verso la razionalità e la consapevolezza:

E chi osserverà diligentemente queste regole (non sono, infatti, difficili) e si eserciterà a seguirle potrà certamente, in breve spazio di tempo, dirigere generalmente le sue azioni secondo il comando della ragione.⁴³

Nel corpo sociale, nella trama affettiva che lo costituisce, nella molteplicità di istanze individuali più o meno razionali che lo compongono, è dunque già sempre iscritta la necessità che si verifichino dei conflitti; si tratta allora di provare a capire come attraverso di essi ci si possa dirigere verso una razionalizzazione della comunità. Parallelamente a quanto avviene nella fisiologia del corpo individuale, nella quale è materialmente radicata la possibilità della falsità e dell'errore, così come quella della conoscenza razionale di sé e del mondo. È dunque fuori luogo l'insistenza su di un presunto ottimismo spinoziano, anche in campo politico: anche se la prassi etica raccomandata nello scolio succitato è facilmente accessibile a tutti, vale anche per la politica spinoziana quanto affermato alla fine dell'*Ethica* sui risultati che si intende raggiungere: «*tam difficilia, quam rara sunt*».⁴⁴

1828, a cura di R. Bonito Oliva, Napoli, Guerini, 2000, p. 205); ma poi collega direttamente il tema dell'abitudine con quello della corporeità e della coscienza di sé, come passaggio essenziale di un processo spirituale: «L'esercizio produce proprio questo, in esso è presente il fatto che la corporeità non è più per così dire indipendente, bensì il fatto che l'unità dell'essere-corporeo e dell'essere-interiore è il *mio*, l'essere-indipendente dell'essere è attenuato, sottomesso. [...] Questo prendere in possesso la mia corporeità è un che che si estende molto oltre. [...] è una duratura determinazione del mio sentimento di me» (ivi, p. 203 e p. 206).

Rossella Bonito Oliva ha scritto in proposito: «Si potrebbe dire che è questo il primo livello di determinazione dell'uomo, a cui Hegel farà riferimento anche più avanti per indicare il tratto psichico, base o sostanza del costituirsi del soggettivo. Dalle pieghe dell'anima è emersa la figura umana nel suo tratto specifico [...]. Nella sua apertura al mondo il corpo si è modellato facendosi segno della capacità umana di interagire liberamente con l'esterno, riconfigurando il mondo e se stesso nella realtà dell'anima reale. [...] La seconda natura è da questo punto di vista il configurarsi di un'unità psichica che si definisce complementariamente nell'accogliere in sé, reinterprestandoli, l'essere in uno spazio geografico, e partecipare a un divenire storico e collettivo, la cui efficacia e incidenza può essere compresa in tutta la sua vitalità e mobilità, soltanto spingendosi nella profondità di questo *nisus formativus*. È dal concludersi di questo momento che si configura il materiale per l'ulteriore determinazione, la coscienza» (R. Bonito Oliva, *Introduzione* a G.W.F. Hegel, *Lezioni* cit., p. 43).

Il dialogo etico-politico tra Spinoza e Hegel è sicuramente assai fruttuoso; ed è un dialogo che ha al suo centro proprio i temi della comunità, della fiducia e della complessità dei bisogni umani.

43 *Eth* V, 10 schol. (p. 573).

44 *Eth* V, 17 schol. (p. 620).

III

Civitas

Un interessante quanto oscuro passaggio politico si può trovare in *Eth* IV, 37 schol. I:

Chi per semplice affetto si adopera affinché gli altri amino ciò che egli ama e vivano secondo il suo sentimento agisce solo per impulso, e perciò è odioso specialmente a quelli che trovano piaceri in altre cose e che, perciò, a loro volta, si curano e si adoperano con pari impeto affinché gli altri vivano secondo il loro sentimento. Inoltre, poiché il bene supremo che gli uomini appetiscono per affetto è spesso tale che uno soltanto può esserne padrone, ne deriva che coloro i quali amano non sono coerenti con sé stessi, e, mentre trovano piacere nel raccontare le lodi della cosa che amano, temono di essere creduti. Chi, invece, si sforza di guidare gli altri secondo la ragione [*ratione ducere*] agisce non con impeto, ma umanamente e benignamente, ed è sommamente coerente con se stesso.⁴⁵

Spinoza termina quindi il ragionamento affermando di aver «mostrato anche quali siano i fondamenti della *civitas*».⁴⁶

In una nota alla sua traduzione dell'*Ethica*, la Giancotti Boscherini richiama in proposito gli opposti pareri di Carl Gebhardt, per il quale Spinoza intende dire, con quest'ultima frase, che la riflessione sui rapporti sociali che la precede è valida anche come esposizione dei fondamenti dello Stato; e di Fokke Akkerman, per il quale la frase è riferita all'intero gruppo di proposizioni che la precedono, le quali riguardano la concordia tra gli uomini; la Giancotti Boscherini, da parte sua, ritiene che le due ipotesi siano entrambe pienamente accettabili, quando non complementari.⁴⁷

In effetti, ciò che pare particolarmente significativo è che d'improvviso venga evocata la figura di un uomo chiamato a guidare gli altri, quando fino a quel momento il problema di Spinoza era stato quello dell'accordo e

45 *Eth* IV, 37 schol. I (p. 457).

46 *Ibidem*.

47 In B. Spinoza, *Etica* cit., p. 412, n.

del conflitto tra gli uomini; e che l'apparizione di tale figura sia sottolineata dal primo richiamo alla *civitas* presente nell'*Ethica* (il termine è inoltre del tutto assente nelle altre parti), ma preceda la definizione della *societas* nello Scolio II. Il *TP* è stato scritto in continuità con la Parte IV dell'*Ethica*; del resto è proprio a *Eth IV*, 37 schol. II che Spinoza si riferisce esplicitamente all'inizio del II Capitolo del *TP*.⁴⁸

Dell'uomo che aspira a guidare gli altri, dunque, viene detto che dovrebbe vivere secondo ragione; ma non è affatto un'indicazione sintetica, come potrebbe sembrare a prima vista: Spinoza, di fatto, afferma che l'uomo politico deve seguire le indicazioni dell'*Ethica* intera. Ma si tratta solo di un auspicio: nel *TP* è invece spiegato come solo un attento equilibrio istituzionale può garantire che, visti i benefici derivanti dalle cariche pubbliche o dalla gestione del potere, gli uomini non si lascino tentare dalla corruzione.

È anche significativo che questa indicazione si trovi nella Parte IV, là dove si tratta della schiavitù umana; il percorso della Parte V è difatti per gran parte individuale: il saggio, ovvero l'uomo libero, non ha bisogno di una dimensione politica costringitiva come quella indicata in *Eth IV*, 37 schol. II; forse non ha alcun bisogno della stessa politica, che necessariamente si estinguerebbe laddove tutti vivessero nell'accordo reciproco dettato dalla ragione, lasciando spazio unicamente alla dimensione sociale dell'esistenza; cosa però impossibile, a causa della passività nella quale, indipendentemente dai nostri sforzi, ci troviamo.⁴⁹

La definizione della *civitas* nello scolio in questione sembra piuttosto convenzionale:

In qual modo, poi, ciò possa avvenire, cioè in qual modo gli uomini, che sono necessariamente soggetti agli affetti [*affectibus sunt obnoxii*] e incostanti e mutevoli, possano assicurarsi vicendevolmente e avere fiducia gli uni negli altri, è evidente dalla *prop. 7 di questa parte* e dalla *prop. 39 della III parte*. Cioè dalle affermazioni che nessun affetto può essere ostacolato se non da un affetto più forte e contrario all'affetto da ostacolare, e che ciascuno si astiene dal recar danno per paura d'un danno maggiore. Grazie a questa legge, dunque, una *società* [*societas*] potrà stabilirsi fortemente, purché rivendichi a sé il diritto che ha ciascuno di vendicarsi e di giudicare del buono e del cattivo; e abbia, quindi, il potere di prescrivere una regola comune di vita, di far leggi e di rafforzarle, non con la ragione che è incapace d'ostacolare gli affetti, ma con minacce. E questa società, resa forte dalle sue leggi e dal suo potere di conservarsi [*potestate sese conservandi*], si chiama *civitas*, e quelli che sono protetti dal suo diritto si chiamano *cittadini* [*cives*].⁵⁰

48 *TP* II, 1: «[...] nella nostra etica abbiamo spiegato che cosa siano la trasgressione, il merito, la giustizia, l'ingiustizia e infine la libertà umana» (p. 35).

49 Cfr. *TP* II, 5 (pp. 37-39).

50 *Eth IV*, 37 schol. II (p. 461).

Questo passo indica, in coerenza con le proposizioni richiamate dallo stesso Spinoza, e più in generale all'intera dottrina dell'*Ethica*, come la *societas* umana si possa chiamare '*civitas*' quando diviene abbastanza potente e stabile da contrastare efficacemente quanti si pongano contro di essa; in altre parole, la politica inizia quando gli uomini, che necessariamente vivono in comunità, e difendono sempre in qualche modo il loro vivere comune, fissano una serie di norme e riescono a fare in modo che esse siano rispettate dalla maggioranza dei cittadini. È una definizione affine a Hobbes nel suo materialismo, piuttosto che nel suo contenuto effettivo, che resta piuttosto generico: il problema politico, proprio come nel *TP*, è la mutevolezza dell'animo dei cittadini, che può essere regolata solo attraverso il timore e la speranza, ovvero mediante degli affetti in grado di contrastare efficacemente l'istinto naturale all'appagamento immediato dei desideri.

La *civitas* sembrerebbe dunque avere per Spinoza una funzione essenzialmente repressiva e regolativa, pur nel rispetto di limiti che garantiscano le libertà essenziali: solo se si guarda a questo passaggio dell'*Ethica* come a una teoria chiusa in se stessa e compiuta, si può scorgere nel sistema di Spinoza un pensiero laico e liberale, anzi forse l'origine stessa di questo pensiero. Ma quello di Spinoza è un metodo critico che consente di andare ben più a fondo nella questione statale; e di cogliere la radice stessa della filosofia politica moderna. Che lo Stato moderno si configuri in teoria essenzialmente e originariamente come una struttura repressiva e amministrativa in grado di conciliare le istanze individuali di qualsiasi tipo, è fuor di dubbio; il problema dello spinozismo è però innanzitutto l'analisi della costituzione e dei movimenti del comune.

Bisogna dunque sottolineare ancora una volta che l'uomo è per Spinoza un essere *socializzato*, ovvero già sempre inserito in una *societas*, intendendo con questo termine una complessa realtà collettiva ben strutturata, fondata sulla trama affettiva che sostanzia il mondo umano; la *societas* diviene effettivamente una *civitas* quando l'insieme di costumi, regole, usanze ecc. che la definiscono possono essere mantenute stabili e fatte rispettare da tutti. In altre parole, il passaggio da una qualsiasi *societas* alla *civitas* stabile e regolata è nient'altro che un aumento della sua *potestas sese conservandi*. Non esiste, nel pensiero di Spinoza, alcun tipo di salto razionale in direzione del vivere comune, né avviene un mutamento essenziale nel passaggio appena illustrato, ma solo un incremento di potenza. Il moderno materialismo spinoziano si mostra qui nell'assoluta continuità di naturale e sociale: l'attuarsi della possibilità dell'esistenza delle istituzioni statali è data semplicemente nel costituirsi di un individuo superiore come stabile relazione proporzionata con l'esterno e delle stesse parti che lo compongono.

La dimensione umana comune, dunque, sussiste anche se gli individui che ne fanno parte sono tutt'altro che guidati dalla ragione, conflittuali tra di loro e dominati dalle passioni tristi. Il comportamento etico raccoman-

dato da Spinoza, così come, a maggior ragione, la consapevolezza del saggio, restano elementi marginali nella sua teoria politica.

Nella Proposizione 37 Spinoza afferma che «Il bene che chiunque segua la virtù appetisce per sé, egli lo desidererà anche per gli altri uomini, e tanto più quanto maggiore è la conoscenza di Dio che avrà acquisito».⁵¹ Questa proposizione, cosa insolita, ha una doppia dimostrazione. La prima ipotizza un'esistenza comune razionale:

Gli uomini, in quanto vivono secondo la guida della ragione, sono utilissimi all'uomo; e perciò sotto la guida della ragione noi ci sforzeremo necessariamente di far sì che gli uomini vivano sotto la guida della ragione. Ma il bene che chiunque viva sotto il dettame della ragione, cioè segua la virtù, appetisce per sé è conoscere; dunque il bene che chiunque segua la virtù appetisce per sé, egli lo desidererà anche per gli altri uomini.⁵²

La seconda dimostrazione è invece utile a illustrare l'aspetto irrazionale preponderante nella dimensione comune dell'esistenza umana; addirittura essa rappresenta uno snodo essenziale dello spinozismo politico:

Il bene che l'uomo appetisce per sé e che ama, egli lo amerà più costantemente se avrà visto che gli altri lo amano; e perciò egli si sforzerà affinché gli altri lo amino; poiché questo bene è comune a tutti, e tutti possono goderne, egli si adopererà dunque affinché tutti ne godano, e tanto più, quanto egli più fruirà di questo bene.⁵³

Qui non si tratta più della ragione, bensì di una trama affettiva, delle passioni, dei desideri; qui avviene il vero passaggio alla teoria politica spinoziana, e se ne trovano difatti i riflessi nei trattati politici: il razionalismo di Spinoza supera se stesso e diviene *metodo razionale di indagine di una realtà tutt'altro che razionale*.

La linea dimostrativa che sta dietro alla seconda dimostrazione è tutta fondata su *Eth* III, pr. 31:

Se immaginiamo che uno ami, o desideri, o abbia in odio qualche cosa che noi stessi amiamo, desideriamo, o abbiamo in odio, per ciò stesso noi ameremo ecc., questa cosa con maggior costanza. Se, invece, immaginiamo che egli abbia in avversione ciò che noi amiamo, o inversamente, allora noi provveremo una fluttuazione d'animo.⁵⁴

51 *Eth* IV, pr. 37 (p. 455).

52 *Eth* IV, 37 dem. (p. 455).

53 *Eth* IV, 37 dem. II: Spinoza passa alla seconda Dimostrazione con un «*aliter*» (p. 457).

54 *Eth* III, pr. 31 (p. 291).

E questa proposizione a sua volta trova la sua spiegazione in *Eth* III, pr. 27:

Per il fatto che immaginiamo che una cosa a noi simile, e verso la quale non abbiamo provato alcun affetto, provi un qualche affetto, per questo stesso fatto noi proviamo un affetto simile.⁵⁵

Ancora, nello scolio Spinoza definisce questo fenomeno come «*affectuum imitatio*».⁵⁶

La deduzione razionale spinoziana degli affetti dalla *cupiditas* che essenzialmente ci costituisce, dunque dalla gioia e dalla tristezza, si fa su questo punto assai incalzante: «Questa imitazione degli affetti, quando si riferisce alla tristezza, si chiama *commiserazione*; riferita invece alla cupidità si chiama *emulazione*, la quale, quindi, non è altro che *la cupidità di una cosa, che si genera in noi dal fatto che immaginiamo che altri simili a noi abbiano la medesima cupidità*»;⁵⁷ e prosegue:

Se immaginiamo che qualcuno, verso il quale non abbiamo provato alcun affetto, arrechi letizia a una cosa a noi simile, noi proveremo amore verso di lui. Se, al contrario, immaginiamo che le arrechi tristezza, proveremo odio verso di lui.⁵⁸

Ancora un esempio importante, da *Eth* III, 29 schol.:

Questo sforzo di fare una cosa, e anche di ometterla, solo per piacere agli uomini, si chiama *ambizione*, specialmente quando ci sforziamo di piacere al volgo tanto intensamente da fare o da omettere certe cose con danno nostro o altrui [...].⁵⁹

Se pure la generosità, l'onestà e la fiducia sono i più potenti affetti in direzione della costituzione *etica* del comune, sono in realtà la *commiserazione*, l'*emulazione*, l'*ambizione* e l'*invidia*⁶⁰ a tenere effettivamente insieme la *societas* umana; gli uomini non sono solo specchi gli uni degli altri: nella trama affettiva che sostanzia l'esistenza umana i limiti individuali si confondono, e *gli altri* partecipano alla costituzione del nostro stesso essere e delle modalità del nostro agire. L'immagine affettiva dell'altro è dunque ciò che prima di tutto cogliamo in questa intensa relazione della quale

55 *Eth* III, 27 (p. 281).

56 *Eth* III, 27 schol. (p. 282).

57 *Eth* III, 27 schol. (p. 283).

58 *Eth* III, 27 cor. I (p. 283).

59 *Eth* III, 29 schol. (pp. 287-289).

60 Per una puntuale e perspicua analisi della funzione 'sociale' dell'invidia, cfr. F. Piro, *Spinoza o le passioni del conflitto*, «Palomar» 23-24 (2005), 2-3, pp. 46-64.

siamo già sempre un polo e, allo stesso tempo, un legame: l'intera realtà umana si costituisce dunque come realtà immaginativa, che precede o comunque prescinde dalla conoscenza razionale di se stessi e degli altri; di conseguenza, anche la dimensione propriamente politica del comune poggia quasi per intero sul livello immaginativo della coscienza del reale.

Le passioni sono fondamentali nella costituzione affettiva e imitativa del comune; di conseguenza è lecito affermare che lo stesso odio è un elemento essenziale e strutturale della vita umana perché, anche se genera avversione e conflitto, contribuisce a legare gli uomini nella trama affettiva dalla quale essi sono *obnoxii*. Tutte le riflessioni di Spinoza si basano sulla convinzione che non ha senso parlare dell'uomo isolato, bensì sempre dell'uomo in relazione agli altri; gli uomini sono già sempre *assieme*, e solo nella relazione degli uni agli altri si possono analizzare idee e comportamenti. Non si tratta solo di un dato storico, bensì anche del risultato dell'indagine della realtà mediante il metodo razionale, dunque di una ben precisa concezione ontologica.

Ma, nonostante tutto ciò, gli uomini non sono affatto in accordo tra loro: non solo Spinoza evita di relegare il conflitto nello spazio logico e ideologico dello stato di natura, bensì lo ritiene essenziale alla definizione del sociale, e lo conserva intatto dentro lo stato civile.⁶¹ Così, in maniera parallela, sia il concetto di individuo considerato isolatamente, che l'idea di *civitas* come superamento della *societas* in direzione della composizione assoluta del conflitto tra i cittadini, risultano essere pure finzioni.

Solo parallelamente a questo ragionamento si comprende bene come *Eth* IV, 37 schol. I citato in precedenza, insista sulla pietà e sull'onestà, ma sia rivolto al singolo ed al comportamento dell'individuo nel confronti degli altri, deprecando l'aspirazione impulsiva a imporre agli altri il proprio stile di vita; mentre il secondo mostra, al contrario, come il passaggio alla dimensione civile (ovvero propriamente politica) dell'esistenza umana si ha proprio quando una istituzione assume il potere di giudicare, dunque di imporre la propria volontà, su cosa sia bene e cosa male, cosa giusto e cosa ingiusto.

Così Spinoza risolve molto semplicemente il problema del '*quis iudicabit*', ovvero di chi, in una determinata situazione, assume il potere di decisione: innanzitutto su che cosa è giusto e cosa, invece, ingiusto. È difatti perfettamente conseguente e comprensibile la laicità di Spinoza nell'affermare che:

Il peccato, dunque, non è altro che la disobbedienza, la quale, per questa ragione, è punita in virtù del solo diritto della *civitas*, e al contrario l'obbedien-

61 Cfr. la già citata *Ep* L.

za è contata al cittadino come, perché egli, per ciò stesso, è giudicato degno di godere dei vantaggi della *civitas*.⁶²

Ma non si trova ancora nessuna indicazione sulla struttura e la guida delle istituzioni statali, bensì solo la definizione teorica di un'istanza in grado di regolare e conciliare, anche attraverso il timore, e punire adeguatamente, laddove necessario, i comportamenti dannosi per il vivere comune, qualora superino una soglia di accettabilità, dato che comunque alcune di esse contribuiscono a costituire essenzialmente gran parte dei rapporti umani.

III.1. *Il transindividuale*

Etienne Balibar ha delineato il concetto di 'transindividuale' proprio allo scopo di rendere conto della complessità della dimensione comune dell'esistenza umana.⁶³ Egli opera una consapevole forzatura del testo spinoziano, ovvero tenta di esprimere un concetto implicito nel ragionamento, ma assente dal testo: la comunicazione transindividuale avviene evidentemente sia in regime immaginativo, che in ambito razionale; ma l'immaginazione occupa sempre necessariamente una parte della mente umana, così come la naturale presenza di alcune idee adeguate garantisce almeno la possibilità del comportamento razionale. Secondo lo studioso, la relazione tra individui deve avvenire di conseguenza in un continuo passaggio dall'immaginativo al razionale, ovvero da una minore a una maggiore potenza

62 *Eth* IV, 37 schol. II (p. 463).

63 Lo studioso utilizza questo concetto, mutuato da Gilbert Simondon, (*L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, potentiel et métastabilité*, Paris, Aubier, 1989), per sintetizzare efficacemente tutti quegli aspetti del sociale che fin qui abbiamo delineato: prima di tutto, quindi, lo utilizza come «*schema generale della causalità*» (E. Balibar, *Spinoza: from individuality to transindividuality*, «*Mededelingen vanwege het Spinozahuis*» 71 (1997), tr. it. in *Spinoza. Il transindividuale*, a cura di L. Di Martino e L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2003, p. 115), cioè come modello di azione causale e di ordine per connessione complessi, insistendo sulla necessaria reciprocità dei concetti di esistenza e di azione nel sistema spinoziano: «*Esistere significa operare, o agire su altre cose. Tuttavia tale operazione produttiva è essa stessa necessariamente determinata da alcune altre cose o cause. Perciò, 'causare' è un'operazione per il tramite della quale qualcosa modifica o modula il modo in cui qualcos'altro agisce (o produce i suoi effetti)*» (ivi, pp. 116-117). Un secondo significato del termine in questione sarà di conseguenza quello di «*concetto di integrazione*», considerando *processualmente* ogni individuo come composto e come componente di altri individui di livello più basso o più alto. Infine 'transindividuale' è anche utilizzato per spiegare l'articolazione di ragione e di immaginazione (ivi, p. 129)

d'agire; così, parallelamente, si può comprendere perché per Spinoza «la costituzione della società civile è una condizione del libero pensiero e dell'attività della conoscenza»,⁶⁴ ovvero come la dimensione politica dell'esistenza sia una delle condizioni per la produzione di idee adeguate, dunque un passaggio necessario in direzione della saggezza.

Balibar trascura la distinzione spinoziana tra *societas* e *civitas* – una distinzione basata sulla stabilità e la potenza delle istituzioni – nel porre piuttosto l'attenzione al processo di costituzione della *civitas* come «*individuo collettivo*».⁶⁵ Ma per capire l'effettivo valore e il senso stesso del suo lavoro, come di qualsiasi altra riflessione di filosofia politica, occorre comprendere il fine a cui mira e soprattutto il nemico teorico che intende combattere; il valore di una riflessione politica può essere definito solamente dalla potenza critica che manifesta al momento della sua concreta applicazione.

Seguendo un ragionamento parallelo a quello di Balibar, allora, diviene possibile contestare quella visione che rappresenta la società come un *mercato*, nella pretesa di vedere nel pensiero di Spinoza una delle fonti del moderno liberalismo. Il modello umano di Spinoza è certamente quello del mercante colto, dedito al libero scambio di merci e di idee; e un concreto esempio di buon governo può essere lecitamente rinvenuto nell'amministrazione oligarchica delle Province Unite da parte dei mercanti ricchi, in contrapposizione al clero calvinista ed alle masse contadine. Ma Spinoza, in realtà, demistifica innanzitutto la convinzione che le idee possano essere un possesso privato, una creazione individuale che può essere poi *venduta* o anche semplicemente *scambiata* con quelle degli altri; la razionalizzazione auspicata dall'olandese è un processo *immediatamente* individuale e collettivo; la distinzione di pubblico e privato cade, ma non in favore del predominio del collettivo e del sociale, né in direzione del percorso individuale del saggio, bensì di una loro più complessa articolazione.

Inoltre non v'è dubbio che lo spinozismo impedisca di pensare qualsiasi distinzione ontologica tra esistenza, pensiero ed azione; ovvero che in esso sia possibile trovare una soluzione alla questione dell'articolazione tra teoria e prassi, anche e soprattutto in politica. Esistiamo solamente in quanto modifichiamo il mondo e gli altri, e in quanto ne veniamo modificati: che le modificazioni vengano considerate sotto l'attributo del pensiero o sotto quello dell'estensione non cambia la sostanza del nostro essere; il perseguimento di una conoscenza vera trasforma in parallelo la stessa costituzione del nostro corpo, aumentandone la complessità e potenziandolo; e la possibilità di essere parte dello scambio, della comunicazione di idee risulta infine essere la stessa cosa della potenza di esistere.

64 Ivi, p. 123.

65 Ivi, p. 62.

La complessità della trama causale della realtà e la continua espressione della sostanza nei modi sono la realtà dell'essere; quindi della vita stessa che viene sussunta in un orizzonte di continua trasformazione. Così Spinoza porta il conflitto al cuore del problema politico. Assieme a Machiavelli ed Hobbes egli è difatti il pensatore del conflitto, o meglio, della gestione della paura e della *composizione* dei conflitti, nel duplice senso di *analisi degli elementi in gioco* e di *possibilità di conciliazione*.

Ho riservato la definizione del termine *multitudo* alla fine di questa riflessione sulla concezione spinoziana del sociale allo scopo di restituire per intero la sua problematicità, e la sua inesauribile ricchezza di senso: esso non possiede in alcun modo una accezione positiva, bensì indica la realtà sostanziale, la materia stessa della teoria e della prassi della politica.

Il termine viene utilizzato in politica, ad esempio, da Cicerone e da Cesare in più occasioni: in senso dispregiativo, esso indica il popolo incolto e sostanzialmente è un sinonimo di *vulgus*. Aulo Gellio, nelle *Noctes Atticae*, lo adopera per indicare genericamente un gran numero di persone, ma anche per significare 'il plurale' in grammatica: *pluralità* è il significato originario ed essenziale della parola, ovvero un termine singolare utilizzato per indicare un'irriducibile molteplicità.

Il concetto spinoziano di *multitudo* può essere definito *per contrasto* nella maniera più efficace, attraverso l'uso che ne fa Hobbes nel *De Cive*:⁶⁶ nella nota a VI, 1, a proposito delle cause della generazione di una *civitas*, si trova una prima distinzione, che vale la pena di riportare quasi per intero:

La dottrina che riguarda il potere dello Stato sui cittadini dipende quasi per intero dalla conoscenza della differenza fra la moltitudine degli uomini che governa e quella che è governata. La natura dello Stato è tale che una multi-

66 Ma cfr. anche Th. Hobbes, *Leviathan*, XVI, 13-15 e XVII, 3-4, tr. it. *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani 2001, p. 270 e pp. 276-278.

Di recente, Paolo Virno ha tentato di trovare nuove categorie filosofiche per interpretare la sfera pubblica contemporanea partendo proprio dalla contrapposizione tra i concetti di *populus* e di *multitudo*: «Ritengo che il concetto di 'moltitudine', da contrapporre a quello di 'popolo', sia un attrezzo decisivo per ogni riflessione sulla sfera pubblica contemporanea. Occorre tener presente che l'alternativa tra 'popolo' e 'moltitudine' fu al centro delle controversie pratiche (fondazione degli Stati centrali, guerre di religione ecc.) e teorico-filosofiche del XVII secolo. [...] Fu la nozione di 'popolo' a prevalere. 'Moltitudine' è il termine perdente, il concetto che ebbe la peggio. [...] Resta da chiedersi se oggi, alla fine di un lungo ciclo, non si riapra quella antica disputa; se oggi, allorché la teoria politica della modernità patisce una crisi radicale, la nozione allora sconfitta non mostri una straordinaria vitalità, prendendosi così una clamorosa rivincita. Le due polarità, popolo e moltitudine, hanno come padri putativi Hobbes e Spinoza» (P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanea*, Roma, DeriveApprodi, 2002, pp. 9-10).

tudine o aggregato di cittadini non solo comanda, ma è anche sottoposta a chi comanda. [...] Si intende che moltitudine, in quanto termine collettivo, significa molte cose, per cui una moltitudine di uomini è lo stesso di molti uomini. Ma lo stesso termine, essendo di numero singolare, significa una cosa sola, cioè una sola moltitudine.

Fin qui Hobbes mostra il significato essenziale del termine, ovvero, ancora genericamente, una pluralità e assieme un'unità: una parola la cui spiegazione comporta una formulazione ossimorica che leghi individuale e collettivo.

Quindi egli prosegue attribuendo a *multitudo* un senso ben preciso all'interno dalla sua riflessione, ovvero l'opposto di *populus*:

Ma in nessuno dei due modi si intende che la moltitudine abbia una volontà unica data dalla natura, bensì ciascuno ha la sua. Dunque non deve esserle attribuita un'azione unica, qualunque essa sia. Così una moltitudine non può promettere, fare patti, acquistare e trasferire diritti, fare, avere, possedere e simili, se non singolarmente e individualmente, in modo che vi siano tante promesse, patti, diritti, azioni, quanti sono gli uomini. Per questo la moltitudine non è persona naturale. Ma la stessa moltitudine diviene persona unica, se i suoi componenti concludono uno per uno il patto di tenere per volontà di tutti la volontà di un uomo, o le volontà concordi della maggior parte di loro. Infatti così viene dotata di volontà [...] e allora viene chiamata piuttosto popolo che moltitudine. [...] quando si dice che qualcosa è fatto da una moltitudine di uomini, grande o piccola che sia, senza la volontà di quell'uomo o di quella assemblea, si intende che ciò è fatto dal popolo suddito, cioè da molti singoli cittadini insieme, e che non viene da una volontà unica, ma da molte volontà di molti uomini, che sono cittadini e sudditi, ma non lo Stato.⁶⁷

Multitudo è una realtà che precede il patto tra gli uomini e che quindi pertiene allo stato di natura, ovvero alla dimensione conflittuale dell'esistenza umana: il male assoluto nel sistema hobbesiano.

Per Hobbes, dunque, non ha senso parlare di una decisione presa collettivamente; è necessario invece trovare, nella figura del sovrano o dell'assemblea, una unità che trascenda le istanze individuali: '*multitudo*' diviene addirittura sinonimo di 'sudditi', in quanto tale concetto non contempla il trasferimento del suo diritto naturale al sovrano e quindi condanna all'esclusione dalla gestione del potere. Abbiamo invece visto come Spinoza non si illuda di estromettere il conflitto dalla dimensione civile del comune, anzi, come ne faccia una sua caratteristica sostanziale, naturale e necessaria; e come il primo problema politico sia quindi la gestione del conflitto interno alla *societas*, ovvero la razionalizzazione della vita comune, della co-

67 Th. Hobbes, *De cive*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 130-131.

municazione tra gli uomini, che per gran parte vivono immersi in una dimensione immaginativa e superstiziosa.

A un livello più profondo di analisi, la vicinanza teorica tra Hobbes e Spinoza si fa distanza incolmabile: mentre per Hobbes l'artificio, la rappresentanza, dunque la trascendenza sono indispensabili affinché la società umana possa affrancarsi dalla caoticità della natura – e difatti è a una celebre *immagine*, quella del *Leviathan*, cui egli si affida per mostrare immediatamente l'essenza della sua concezione della *civitas* – viceversa per Spinoza, il filosofo dell'immanenza che evita in ogni modo le metafore e ogni elemento suscettibile di suscitare l'immaginazione, piuttosto che l'intellezione del suo lettore, quegli stessi elementi chiamati in gioco da Hobbes, causa dell'allontanamento dell'uomo dalla consapevolezza della suo essere in tutto e per tutto *pars naturae*, divengono l'istanza teorica da combattere; nella consapevolezza che essi non possono essere altro che strumenti di dominio e sopraffazione.

La filosofia di Hobbes è la teoria politica per eccellenza dello Stato e della sovranità moderni, e senza dubbio Spinoza costruisce la sua riflessione in campo sociale e politico in maniera per certi versi parallela a quella hobbesiana; cioè ereditandone le tematiche, ma effettuando uno spostamento nelle premesse e nelle finalità che si pone. Lo spinozismo politico, per la sua stessa essenza, non può cercare un'unità trascendente, né separare nettamente lo stato di natura da quello civile; può invece mostrare il movimento immanente del livello umano-sociale della realtà, e indicare strategie pratiche di razionalizzazione, ovvero di democratizzazione del comune.

IV

Experientia sive praxis

La maggior parte degli uomini vive dunque immersa in una realtà immaginativa, preda delle passioni, della superstizione e della *fluctuatio animi*; ciò non toglie che la dimensione umana comune trovi comunque la sua coesione, sebbene quasi sempre ciò avvenga mediante le passioni e attraverso il fenomeno dell'*imitazione*. Date queste premesse, il problema politico spinoziano si può sintetizzare in pochi punti: delineare il passaggio teorico dalla *societas* alle istituzioni statali, ovvero alla *civitas*; indicare la strada per la razionalizzazione di queste istituzioni; risolvere la questione della decisione comune in maniera che si possa fare a meno dell'istanza teorica dell'unità trascendente della figura del sovrano; ovvero senza sacrificare né teoricamente, né nella prassi, la reale e naturale complessità del corpo sociale.

Lo spinozismo politico raccoglie la sfida della complessità del mondo umano: da una parte trova proprio nell'incremento della complessità delle relazioni che costituiscono il corpo sociale la strada che conduce alla sua razionalizzazione o, il che è lo stesso, democratizzazione e potenziamento; ma, nello stesso tempo, vede anche bene come complessità e conflitto non siano realtà in nessuna maniera scindibili.

Gli uomini hanno nella loro fisiologia, dunque nel loro stesso corpo, la possibilità dell'errore così come quella dell'intellezione; e la comunicazione tra loro avviene sempre in un doppio registro, immaginativo e razionale. Ma l'errore e l'immaginazione, anche e soprattutto in politica, trovano terreno fertile solamente nella paura, come Spinoza spiega bene nella *Prefazione* del *TTP*:

poiché di solito, a causa degli incerti beni della fortuna che essi [gli uomini] desiderano smoderatamente, fluttuano miseramente tra la speranza e la paura, il loro animo è quanto mai incline a credere a qualsiasi cosa: quando è preso dal dubbio, esso è facilmente sospinto or qua or là, e tanto più quando esita agitato dalla speranza e dalla paura [...] nelle avversità non sanno da che parte voltarsi e implorano consiglio al primo che capita, e non c'è consiglio così insulso, così assurdo o così inutile ch'essi non seguano [...].⁶⁸

68 *TTP* praef. (p. 39).

La paura, dunque, è il più potente strumento di sottomissione e di dominio a disposizione di qualsiasi tipo di autorità politica, religiosa ecc., poiché essa è «la causa che dà origine, mantiene e favorisce la superstizione»;⁶⁹ e di conseguenza un qualsiasi governo che diffonda la paura tra i cittadini allo scopo di mantenersi stabile non può essere definito in nessuna maniera come 'democratico'.

Se, dunque, le cause della paura venissero meno, naturalmente gli uomini sarebbero portati a ragionare tra loro ed a trovare le soluzioni migliori per soddisfare i propri desideri. Ma non si tratta, o almeno non solo, di istruire in qualche modo il cittadino, di fornirgli gli strumenti culturali e intellettuali per elaborare razionalmente le sue paure e modificare così la sua condotta di vita: ciò significherebbe produrre una sorta di *conformismo della ragione*, perché questa non è una facoltà che si possa potenziare o esercitare, né una qualità determinata una volta per tutte, bensì una *pratica*; preferibilmente una *pratica comune*.

Il problema è invece creare delle condizioni di vita che *materialmente* rendano possibile il libero svolgimento delle funzioni del corpo e della mente, che a quel punto si possono dirigere naturalmente verso uno sviluppo sociale; e onnilaterale, grazie alla possibilità di soddisfare bisogni sempre più elaborati e complessi.

La via della saggezza può essere dunque percorsa solamente a partire da una condizione di relativo benessere, ovvero quando si è almeno in parte liberi dalla malattia, dalla paura, dai bisogni: in altre parole, il percorso in direzione della *beatitudo* può essere intrapreso solo in una realtà sociale ricca di beni e soprattutto di possibilità di relazione, ovvero di comunicazione. Il saggio non è un asceta, né un eremita: egli non disdegna di lenire i dolori che l'esistenza inevitabilmente comporta con i più terreni dei piaceri. Spinoza sa bene che dalla miseria materiale e culturale molto difficilmente potrà scaturire una condotta intellettuale e di vita razionale.

Così, all'inizio del *TTP*, Spinoza denuncia la miseria diffusa della condizione umana:

Ma, poiché [gli uomini] spesso si trovano in difficoltà tali che non sanno prendere alcuna decisione, e poiché di solito, a causa degli incerti beni della fortuna che essi desiderano smoderatamente, fluttuano miseramente tra la speranza e la paura, il loro animo è quanto mai incline a credere a qualsiasi cosa [...]. La paura, dunque, è la causa che dà origine, mantiene e favorisce la superstizione.⁷⁰

A partire da queste premesse, alla fine del trattato Spinoza esplicita chiaramente la funzione della *respublica*:

69 *TTP* praef. (p. 41).

70 *TTP* praef. (pp. 39-41).

Il suo fine ultimo non è domare né tenere a freno gli uomini con la paura e di renderli di diritto di un altro, ma, al contrario, liberare ciascuno dalla paura, affinché viva, per quanto è possibile, con sicurezza, cioè affinché conservi nel migliore dei modi il suo diritto naturale ad esistere e ad operare senza danno né suo né degli altri. Il fine della *Respublica*, dico, non è cambiare gli uomini da esseri razionali in bestie o automi, ma, al contrario, fare in modo che la loro mente e il loro corpo compiano nella sicurezza le loro funzioni e che essi si servano della libera ragione, e non combattano con odio, ira o inganno, né si comportino l'un verso l'altro con animo ostile. Il fine della *Respublica*, dunque, è la libertà.⁷¹

Non bisogna certo dimenticare come il *TTP* sia anche il lavoro di un intellettuale militante;⁷² ma l'elogio della gestione liberale delle Province e della città di Amsterdam in particolare, è davvero sentito e coerente con il suo pensiero: nella «floridissima repubblica» la gran varietà di «nazionali-

71 *TTP* XX (p. 653). Alcuni studiosi, forse esagerando, ma non senza interessanti argomenti, hanno provato a ricondurre la diffusione della cultura illuministica in Europa ai dibattiti che ispirarono le pubblicazioni, spesso clandestine, dei testi di Spinoza o, comunque, ispirati al suo pensiero. Cfr. soprattutto Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, e Id., *Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c.1670-c.1750)*, «Mededelingen van de Afdeling Letterkunde» 63 (1999), Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, New series, pp. 5-19. Cfr. inoltre A. Grafton, *Where It All Began. Spinoza and the Dutch Roots of the Enlightenment*, «Times Literary Supplement», November 9, 2001, e A. Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

72 Con la pace di Westfalia la Spagna aveva riconosciuto la piena indipendenza alle sette Province Unite; due anni dopo, il contrasto tra le due principali autorità federali, cioè lo *Stadholder*, legato alla famiglia d'Orange e alla nobiltà, e il Pensionario di Dordrecht Johan de Witt, portavoce della borghesia mercantile, delle autonomie locali, dei pacifisti e dei repubblicani, si era risolto a favore di quest'ultimo. Divenuto Gran Pensionario, Johan de Witt si era battuto contro il clero calvinista che voleva porre delle limitazioni alle numerose sette cristiane liberali ed eretiche presenti in Olanda; e si era legato di amicizia a Spinoza, al quale aveva anche fatto assegnare una pensione annuale di duecento fiorini, che costituì la principale fonte di sostentamento del filosofo. Così, anche se il *TTP* è formalmente diretto a un «*philosophus lector*» come strumento di liberazione dal pregiudizio teologico, ossia dall'asservimento della ragione alla teologia, Spinoza è anche consapevole di offrire il suo contributo in una società e in un momento storico nei quali l'arricchimento di un vasto ceto borghese e la prevalenza, nei confronti delle sette cristiane liberali, della tolleranza repubblicana rispetto all'oscurantismo del volgo e del clero calvinista hanno permesso una maggiore diffusione della cultura e un elevato livello di elaborazione individuale delle questioni religiose e filosofiche.

tà e setta» non impedisce la concordia, dettata dalla lealtà reciproca nel combinare affari, ovvero dal reciproco interesse.⁷³

Per comprendere bene come la doppia possibilità, immaginativa e razionale, insita nella natura umana e nel corpo sociale, possa portare ad esiti così diametralmente opposti, nonostante l'indubitabile preminenza dell'irrazionale nella mente della maggior parte degli uomini, occorre ripartire dalla definizione del concetto di *multitudo* o, più in generale, dall'importante evoluzione esistente nel pensiero politico di Spinoza – evidente nel passaggio dal *TTP* al *TP*⁷⁴ – che si riverbera nella stessa attribuzione di senso a questo termine.

Tale evoluzione può essere delineata attraverso i mutamenti concettuali e lessicali che avvengono in quattro luoghi teorici ben precisi: la diversa utilizzazione del termine *multitudo*; il passaggio da una teoria politica ancora legata al contrattualismo a una innovativa idea di costituzione non-mediata; la (solo in apparenza) differente finalità delle istituzioni statali; l'esaurimento della tematica teologica.

IV.1. *Multitudo*

Nel *TTP* accanto a *vulgus* ed a *plebs* (termine, questo, che non ha una connotazione epistemologica come *vulgus*, bensì una sociale, indicando i *cives* in quanto esclusi da cariche politiche, ovvero dall'*imperium*), compare anche il termine *multitudo*, che non aveva trovato posto nell'*Ethica* (almeno non in senso politico). Esso occorre sei volte ed ha ancora un senso generico, quando non apertamente dispregiativo. In particolare, già nella *Prefazione*, esso compare in una citazione da Rufo:

poiché il volgo rimane sempre in uno stato di miseria, proprio per questo non sta mai a lungo in quiete, ma gli piace soprattutto ciò che è nuovo e non l'ha

73 *TTP* XX (pp. 665-667). Jonathan Israel ha ricercato le ragioni del primato commerciale dell'Olanda, anche nelle sue connessioni con la libertà di pensiero e la giustizia sociale diffuse: cfr. Jonathan I. Israel, *The Dutch Primacy in World Trade 1585-1740*, Oxford, Oxford University Press, 1989 e *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press 1995. Cfr. inoltre L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976, Capp. III e IV, pp. 51-80; e il classico J. Huizinga, *La civiltà olandese del Seicento*, Torino, Einaudi, 1967.

74 Esistono, tra i due trattati, anche degli importanti elementi di continuità: i principali sono di sicuro la definizione del diritto naturale mediante la potenza, però indubbiamente radicalizzata nel *TP*; e l'incoercibilità della libertà di pensiero, anche se nel *TP* essa non appare legata direttamente alla libertà di espressione (si parla piuttosto, in *TP* III, 8, di «*judicandi facultas*»); e viene inoltre superata la netta, e decisamente aporetica, distinzione tra opinioni e azioni sovversive.

ancora deluso: instabilità che fu causa di tumulti e di guerre atroci. Infatti [...] come osservò bene lo stesso Rufo (IV, 10) 'niente riesce più della superstizione a dirigere la moltitudine' [...]. Allo scopo di evitare questo male, ci si è dedicati col massimo impegno ad ornare la religione, vera o falsa, di un culto e un apparato tali che essa fosse avvertita come un fardello sempre più grave e venisse costantemente osservata da tutti con il massimo scrupolo; cosa che è riuscita assai bene ai Turchi, i quali ritengono illecito perfino il discutere e riempiono il giudizio di ciascuno con tanti pregiudizi da non lasciare nella mente nessuno spazio alla retta ragione, neppure per dubitare.⁷⁵

Così la monarchia, mediante la paura, riesce a fare addirittura in modo che gli uomini «combattano per la propria schiavitù come se combattessero per la propria salvezza».⁷⁶

Al suo primo apparire il concetto di *multitudo* si lega immediatamente al tema della passione e della superstizione e, di conseguenza, a quello della paura e della miseria: la povertà materiale e spirituale crea la situazione adeguata per un dominio assoluto da parte del sovrano e la religione diviene lo strumento principale di questo dominio. Ma la religione di cui parla Spinoza – apertamente, per quanto gli è possibile – consiste in un insieme di valori morali, credenze, comportamenti ritualizzati, che a tutti gli effetti bloccano l'esercizio della ragione generando automatismi sociali. In altre parole, la potenza dell'immaginazione è tale che un intero corpo sociale può essere indotto ad agire contro i propri stessi interessi. Se dunque esiste, nella filosofia di Spinoza, un'analogia tra i movimenti del corpo individuale e quello sociale, essa è da cercare esclusivamente nel movimento che conduce alla schiavitù, non di certo nel percorso di liberazione.

Ci sono altre due occorrenze del termine *multitudo* nel *TTP*, in assoluta continuità con la prima: una si trova nel Capitolo XVII là dove, all'interno della trattazione della *respublica* ebraica, Spinoza riflette sui mezzi atti a salvaguardare il potere costituito, ovvero a conservare la virtù e la fedeltà dei sudditi. Lasciandosi insolitamente andare a una sorta di invettiva, Spinoza scrive:

Tutti, infatti, sia i governanti sia i governati, sono uomini, purtroppo inclini senza requie alla dissolutezza. Anzi, coloro che hanno sperimentato la tanto mutevole indole della moltitudine [*varium multitudinis ingenium*] hanno quasi disperato della cosa, perché essa è governata non dalla ragione, ma soltanto dalle passioni, è pronta a tutto ed è assai facilmente corrotta dall'avarietà o dal lusso; ciascuno crede di sapere da solo tutto e vuole regolare tutto a suo talento, e giudica qualcosa giusto o ingiusto, lecito o illecito, nella misura in cui ritiene vada a suo vantaggio o danno; per vanità disprezza i suoi si-

75 *TTP* praef. (p. 43).

76 *TTP* praef. (p. 45).

mili e non sopporta di essere governato da loro; per invidia di un maggior merito, o fortuna, che non è mai uguale, desidera il male dell'altro e se ne compiace.⁷⁷

Nel Capitolo XVIII, invece, si traggono esempi politici dalla storia ebraica; qui Spinoza condanna il fariseismo e mostra di temere l'ipocrisia dei potenti, in grado di muovere le masse furenti:

su questo esempio dei farisei, tutti i peggiori ipocriti, agitati dalla stessa rabbia che chiamano zelo del diritto divino, hanno ovunque perseguitato uomini insigni per onestà e illustri per virtù, e per questo detestati dalla plebe: condannando, cioè, pubblicamente le loro opinioni e incendiando d'ira contro di loro la moltitudine furiosa [*saevam multitudinem*].⁷⁸

Nel *TP*, invece, le occorrenze del termine *multitudo* sono ben sessantanove: esso designa la sostanza stessa della politica, ovvero una pluralità di desideri e una complessa trama comunicativa, già sempre socialmente strutturate e dalle quali scaturisce il potere.

Uno dei temi del *TP* è il rapporto tra *multitudo* e istituzioni politiche, ovvero il processo costitutivo delle istituzioni politiche. Secondo Balibar:

il rapporto costitutivo tra le masse e lo Stato (*multitudo* e *imperium*) è pensato di primo acchito da Spinoza come una contraddizione interna in maniera rigorosa. Anche l'argomentazione del *Trattato politico* è la più esplicitamente *dialettica* della sua opera: esplorare le vie di una risoluzione della contraddizione significa prima di tutto svilupparne i termini.⁷⁹

Di qui Balibar, prima ancora di delineare la sua interpretazione dello spinozismo politico come processo di liberazione collettiva, giunge a vedere in Spinoza «uno dei primi teorici dell'apparato di Stato moderno», e nel *TP* una «analisi della mediazione istituzionale». ⁸⁰

Queste conclusioni, di grande interesse, sono però da mettere in relazione con l'origine del contrasto tra i due termini della politica spinoziana: un processo costitutivo che poggia essenzialmente sull'idea di *potentia multitudinis* come fondamento stesso del politico. In altre parole, sebbene la ricerca dell'equilibrio tra istituzione statale e massa popolare attraversi tutto il *TP*, solo un iniziale ed ampio consenso sociale può fondare e mantenere il potere politico.

⁷⁷ *TTP* XVII. (p. 555).

⁷⁸ *TTP* XVIII (p. 613).

⁷⁹ E. Balibar, *Modernità: popolo, stato, rivoluzione*, in *La paura delle masse*, a cura di A. Catone, Milano, Mimesis, 2001, p. 45.

⁸⁰ Ivi, p. 48.

Piuttosto che un rapporto dialettico, è maggiormente rilevante in Spinoza l'analisi critica delle strategie con le quali la complessità della *multitudo* viene semplificata nel diritto e nelle istituzioni, allo scopo di moderarne la naturale conflittualità; e di quanto comporta l'incapacità del diritto e delle istituzioni a questo compito, perché investite continuamente dalle trasformazioni che intervengono nella *multitudo*; alle quali reagiscono in maniera violenta e parassitaria, in vista della propria autoconservazione.

La trattazione di Spinoza parte da un ragionamento di stampo materialistico, che prende in considerazione ancora una volta i corpi umani in assoluta continuità con tutti gli altri:

Se due si mettono d'accordo e uniscono le loro forze, hanno assieme più potere, e di conseguenza più diritto sulla natura che uno dei due solo; e quanto più numerosi saranno ad essersi così stretti in alleanza, tanto maggiore sarà il diritto di tutti loro assieme [*et quo plures necessitudines sic junxerint suas, eo omnes simul plus juris habebunt*].⁸¹

Dalla somma delle potenze individuali, che si muovono nella stessa direzione, alla stregua di corpi fisici, si ottiene la potenza di un gruppo coeso, ovvero di un nuovo corpo più grande e complesso; poco più avanti Spinoza afferma che:

Allorché gli uomini hanno diritti comuni e tutti sono come guidati da un'unica mente [*omnesque una veluti mente ducuntur*], è certo che quanto minore è il diritto di ciascuno di loro, tanto più tutti gli altri assieme lo superano in potenza; ossia, egli non ha in realtà nessun diritto sulla natura all'infuori di quello che gli è concesso dal diritto comune. Per il resto è tenuto a eseguire tutto ciò che di comune accordo gli viene comandato, ovvero vi è giuridicamente obbligato.⁸²

Di qui la definizione di *imperium*:

Questo diritto che si definisce in base alla potenza della *multitudo* di solito si chiama *Imperium*. Ed ha l'*imperium* in forma assoluta [*absolute tenet*] chi per comune accordo [*ex communi consensu*] ha la cura della repubblica [*Reipublicae*], ovvero promulga, interpreta e abroga le leggi, decide delle fortificazioni delle città, della guerra, della pace, eccetera.⁸³

La *potentia multitudinis* è il fondamento stesso dell'*imperium*, che si configura come potere politico sulla base di un vasto consenso. In tal modo si crea

81 TP II, 13 (pp. 45-47).

82 TP II, 13 (pp. 47-49).

83 TP II, 17 (p. 49).

un corpo complesso che, in continuità col diritto di natura, difende se stesso dalle aggressioni. Se dunque vi è dialettica tra i due termini della filosofia politica del *TP*, essa appartiene all'immaginazione, essendo fondata sull'opposizione di un elemento reale, la *potentia multitudinis*, con uno immaginativo: gli individui costituiscono la *multitudo* ed allo stesso tempo sono da essa costituiti, ovvero socialmente determinati nella trama degli affetti; e solo in maniera fittizia essi divengono parte di una *civitas*. In altri termini, la *civitas* è soprattutto un prodotto dell'immaginazione; in grado di orientare la *multitudo* entro certi limiti, anche in maniera positiva, contenendo i conflitti tra individui; ma Spinoza sottolinea allo stesso tempo come essa possa fungere da legittimazione ideologica per il dominio di un ristretto numero di persone.

Dunque non c'è nessun salto tra diritto naturale e diritto positivo; Spinoza afferma che:

il diritto dell'*imperium*, ossia del potere sovrano [*imperii, seu summarum potestatum Jus*], non è altro se non lo stesso diritto di natura, determinato dalla potenza non di un singolo, ma della *multitudo*, come guidato da una sola mente [*una veluti mente ducitur*]; vale a dire che, come un singolo allo stato di natura, così pure il corpo e la mente dell'intero *imperium* hanno tanto diritto quanta è la potenza che possono far valere [...], e di conseguenza nessun cittadino ha il diritto di fare né di possedere se non ciò che può rivendicare in base a un comune decreto della *civitas*.⁸⁴

Sia nello stato di natura che in quello civile gli uomini agiscono in base al proprio utile, ovvero secondo le leggi della propria natura, obbedendo alla *cupiditas* che essenzialmente li costituisce:

L'uomo, dico, in entrambi gli stati, è guidato da speranza o da paura a fare o a non fare questa o quella cosa; ma la principale differenza fra l'uno e l'altro stato è che nello stato di civiltà tutti temono le stesse cose, e c'è per tutti un'unica fonte di sicurezza e norma razionale di vita: il che non esclude affatto la facoltà di giudicare di ciascuno.⁸⁵

L'origine delle istituzioni politiche è null'altro che la confluenza delle *cupiditates* individuali in una dimensione collettiva, per quanto immaginativa; ancora una volta non si tratta di un processo razionale, difatti, ma della convergenza contingente dei desideri, delle passioni, dell'immaginazione, delle superstizioni; che, sole, sono in grado di determinare nella realtà la vita comune degli uomini.

È impossibile negare che la democratizzazione delle istituzioni politiche – l'incremento della comunicazione, della discussione razionale, e della dif-

84 *TP* III, 2 (p. 55).

85 *TP* III, 3 (p. 57).

fusione del benessere materiale e sociale – sia la condizione del percorso degli individui verso una vita razionale: tra le persone più vicine a Spinoza è senz'altro presente una tendenza utopistica⁸⁶ a pensare la fine del potere politico coercitivo.⁸⁷

Paura, ignoranza, miseria, superstizione sono dunque l'unica possibile legittimazione del potere politico, creando all'interno del pensiero spinoziano un vero e proprio circolo vizioso, al di là di quanto Spinoza stesso abbia voluto – o potuto – dire espressamente.⁸⁸

Il potere politico costituito, dunque, essendo interamente fondato sulla *potentia multitudinis*, proprio nella *multitudo* trova il suo più grave pericolo. Solo in questo senso, o meglio, a questo livello della trattazione, la riflessione di Spinoza propone una molteplicità complessa di mediazioni istituzionali, ovvero diversi luoghi di discussione politica, a seconda del regime politico di volta in volta vigente.

IV.2. *Fides*

Gli uomini sono soggetti alle passioni, mossi dalla ricerca del proprio utile: rispetto a ogni singolo individuo, quindi, tutti gli altri sono in primo

- 86 Nel circolo spinoziano sono senza dubbio presenti quelle istanze comunitaristiche e pauperistiche allora propuginate dalle numerose sette cristiane presenti nelle Province Unite. Cfr. ad esempio quanto Spinoza stesso scrive a Jarig Jelles nell'*Ep* XLIV, nella quale accenna alla sua intenzione di scrivere un libretto nel quale «mostrare la condizione misera e precaria di coloro che sono avidi di onori e di ricchezze e provare infine con evidenti argomenti e con moltissimi esempi come siano destinati a perire e siano periti gli Stati dominati da quell'insaziabile cupidigia» e prosegue, citando Talete: «Tutte le cose degli amici [...] sono comuni; ma i sapienti sono amici degli dei e tutte le cose sono degli dei; dunque, tutte le cose sono dei sapienti» (pp. 216-217).
- 87 Spinoza in *TTP* XVI dichiara che «se tutti gli uomini potessero essere facilmente essere condotti dalla sola guida della ragione» riconoscerebbero «la suprema necessità e utilità della *Respublica*» (p. 527).
- 88 Le reazioni del mondo della cultura alla pubblicazione del *TTP* sono difatti immediate; e, nonostante le false indicazioni sul frontespizio e l'anonimato dietro il quale Spinoza aveva preferito celarsi, tutti sanno chi è l'autore, tanto che Johann Melchior, pastore di Frech, vicino Bonn, pubblica immediatamente una confutazione al *TTP*, firmandosi ironicamente con lo pseudonimo di 'Xinospa'. Per evitare una maggiore diffusione del testo, e quindi un maggiore pericolo che venga condannato, l'autore si rivolge a Jarig Jelles (Cfr. *Ep* XLIV, pp. 216-217), ricco mercante di Amsterdam e suo corrispondente, per chiedere di impedire la pubblicazione della traduzione in olandese del *TTP* fatta da Johan Glazemaker. Tuttavia, nel giro di meno di un anno, nei carteggi di Thomasiaus, Graevius, Miegius, Andreae, Limborch, Velthuysen, Spitzel, Arnauld e Leibniz appare il nome di Spinoza come autore del libro; e gli intellettuali dell'epoca si mostrano unanimi nel condannarlo.

luogo dei concorrenti nell'accaparramento dei beni disponibili. Tuttavia, assieme alla concorrenza, gli uomini possono anche instaurare tra loro un rapporto di cooperazione, garantendosi l'un l'altro il reciproco rispetto di alcuni diritti. Ma Spinoza non può essere in nessuna maniera considerato un pensatore del liberalismo: anche l'elogio della città di Amsterdam che chiude il *TTP* – il quale, è bene ricordarlo ancora una volta, è anche uno scritto militante – chiama in causa non solo la libertà di pensiero e di opinione, e la prosperità che ne deriva, ma anche il fatto che la *concordia* generata dalla libertà determina una *fiducia* reciproca che incrementa gli affari, il commercio, gli scambi e dunque la ricchezza della collettività.

Per Spinoza il perseguimento di interessi privati contrasta sempre con quelli pubblici o sociali, chi crea ricchezza per sé lo fa innanzitutto e necessariamente a scapito degli altri; e a ben vedere anche a scapito dei propri stessi interessi, che a quelli collettivi sono naturalmente e indissolubilmente legati – per questo nel *TP* il tema della *fides* metterà fuori gioco ogni teoria contrattualistica.

Nel Capitolo XVI del *TTP* Spinoza tratta dei fondamenti della cosa pubblica, del diritto naturale e civile, e del diritto delle supreme potestà, radicandoli sulla sua concezione della natura umana, cioè sul principio dell'utile:

è legge universale della natura umana che nessuno abbandoni qualcosa che giudica bene se non per la speranza di un bene maggiore o per la paura di un danno maggiore [...]. Dico espressamente: quello che 'sembra' maggiore o minore a chi sceglie, non che la cosa stia necessariamente come egli ritiene. E questa legge è così *fermamente* scritta nella natura umana, che deve essere posta tra le verità eterne [...].⁸⁹

Il criterio dell'*utilitas* permette a Spinoza di superare i due differenti luoghi teorici del contrattualismo e del giusnaturalismo: il concetto spinoziano di *pactus* non ha un valore assolutamente vincolante, o irreversibile, ma funziona necessariamente solo in quanto legato al principio dell'utilità. Questo stesso principio garantisce l'obbedienza civile anche qualora a motivare l'adesione al patto politico fossero i più meschini interessi individuali e non una scelta razionale (come accade per la maggior parte degli uomini). Il *pactus*, quindi, si aggiunge come ulteriore garanzia al principio-guida dell'*utilitas*; difatti, conclude Spinoza:

nessuno manterrà le promesse, se non per la paura di un male maggiore o per la speranza di un bene maggiore [...]. Da queste cose concludiamo che il patto non può avere alcuna forza se non in ragione dell'utilità.⁹⁰

89 *TTP* XVI (pp. 523-525).

90 *TTP* XVI (p. 525).

Nel *TP*, invece, il termine *pactus* è del tutto assente e gli subentra *fides*:⁹¹ più che un mutamento essenziale, questo è l'esito di una chiarificazione e radicalizzazione interna alla riflessione di Spinoza. Se l'intero mondo politico è fondato e retto immediatamente sulla *potentia multitudinis*, non ha più senso utilizzare ancora un termine che rimanda invece a un momento di mediazione tra naturale/sociale e civile/statuale.

Sopravvivono difatti solo tre occorrenze di '*contractus*', tutte significativamente concentrate in *TP* IV, 6, in un contesto nel quale assumono indubbiamente un connotato negativo:

I contratti, ossia le leggi con le quali la *multitudo* trasferisce il proprio diritto a un solo consiglio, o a un solo uomo, debbono senza dubbio essere violati quando la loro violazione è a salvaguardia dell'interesse comune [*communis salutis*].⁹²

È evidente come Spinoza, nel momento stesso in cui afferma che solo il governo ha il diritto di mutare i termini del contratto, ribadisca invece l'assoluta continuità di naturale e civile, e quindi il naturale diritto, ovvero l'assoluta necessità, della ribellione della *multitudo* alle iniziative politiche ingiuste; tali, cioè, da mutare il timore che il potere politico incute in indignazione. Per Spinoza questo naturale destino della *civitas* è il male peggiore in politica, *morte* del corpo civile; ma l'assoluta continuità di naturale, umano e politico, che rende possibile l'applicazione del metodo razionale in ogni campo o livello dell'esistente, non può che contemplare anche questa estrema possibilità.

Il termine *fides* occorre ventiquattro volte nel *TP* e non lascia alcuno spazio alla tematica contrattualistica, neppure come mera garanzia, come si presentava ancora nel *TTP*. Il principio dell'utile è applicato sia al momento più originario della costituzione della dimensione politica, sia a un livello più alto di organizzazione; prima ancora di definire i termini dell'accordo tra due soli uomini nel citato *TP* II, 13, difatti, Spinoza ci tiene a precisare che:

L'impegno [*fides*] preso con qualcuno a cui si è promesso soltanto a parole di fare questa o quella cosa che si aveva il diritto di non fare, o il contrario, rimane in vigore fino a quando non cambia la volontà di chi ha preso l'impegno. Può infatti sciogliere un impegno uno che non ha rinunciato alla propria autonomia ma ha dato soltanto parole. Se dunque uno che per diritto di natura è giudice di se stesso avrà giudicato, a diritto o a torto (errare è umano), che dall'impegno

91 Non è un caso che l'unica occorrenza di *fides* nell'*Ethica* sia nel citato IV, 37 schol. II: si tratta di un ulteriore segnale della continuità teorica, se non cronologica, della IV parte con il *TP*.

92 *TP* IV, 6 (p. 79).

preso derivi più danno che vantaggio, deciderà a propria discrezione che l'impegno è da sciogliere, e per diritto di natura lo scioglierà.⁹³

Ma anche al livello del governo della cosa pubblica solo il principio dell'utile può garantire la stabilità dell'apparato amministrativo e la sua stessa correttezza ed efficienza:

un *imperium* la cui salvaguardia [*salus*] dipenda dalla *fides* di qualcuno e i cui affari possano essere correttamente gestiti soltanto grazie alla *fides*⁹⁴ degli amministratori, non avrà la minima stabilità.⁹⁵

Così, conclude Spinoza:

per la sicurezza dell'*imperium* non ha rilevanza con quale animo gli uomini siano indotti ad amministrare correttamente, purché lo facciano; la libertà, ossia la forza d'animo, è una virtù privata, mentre la virtù dell'*imperium* è la sicurezza [*securitas*].⁹⁶

Il percorso di liberazione individuale risulta qui scisso da quello collettivo, almeno quanto alla dimensione politica; e si può giungere così alla confutazione dell'antico ideale dello Stato governato dai filosofi: persino la saggezza non è una condizione stabile, essendo sottoposta sempre e comunque alla preponderanza delle cause esterne; mentre il principio dell'utile è una vera e propria legge di natura, e in quanto tale necessaria ed eterna.

IV.3. *Securitas*

Un'ulteriore evoluzione della teoria politica di Spinoza tra i due trattati è nelle finalità delle istituzioni statali: nel *TTP* egli afferma che il fine della cosa pubblica è la libertà. Nel *TP*, invece, Spinoza ripete spesso che ciò che è in questione sono la *salus* e la *securitas*. La *civitas* si configura hobbesianamente come un individuo allo stato di natura composto dai suoi stessi cittadini: «nello stato di civiltà [*in statu civili*] i cittadini [*cives*] tutti nel loro insieme sono da considerarsi alla stregua di un uomo allo stato di natu-

93 *TP* II, 12 (p. 45). Lo stesso avviene tra due *civitates* che si trovino a stipulare un'alleanza, che sono a tutti gli effetti come due individui allo stato di natura. Cfr. in proposito *TP* III, 13-15 (pp. 67-69).

94 Anche qui conservo nella traduzione il termine latino – al posto delle espressioni 'buone intenzioni' e 'buona fede' utilizzate da Cristofolini.

95 *TP* I, 6 (p. 33).

96 *Ibidem*.

ra». ⁹⁷ Così la *civitas* conserverà se stessa per quanto possibile, confliggendo con le altre *civitates*, così come con i cittadini ribelli o criminali; persino la differenza essenziale tra l'individuo umano e la *civitas* è, in ultima analisi, solo nel rispettivo livello di potenza.

Vi è indubbiamente un mutamento tra i due trattati: cambiano il tono e lo stile, in conseguenza del maggiore rigore espositivo della trattazione; e di sicuro l'assoluta coerenza nella continuità di naturale e umano, di naturale e civile, implica il radicalizzarsi di alcune convinzioni. Il *TTP* è anche un trattato militante, nel quale si difende la libertà dell'intellettuale dalla condanna delle autorità religiose, allo stesso modo in cui si sostiene la bontà di un regime non democratico, ma di sicuro preferibile alla monarchia che appoggia l'oscurantismo della chiesa calvinista e la sua predicazione tra le masse contadine.

Queste urgenze politiche sono venute meno al tempo del *TP*; e se ne sono affermate di nuove. Non può essere del tutto privo di conseguenze sul pensiero di Spinoza la tragica fine dei suoi referenti politici, ⁹⁸ di fronte alla quale il teorico riconosce un ruolo più importante alla forza delle istituzioni, più o meno liberali, di difendere se stesse contro le passioni che agitano le masse popolari.

Tuttavia questi mutamenti non sono essenziali; e ciò sarà più evidente leggendo *TP V*, 2 (tenendo anche presente la *Prefazione* e la conclusione del *TTP*, citate in precedenza):

si arriva facilmente a conoscere quale sia la situazione ottimale per qualunque tipo di stato [*status civilis*]: niente altro che la pace e la sicurezza della vita [*pax vitaeque securitas*]. E pertanto l'*imperium* migliore è quello nel quale la vita umana trascorre nella concordia e i cui diritti si conservano inviolati. È certo infatti che le rivolte, le guerre e il disprezzo delle leggi, ossia la loro violazione, non sono da imputarsi tanto alla malvagità dei sudditi, quanto alla cattiva situazione dell'*imperium*: gli uomini non nascono civili, lo diventano. Inoltre i naturali affetti umani sono gli stessi ovunque: se perciò in una *civitas* più che in un'altra dominano la malvagità e si moltiplicano le trasgressioni, la cosa ha origine sicuramente nel fatto che quella *civitas* non avrà sufficientemente provveduto alla concordia e non avrà fondato i diritti con sufficiente saggezza, e di conseguenza non avrà neppure ottenuto la giurisdizione assoluta propria di una *civitas*. ⁹⁹

97 *TP VII*, 22 (p. 133).

98 Lo scoppio della guerra anglo-francese contro l'Olanda mette in crisi l'oligarchia di Johan de Witt, che viene destituito, incarcerato (una delle accuse è quella di possedere una copia del *TTP*) e infine lasciato linciare dalla folla, assieme al fratello, nel 1672.

99 *TP V*, 2 (pp. 81-83).

La libertà sulla quale insiste il *TTP* è essenzialmente la libertà di esprimersi senza il timore di ritorsioni da parte del potere politico o religioso; libertà di procurarsi i mezzi per far fronte, per quanto possibile, agli eventi di una sorte avversa; libertà di vivere ed agire seguendo la propria natura – ovvero di attuare la propria *potentia* – purché ciò non vada a scapito degli altri cittadini. Si tratta, a ben vedere, di quella stessa sicurezza della quale è presentata con forza l'istanza nel *TP*, ovvero semplicemente della prima condizione essenziale per lo sviluppo razionale individuale e collettivo; la prima evidente istanza 'politica', per così dire, della *cupiditas* che essenzialmente ci costituisce, dunque la richiesta di una certa sicurezza di conservare la vita.

Un'importante evoluzione tra i due trattati riguarda piuttosto il rapporto tra cittadini e *civitas*: nel *TTP* veniva esplicitamente rifiutato ogni intervento statale volto a modificare la natura dei cittadini, lasciando alle istituzioni il compito di salvaguardare la vita comune, ovvero di tentare di conservare la concordia e il rispetto reciproci senza fare ricorso alla paura, che necessariamente genera superstizione e induce gli uomini a indulgere a comportamenti antisociali.

Nel *TP*, invece, il rapporto risulta assai più complesso, parallelamente al riconoscimento dell'immediata costituzione del politico da parte della *multitudo*. Di certo neanche stavolta Spinoza auspica una funzione pedagogica della *civitas*, almeno non in senso stretto, in una modalità impositiva: la razionalità è un *procedimento*, avviene nella reciprocità e nel dialogo, e non si tratta di una facoltà che si possa inculcare o instillare nella mente una volta per tutte.

Tuttavia, una volta analizzate razionalmente le dinamiche complesse del comune, Spinoza conclude che, se gli uomini determinano o costituiscono la trama affettiva nella quale sono già sempre inseriti, e parallelamente sono da essa determinati o costituiti, ciò accadrà a maggior ragione nello stato di civiltà, ovvero quando quella trama è in qualche modo resa stabile per decisione comune e la gestione del potere è affidata a un gruppo, più o meno allargato, di uomini.

È a questo livello del discorso che la teoria politica spinoziana si complica ulteriormente: in una grandissima pagina del *TP* – che riprende in una chiave ancora più pessimistica il passaggio succitato di *TTP* XVII – l'intera vita politica pare destinata alla corruzione ed al decadimento; addirittura l'allargamento democratico della partecipazione al governo si prospetta solo come un parziale rimedio all'invidia. La paura occupa tutta la scena politica e la menzogna non è più un effetto dell'errore, ma la diretta conseguenza dell'esercizio del potere:

Queste cose che abbiamo scritto muoveranno forse al riso coloro i quali circoscrivono alla sola plebe i vizi che sono insiti in tutti i mortali, e secondo i quali il volgo non ha il senso della misura: lo ritengono pericoloso se non è te-

nuto in soggezione, dicono che la plebe o serve con umiltà o domina con superbia, che non conosce verità né giudizio, ecc. Ma la natura è una sola e comune a tutti [...]. La superbia è propria dei dominanti [...]. Ma la loro arroganza si adorna di fasto, di lusso, di prodigalità e di una certa coordinazione dei vizi, di una certa studiata vacuità e raffinatezza nel malcostume: finisce che i vizi, i quali se considerati separatamente ad uno ad uno nella loro massima espressione sono brutti e vergognosi, sembrano cose oneste ed eleganti agli ingenui e agli ignoranti. Il volgo, peraltro, non ha il senso della misura ed è terribile se non viene tenuto nel timore [*terrere, nisi paveant*]: non si mischiano infatti facilmente libertà e servaggio. Non fa infine meraviglia che la plebe non conosca verità né giudizio, dal momento che i principali affari dell'*imperium* vengono trattati alle sue spalle [...]. Se la plebe fosse in grado di controllare se stessa e di sospendere il giudizio sulle cose conosciute, oppure di giudicare correttamente sulla base di pochi elementi noti, allora essa sarebbe degna di governare piuttosto che di essere governata. Ma, come abbiamo detto, la natura è uguale in tutti: il dominio fa insuperbire tutti: tutti sono terribili se non sono intimoriti [*terrent, nisi paveant*], e dappertutto la verità è calpestata da quelli che se ne sentono offesi o danneggiati, specialmente quando domina uno solo, o pochi, che non guardano al diritto o alla conoscenza del vero, ma alla consistenza delle ricchezze.¹⁰⁰

Il carattere fluttuante della *multitudo* e il suo ruolo assolutamente centrale nella teoria politica di Spinoza non potranno che complicare ulterior-

- 100 TP VII, 27 (pp. 141-143). Di qui Balibar giunge alla conclusione che «sia che la violenza degli individui provochi quella dello Stato, sia che gli individui non possano più resistere essi stessi alla violenza del potere, se non attraverso la violenza (TP VII, 30), giungiamo a questa constatazione: il corpo politico non esiste che sotto la minaccia latente della guerra civile (le 'ribellioni'), sia tra i dominanti stessi, sia tra dominanti e dominati. È la causa delle cause che determina in ultima analisi tutte le altre. Donde la tesi fondamentale: *sempre il corpo politico è più minacciato dai suoi propri cittadini (cives) che dai nemici esterni (hostes)* (TP VI, 6)» (E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, tr. it. in *Spinoza e la politica*, a cura di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1996, p. 92). Anche in questo caso Balibar insiste sul confronto quasi dialettico e su di una certa reciprocità tra *multitudo* e istituzioni statali, mentre in realtà solo nella prima è possibile rinvenire il momento essenziale e fondativo della dimensione politica; in quanto lo Stato mantiene sempre, nella sua pretesa di rappresentare il popolo nella sua unità pacificata, una natura astratta e legata all'immaginazione. Tuttavia la sua riflessione è utile a cogliere l'azione efficace del governo e delle istituzioni sui cittadini, e dunque a non esagerare il ruolo e le possibilità politiche della *multitudo*, pur lasciandola al centro dell'analisi politica. Così Balibar giunge a mostrare in maniera eccezionalmente efficace come «la moltitudine [...] è divenuta il concetto determinante dell'analisi dello Stato. Il problema politico non è più a due termini, ma a tre: 'individuo' e 'Stato' sono in realtà delle astrazioni che non hanno senso se non in relazione l'una con l'altra; ciascuno dei due termini esprime in definitiva una modalità in cui si realizza la *potenza della moltitudine* in quanto tale» (ivi, p. 93).

mente la sua concezione della democrazia, laddove si tratterà di affrontare la questione della possibilità di una decisione collettiva.

IV.4. *Theocrazia*

L'ultima differenza essenziale tra *TTP* e *TP* è evidentissima: si tratta dell'espunzione, esplicita fin dal titolo, della tematica teologica dalla trattazione politica.

Il rapporto tra teologia, libertà d'espressione e riflessione politica attraverso tutto il *TTP* sotto la forma di una discussione intorno alla vera religione ed ai diritti del sovrano. La storia del popolo ebraico e la sua teocrazia (Capp. XVII e XVIII) sono eminente oggetto di studio: da esse si traggono gli esempi utili a illustrare i fondamenti della *respublica* enunciati immediatamente prima (Cap. XVI); anzi, proprio la sua eccezionalità lo rende adatto a sostenere la trattazione dei diversi regimi.

La *respublica* ebraica, difatti, è innanzitutto fondata *ex novo* a seguito dell'esodo dall'Egitto:

gli Ebrei, dopo l'esodo dall'Egitto, non erano più vincolati da alcun diritto di un'altra nazione, ma era loro permesso istituire a piacere nuove leggi e occupare le terre che volevano. Infatti [...] tornarono in possesso del proprio diritto naturale a tutto ciò che potevano [...].¹⁰¹

Del tutto particolare è anche la figura di Mosè come legislatore, che consiglia al suo popolo di non trasferire ad alcun uomo il proprio diritto naturale, bensì solo a Dio, riscuotendo in questo l'unanime consenso degli ebrei attorno alla sua rivelazione profetica. In effetti Spinoza non nasconde più di tanto il fatto che la figura del *patto con Dio* ha uno statuto immaginativo; ovvero il fatto che la teocrazia è fondata più sulle comune opinione che sui fatti.

Più interessante è che in effetti la *respublica* ebraica si configura come un regime allo stesso tempo democratico, in quanto tutti i cittadini restano uguali tra di loro e di fronte a Dio, e monarchico, in quanto il solo Mosè gode del diritto di promulgare e interpretare le leggi divine.

La prima difficoltà che sorge nella nuova *respublica* è difatti quella della successione di Mosè, risolta mediante un complesso sistema di attribuzione delle cariche militari e religiose, ed attraverso la partecipazione e il consenso delle tribù, che a loro volta si governano in maniera autonoma attraverso i consigli degli anziani. Il genio di Mosè crea qualcosa che *potenzialmente* avrebbe potuto durare in eterno: nel *TTP* il problema politico, in

101 *TTP* XVII (p. 561).

effetti, analogamente al *TP*, è nel pericolo rappresentato dal *variabilis multitudinis ingenium*, assieme alla naturale tendenza alla superbia dei regnanti, ed al loro timore di perdere il potere.

La *respublica* ebraica è organizzata in maniera tale da moderare queste tendenze degenerative: un punto fondamentale è il fatto che il popolo intero partecipa alla formazione dell'esercito, e che quindi ogni cittadino ricopre necessariamente almeno l'incarico pubblico di soldato, mentre ogni giudice è anche un capo milizia e ogni principe è anche comandante. Di conseguenza nessuno sarà portato alla guerra – se non di autodifesa – per il timore di viverla in prima persona

Inoltre, la convinzione di essere un popolo eletto, rafforzata dalla pratica quotidiana del culto, assieme al timore ed all'odio nei confronti delle altre nazioni, fanno in modo che l'amore e la pietà per la patria comune, per il tempio e per le leggi (comunemente ritenute, sebbene immaginativamente, di origine divina), contribuiscano a tenere assieme la trama sociale che sostanzia la *respublica* ebraica.

Tuttavia la degenerazione dei regimi appare, come poi nel *TP*, inevitabile: sebbene Spinoza analizzi in dettaglio le cause della rovina della *respublica* ebraica, è fuor di dubbio che la principale di esse vada ritrovata nel progressivo passaggio a un regime monarchico:

Vediamo infine quanto sia dannoso, per un popolo non abituato a vivere sotto i re e che ha già leggi stabilite, eleggere un monarca. In tal caso, infatti, né il popolo potrà sostenere un potere tanto grande, né l'autorità regia potrà sopportare le leggi e i diritti del popolo istituiti da un altro di minore autorità, e ancora meno potrà indursi a proteggere tali leggi [...]. Dunque, il nuovo monarca cercherà in tutti i modi di stabilire nuove leggi e di riformare i diritti del governo a proprio vantaggio [...].¹⁰²

Non per questo sarà opportuno tentare di sovvertire la forma di governo vigente, qualsiasi essa sia: al posto di un tiranno suole insediarsene un altro. Ma dietro queste riflessioni non è difficile vedere la strenua difesa del regime liberale olandese contro le pretese monarchiche orangiste, e la tragica previsione di ciò che accadrà appena due anni dopo la pubblicazione del *TTP*:

Per quanto riguarda, poi, gli Stati [*Ordines*] d'Olanda, questi non ebbero mai, a quanto ne sappiamo, re, ma conti, ai quali non fu mai trasferito il diritto del comando. Infatti, gli Stati sovrani d'Olanda [...], si riservarono sempre l'autorità di richiamare i conti al proprio dovere, e mantennero per sé il potere per difendere questa loro autorità e la libertà dei cittadini, per sbarazzarsi dei conti qualora fossero degenerati in tiranni [...].¹⁰³

102 *TTP* XVIII (p. 615).

103 *TTP* XVIII (p. 619).

Al momento della scrittura del *TP* il governo dei de Witt è crollato rovinosamente e Spinoza, quando ne parla, lo inserisce a pieno titolo tra i regimi aristocratici; ovvero non ha più la necessità di mostrarlo sotto quella luce con la quale lo aveva descritto nel *TTP* allo scopo di difenderlo e, per quanto possibile, di contribuire al suo miglioramento. Gli è così possibile analizzare senza impedimenti le cause della sua dissoluzione:

coloro i quali avevano effettivamente l'*imperium* erano troppo pochi per poter dirigere la *multitudo* e dominare degli avversari potenti. Ne derivò che costoro furono in grado di tramare spesso impunemente contro di loro, e infine di rovesciarli. Dunque l'improvviso sovvertimento di questa repubblica non derivò dall'essersi speso inutilmente del tempo nelle discussioni, ma dalla situazione abnorme dell'*imperium* stesso e dallo scarso numero di governanti.¹⁰⁴

Spinoza si sente libero di affermare che se l'oligarchia che aveva sostenuto è crollata deve essere stato per *insufficienza di democrazia*; sia nel senso dello scarso numero di persone coinvolte nella sfera decisionale della politica, sia per un difetto di comunicazione tra potere e masse popolari, ovvero di *coesione politica*:

gli Olandesi per ottenere la libertà hanno ritenuto sufficiente togliere di mezzo il conte e tagliare la testa all'*imperium*, senza pensare a riformarlo [...]. Non fa dunque meraviglia che la maggioranza dei sudditi non sapesse in che mani fosse il potere sovrano dell'*imperium*.¹⁰⁵

Il venir meno delle urgenze presenti nel *TTP* – la difesa del regime dei de Witt, ma anche l'autodifesa dalle accuse di ateismo da parte dei teologi e del popolo – porta Spinoza a correggere alcune piccole distorsioni prospettiche, tra di loro connesse: prima fra tutte la strenua rivendicazione della libertà individuale come fine delle istituzioni statali e della democrazia come solo regime atto a garantirla. La libertà e la democrazia, in quanto parole d'ordine della precedente trattazione, passano in secondo piano.

Nel *TP* la storia intera è un luogo dal quale attingere esempi utili all'argomentazione, ovvero dalla quale trarre *experientia*; la Bibbia e la storia sacra non sono più al centro della trattazione e il termine stesso *theocratia* occorre una sola volta (in *TP* VII, 25), peraltro a proposito delle modalità di successione in un regime monarchico. Né è più presente la ricerca della vera religione, che viene considerata esaurita nel *TTP*: Spinoza si limita a consigliare agli aristocratici, in *TP*, VIII, 47, di seguire tutti quella religione

104 *TP* IX, 14 (p. 219).

105 *TP* IX, 14 (pp. 218-219).

semplice e universale indicata nel suo *TTP*. Solo quella è la religione della patria, alla quale è possibile innalzare grandi templi nei quali i patrizi o i senatori svolgano funzioni sacerdotali, ma solo nelle cerimonie che riguardano la sanzione di legami sociali, quali i battesimi e i matrimoni, lasciando poi a dei plebei la predicazione, sempre su mandato dell'*imperium*.

Si ha inoltre nel *TP* il nettissimo ridimensionamento delle possibilità di intervento nella prassi politica accordate alla religione, la quale, al pari della ragione, non ha grande potere sulle relazioni affettive che essenzialmente costituiscono gli uomini e il corpo sociale. Già in *TP* I, 5 Spinoza afferma difatti che:

per quanto siano tutti persuasi che la religione, al contrario, prescrive a ciascuno di amare il prossimo come se stesso, ossia di difendere il diritto altrui al pari del proprio, questa persuasione, abbiamo mostrato, ha poco potere sugli affetti. Ha sì una certa forza in punto di morte, quando è la malattia che ha vinto gli affetti e l'uomo giace stremato, o nei templi, dove gli uomini non esercitano alcuna relazione; ma non nelle piazze o nei palazzi, dove sarebbe quanto mai necessaria.¹⁰⁶

La potenza della religione è limitata a quei luoghi ed a quei momenti nei quali gli uomini non si trovano in una situazione di relazione complessa; ovvero, è il termine spinoziano, dove scarseggia il *commercium*, lo scambio interindividuale. In altri termini, i luoghi di culto – come tutte quelle situazioni nel quale le relazioni umane si semplificano in un semplice rapporto unidirezionale tra il parlante e l'uditorio – determinano nelle menti, private della possibilità di lavorare assieme, di confrontarsi ecc., una più facile adesione a qualsiasi immagine gli venga proposta.

I principi della filosofia politica spinoziana più avanzata, ovvero più coerente e radicale, si delineano nel percorso che porta dal *TTP* alla Parte IV dell'*Ethica* e che si completa paradossalmente proprio nell'incompiutezza del *TP*. Spinoza assume in tutta la sua complessità il grande problema della filosofia politica moderna, ovvero la giustificazione teorica della costituzione della dimensione politica dopo l'esaurimento dei processi di legittimazione medievali del potere, accettando il confronto nel campo teorico delle moderne dottrine dello Stato; e tenta di farlo superando qualsiasi richiamo – anche meramente logico-metodologico – alla trascendenza, assumendo quindi una prospettiva profondamente a-teologica.

A un livello più profondo di analisi, le differenze tra i trattati politici si ricompongono nell'unità del metodo spinoziano, fondato sulla continuità tra naturale e umano: l'esegesi biblica del *TTP*, la critica alla religione dei

106 *TP* I, 5 (p. 30).

teologi e alla superstizione del volgo sono immediatamente funzionali al disvelamento della finzione politica, come già la critica al Dio-persona ed al pregiudizio finalistico.

In una lettera che Oldenburg invia a Spinoza in seguito alla lettura del *TTP* appare evidente il suo turbamento per la pericolosità di quel libro: egli raccomanda difatti a Spinoza di non inviare a suo nome le copie del trattato, ma di fargliele avere attraverso qualche «commerciante olandese residente a Londra»¹⁰⁷ per poi poterle distribuire agli amici. In una lettera successiva Oldenburg informa il corrispondente delle ambiguità contenute nel testo che possono turbare i lettori, ma lo fa in maniera sintetica e sfuggente, accennando solo alla critica ai miracoli ed allo scarso peso dato alla figura di Cristo.¹⁰⁸ Solo dopo una sollecitazione di Spinoza, nell'epistola suc-

107 *Ep* LXII (p. 256).

108 *Ep* LXXI (p. 288). Alcuni studiosi si sono soffermati sulla figura di Cristo, riconoscendo in essa un esempio di sapiente che, in grado di conoscere il mondo mediante la *scientia intuitiva*, si rivolge ai suoi interlocutori in maniera tale da farsi da loro comprendere, utilizzando il linguaggio a livello immaginativo per trasmettere una verità. La differenza tra Cristo e i profeti è che «Dio si è rivelato a Cristo, cioè alla sua mente, immediatamente, e non – come ai profeti – per mezzo di parole e di immagini»; e che quindi egli «percepì veramente, ossia intese, le cose rivelate». Tuttavia il suo parlare, non può poi differire tanto da quello dei profeti, visto che è rivolto allo stesso popolo ignorante: «Se mai perciò le prescrisse come leggi [le cose rivelate], lo fece a causa dell'ignoranza e dell'ostinazione del popolo; per cui, in questo, egli fece le veci di Dio, perché si adattò all'indole del popolo, e perciò, sebbene abbia parlato alquanto più chiaramente di tutti gli altri profeti, tuttavia insegnò le cose rivelate in modo oscuro e spesso per mezzo di parabole, specialmente quando parlava a coloro ai quali ancora non era dato intendere il regno dei cieli (vedi *Matteo* 13, 10-11); e, senza dubbio, a coloro ai quali era dato conoscere i misteri dei cieli insegnò le cose come verità eterne, e non le prescrisse come leggi, e in questo modo li liberò dalla schiavitù della legge, e nondimeno con questo confermò e stabilì ancor più la legge, e la scrisse nell'intimo dei loro cuori» (*TTP* IV, p. 191).

Anche per Cristo, dunque, vale quello che vale per ogni altro *sapiens*, ovvero non può indurre l'altro a divenire saggio; bensì può prescrivere delle norme per chi non è in grado di riconoscere da solo i comportamenti razionali; e invece dialogare con gli altri sapienti. Si potrebbe forse di qui prospettare una funzione politica per il Cristo, in grado di conoscere razionalmente la verità e, assieme, di indurre gli altri a comportamenti razionali attraverso un particolare uso del linguaggio? A ben vedere, in tal modo egli non farebbe nulla di diverso da quanto fa la religione; e di questa, come sappiamo, viene sottolineata all'inizio del *TP* la scarsa efficacia. Difatti anche l'unica occorrenza notevole del nome di Cristo nel *TP* è quasi sarcastica: a proposito della possibilità di diffondere una religione laddove essa è proibita, Spinoza afferma che per fare ciò si necessiterebbe di «quel potere, che ebbero un tempo i discepoli di Cristo, di scacciare gli spiriti immondi e di fare miracoli» (*TP* III, 10, p. 65). È dunque inutile, almeno per il discorso politico, di-

cessiva egli è finalmente franco e preciso riguardo le opinioni espresse da Spinoza, e che a suo avviso possono turbare i lettori:

Sembra che voi introduciate una fatale necessità in tutte le cose e in tutte le azioni, ammessa e affermata la quale, essi presumono che crolli il sostegno di tutte le leggi, di ogni virtù e religione, e che diventi inutile ogni premio e ogni punizione. Tutto ciò che costringe o che implica una necessità è da essi inteso come una scusante, onde concludono che nessuno si troverebbe senza una scusa davanti a Dio. Se noi siamo spinti dal fato e se tutto segue la trama ineluttabile predeterminata da una ferrea mano, essi non vedono come si possa ancora far luogo al delitto e alla pena.¹⁰⁹

La risposta di Spinoza non contiene nulla che possa rassicurare l'interlocutore: egli è con ogni probabilità già alle prese con la stesura del *TP* e non abiura di certo a un elemento che ritiene fondante della sua riflessione, che qui si fa espressamente politica. Anzi, rivendica l'immanenza e la necessità del processo costitutivo che segue dalla natura divina:

Capisco finalmente che cos'era che voi mi chiedevate di non divulgare; ma siccome si tratta proprio del fondamento principale del trattato che io intendevo pubblicare, desidero spiegare qui brevemente in qual senso io stabilisca la fatale necessità di tutte le cose e di tutte le azioni. Giacché io non subordino in alcun modo Dio al fato, ma penso che tutto procede con inevitabile necessità dalla natura di Dio, a quel modo che tutti ammettono seguire dalla natura di Dio che Dio conosca se stesso; giacché nessuno nega che ciò segua necessariamente dalla natura divina, e tuttavia nessuno pensa che Dio conosca se stesso perché costretto da un qualche fato, ma del tutto liberamente, benché necessariamente. Inoltre, questa necessità inevitabile delle cose non distrugge né i diritti di Dio né i diritti dell'uomo. Infatti, le stesse sanzioni morali ricevano o no da Dio la forma di legge o di diritto, sono comunque divine e salutari; e sia che il bene derivante dalla virtù e dall'amore divino noi lo riceviamo da Dio come giudice, sia che esso emani dalla necessità della natura divina, non perciò sarà più o meno desiderabile, così come i mali derivanti dalle cattive azioni e dalle passioni non sono meno temibili per il fatto che ne derivino necessariamente e così come, infine, noi siamo sempre condotti dalla speranza o dal timore, sia che facciamo necessariamente o contingentemente quello che facciamo. Per nessun altro motivo, poi, gli uomini so-

stinguere la figura del Cristo da quella dei profeti, anche vista l'assoluta unicità e irripetibilità della sua esistenza nella storia.

Cfr. in proposito: S. Breton, *Spinoza, théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977; e inoltre Giuseppe D'Anna, *La scienza intuitiva e la figura di Cristo*, adesso in Id., *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002, pp. 210-220.

109 *Ep* LXXIV (p. 292).

no responsabili davanti a Dio se non perché sono in suo potere, così come la creta è in potere del vasaio, il quale si serve della medesima pasta per foggia i vasi ora decorativi e ora triviali.¹¹⁰

La replica di Oldenburg è allarmata e insiste sulle implicazioni sociali e politiche della teoria spinoziana;¹¹¹ ma Spinoza non concede nulla al suo corrispondente; anzi, la sua nuova lettera contiene la cruda metafora del «cane idrofobo» che, pur non essendo colpevole di aver contratto la malattia, deve nondimeno essere abbattuto.¹¹²

Oldenburg ha visto a ragione almeno un rischio: la *critica religiosa* è immediatamente *critica politica*, perché la teoria dello Stato moderno si fonda sulla necessità di comporre i conflitti mediante delle leggi, dunque mediante il giusto infliggere le pene a chi infrange le regole. La giustizia umana si costituisce in continuità con la finzione della giustizia divina, proprio avendo come modello un Dio sovrano, legislatore e giudice; ma Spinoza rivela come gli uomini non siano responsabili di fronte a Dio più di quanto lo siano i vasi nei confronti del vasaio che li ha plasmati. Ma è qui necessario fare un passo indietro.

Per Spinoza il diritto civile è una costruzione tutta umana: ciò che è in gioco non è di certo la confutazione della legittimazione divina del diritto del sovrano – come non lo era più, del resto, già per Hobbes. Inoltre Spinoza non intende affatto sovvertire l'istituzione giudiziaria o l'ordinamento statale, e nemmeno, per intenderci, svuotare le carceri. Egli mantiene intatto il valore deterrente della pena e soprattutto la necessità, per chi detiene il potere, di adoperarsi per moderare le spinte centrifughe della *multitudo*.

110 *Ep LXXV* (pp. 294-295). Cfr anche *TP II*, 22: «Ma intanto ci dobbiamo ricordare che dipendiamo da Dio come la creta dipende dal vasaio, il quale da una unica massa fa basi sia per usi nobili che per usi umili. E pertanto l'uomo può compiere azioni contrarie a determinati decreti di Dio in quanto furono impressi come leggi nella mente nostra o dei profeti, ma non può fare nulla contro l'eterno divino decreto che è impresso nell'universo e che riguarda l'ordine della intera natura» (p. 53).

111 *Ep LXXVII*: «Avete colto nel segno nell'intravedere la causa per cui io non volevo che insegnaste pubblicamente quella fatale necessità di tutte le cose, la quale potrebbe recar pregiudizio all'esercizio della virtù e destituire di fondamento i premi e le punizioni. Ciò che a questo proposito soggiungete nella vostra ultima lettera non sembra sufficiente né a concludere l'argomento né a tranquillare la mente umana. Infatti, se noi uomini e tutte le nostre azioni sia morali che naturali siamo in potere di Dio a quel modo che lo è la creta nelle mani del vasaio, a che titolo, di grazia, potrà uno di noi essere accusato per aver agito in questo o quel modo, se gli era assolutamente impossibile agire altrimenti?» (pp. 302-303).

112 Cfr. *supra*, il cap. II di questa parte.

Spinoza insiste infatti sull'importanza della stabilità dei regimi, e sul fatto che la loro sovversione violenta sia il male peggiore, anche peggiore del sottostare a leggi inique: la distruzione rivoluzionaria del regime politico vigente disintegra la *civitas* e diminuisce la forza di conservarsi della *societas*; dunque costituisce un ulteriore ostacolo, anziché un vantaggio, in direzione della razionalizzazione della vita sociale e politica.

Tuttavia la riflessione politica di Spinoza mantiene senza dubbio un potere di sovversione nei confronti di qualunque autorità costituita, ed egli ne è pienamente consapevole. Nel momento in cui il metodo razionale disvela la finzione religiosa e politica, dunque mostra il processo costitutivo del reale come un processo collettivo, complesso e immanente, esso si pone contro il potere, contro la menzogna cristallizzata nei libri dei teologi e nei codici di diritto, contro l'idea che la decisione politica possa scaturire dalla libera volontà di qualcuno e che questa possa essere imposta dall'alto.¹¹³

Lo spinozismo mostra, come ha ben detto Antonio Negri, che «l'ordine della costruzione è interno alla costituzione»:¹¹⁴ il politico è il luogo, legato all'immaginazione, nel quale si svolge la produzione del reale da parte della *multitudo*, nel quale si manifestano le forme concrete nelle quali la *potentia multitudinis* diviene potere, e contro le quali subito entra in conflitto: movimento contro stasi, produzione contro consumo, eccesso contro misura.

Oldenburg ritiene che, se la teoria spinoziana si diffondesse e fosse accettata, porterebbe i cittadini a sentirsi giustificati nei comportamenti criminali, in quanto *necessitati* a delinquere dalla loro stessa natura; ovvero porterebbe gli uomini a non sentirsi responsabili delle loro azioni, né della realtà nella quale vivono. Per Spinoza è vero l'esatto contrario: solo in quanto profondamente consapevoli di essere partecipi della costituzione immanente dell'essere, ovvero in quanto naturalmente necessitati, gli uo-

113 Il tema decisionistico, come ha mostrato Carl Schmitt, è già pienamente presente in Hobbes, sebbene egli vi giunga attraverso considerazioni di carattere razionalistico: *auctoritas, non veritas facit legem*. Esso estende il suo influsso sulla filosofia della controrivoluzione, nella quale vi è «una riduzione dello Stato al momento della decisione, e conseguentemente a una decisione assoluta, pura, non ragionata né discussa, non bisognosa di legittimazione e quindi sorgente dal nulla»; ovvero nel tema della dittatura (C. Schmitt, *Politische Teologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1934², tr. it. in *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 85).

114 A. Negri, *L'anomalia selvaggia*, adesso in *Spinoza* cit., p. 237. L'interessante operazione di Negri, della quale non è qui possibile rendere conto, è essenzialmente quella di leggere la riflessione di Spinoza in continuità con le teorie elaborate dal marxismo operaista italiano; nondimeno il testo di Negri resta fondamentale per lo studioso dello spinozismo politico.

mini si rivelano come immediatamente *attivi* nella produzione della dimensione sociale e politica della loro esistenza.

Il mutamento è dunque la condizione permanente della politica; Spinoza nel *TP* aspira a travalicare i limiti angusti della filosofia politica, dunque dello scontro tra teorie e linguaggi, per poter cogliere e analizzare nell'esperienza e nella prassi *la cosa stessa* della politica, il suo oggetto concreto: un processo costitutivo, materiale e complesso; la *reale condizione umana*.

Attraverso numerosi richiami che si susseguono lungo il primo capitolo del *TP* Spinoza invoca una politica «*quae possit ad usum revocari*»¹¹⁵ e un insegnamento di essa che non sia «*ab usu remotum*»;¹¹⁶ il fine del *TP* è dichiaratamente quello di cercare le soluzioni che meglio si addicono, di volta in volta, alle situazioni concrete, ovvero quelle che «*cum praxi optime conveniunt*»; e che possono essere dedotte dalla «*humanae naturae conditione*».¹¹⁷

«*Experientia sive praxis*»¹¹⁸ è dunque la formulazione fondamentale dello spinozismo politico.

115 *TP* I, 1 (p. 27).

116 *TP* I, 2 (p. 29).

117 *TP* I, 3 (p. 29).

118 *Ibidem*.

V

Democratia

La dottrina dello Stato di Spinoza, rappresenta una specificità all'interno del panorama della riflessione politica a lui contemporanea ed è segnata dalla critica al personalismo divino, alla concezione, di matrice ebraica, del Dio-re ed alla teoria del soggetto cartesiano¹¹⁹. Ma è soprattutto la concezione spinoziana della causalità complessa che contribuisce a contrastare l'antica dottrina del *buon legislatore*: la memoria dispone, in maniera ingannevole, i dati dell'esperienza in una serie lineare, inducendoci a leggere, semplicisticamente, il passato come causa e il presente come suo effetto, senza tener conto della complessa e immanente rete di connessioni che struttura la realtà. Coerentemente con questo errore di prospettiva, i filosofi che si occupano di politica attribuiscono alla figura di un antico ed ec-

119 Carl Schmitt ha mostrato, nel suo celebre saggio sulla *Teologia politica*, come «il monarca della dottrina dello Stato del XVII secolo venga identificato con Dio»; ed ha scritto in proposito (citando l'inizio della seconda parte del *Discours de la méthode* di Cartesio): «Che le opere costruite da più uomini non sono così perfette come quelle a cui ha lavorato uno solo. 'Un solo architetto' deve costruire una casa o una città; le migliori costituzioni sono opera di un solo 'legislatore' intelligente, esse sono 'inventate da uno solo', e infine: un solo Dio regge il mondo. [...] Il XVII e XVIII secolo erano dominati da questa concezione; prescindendo dalla natura decisionistica del suo pensiero, questa è una delle ragioni per cui Hobbes, nonostante nominalismo e scienze naturali, nonostante la sua riduzione dell'individuo all'atomo, rimane tuttavia personalista e postula un'istanza ultima, concreta, decisiva e proietta anche il suo Stato, il Leviatano, nel mitologico, facendolo diventare una persona mostruosa. Ciò non significa per lui nessun antropomorfismo, da cui egli era del tutto libero: si trattava piuttosto di una necessità metodologica e sistematica del suo pensiero giuridico. Il modello dell'architetto e del creatore del mondo implica d'altra parte la mancanza di chiarezza del concetto di causalità. Il creatore del mondo è nello stesso tempo causa originaria e legislatore, cioè autorità legittimante. Durante tutto l'illuminismo fino alla rivoluzione francese il 'legislateur' non è altro che un creatore del mondo e dello Stato di questo tipo» (C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le categorie del 'politico'* cit., p. 70).

cezionale legislatore la durata e la coesione di uno Stato; ed alla figura del sovrano il potere di decidere intorno all'organizzazione sociale interna di uno Stato stabile e coeso.

Spinoza rovescia questa idea dell'autorità statale e della *civitas*, ma senza per questo sopprimerli: la *multitudo* è già sempre strutturata nella *societas* e la *civitas* si afferma nel passaggio di tale struttura da una minore a una maggiore potenza d'esistere. L'intera costruzione concettuale della riflessione politica spinoziana vede il suo fondamento nella condizione sociale della *multitudo*, dunque nella sua capacità autonormativa, in quanto determinata a costituire immediatamente una dimensione comune dell'esistenza. Detto altrimenti, se è vero che l'essenza di ogni individuo umano è la sua *cupiditas*, questa si esprimerà in bisogni che solo attraverso la cooperazione con gli altri individui potranno essere soddisfatti.

La natura sociale dell'uomo è dunque già determinata dal *desiderio*. Ogni costruzione politica, ogni *civitas*, deve essere in grado di misurarsi con la molteplice e dinamica configurazione delle relazioni tra *cupiditates* individuali. Il problema è dunque la ricerca di un sistema istituzionale in grado di autoregolarsi di volta in volta sulle trasformazioni della *multitudo*, senza perciò divenire costringitivo, ovvero senza voler imporre dall'alto una forma fissa a quanto è per natura mutevole; un sistema capace di comporre i naturali conflitti tra gli uomini in maniera razionale ed efficace.

Non si tratterà di una mediazione in grado di neutralizzare i conflitti tra gli uomini, bensì di istituzioni capaci di valorizzarli, renderli produttivi, ovvero capaci di rafforzare le spinte aggregative e neutralizzare quelle disgregative. Come ha scritto Francesco Piro, Spinoza cerca il modo grazie al quale «le regole che vincolano il comportamento degli attori sociali per mantenere la *cooperazione* vengono a coincidere in modo abbastanza ovvio con le regole che organizzano la *competizione* tra gli attori sociali stessi per il potere». ¹²⁰

In questo orizzonte teorico le riflessioni dei filosofi e dei moralisti non avranno alcuna influenza in politica:

[I filosofi] Non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero: con la conseguenza che, nella maggior parte dei casi, scrivono della satira al posto dell'etica, e non sanno mai elaborare una politica applicabile alla pratica, ma solo finzioni chimeriche o istituzioni realizzabili in Utopia, o nel famoso secolo d'oro dei poeti, dove peraltro non ce n'è alcun bisogno. Siccome dunque si ritiene che, fra tutte le scienze applicate, la teoria politica sia la più discrepante dalla propria pratica, nessuno meno dei teorici, ovvero dei filosofi, è stimato idoneo a reggere le sorti della politica. ¹²¹

120 F. Piro, *Vincoli. Esiste una teoria spinoziana della razionalità politica?*, «Quaderni Materialisti» 5 (2006), Milano, p. 100.

121 *TP I*, 1 (p. 27).

I politici di mestiere tendono invece a ingannare i cittadini, per arginare la loro tendenza al vizio «e lo fanno con quelle arti, apprese per lunga esperienza, che solitamente praticano gli uomini guidati dalla paura più che dalla ragione»; tuttavia essi «hanno scritto sulle questioni politiche con risultati assai migliori che non i filosofi». ¹²²

La presa di posizione contro ogni *filosofia politica*, tanto contro il moralismo dei filosofi quanto contro il cinismo dei politici, non potrebbe essere più netta: gli uni, difatti, si illudono solamente di poter imporre dall'alto soluzioni ideali, praticamente inapplicabili; gli altri, pur istruiti dall'esperienza, seguono una doppia morale, pubblica e privata, ovvero esercitano il loro potere in maniera indissolubilmente legata alla menzogna.

Del resto «non è da credersi che noi possiamo concepire qualcosa di utile per la comune società, che già non sia stato offerto da un'occasione o dal caso», ¹²³ giacché tutte le possibili forme statali si sono già più volte avvinate nella storia – come insegna l'*experientia*. Il compito del pensatore che si rivolge alla politica sarà dunque di dedurre le soluzioni politiche dalla stessa «*humanae naturae conditio*», ¹²⁴ ovvero dalla situazione concreta nella quale gli uomini si trovano a vivere, dalla trama attuale delle passioni e dalla conoscenza razionale della natura umana, mediante gli stessi principi e il metodo esposti nell'*Ethica*. ¹²⁵

Lo spinozismo politico si configura perciò innanzitutto come analisi e critica della composizione e dei movimenti della *multitudo*; solo in seconda istanza si pone il problema del passaggio dalla *potentia multitudinis* alla *potestas multitudinis*. In tal senso quello la *democratia* è il problema politico spinoziano per eccellenza, in quanto rappresenta il pieno sviluppo delle potenzialità del corpo politico, considerato nella sua interezza.

Tuttavia nella trattazione della democrazia il sistema spinoziano conosce la sua ultima e definitiva *complicazione*. Al concetto di *democratia* si possono ricondurre alcune istanze teoriche ben distinte tra loro, per quanto indissolubilmente legate. Alla questione della 'democratizzazione' è da ricondurre il tentativo di suggerire espedienti politici volti a incrementare la razionalità del regime di volta in volta esistente; in questa direzione la

122 TP 1, 2 (p. 29).

123 TP 1, 3 (p. 29).

124 TP I, 4 (p. 29).

125 Sull'influsso di Machiavelli nel TP e in tutta la riflessione di Spinoza è fondamentale V. Morfino, *Il tempo e l'occasione* cit. La tesi centrale dell'autore è che l' «incontro plurale» (p. 232) con la politica machiavelliana produce in Spinoza «un cambiamento tanto nel campo della metafisica che in quello della politica» (p. 235), che si traduce «nell'affermazione dell'immanenza assoluta del politico e della sua indipendenza dal campo teologico, cioè da un ordine che, allo stesso tempo, trascende e ipostatizza i rapporti di forza» (p. 73).

democrazia sarà da considerare come una sorta di *idea regolativa* sulla quale modellare la prassi politica. La seconda istanza concepisce la democrazia come l'espressione originaria e naturale – e perciò *scandalosa* – della convivenza umana; motivo per il quale ogni altro regime è da considerare come un allontanamento e un depotenziamento di quell'origine; per questo parlerò di 'ritorno alla democrazia'. Infine il concetto spinoziano di democrazia indica una condizione della convivenza umana, sostanzialmente inattuata nella storia moderna, ma che è giunta fino a noi e ci sta ancora davanti come una possibilità reale, e non solo come un'utopia; per quest'ultima variante della tematica politica spinoziana è calzante, a puro scopo esplicativo, l'espressione 'democrazia conflittuale'.¹²⁶

V.1. Democratizzazione

Con il termine 'democratizzazione' si intende dunque l'incremento della possibilità di comunicazione transindividuale, quindi l'aumento delle possibilità di giungere, attraverso una discussione il più possibile complessa e aperta, a scelte razionali. Tutti gli uomini, difatti, anche quelli completamente succubi delle passioni, preda della paura e della superstizione, possiedono, nelle nozioni comuni, almeno un'idea vera, ovvero l'essenziale *conatus sese conservari*, per natura tendente all'utile individuale e dotato altresì della potenzialità di orientarsi razionalmente. La partecipazione alla discussione collettiva di ogni essere umano – semplicemente in quanto tale – può implicare dunque, almeno teoricamente, un apporto utile, anche se minimo, all'interno di una assemblea.

Ma al fine di poter concretizzare questa possibilità, il fondamento di una *civitas* deve essere quello di garantire che

tutti, governanti e governati, volenti o nolenti, agiscano comunque a salvaguardia dell'interesse comune, ovvero che tutti siano costretti, spontaneamente o a forza o per necessità, a vivere secondo i dettami della ragione.¹²⁷

126 In tutti i percorsi teorici qui indicati, Spinoza resta lontanissimo da ciò che noi oggi usiamo chiamare 'democrazia'; la quale, attraverso le categorie politiche spinoziane, potrebbe piuttosto essere definita come una sorta di oligarchia in fase decadente, ovvero nella quale la diminuzione della ricchezza materiale e sociale comporta un restringimento delle possibilità di accesso alla sfera decisionale della *res publica* da parte dei cittadini; e quindi nella coesistenza e complicazione di una classe politica autoreferenziale, tendente a blindarsi nella gestione delle vicende politiche ed economiche, e una società civile sempre più conflittuale e impaurita.

127 TP VI, 5 (p. 89).

Questa funzione persuasiva dell'*imperium* non si configura comunque come una violenza, né si impone semplicemente mediante la coercizione e la paura: piuttosto

gli uomini vanno guidati in modo tale da dar loro l'impressione non di essere guidati, bensì di vivere a proprio modo e secondo le proprie libere scelte: così che la loro condotta sia regolata soltanto dall'amore per la libertà, dal desiderio di aumentare le proprie sostanze e dalla speranza di essere innalzati alle cariche dell'*imperium*.¹²⁸

Dunque è lecito affermare che una *civitas* è governata sempre mediante l'immaginazione e le passioni, attraverso le quali è però possibile indurre comportamenti razionali nella società. Sono mere finzioni, infatti, l'inviolabilità del patto civile, delle leggi, o la stessa religione civile auspicata da Spinoza. Si tratta di espedienti, ovvero finzioni razionalmente escogitate al fine di stabilizzare l'indole mutevole della *multitudo*.

Ma occorre fare attenzione: se pure il corpo sociale può essere tenuto stabile e coeso da passioni quali l'odio o il desiderio di vendetta, o in generale dalla superstizione, è evidente che tali passioni portano sempre con sé il pericolo della disgregazione del corpo sociale. Solo poche passioni sono davvero utili alla conservazione della *civitas* e Spinoza annovera soprattutto quelle legate alla speranza di migliorare le proprie condizioni di vita assieme agli altri (là dove quell' 'assieme' indica sempre la coimplicazione necessaria di conflitto e di cooperazione).

Attraverso questa possibilità di riunificazione del corpo politico tramite l'immaginazione, si potrà affrontare la questione delle condizioni per le quali una decisione politica collettiva si configura nell'immaginazione, tramite una passione condivisa, che abbia un effetto reale sulla società; come avviene nella teocrazia ebraica mediante l'annuncio profetico, capace di stabilizzare e potenziare il corpo politico.

Lo spinozismo politico, dunque, pur configurandosi come una teoria razionalistica e materialistica completamente fondata sull'immanenza assoluta della *potentia multitudinis*, può ben comprendere un'*apertura* dell'esistenza umana nella possibilità che le *cupiditates* individuali si uniscano in un *tèlos* condiviso, nella forma di una decisione politica collettiva e immediata. Non si tratta, beninteso, di un rapporto dialettico tra costituzione ed apertura, ma di una compresenza che solo per un'esigenza logica e metodologica deve essere presentata in successione. Il percorso dello spinozismo politico non può essere in alcun modo considerato parallelo a quello etico individuale. La capacità dello sguardo del saggio di cogliere gli avvenimenti del mondo nella loro necessità e connessione è cosa completamen-

te differente dall'emergenza di un *tèlos* collettivo dai movimenti immanenti della *multitudo*: il primo è assolutamente razionale, il secondo è invece dettato da una passione comune e diffusa nel corpo sociale.

In tale direzione è inoltre opportuno sottolineare come la politica spinoziana risulti completamente scissa dalla questione etica. La *civitas* non può produrre direttamente forza d'animo, libertà e consapevolezza; e lo stesso affetto della generosità, pure potente strumento di costituzione di una vita comune etica, risulta del tutto ininfluenza sulle possibilità e le funzioni delle istituzioni statali. Ma non per questo si possono escludere delle virtù politiche:

La virtù è la stessa potenza umana che si definisce mediante la sola essenza dell'uomo, cioè che si definisce mediante il solo sforzo con cui l'uomo si sforza di perseverare nel proprio essere. Quanto più, dunque, ciascuno si sforza e quanto più è in grado di conservare il proprio essere, tanto più è dotato di virtù [...].¹²⁹

Parallelamente, la virtù della *civitas* è la conservazione della sua potenza, ovvero della sua capacità di garantire pace e sicurezza: «la libertà, ossia la forza d'animo, è una virtù privata, mentre la virtù dell'*imperium* è la sicurezza»;¹³⁰ e la virtù civica è il rispetto delle leggi che contribuiscono a quella sicurezza.¹³¹ Di conseguenza, se Spinoza dichiara la superiorità del regime democratico sugli altri, è per il fatto che esso è più virtuoso, ovvero più potente degli altri, in grado di garantire la pace e la sicurezza interne alla *civitas* e di promuovere allo stesso tempo la virtù civica nei cittadini.

Nel *TTP* la definizione e l'elogio del regime democratico sono funzionali al carattere militante del trattato in difesa di un regime che consente ampi margini di libertà religiosa e di espressione:

Né possiamo dubitare che questo sistema di governo sia il migliore e presenti meno inconvenienti, dato che è il più conforme alla natura umana. Abbiamo infatti mostrato che nell'ordinamento democratico (che è il più vicino allo stato naturale) tutti pattuiscono di agire, ma non di giudicare e di ragionare, secondo un decreto comune; cioè, poiché tutti gli uomini non possono essere ugualmente dello stesso avviso, hanno pattuito che abbia forza di decreto ciò che ottiene il maggior numero di voti, mantenendo tuttavia l'autorità di abrogare le cose decretate, qualora se ne vedano di migliori. Dunque, quanto meno si concede agli uomini la libertà di giudizio, tanto più ci si allontana dallo stato di natura e, di conseguenza, si regna con violenza.¹³²

129 *Eth* IV, 20 dem. (p. 429).

130 *TP* I, 6 (p. 33).

131 Cfr. soprattutto *TP* V, 4 e VIII, 3.

132 *TTP* XX (p. 665).

Difatti, ragionare e giudicare sono diritti naturali, ovvero necessari e inalienabili, dell'essere umano, e il tentativo di sopprimerli non solo è destinato al fallimento, ma è anche causa immediata di violenza:

Ora, è impossibile [...] che tutti parlino in maniera prestabilita, ma, al contrario, quanto più ci si preoccupa di togliere la libertà di parola agli uomini, tanto più ostinatamente essi vi si oppongono [...]. Gli uomini sono per lo più fatti in modo tale che niente sopportano con maggior impazienza quanto il fatto che siano considerate come un crimine le opinioni che credono essere vere [...]; per cui avviene che le leggi siano detestate e che osino qualunque cosa contro il magistrato, e che non ritengano turpe, bensì onestissimo, promuovere ribellioni per questo motivo e tentare qualunque misfatto.¹³³

La democrazia si configura così nel *TTP* come un regime nel quale ognuno è libero di pensare, di contribuire alla discussione collettiva intorno alle decisioni da prendere nell'assemblea di governo; assieme al tema dell'inalienabilità dei diritti naturali compare già una questione che diventa poi preponderante nel *TP*: ogni uomo può contribuire al dibattito collettivo e alla decisione razionale, ogni idea è degna di essere presa in considerazione; e quanto più è ampia la partecipazione alla discussione, ovvero quanto maggiori possibilità di comunicazione offre un sistema sociale, tante più possibilità si avranno di giungere a delle scelte che uniscano utile individuale e collettivo in scelte razionali.

Vi è tuttavia un'aporia nella trattazione del tema della libertà d'espressione: essa, difatti, non è estesa alle opinioni che possono essere considerate sovversive dell'ordine costituito. Prima Spinoza afferma che è lecito criticare qualunque legge affinché essa venga cambiata per decisione comune nell'assemblea, purché non si agisca contro di essa; poi però aggiunge:

Dai fondamenti della *Respublica* abbiamo visto in che modo ciascuno può fare uso della libertà di giudizio, fatto salvo il diritto della suprema potestà. Da quei fondamenti possiamo però determinare non meno facilmente quali opinioni nella *Respublica* siano sovversive: precisamente quelle, che appena sono poste, è tolto il patto con il quale ciascuno ha rinunciato al diritto di agire secondo il suo proprio arbitrio.¹³⁴

Ma non sono anche le opinioni sovversive un fatto naturale, dunque necessariamente insopprimibili? Il fatto – dice Spinoza – è che certe idee sono come azioni, ovvero che certe convinzioni implicano necessariamente l'impossibilità di agire secondo le regole che si contestano. Ma in realtà, più coerentemente al sistema, *tutte* le idee sono come azioni: non è possibile

133 *TTP* XX (p. 661).

134 *TTP* XX (p. 657).

una subordinazione volontaria alle scelte della maggioranza quando queste sono considerate profondamente ingiuste. Nel *TTP* Spinoza prudentemente non approfondisce oltre tale questione, probabilmente per non mettere in discussione radicalmente i fondamenti stessi dello Stato, nel momento in cui al governo ci sono persone che lo sostengono.

Il criterio della maggioranza adottato da Spinoza nel *TTP* è convenzionale e non del tutto convincente:

finché uno agisce in conformità ai decreti della suprema potestà, nulla può fare contro la decisione e il dettame della propria ragione poiché, essendo del tutto persuaso dalla stessa ragione, egli decretò di trasferire ad essa il diritto di vivere secondo il proprio giudizio; e questo possiamo confermarlo con la stessa pratica poiché nelle assemblee – sia delle supreme sia delle inferiori potestà – nulla viene deciso sulla base del voto comune di tutti, e nondimeno tutto viene deciso sulla base del decreto comune di tutti, cioè sia di coloro che hanno dato il voto *contro*, sia di coloro che lo hanno dato *a favore*.¹³⁵

Questo schema contrattualistico è dunque legato alla situazione concreta nella quale Spinoza scrive; ma la teoria politica esposta nel *TP* modifica necessariamente questa impostazione piuttosto semplicistica. Non avrebbe senso, difatti, di seguito all'analisi del *variabilis multitudinis ingenium*, attendersi una coerenza razionale dal comportamento degli uomini.

La teoria della mediazione contrattualistica è una dottrina del trasferimento del potere dalla *societas* allo Stato, giacché lo Stato trascende la *potentia multitudinis* che lo sostanzia; il contrattualismo risulta così comunque indissolubilmente legato, anche nelle sue versioni liberali, all'assolutismo monarchico, o meglio, l'assolutismo risulta essere l'eterna verità di ogni pensiero giuridico dello Stato che prenda le mosse dal trasferimento di poteri dalla *societas* all'*imperium* come necessaria stabilizzazione normativa della mutevolezza e conflittualità della *societas*, della relatività e variabilità dei valori sociali. Al contrario, nel *TP* è la dimensione sociale della vita umana, nella sua complessità e conflittualità, ad essere vista come assoluta; di conseguenza non può che essere la democrazia il suo ultimo orizzonte teorico, ovvero la partecipazione di tutti i cittadini alla sfera decisionale della politica nella coincidenza perfetta di *potentia* e di *potestas*.

In tal modo il problema politico spinoziano si duplica: da una parte occorre vedere come si configuri teoricamente il modello democratico, dall'altra, cosa ben più difficile, bisogna estrapolare dalla trattazione le indicazioni pratiche, le proposte e il progetto che indicano come direzionare la cosa pubblica verso tale regime. Non si può dunque pensare che la trattazione della democrazia nel *TP* avrebbe ricalcato le idee esposte nel *TTP*:

Spinoza, in *TP* II, 1, rimanda il lettore esclusivamente alla trattazione «*de Jure Naturali, et Civili*»¹³⁶ presente nel *TTP*.

Occorre allora tornare a leggere il già citato *TP* IV, 6:

I contratti, ossia le leggi [*contractus seu leges*] con le quali la *multitudo* trasferisce il proprio diritto a un solo consiglio, o a un solo uomo, debbono senza dubbio essere violati quando la loro violazione è a salvaguardia dell'interesse comune [*communis salutis*]. A questo proposito però nessun privato, ma soltanto chi regge l'*imperium* ha il diritto di giudicare se corrisponda o no alla salvaguardia dell'interesse comune la loro violazione; per diritto civile dunque soltanto chi ha l'*imperium* rimane interprete di quelle leggi. Si aggiunga che nessun privato ha il diritto di farsene garante, e dunque esse non obbligano, in realtà, chi regge l'*imperium*. Se tuttavia sono di tale natura da non poter essere violate senza che al tempo stesso si debilitino le energie della *civitas*, ovvero, senza che il comune timore [*metus*] dei cittadini si converta in indignazione, con ciò stesso la cittadinanza si dissolve e decade il contratto, che dunque non è garantito dal diritto civile, ma dal diritto di guerra. E pertanto chi ha l'*imperium* è tenuto a osservare le condizioni di questo contratto unicamente per quello stesso motivo che impone all'uomo nello stato di natura di evitare di uccidersi, per non essere nemico a se stesso [...].¹³⁷

Al contrario che nel *TTP*, l'esigenza di coerenza con la sua stessa dottrina ha preso il sopravvento, eliminando dall'esposizione ogni residuo della teoria contrattualistica: la cautela di Spinoza è difatti molto attutita nel *TP*. In questo passo in particolare egli pare negare nella seconda frase quanto affermato nella prima: i governanti soltanto decidono cosa sia giusto e che cosa sbagliato, solo loro ne hanno diritto nello stato civile; questo tuttavia conserva le sue fondamenta nello stato di guerra, ovvero nella naturale conflittualità della *societas*, e deriva la sua stessa esistenza dall'utile collettivo; di conseguenza, quando le iniziative del governo contrastano gravemente con gli interessi dei cittadini, essi immediatamente e necessariamente mutano il loro rispetto in rivolta aperta. Ma gli uomini non vengono meno al patto nel senso che lo 'violano', bensì la stessa *civitas* crolla quando viene meno la sua utilità per i cittadini, e le sopravvive solo la *societas* come sua base. Quando la *multitudo* trasferisce parte dei propri diritti e della propria potenza a un più o meno ristretto numero di persone, creando una *civitas*, prende forma un'entità che è comparabile a un nuovo individuo, il quale, come tutti gli enti di natura, ha la sua essenza nello sforzo di perseverare nell'esistenza. Di conseguenza, la *potentia multitudinis* crea la *potestas* ma, prima o poi, per una legge di natura, finisce per contrapporvisi e determinarne una radicale riconfigu-

136 *TP* II, 1 (p. 35).

137 *TP* IV, 6 (p. 79).

razione: è questo il destino, come già nel *TTP*, di ogni regime. È questa una potente critica alla dottrina contrattualistica dello Stato ed al personalismo che essa implica: la persona-Stato finisce inevitabilmente per contrastare con l'inesauribile complessità e la naturale mutevolezza della *multitudo* quando non può più gestire, soddisfare o contrastare la dismisura dei desideri della collettività. Così qualunque *imperium* rivela infine il suo carattere essenzialmente parassitario e repressivo, poiché, paradossalmente, si contrappone alla stessa energia produttiva e costitutiva della *multitudo*, dalla quale pure aveva tratto la sua origine.

Spinoza non si limita a confutare teoricamente la dottrina contrattualistica hobbesiana, la quale coltiva la finzione che il trasferimento del potere e del diritto di tutti all'autorità sovrana debba essere irreversibile e comporti una definitiva stabilizzazione del corpo sociale; ma ne mostra i limiti pratici in quanto, pur essendo ancora al suo albero, pare inadatta a governare la congiunturale ricchezza materiale e culturale che caratterizza le grandi città delle Province Unite. Il contrattualismo e l'assolutismo, difatti, accompagnano l'emergenza della borghesia in un tempo di conflitto e di penuria, nel tentativo di garantirle la stabilità necessaria alla sua affermazione, alla gestione dei suoi affari e dei suoi interessi. A differenza della moderna dottrina dello Stato di matrice hobbesiana, che nasce appunto nell'emergenza delle guerre di religione e della crisi dello *jus publicum* europeo, e che di quella crisi è una proposta di soluzione, oltre che un riflesso fedele, lo spinozismo nasce invece in una società borghese che, seppur per breve tempo, si trova già ricca e dominante; e vorrebbe gestire uno sviluppo rapido e pacifico.

Il problema politico di Spinoza è configurare un *imperium* che eviti il più possibile di entrare in conflitto con la *multitudo*; e ciò è possibile solamente mediante un processo continuo di legittimazione *dal basso*. Ciò non comporta però l'instabilità delle istituzioni, giacché nella *civitas* solo l'autorità costituita decide di cosa sia bene e cosa male, cosa giusto e cosa ingiusto; e come nessun privato, né unione di privati, abbia il diritto di contrastare le decisioni dell'autorità statuale, se non presentando un'istanza di revisione delle leggi razionalmente motivata presso il sovrano o presso l'assemblea. Tuttavia Spinoza mostra come il governo costruito attraverso i processi e i movimenti della *multitudo*, per quanto assoluto, rimanga sempre subordinato alle vicende della *societas*. La scelta democratica spinoziana non è dunque motivata dal bisogno di difendere le libertà individuali, quanto dalla necessità di configurare un regime il più possibile potente e stabile, evitando o procrastinando la dissoluzione della *civitas* dovuta alle cause interne.

Non è dunque per una petizione di principio se fin dall'inizio della trattazione del *TP* il governo democratico appare come la soluzione razionale alla questione politica: esso non rappresenta altro che l'assoluta coinciden-

za di *potentia* e *potestas*. Se il potere di un governo deriva dalla *multitudo*, il consenso dell'*integra multitudo* conferisce il potere più ampio. Alcune delle pagine del *TP* dedicate al regime aristocratico sono assai più decisive del *TTP* per comprendere la *definizione assente* della democrazia.¹³⁸

Scriva dunque Spinoza in *TP VIII*, 3:

Ora, prima di poter gettare le basi sulle quali si deve fondare l'*imperium* aristocratico, va notata la differenza, davvero enorme, tra l'*imperium* retto da un uomo solo e quello retto da un consiglio abbastanza numeroso. Prima di tutto la potenza di un uomo solo è ben lontana dal poter reggere un intero *imperium*, il che non si può dire, senza manifesta assurdità, di un consiglio abbastanza numeroso: chi afferma che il consiglio è abbastanza grande, nega con ciò stesso che esso sia impari al compito di sostenere l'*imperium*. Un re ha assoluto bisogno di consiglieri, mentre un tale consiglio non ne ha affatto. Inoltre i re sono mortali, i consigli invece sono eterni: dunque la potenza di un *imperium*, una volta delegata a un consiglio abbastanza numeroso, non ritorna mai alla *multitudo*, a differenza da quel che accade nello stato monarchico [...]. In terzo luogo la monarchia è spesso instabile a causa dell'infanzia, delle malattie, della vecchiaia del re, o per altri motivi, mentre la potenza di un tale consiglio rimane sempre la stessa identica. In quarto luogo la volontà di un uomo solo è volubile e incostante: per questo ogni legge dell'*imperium* monarchico è volontà espressa del re [...], ma non ogni volontà del re deve esser legge; non si può dire lo stesso della volontà di un consiglio abbastanza numeroso. Dal momento infatti che questo consiglio (come abbiamo ora mostrato) non ha bisogno di consiglieri, di necessità ogni sua volontà deve essere legge. Concludiamo di qui che un *imperium* affidato a un consiglio abbastanza numeroso è assoluto, ovvero che si avvicina al massimo all'assoluto. Posto infatti che si dia un *imperium* assoluto, esso è in realtà quello che è governato dall'*integra multitudo*.¹³⁹

Di qui si possono trarre due ordini di conseguenze: innanzitutto, la monarchia si configura come il meno stabile, dunque il meno potente e razionale, dei regimi, poiché le sorti dell'*imperium* sono interamente affidate a un uomo solo, il cui potere è sommamente limitato e la cui esistenza individuale è soggetta al caso ed alle cause esterne ben più di quanto non lo sia l'esistenza di una assemblea. Addirittura un governo monarchico assoluto si rivela come un assurdo teorico, come una mera finzione; difatti

la potenza di un solo uomo non è assolutamente in grado di sostenere tutto quel peso. Succede così che chi è stato eletto re dalla *multitudo* va a cercarsi dei comandanti, dei consiglieri, degli amici, cui affidare la salvaguardia propria e di tutti, e così mentre si crede che l'*imperium* sia una monarchia asso-

138 Cfr. in proposito E. Balibar, *Spinoza e la politica* cit., pp. 95-100.

139 *TP VIII*, 3 (pp. 153-155).

luta, di fatto è una aristocrazia, non manifesta, ma occulta, dunque pessima. Si aggiunga che un re bambino, o malato, o carico d'anni, è re per grazia ricevuta, ma il potere sovrano è di fatto nelle mani di quelli che amministrano gli affari dell'*imperium* più importanti, o che sono più vicini al re.¹⁴⁰

In secondo luogo, maggiore è il numero dei membri del consiglio aristocratico, maggiori saranno le probabilità che le sue scelte trovino un largo consenso nella *multitudo*; inoltre il numero garantisce una grande stabilità anche in momenti di crisi, visto che per nessun motivo tutti i membri del consiglio possono verosimilmente trovarsi nell'impossibilità di esercitare le loro funzioni.

L'*imperium* aristocratico può approssimarsi all'assolutezza di quello democratico quanto più aumenta il numero di persone elette nell'assemblea, ma tra i due regimi permane in ogni caso una differenza essenziale:

Questa è infatti la differenza principale tra questo *imperium* e il democratico: nell'*imperium* aristocratico la facoltà di governare dipende dalla sola elezione, mentre nel democratico dipende da un certo qual diritto innato [...]; dunque, anche qualora l'integra *multitudo* di un *imperium* venisse ammessa nel numero dei patrizi – purché quel diritto non fosse ereditario né si trasmettesse ad altri per qualche legge comune – l'*imperium* rimarrebbe pur sempre aristocratico, dal momento che nessuno verrebbe ammesso tra i patrizi se non espressamente per elezione.¹⁴¹

La capacità di sopravvivenza di un regime aristocratico dipende dalla sua capacità di espandersi; ma per prendere parte all'assemblea è sempre necessario un criterio d'accesso, ovvero lo si deve meritare per qualche motivo di fronte agli altri membri, mentre nel regime democratico «assolutamente tutti quelli che sono soggetti alle sole leggi della patria, e dunque sono autonomi e vivono onestamente hanno il diritto di voto nel consiglio supremo e la facoltà di accedere agli incarichi dell'*imperium*».¹⁴²

Ogni regime aristocratico, almeno se si trova in una congiuntura di ricchezza materiale e sociale, ovvero in un momento nel quale la *multitudo* è relativamente stabile nei suoi movimenti, dovrebbe dunque essere direzionato verso una sua espansione di carattere democratico: è questa l'indicazione pratica essenziale fornita da Spinoza nei suoi trattati; e non sembrerebbe improprio affermare, dunque, che sia possibile immaginare la democrazia spinoziana come una sorta di aristocrazia allargata a tutto la *multitudo*.

140 TP VI, 5 (p. 91).

141 TP VIII, 1 (p. 151).

142 TP XI, 3 (p. 237).

Il modello di regime aristocratico delineato da Spinoza è difatti assai somigliante a una sorta di oligarchia borghese – simile, per certi versi, a quella instaurata dai de Witt – nella quale la classe dominante è anche quella più vivace e dinamica, e nelle mani della quale sono già le sorti economiche e culturali del paese; di conseguenza, l'arricchimento generale ha come prima conseguenza l'accesso di molti a tale classe sociale, quindi alla sfera decisionale del potere politico, ma in maniera tale che i vantaggi della loro promozione sociale e politica non contrasti con gli interessi generali della *multitudo*.

V.2. Ritorno alla democrazia

Tuttavia, a guardare bene, il problema risulta in realtà capovolto nel *TP*: la democrazia è naturalmente e logicamente *prima* rispetto a ogni altro regime, e dal governo aristocratico è impossibile che si arrivi alla democrazia *assoluta* (o 'diretta', o anche 'non rappresentativa', che dir si voglia) indicata teoricamente da Spinoza. Questi prosegue il suo ragionamento in una pagina chiave del *TP*, ovvero in VIII, 12:

Penso che derivi di qui [dall'invidia] il fatto che gli *imperii* democratici si trasformano in aristocratici e questi ultimi in monarchici. Sono infatti ben persuaso che la maggior parte degli *imperii* aristocratici sono stati in precedenza democratici, ossia che la *multitudo* alla ricerca di un nuovo territorio, una volta che l'ebbe trovato e coltivato, deve aver mantenuto intatta l'eguaglianza nei diritti politici, poiché nessuno cede spontaneamente ad altri la sovranità dell'*imperium*. Ma sebbene ciascuno di loro consideri giusto avere nei confronti di un altro gli stessi diritti che quest'altro ha nei confronti di lui ritiene tuttavia ingiusto che gli stranieri immigrati abbiano diritti uguali a loro nello stato che essi si sono ricercato con fatica e che hanno conquistato versando il proprio sangue. Gli stessi stranieri non contestano ciò, poiché essi non vengono per governare, ma per curare i propri privati interessi e si ritengono soddisfatti se soltanto vien loro concesso di trattare i loro affari privati liberamente. Ma nel frattempo la popolazione aumenta a seguito dell'affluenza degli stranieri, i quali a poco a poco assimilano i costumi di quella gente, sinché infine non sono riconoscibili per alcun'altra differenza all'infuori soltanto del non avere il diritto di accesso alle cariche; e mentre il loro numero quotidianamente cresce, quello dei cittadini al contrario per molti motivi, diminuisce.¹⁴³

Questa riflessione ricorda da vicino una celebre pagina dei *Discorsi* di Machiavelli, nella quale si descrive l'origine del governo di Venezia e in particolare del suo patriziato:

143 *TP* VIII, 12 (pp. 163-165).

Vinegia non ha diviso il governo con i nomi, ma sotto una appellazione tutti quelli che possono avere amministrazione si chiamano Gentiluomini. Il quale modo lo dette il caso più che la prudenza di chi dette loro le leggi; perché sentendosi ridotti in su queglii scogli dove è ora quella città [...], molti abitatori, come furono cresciuti in tanto numero che a volere vivere insieme bisognasse loro far leggi, ordinarono una forma di governo; e convenendo spesso insieme ne' consigli a deliberare della città, quando parve loro essere tanti che fossero a sufficienza a uno vivere politico, chiudono la via a tutti quelli altri che vi venissono ad abitare di nuovo, di potere convenire ne' loro governi e col tempo trovandosi in quel luogo assai abitatori fuori del governo, per dare riputazione a quelli che governavano li chiamarono Gentiluomini, e gli altri Popolani. Potette questo modo nascere e mantenersi senza tumulto, perché quando e' nacque, qualunque allora abitava in Vinegia fu fatto del governo, di modo che nessuno si poteva dolere: quelli che dipoi vi vennero ad abitare, trovando lo stato fermo e terminato, non avevano cagione né comodità di fare tumulto. La cagione non vi era, perché non era stato loro tolto cosa alcuna [...].¹⁴⁴

L'ispirazione machiavelliana del *TP* è fuor di dubbio, e a volte i ragionamenti di Spinoza quasi parafrasano delle pagine dell' *acutissimus Florentinus*.¹⁴⁵

Se quindi proviamo a confrontare i due testi, innanzitutto è da notare come Spinoza prosegua il ragionamento di Machiavelli e giunga a una conclusione piuttosto pessimistica: gli stranieri, attirati dalla prosperità e dalla vivacità di una nuova *civitas*, finiscono prima o poi per desiderare di partecipare alle decisioni politiche che vengono prese nel paese nel quale svolgono i propri affari; e ne hanno diritto in quanto nulla più li distingue dalla popolazione preesistente se non, appunto, l'impossibilità di accedere alle cariche pubbliche. Di qui la necessità di stabilire regole certe per l'accesso all'assemblea dei patrizi, in modo da mantenere proporzionato il rapporto numerico tra aristocrazia e *multitudo*; difatti, per quanto detto prima, «i patrizi possono essere molto più numerosi della popolazione senza che muti la forma dello stato, mentre soltanto la loro scarsità è fonte di pericolo». ¹⁴⁶ Ma l'invidia nei confronti dei governanti comporta anche un grave motivo di instabilità per l'*imperium* (di qualunque genere esso sia), rispetto alla quale solo la democrazia, in quanto comporta l'uguaglianza dei diritti politici, può evidentemente rappresentare un rimedio sicuro.

Sia per Machiavelli, dunque, che, in maniera ancora più esplicita, per Spinoza, la democrazia ha a che fare con il momento originario della politi-

144 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro I, c. VI, in *Il Principe*, cit., p. 121.

145 Cfr. *TP* X, 1 e V, 7.

146 *TP* VIII, 13 (p. 165).

ca, e quindi solo come *ritorno* potrà essere inteso il passaggio da istituzioni non-democratiche alla democrazia. Spinoza sa benissimo che la soluzione machiavelliana al problema del decadimento e della corruzione delle istituzioni politiche è appunto quella del «ritorno ai principii [...] per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca»;¹⁴⁷ tutto il Cap. X del *Trattato politico* può essere letto, a ben vedere, come un commento appunto al *Capitolo I* del *III Libro* dei *Discorsi*. Ma per Spinoza i 'principii' non possono essere altro che la democrazia assoluta, e la problematicità dell'innesto del machiavellismo sull'ontologia spinoziana si mostra in tutta la sua difficoltà se si prova a utilizzare l'esempio di Venezia anche con Spinoza: come si potrebbe attuare il ritorno alla democrazia originaria di Venezia? Attraverso l'allargamento a tutta la *multitudo* dei privilegi del patriziato in direzione del ritorno alla situazione sostanzialmente democratica delle origini? O addirittura mediante un nuovo esodo, una fuga alla ricerca di nuove terre, come quella che diede origine alla città lagunare (o alla *Respublica* ebraica)? Entrambe le soluzioni risulterebbero aporetiche all'interno del sistema spinoziano: difatti egli afferma proprio in quel passo del *TP* cui si è già accennato che «nessuno cede spontaneamente ad altri l'*imperium*»¹⁴⁸ – il che è poi conseguenza di quanto affermato nell'*Ethica*, e cioè che «nessun affetto può essere ostacolato se non da un affetto più forte e contrario all'affetto da ostacolare».¹⁴⁹ Ma è utile rileggere anche una passaggio del *TP* già citato in precedenza: «gli uomini per natura desiderano lo stato di civiltà, e non può mai accadere che essi lo sciolgano del tutto»,¹⁵⁰ poiché la distruzione della *civitas* espone gli uomini, che solo associandosi possono sopravvivere, alla loro stessa distruzione.

Date queste premesse, che derivano di necessità da tutto l'impianto teorico spinoziano, ci si trova di fronte a un problema che si può semplificare in questa maniera: la radicalità della concezione spinoziana della democrazia – non-rappresentativa, non-mediata ecc. – che deriva direttamente dalla sua ontologia, provoca una duplicazione del problema. Da una parte, coerentemente con quanto affermato nell'*Ethica* sui corpi umani, anche il corpo politico ha bisogno di rinnovarsi continuamente per non morire e dunque il ritorno alla democrazia è necessario per dare nuova linfa vitale a ogni regime che sia decaduto verso una forma non-democratica o peggio tirannica; anzi, il ritorno alla democrazia è il fine stesso della politica, il compito sommo dell'uomo politico, in quanto rappresenta il massimo potenziamento possibile della vita associata degli uomini. Dall'altra parte,

147 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, libro III, c. I, in *Il Principe* cit., p. 341.

148 *TP* VIII, 12 (p. 163).

149 *Eth* IV, 37 schol. II (p. 461).

150 *TP* VI, 1 (p. 87).

all'interno di un quadro ontologico segnato dal principio della conservazione, la possibilità che si ritorni a un regime democratico assoluto contrasta con la necessità di conservare il regime esistente, di evitare l'inasprirsi dei conflitti e con l'impossibilità che qualcuno possa cedere pacificamente i suoi privilegi, senza timore di rimediare in tal modo a un danno maggiore – ovvero, senza trovarvisi costretto.

In sintesi: Spinoza dichiara esplicitamente l'intenzione, all'inizio della parte incompiuta del *TP*, di voler trattare teoricamente di un regime democratico perfetto, ovvero di quello da lui considerato, rispetto agli altri, «*omnino absolutum imperium*»: ¹⁵¹ lo si può sinteticamente definire come quel regime nel quale l'*imperium*, il comando, la decisione, è *immediatamente* in mano a ogni uomo; senza, dunque, alcun tipo di mediazione politica o del diritto; ¹⁵² tuttavia l'instaurazione della democrazia assoluta nella sua assoluta potenza è inconciliabile con la conservazione della *civitas* esistente, poiché deve necessariamente passare attraverso un ricominciamento tanto radicale che può derivare solo dalla soppressione violenta dei rapporti sociali e delle istituzioni non-democratiche esistenti.

V.3. *Democrazia conflittuale*

La *democratia* ha dunque un privilegio logico e storico rispetto alle altre forme di governo: è la forma di coesistenza civile umana più semplice, più stabile ed assieme più potente. In tal senso il termine 'democratizzazione' è adatto a definire sinteticamente la prassi politica indicata da Spinoza come adeguata, ovvero volta a ottenere il potenziamento del regime politico di volta in volta vigente. Ma, allo stesso tempo, Spinoza rifiuta categoricamente – sia per coerenza teorica, che a causa degli avvenimenti contemporanei ¹⁵³ – ogni forma di rivolta diretta a instaurare un governo democratico sulle ceneri di un preesistente regime. Questa ambiguità rimane sostanzialmente irrisolta nello spinozismo.

Permane in Spinoza, nonostante tutto, la convinzione che un radicale rinnovamento della vita comune sia possibile; ma egli non si augura mai esplicitamente che ciò avvenga, né dà mai indicazioni pratiche in tal senso. Spinoza ha ben presente che la più grande speranza porta con sé il più grande pericolo;

¹⁵¹ *TP* XI, 1 (p. 235).

¹⁵² La formazione di partiti politici, così come qualsiasi di tipo di delega o di rappresentanza, nel discorso politico spinoziano assume il valore di una riduzione delle voci presenti nella discussione dell'assemblea, dunque di una diminuzione del suo potere di governo e, di fatto, il ritorno a un regime di carattere aristocratico.

¹⁵³ Non ci si riferisce solo al massacro dei De Witt, ma soprattutto a quella che era considerato l'esempio per eccellenza di rivoluzione, quella di Cromwell; quindi una rivoluzione sostanzialmente e immediatamente *tradita*.

e probabilmente, nonostante le tragiche vicende delle quali è stato testimone, crede ancora nella capacità espansiva e riformatrice della borghesia mercantile e commerciale; e soprattutto nei risultati della scienza sperimentale, nella libera circolazione delle idee nella 'repubblica delle lettere',¹⁵⁴ nella capacità degli scienziati di forgiare nuovi strumenti che potenzino l'agire umano.

Tuttavia bisogna ricordare che, nel contesto storico-politico nel quale vive Spinoza, parlare esplicitamente di *democratia* significa far riferimento a una serie di istanze politiche considerate sovversive, e di istanze religiose considerate eretiche; indica una preferenza per il governo del popolo, del volgo, della canaglia, della *multitudo*, contro le autorità politiche e religiose; serve a mostrare, in ultima analisi, l'illegittimità di ogni altra forma di governo e indicare esplicitamente una prassi il cui esercizio travalica necessariamente ogni forma istituzionale, persino quella fondata sulla rappresentanza popolare.

Mediante la riflessione di Spinoza è possibile oltrepassare i confini all'interno dei quali è stata chiusa la riflessione politica moderna. In questo orizzonte bisogna ribadire in primo luogo che integrare le parti mancanti del *TP* con l'idea di democrazia espressa nel *TTP* è un errore sotto tre punti di vista.¹⁵⁵ È un errore storico, perché trascura gli eventi dei cinque anni che trascorrono tra la pubblicazione del *TTP* e la stesura del *TP*; un errore interpretativo, perché ignora il carattere di intervento politico militante del *TTP* e non tiene conto dell'evoluzione e della maturazione della riflessione politica di Spinoza; un errore teoretico, perché disconosce l'intima connessione e l'assoluta consequenzialità tra la Parte IV dell'*Ethica* e il *TP*, nella quale non c'è spazio per la tematica contrattualistica, che appare invece nel *TTP*.

In secondo luogo, occorre notare che, nonostante Spinoza dichiari l'inopportunità dell'intervento dei filosofi in ambito politico, egli resta tuttavia un filosofo che si occupa di politica, anche se attento alla lezione machiavelliana sulla necessità di guardare alla «verità effettuale»;¹⁵⁶ quindi il lavoro teorico che svolge nel *TP* consiste nell'innestare il machiavellismo sulla sua metafisica – che intreccia sempre ontologia, antropologia e politica – in modo da contrastare efficacemente sia il quadro ideologico giusnaturalistico, che quello contrattualistico.¹⁵⁷

154 Cfr. *Ep VII* (pp. 63-65).

155 Cfr. in proposito A. Droetto, *La formazione del pensiero politico di Spinoza e il suo contributo allo sviluppo della dottrina moderna dello Stato*, in B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di A. Droetto, Torino, Giappichelli, 1958, pp. 7-129; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969; e, più di recente, S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.

156 N. Machiavelli, *Il Principe*, XV cit., p. 60.

157 L'utilizzazione di Machiavelli all'interno della dottrina della limitazione della *summa potestas* e nel risalto dato al tema della *fides* comporta in Spinoza il rifiuto del con-

Il problema politico di Spinoza non è giustificare o spiegare i rapporti politici esistenti; piuttosto egli si domanda scandalizzato com'è possibile che gli uomini non si rivoltino, che si sottomettano ad autorità politiche e religiose che impediscono loro la condivisione della conoscenza e del benessere e si basano sulla diffusione della miseria e dell'ignoranza; di qui il suo interesse per la genesi della superstizione, per gli affetti della paura e della speranza ecc.

Difatti Spinoza ha compreso che il desiderio che essenzialmente costituisce gli esseri umani e la trama di affetti che li determina nell'esistenza sono naturalmente, dunque necessariamente, sovversivi: ogni singola *cupiditas* è sempre una forma di resistenza alla legge, alla regola, alla norma, ovvero a tutto quanto impone di procrastinare l'appagamento o di trascurare un bisogno.

Di qui una serie di conseguenze teoriche, a partire dal fatto che questa definizione dell'uomo secondo una 'antropologia minima', consente a Spinoza di evitare ogni fondazione esclusivamente antropologica del soggetto politico, ponendo al centro del discorso il problema della libertà di pensiero, della comunicazione e della cooperazione, piuttosto che quello dell'identità e della comunità. In questo elemento è da rintracciare la vera natura dell'idea di tolleranza in Spinoza.

Ma, una volta compresa la critica spinoziana all'ideologia politica del suo tempo, occorre cercare di capire se e come, nella prassi, sia possibile vedere all'opera un governo democratico così inteso, e non solo un processo di democratizzazione; ovvero se è effettivamente possibile la nascita di istituzioni della *multitudo*¹⁵⁸ o se i movimenti di questa non sono sempre destinati ad essere, attraverso il conflitto, il motore delle trasformazioni politiche. Qui i margini di movimento per una lettura produttiva dello spinozismo, che tuttavia non rischi di tradirlo sono davvero ristretti.

Dunque, Spinoza svela come il legislatore *stabilisca* le leggi nel senso della *stabilizzazione* e non in quello della creazione, della costituzione o della decisione autonoma; e nel farlo esso si basa sulle regole condivise del vivere comune diffuse nella *societas*; a causa di questo capovolgimento pro-

trattualismo. Si vedano in proposito *Principe*, XVIII: «Non può, pertanto, uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservantia li torni contro»; come anche *Discorsi*, III, 42: «Che le promesse fatte per forza non si debbono osservare». Il contrattualismo è all'epoca la dottrina dominante, assumendosi il compito ideologico di legittimare la possibilità del trasferimento del potere dei singoli che fonda giuridicamente la concezione moderna di Stato, legata concettualmente all'idea di una sovranità unica ed assoluta, di un potere che trascende la realtà mutevole, fluida, complessa, conflittuale ecc. della dimensione sociale dell'esistenza umana.

158 Cfr. P. Virno, *Il cosiddetto 'male' e la critica dello Stato*, «Forme di vita» 4 (2005), pp. 9-35.

spettico, risulta evidente che le leggi sono tutt'altro che eterne o immutabili; ma che piuttosto solo la loro continua adeguazione¹⁵⁹ alle trasformazioni sociali può garantirne l'efficacia, l'equilibrio, la giustizia. La dimensione sociale della realtà si costituisce difatti per Spinoza in assoluta continuità e come sviluppo della trama fisico-ontologica del mondo: dunque è una realtà complessa costituita di incontri, rapporti di composizione, eventi, casi, che devono trovare una rispondenza in una certa fluidità e continuità del processo di normazione. In effetti è possibile comprendere il rapporto tra istituzioni e *multitudo* proprio a partire da queste considerazioni: le istituzioni rafforzano quanto la *multitudo* crea, ma immediatamente esse cristallizzano questa creazione e tentano di conservare se stesse su quelle basi, divenendo in tal modo non solo parassitarie, ma anche repressive.

È dunque evidente che per evitare ciò è necessario pensare delle istituzioni non basate sul principio della rappresentanza, cioè non fondate sull'alienazione della libertà e della potenza dei singoli, ma su una loro espressione diretta; solo in tal modo sarebbe possibile rendere conto della complessità della realtà e mettere in azione tutte le potenzialità insite nella società.

Per questo si è scelto qui di utilizzare l'espressione – riduttiva e provvisoria, ma forse utile – di 'democrazia conflittuale': non un'utopia, bensì l'istanza teorica utile a demistificare l'ideologia della composizione assoluta dei conflitti; ovvero dei contrasti, per natura irrisolvibili, tra gli individui, tra individuo e società, tra *potentia* e *potestas*.

Questa dunque è la possibilità del comune indicata da Spinoza: il potere direttamente nelle mani dei soggetti produttori di valori e di conoscenza; e istituzioni in grado di adeguarsi immediatamente alle trasformazioni di questa forza, favorendo la cooperazione tra gli individui ed esaltando l'aspetto produttivo dei conflitti.

159 Ha scritto Roberto Esposito: «Essendo gli individui molteplici quanto gli infiniti modi della sostanza, ciò vuol dire che anche le norme andranno moltiplicate per il numero corrispondente. L'ordinamento giuridico, nel suo insieme, è il prodotto di questa pluralità di norme e il risultato provvisorio del loro mutevole equilibrio. È per questo che non può esistere né una norma fondamentale da cui tutte le altre deriverebbero di conseguenza né un criterio normativo in base al quale stabilire misure ed esclusione nei confronti di chi risultasse anormale. Il processo di normativizzazione è, insomma, l'esito mai definitivo del confronto, e anche del conflitto, tra norme individuali che si misurano secondo la differente potenza che le tiene in vita, pur senza mai smarrire la misura della loro relazione reciproca» (R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004, p. 206). È appunto il conflitto tra questa mutevolezza, molteplicità e complessità dell'esistenza umana – che l'ontologia di Spinoza permette di pensare – e ogni cristallizzazione della *potentia* in *potestas*, il nucleo centrale della riflessione politica spinoziana più avanzata. Sulla stessa linea teorica cfr. R. Ciccarelli, *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*, Roma, Carocci, 2003.

Bibliografia

Edizioni critiche delle opere di Spinoza

Opera, 4 voll., im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von C. Gebhardt, 4 voll., Heidelberg, Carl Winters, 1925 (rist. 1972).

Korte Verhandelng van God, de Mensch en deszelvs Welstan/Breve Trattato su Dio, l'Uomo e il suo Bene, a cura di F. Mignini, L'Aquila, Japadre, 1986.

Traduzioni delle opere di Spinoza

Opere, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano, Mondadori, 2007.

Epistolario, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1951.

Ethica ordine geometrico demonstrata, II vol., *Testo latino con note di G. Gentile rivedute e ampliate da Giovanni Radetti*, Firenze, Sansoni, 1960.

Etica dimostrata con ordine geometrico, a cura di E. Giancotti Boscherini, Roma, Editori Riuniti, 1988.

Etica, a cura di G. Durante, Vicenza, Neri Pozza, 2006.

Œuvres complètes, éd. R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1967.

Principi della filosofia di Cartesio. Pensieri metafisici, a cura di E. Scribano, Roma-Bari, Laterza, 1990.

Traité de la Réforme de l'Entendement, éd. B. Rousset, Paris, Vrin, 1992.

Traité Politique, texte latin, trad. de P.F. Moreau, index informatique par P.F. Moreau et R. Bouveresse, Paris, Répliques, 1979.

Trattato politico, a cura di A. Montanto, Napoli, Il Tripode, 1992.

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

Trattato sull'emendazione dell'intelletto, a cura di E. De Angelis, Milano, SE, 1990.

Trattato teologico-politico, a cura di A. Dini, Milano, Rusconi, 1999.

Lessici e studi sulla terminologia spinoziana

Akkerman, F., *Spinoza's Tekort aan Worden*, in «Mededelingen vanwege het Spinozahuis» 36 (1977).

Akkerman, F., *Ethica 77: premiers résultats informatiques sur le dépouillement lexical de l'Ethica de Spinoza* (Substantia), «Recherches sur le XVIIe siècle» 4 (1980), Paris, Éditions du CNRS.

Akkerman, F., *Modèle géométrique et critique informatique dans le discours spinozien*, «Studia leibnitiana» 12 (1980), 1, pp. 96-113.

Giancotti Boscherini, E., *Lexicon spinozanum*, La Haye, Nijoff, 1970.

Guerret, M., Robinet, A., Tombeur, P., (éds) *Spinoza. Ethica. Concordances, Index, Listes de fréquences, Tables comparatives*, Louvain-Neuve, CETEDOC, 1977.

Richter, G., *Spinoza philosophische Terminologie*, Leipzig, J. Barth, 1913.

Robinet, A., *Considérations lexicales sur attribut (Ethica 77)*, in «Raison Présent» 43 (1977).

Runes, D.D. (ed.), *Spinoza dictionary*, with a Foreword by A. Einstein, New York, Philosophical library, 1951.

Siebeck, H., *Über die Entstehung der Termini 'natura naturans' e 'natura naturata'*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 3 (1889-90).

Bibliografie

Association des amis de Spinoza (2002-2005)
<http://www.spinozaeopera.net/categorie-1007179.html>

Boucher, W., *Spinoza in English. A Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Leiden, Brill, 1991.

Index du Bulletin de bibliographie spinoziste (1978-2003)
<http://www.cerphi.net/bbs/bbs.htm>

Oko, A.S., *The Spinoza bibliography*, Boston, Hall, 1964.

Préposiet, J., *Bibliographie spinoziste*, Paris, Les Belles Lettres, 1973.

Santinelli, C., *Spinoza in Italia. Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Quattro Venti, 1983.

Biografie

Freudenthal, J., *Spinoza. Leben und Lehre. Erster Teil: das Leben Spinoza's*, in «Bibliotheca spinozana», vol. V, Amsterdam, M. Hertzberger, 1927.

Lucas, J.-M., Colerus, J., *Le vite di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 1994.

Minc, A., *Spinoza, un roman juif*, Paris, Gallimard, 1999.

S. Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, Cambridge U.K., New York 1999 (tr. it. in *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2002).

Studi sull'ambiente sociale, politico e culturale

Cohen, G., *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 1976.

Dunin Borkowski, S., *Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang in Lichte der Weltphilosophie*, Münster i. W., Aschendorff, 1933.

Francés, M., *Spinoza dans le Pays Néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, 2 voll., Paris, Alcan, 1937.

Huizinga, J., *La civiltà olandese del Seicento*, Torino, Einaudi, 1967.

Israel, I., *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Israel, J., *The Dutch Primacy in World Trade 1585-1740*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

Kolakowski, L., *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969.

Méchoulan, H., *Amsterdam au temps de Spinoza. Argent et Liberté*, Paris, PUF, 1990.

Meinsma, K.O., *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983.

Revah, I.S., *Des Marranes à Spinoza*, Textes réunis par H. Méchoulan, P.-F. Moreau, C. L. Wilke, Paris, Vrin, 1995.

Revah, I.S., *Spinoza et Juan de Prado*, Paris, Mouton, 1959.

S. Nadler, *Spinoza's Heresy. Immortality and the Jewish Mind*, Oxford University Press, Oxford 2001 (tr. it. in *L'eresia di Spinoza*, a cura di D. Tarizzo, Torino, Einaudi, 2005).

S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.

Schama, S., *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, Milano, Il Saggiatore, 1988.

Schneider, G., *Il libertino: per una storia sociale della cultura borghese nel XVI e XVII secolo*, Bologna, Il Mulino, 1970.

Yovel, Y., *Spinoza and Other Heretics*, Princeton (New Jersey), Princeton U.P., 1989.

Studi sull'insieme del pensiero di Spinoza

Alain (E. Chartier), *Spinoza*, Paris, Delaplane, 1901, rééd. Paris, Gallimard, 1972.

Alquié, F., *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.

Alquié, F., *Leçons sur Spinoza*, Paris, Table Ronde, 2003.

Bayle, P. *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 1697.

Brunschvicg, L., *Spinoza et ses contemporaines*, Paris, Alcan, 1912.

Brunschvicg, L., *Spinoza*, Paris, Alcan, 1894.

Cristofolini, P., *Spinoza per tutti*, Milano, Feltrinelli, 1993.

Delbos, V., *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 1926.

Deleuze, G., *Cours Vincennes – 25/11/1980* <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=15&groupe=Spinoza&langue=1>.

Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, tr. it. in *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Ansaldi, Macerata, Quodlibet, 1999.

Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981 tr. it. in *Spinoza. Filosofia pratica*, a cura di M. Senaldi, Milano, Guerini, 1991).

Di Vona, P., *Studi sull'ontologia di Spinoza*, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1960 e 1969.

- Fischer, K., *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II, *Spinoza's Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, C. Winters, 1909.
- Fraisse, J.-C., *L'Œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1978.
- Henry, M., *La bonheur de Spinoza*, Paris, PUF, 2004.
- Guzzo, A., *Il pensiero di Spinoza*, Firenze, La Nuova Italia, 1994.
- Macherey, P., *Avec Spinoza. Études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.
- Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1990.
- Martinetti, P., *Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1987.
- Misrahi, R., *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Colin, 1998.
- Moreau, P.-F., *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003.
- Moreau, P.-F., *Spinoza*, Paris, Seuil, 1975, tr. it. in *La ragione pensante*, Roma, Editori Riuniti, 1998.
- Morfini, V., *Incursioni spinoziste*, Milano, Mimesis, 2002.
- Popkin, R., *Spinoza*, Oneworld, Oxford, 2004.
- Raciti, G., *L'ospite orientale. Su Spinozismo e modernità*, in «I Quaderni di Próodos» 1 (settembre 1999).
- Rensi, G., *Spinoza (1929)*, Milano, Guerini, 1993.
- Vernière, P., *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, PUF, 1954.
- Wolfson, H., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934; repr. New York, Meridian Books, 1960.
- Zac, S., *Essais spinozistes*, Paris, Vrin, 1985.
- Zac, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.
- Zac, S., *Philosophie, théologie, politique, dans l'œuvre de Spinoza*, Paris, PUF, 1979.

Studi sull'*Ethica*

- Bennett, J., *A study of Spinoza's Ethica*, New York, Hackett, 1984.

Guérout, M., *Spinoza* (2 vol., *Ethique I* et *Ethique II*), Paris, Aubier, 1974.

Kaplan, F., *L'Ethique de Spinoza et la méthode géométrique*, Flammarion, Paris 1998.

Macherey, P., *Introduction à l'Ethique*, 5 vol., Paris, PUF, 1994-1998.

Scruton, R., *Spinoza*, Paris, Seuil, 1998.

Studi sul pensiero politico di Spinoza

Balibar, E., *La paura delle masse*, a cura di A. Catone, Milano, Mimesis, 2001.

Balibar, E., *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985, tr. it. in *Spinoza e la politica*, a cura di A. Catone, Roma, Manifestolibri, 1996.

Balibar, E., *Spinoza. Il transindividuale*, Milano, Ghibli, 2003.

Bonicalzi, F., *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Napoli, Guida, 1999.

Bove, L., *La servitude, objet paradoxal du désir*, «Revue de l'enseignement philosophique» 34 (1984), 6.

Bove, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996, tr. it. in *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, Milano, Ghibli, 2002.

Bove, L., *L'habitude, activité fondatrice de l'existence actuelle dans la philosophie de Spinoza*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger» 1 (1991), pp. 33-46.

Breton, S., *Politique, religion, écriture chez Spinoza*, Lion, Profac, 1973.

Breton, S., *Spinoza, théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.

Campanale, A., *Diritto e politica tra necessità e libertà nel pensiero di Spinoza*, Pisa, ETS, 1993.

Caporali, R., *La fabbrica dell'Imperium. Saggio su Spinoza*, Napoli, Loffredo, 2000.

Corsi, M., *Politica e saggezza in Spinoza*, Napoli, Guida, 1978.

Gallicet Calveti, C., *In margine a Spinoza lettore del De cive di Hobbes*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 73 (1981), pp. 321-44.

Gallicet Calveti, C., *Spinoza lettore del Machiavelli*, Milano, Vita e Pensiero, 1972.

- Giancotti Boscherini, E., *Baruch Spinoza, 1632-1677. La ragione, la libertà, l'idea di Dio e del mondo nell'epoca della borghesia e delle nuove scienze*, Roma, Editore Riuniti, 1985.
- Giancotti Boscherini, E., *Individuo e Stato nelle prime teorizzazioni dello stato moderno. Hobbes e Spinoza a confronto*, in A. Burgio, G.-M. Cazzaniga, D. Losurdo (a cura di), *Massa Folla Individuo. Atti del convegno di Cattolica* (settembre 1970), Urbino, Quattro Venti, 1992, pp. 11-25.
- Giancotti Boscherini, E., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1995.
- Hardt, M., *L'art de l'organisation: agencements ontologiques et agencements politiques chez Spinoza*, «Futur antérieur» 7 (1991), pp. 118-143.
- Hardt, M., *Spinoza's democracy: the passions of social assemblages*, A. Callari (ed.), *Marxism in the Postmodern Age*, New York, Guilford, 1994.
- Lazzeri, C., *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, PUF, 1998.
- Matheron, A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1969.
- Mignini, F., *Spinoza: oltre l'idea di Tolleranza?*, in M. Sina (a cura di), *La Tolleranza religiosa*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, pp. 163-197.
- Montag, W., *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*, London-New York, Verso, 1999.
- Morfinò, V., *Il tempo e l'occasione*, Milano, Led, 2002.
- Negri, A., *Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 1998.
- Nocentini, L., *Il luogo della politica. Saggio su Spinoza*, Pisa, ETS, 2001.
- Piro, F., *Vincoli. Esiste una teoria spinoziana della razionalità politica?*, «Quaderni Materialisti» 5 (2006), pp. 85-103.
- Preposiet, J., *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967.
- Signorile, C., *Politica e ragione 1. Spinoza e il primato della politica*, Padova, Marsilio, 1968.
- Tosel, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984.
- Yovel, Y., *Spinoza: la religion et l'État*, in J. Halperin, G. Lévitte (éds.), *Politique et Religion*, Paris 1981, Gallimard, pp. 331-348.
- Zac, S., *Philosophie, théologie et politique dans l'oeuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1979.

Studi su altri aspetti specifici del pensiero di Spinoza

Akkerman, F., *Studies in the Posthumous works of Spinoza*, Meppel, Krips Repro, 1980.

Alquié, F., *Le rapport de la science et de la religion selon Descartes, Malebranche et Spinoza*, in M. Fumaroli (éd.), *Le statut de la littérature. Mélanges offerts à P. Bénichou*, Genève, Droz, 1982.

Billecoq, A., *Les Combats de Spinoza*, Paris, Ellipses, 1997.

Billecoq, A., *Spinoza et les spectres*, Paris, PUF, 1987.

Bostrenghi, D., *Forme e virtù della immaginazione in Spinoza*, Napoli, Bibliopolis, 1996.

Bouveresse, R., *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin, 1992.

Chamla, M., *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Milano, Franco Angeli, 1996.

Ciccarelli, R., *Potenza e beatitudine. Il diritto nel pensiero di Baruch Spinoza*, Roma, Carocci, 2003.

Cremaschi, S., *L'Automa spirituale. La teoria della mente e delle passioni in Spinoza*, Milano, Vita e Pensiero, 1979.

Cristofolini, P., *Spinoza edonista*, Pisa, ETS, 2002.

D'Anna, G., *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002.

Delbos, V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* (1893), rééd. avec une introduction d'A. Matheron, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, «Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes» 3 (1990).

Delbos, V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Vrin, Paris, 1893.

Della Rocca, M., *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1996.

Di Vona, P., *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Napoli, Loffredo, 1990.

Di Vona, P., *Esistenza e ragione nella filosofia di Spinoza*, «Discorsi» 1 (1981), pp. 62-92.

Diodato, R., *Note sul linguaggio in Spinoza*, «Philo-Logica» 4 (1995), 7, pp. 77-92.

- Diodato, R., *Sub Specie Aeternitatis. Luoghi dell'ontologia spinoziana*, Milano, C.U.S.L., 1990.
- Diodato, R., *Vermeer, Góngora, Spinoza. L'estetica come scienza intuitiva*, Milano, Bruno Mondadori, 1997.
- Dufour-Kowalska, G., *L'origine, l'essence de l'origine, l'origine selon L'Éthique de Spinoza*, Paris, Beauchesne, 1973.
- Gallicet Calvetti, C., *Spinoza. I presupposti teoretici dell'irenismo etico*, Milano, Vita e Pensiero, 1968.
- Giannetto, G., *Spinoza e l'idea del comprendere*, Napoli, Giannini, 1980.
- Jaquet, C., *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, PUF, Paris, 2004.
- Jaquet, C., *Spinoza ou de la prudence*, Paris, Quintette, 1997.
- Jaquet, C., *Sub specie aeternitatis, étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, préface d'A. Matheron, Paris, Kimé, 1997.
- Koyré, A., *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, Milano, Ghibli, 2002.
- Lévinas, E., *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, trad. it a cura di S. Facioni, Milano, Jaca Book, 2004.
- Martinetti, P., *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, Milano, Ghibli, 2002.
- Matheron, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.
- Matheron, A., *Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza*, in *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, tome I, sous la direction de P.-F. Moreau, Paris, Albin Michel, 1999.
- Michèle, B., *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983.
- Mignini, F., *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Napoli, ESI, 1981.
- Mignini, F., *Per la datazione e l'interpretazione del Tractatus de intellectus emendatione di B. Spinoza*, «La Cultura» 27 (1979), 1-2, pp. 115-125.
- Misrahi, R., *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris etc., Gordon & Breach, 1972.
- Misrahi, R., *Qu'est-ce que la liberté?*, Paris, Armand Colin, 1998.

- Moreau, P.-F., *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- Moreau, P.-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.
- Morfini, V., *L'evoluzione delle categoria di causalità in Spinoza*, «Rivista di storia della filosofia» 2 (1999), pp. 239-254.
- Morfini, V., *Spinoza contra Leibniz, Documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678)*, prefazione di E. Balibar, Milano, Unicopli, 1994.
- Morfini, V., *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, prefazione di F. Papi, Milano, Guerini e associati, 1997.
- Mugnier-Pollet, L., *La philosophie politique de Spinoza*, Paris, Vrin, 1976.
- Piro, F., *Spinoza o le passioni del conflitto*, «Palomar» 23-24 (2005), 2-3, pp. 46-64.
- Piro, F., *Una difficile comparabilità. Spinoza, Leibniz e l'animazione universale*, «Rivista di storia della filosofia» 49 (1994), 2, pp. 323-331.
- Popkin, R.H., *Was Spinoza a Marrano of Reason?*, «Philosophia» 20 (1990), pp. 243-246.
- Ramond, C., *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1995.
- Ramond, C., *Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivité*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Rousset, B., 'Homo homini deus'. *Anthropologie et humanisme dans une conception spinoziste de l'être*, «Cahiers de Fontenay» 39-40 (1985), pp. 133-139.
- Rousset, B., *L'immanence et le salut, regards spinozistes*, Paris, Kimé, 2000.
- Rousset, B., *Spinoza lecteur des objections faites aux méditations de Descartes et de ses réponses*, Paris, Kimé, 1996.
- Santinelli, C., *Mente e Corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi, 2000.
- Strauss, L., *La critica della religione in Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
- Tosel, A., *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.
- Tosel, A., *Le déplacement de la critique de Spinoza à Vico*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 4 (1999), pp. 489-514.
- Tosel, A., *Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza?*, «Philosophie» 53 (1997), pp. 96-110.

- Vinciguerra, L., (sous la direction de), *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, Paris, Kimé, 2001.
- Vinti, C., *La conoscenza come liberazione*, Roma, Studium, 1984.
- Vinti, C., *La filosofia come vitæ meditatio. Una lettura di Spinoza*, Roma, Città nuova, 1979.
- Yovel, Y., *Nietzsche and Spinoza: Amor Fati and Amor Dei*, in Y. Yovel (éd.), *Nietzsche as Affirmative Thinker*, Dordrecht, Nijhoff, 1986, pp. 183-203.
- Zac, S., *Durée et histoire chez Spinoza*, «La Nouvelle Critique», 113 (1978), pp. 29-36.
- Zac, S., *La morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1972.
- Zac, S., *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965.
- Zourabichvili, F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza – Enfance et royauté*, PUF, Paris, 2002.
- Zourabichvili, F., *Spinoza. Une physique de la pensée*, PUF, Paris, 2002.

Studi sull'influenza e la ricezione di Spinoza

- Chiereghin, F., *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, CEDAM, 1961.
- Moreau, P.-F., *Spinozisme et matérialisme au XIXe siècle*, «Raison Présente» 52 (1979), pp. 85-94.
- Akkerman, F., *Studies in the posthumous works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, Gröningen, Thèse, 1980.
- Vernière, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.
- Zac, S., *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1989.
- Santinelli, C., Cristina, *Appunti sulla fortuna dello spinozismo in Italia*, «Studi Urbinati», Urbino, anno LXV (1992), pp. 67-109.
- C. Hubert, *Les premières réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, «Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes» 5 (1994).
- Morfino, V., *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine settecento*, Milano, Unicopli, 1998.

Israel, J.I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Israel, J.I., *Locke, Spinoza and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c.1670-c.1750)*, «Mededelingen van de Afdeling Letterkunde» 62 (1999), pp. 5-19.

Grafton, A., *Where It All Began. Spinoza and the Dutch Roots of the Enlightenment*, «Times Literary Supplement» November, 9, 2001.

Sutcliffe, A., *Judaism and Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press 2003.

Raccolte, atti di convegno, numeri monografici di riviste

Balibar, E., Rice, L.C., Walther, M., *Spinoza's Psychology and Social Psychology*, «Studia spinozana» 8 (1992), Würzburg, Königshausen & Neumann.

Balibar, E., Seidel, H., Walther M. (hrsg.), *Freiheit und Notwendigkeit. Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus* [Actes de la 2ème session de la *Spinoza-Gesellschaft* (Leipzig, 24-26 sept. 1992)], Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.

Balibar, E., Seidel, H., Walther, M. (eds.), *Spinoza and modernity: ethics and politics*, «Studia spinozana» 9 (1993), Würzburg, Königshausen & Neumann.

Bollacher, M., Henrard, R., Klever, E. (eds.), *Spinoza and Literature*, «Studia spinozana» 5 (1989), Würzburg, Königshausen & Neumann.

Bostrenghi, D., (a cura di), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica, Atti del Convegno Internazionale – Urbino, 14-17 ottobre, 1988*, introduzione di E. Giancotti Boscherini, Napoli, Bibliopolis, 1992.

Bouveresse, R. (éd.), *Spinoza, Science et Religion, De la méthode géométrique à l'interprétation de l'Écriture sainte*, Actes du Colloque organisé par au Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle du 20 au 27 septembre 1982, Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, Lyon, 1988 (diffusion Vrin, Paris).

Bove, L. (éd.), *La Recta Ratio. Criticiste et spinoziste? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1999.

Brugère, F., Moreau, P.-F (éds.), *Spinoza et les affects*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1998.

Chiereghin, F., Moreau, P.-F., Walther M. (eds.), *Spinoza and Ancient Philosophy*, «Studia spinozana» 10 (1996), Würzburg, Königshausen & Neumann.

- Cristofolini, P. (ed.), *The Spinozistic Heresy. The debate on the Tractatus Theologico-Politicus, 1670-1677 and the immediate reception of spinozism. Seminar Cortona 1991 – L'hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus, 1670-1677 et la réception immédiate du spinozisme. Colloque de Cortona 1991*, Amsterdam & Maarssen, APA-Holland University Press, 1995.
- Curley, E., Heinekamp, A., Walther, M. (eds.), *Spinoza and Leibniz*, «Studia spinozana» 6 (1990), Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Curley, E., Klever, W., Mignini, F., (eds.), *Spinoza's Epistemology*, «Studia spinozana» 2 (1986), Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Curley, E., Moreau, P.-F. (eds.), *Spinoza. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference (1986)*, «Brill's Studies in Intellectual History» 14 (1990), Brill, Leiden/New York/København/Köln.
- Del Lucchese, F., Morfino, V. (a cura di), *Sulla scienza intuitiva di Spinoza*, Milano, Ghibli, 2003.
- Deugd, C. de (ed), *Spinoza's political and theological thought* (International Symposium, Amsterdam, 24-27 nov. 1982), Amsterdam, North-Holland publishing Company, 1984.
- Dijn, H. de, Mignini, F., Rooden, P. van, *Spinoza's philosophy of religion*, «Studia spinozana» 11 (1996), Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Garrett, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge (U.K.), Cambridge University Press, 1996.
- Giancotti Boscherini, E., Matheron, A., Walther, M. (eds.), *Spinoza's philosophy of society*, «Studia spinozana» 1 (1985), Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Giancotti Boscherini, E., *Spinoza nel 350° anniversario della nascita. Atti del congresso internazionale* (Urbino 4-8 ottobre 1982), Napoli, Bibliopolis, 1985.
- Giannini, H., Moreau, P.-F. (éds.), *Spinoza et la politique. Actes du Colloque de Santiago du Chili, mai 1995*, Paris L'Harmattan, 1997.
- Grene, M. (ed.), *Spinoza. A collection of critical Essays*, University of Notre Dame Press (Ind.), 1979.
- Hunter, G. (ed.), *Spinoza. The Enduring Questions. Essays collected in honour of David Savan*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.
- J. Michman (ed.): *Dutch Jewish History*, t. II, *Proceedings of the Fourth Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Université hébraïque de Jérusalem/Van Gorcum, Assen/Maastricht 1989.

- Klever, W., Moreau, P.-F., Walther, M. (eds.), *The Ethics in the 'Ethics'*, «Studia spinozana» 7 (1991), Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Kogan, S.B. (ed.), *Spinoza: A trecentenary perspective* (Cincinnati, May 2 and 3, 1978), Cincinnati (Ohio), Hebrew Union College/Jewish Institute of Religion, 1979.
- Lazzeri, C. (éd.), *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF, 1999.
- Lazzeri, C. (éd.), *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*, Paris, PUF, 1991.
- L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, «Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes» 4 (1992), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Lire et traduire Spinoza*, «Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes» 1 (1989), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Méthode et Métaphysique*, «Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes» 2 (1989), Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Mignini, F., Moreau, P.-F., Suchtelen, G., van (eds.), *Spinoza's early writings Studia Spinozana*, «Studia spinozana» 4 (1988), Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Montag, W., Stolze, W. (eds.), *The new Spinoza*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Moreau, P.-F. (éd.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay-aux-Roses, ENS, 1996.
- Moreau, P.-F., Crampe-Casnabet, M., Le Doeuff, M. (éds.), *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, actes du colloque tenu en septembre 1983 à l'ENS de Fontenay, «Cahiers de Fontenay» 36-38 (1985).
- Morfino, V., Piro, F. (a cura di), *Spinoza. Resistenza e conflitto*, «Quaderni materialisti» 5 (2006).
- O. Bloch, Olivier (éd.): *Spinoza au XXe siècle* [Actes du Colloque organisé à Paris les 14 et 21 janvier et 11 et 18 mars 1990], Paris, PUF, 1993.
- Philosophie et réception: Spinoza*, «Revue de métaphysique et de morale», Paris, n°2 (1988).
- Revault d'Allonnes, M., Rizk, H. (éds.) *Spinoza: puissance et ontologie* [Actes du Colloque de Paris-Sorbonne, 13-15 mai 1993], Paris, Kimé, 1994.
- Rotenstreich, A., Schneider, N. (eds.), *Spinoza: His Thought and Work. Entretiens in Jerusalem, 6-9 september 1977*, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1983.

Senn, M., Walther, M. (hrsg.), *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza. Vorträge gehalten anlässlich des 6. Internationalen Kongresses der Spinoza-Gesellschaft vom 5. bis 7. Oktober 2000 an der Universität Zürich*, herausgegeben und eingeleitet von, Schulthess, Zürich 2001.

Spinoza au XVIIIe siècle, Actes des journées d'études organisées les 6 et 13 décembre 1987 à la Sorbonne, Présentation par O. Bloch, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1990.

Walther, M., (hrsg.), *Spinoza und der deutsche Idealismus* [Hannover, nov. 1990], «Schriftenreihe der Spinoza-Gesellschaft» 1 (1992), Würzburg, Königshausen & Neumann.

Yovel, Y. (ed.), *God and Nature: Spinoza's Metaphysics*, Papers presented at the First Jerusalem Conference (*Ethica* I), Leiden/New York/København/Köln, Brill, 1991.

Yovel, Y. (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, Papers presented at the Second Jerusalem Conference (*Ethica* II), Leiden, Brill, 1994.

Altri testi utilizzati

Althusser, L., *Est-il simple d'être marxiste en philosophie?*, «La Pensée», n. 183, 1975, tr. it. *È facile essere marxista in filosofia?*, in *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1981.

Althusser, L., *et al.*, *Leggere il Capitale*, Milano, Feltrinelli 1968.

Althusser, L., *L'unique tradition matérialiste*, «Lignes» 18 (1993).

Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano, Bompiani, 2000.

Borges, J.L., *El otro el mismo* (1964)
<http://www.literatura.us/borges/elotro.html>

Damasio, A., *Alla ricerca di Spinoza*, Milano, Adelphi, 2003.

Descartes, R., *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lojacono, Torino, Utet, 1994, vol. I.

Esposito, R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

Hartmann, N., *La filosofia dell'idealismo tedesco*, tr. it. a cura di B. Bianco, Milano, Mursia, 1972.

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. a cura di B. Croce, Bari-Roma, Laterza, 1984.

Hegel, G.W.F., *Lezioni sulla filosofia dello spirito 1827-1828*, tr. it. a cura di R. Bonito Oliva, Napoli, Guerini, 2000

Hegel, G.W.F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it. a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1981.

Hobbes, Th., *De cive*, a cura di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1999.

Hobbes, Th., *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani 2001

Illuminati, A., *Del comune. Cronache del general intellect*, Roma, Manifestolibri, 2003.

Machiavelli, N., *Il Principe e altre opere politiche*, Milano, Garzanti, 1994.

Nietzsche, F., *Ecce Homo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Volume VI, Tomo III, Milano, Adelphi, 1986.

Nietzsche, F., *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1995.

Nussbaum, M., *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004.

Schmitt, C., *Politische Teologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, München-Leipzig, Duncker & Humblot 1934², tr. it. in *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972.

Šestov, L., *Sulla bilancia di Giobbe. Peregrinazioni attraverso le anime*, Milano, Adelphi, 1991.

Virno, P., *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, DeriveApprodi, 2002.

Virno, P., *Il cosiddetto 'male' e la critica dello Stato*, «Forme di vita» 4 (2005), pp. 9-35.

Wittgenstein, L., *Tagebücher 1914-1916*, in *Schriften*, Frankfurt a.M., Surkamp, 1969.

SPINOZIANA
Collana diretta da Mino Chamla,
Roberto Diodato e Vittorio Morfino

- 1 BALIBAR Etienne, *Spinoza. Il transindividuale*, 2002, pp. 205, ISBN 8888363076, € 16,00
- 2 MARTINETTI Piero, *La religione di Spinoza. Quattro saggi*, a cura di Amedeo Vigorelli, 2002, pp. 167, ISBN 888836305X, € 13,00
- 3 D'ANNA Giuseppe, *Uno intuito vedere. Sull'ultimo genere di conoscenza in Spinoza*, prefazione di Piero di Vona, 2002, pp. 228, ISBN 8888363092, € 18,00
- 4 BOVE Laurent, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, prefazione di Toni Negri, 2002, pp. 344, ISBN 8888363106, € 25,00
- 5 SINI CARLO, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, 2005, pp. 319, ISBN 8888363297, € 18,00
- 6 KOVRÉ Alexandre, *Scritti su Spinoza e l'averroismo*, a cura di Andrea Cavazzini, 2002, pp. 94, ISBN 8888363335, € 12,00
- 7 DEL LUCCHESI Filippo e MORFINO Vittorio (a cura di), *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, scritti di S. Ansaldi, R. Ciccarelli, G. D'Anna, F. Del Lucchese, R. Diodato, N. Marcucci, V. Morfino, L. Nocentini, F. Zourabichvili, 2003, pp. 244, ISBN 8888363130, € 23,50
- 8 DEL LUCCHESI FILIPPO, *Tumulti e indignatio. Conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*, 2004, pp. 499, ISBN 8888363181, € 25,00
- 9 LABRIOLA ANTONIO, *Origine e natura delle passioni secondo l'Etica di Spinoza (1867)*, a cura di Marzio Zanantoni, 2004, pp. 128, ISBN 8888363157, € 12,00
- 10 BETTINI Amalia, *Il Cristo di Spinoza*, 2005, pp. 159, ISBN 8888363300, € 13,00
- 11 CHAVI MARILENA, *Spinoza e la politica*, 2005, pp. 307, ISBN 8888363270, € 18,00