



SIVE NATURA
INTERNATIONAL CENTER FOR
SPINOZAN STUDIES

LA POLITICA COME ETICA
IL PENSIERO ANARCHICO DI SPINOZA

Tesi di laurea in
Filosofia della Storia

RELATORE PROF.: Lorenzo Vinciguerra

CORRELATRICE: Simona Ferlini

PRESENTATA DA: Sara Provenzano

Appello

secondo

Anno accademico

2021-2022

A mio padre

INDICE

INTRODUZIONE	I-IV
CAPITOLO I – L’ORDINE DELL’IDEA	
<i>1.1. Sul concetto di ordine</i>	1
<i>1.2. Dal «Breve Trattato» all’«Etica»</i>	10
<i>1.3. La via anarchica di Spinoza</i>	17
<i>1.4. La logica di un’idea</i>	29
CAPITOLO II – L’IMMAGINAZIONE ANARCHICA	
<i>2.1. Da Costa: un esempio di vita umana</i>	37
<i>2.2. Teocrazia e anarchia nel «Trattato teologico-politico»</i>	54
<i>2.3. Cognitio ex signis</i>	68
<i>2.4. L’ontologia anarchica dell’«Etica»</i>	78
CAPITOLO III - L’IMPERIUM DELLA MOLTITUDINE	
<i>3.1. Sull’«imperium»</i>	91
<i>3.2. Individuo e moltitudine</i>	103
CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE	114
RINGRAZIAMENTI	118
BIBLIOGRAFIA	119

INTRODUZIONE

L'interpretazione critica di Spinoza della seconda metà del secolo scorso, nel tentativo di risolvere le difficoltà insite nel capitolo sulla democrazia nel *Trattato politico* appare polarizzata in due soluzioni opposte, entrambe insoddisfacenti, che per comodità possiamo descrivere come liberale e neomarxista. Nell'interpretazione liberale, rappresentata in Italia da Paolo Cristofolini, lo spinozismo appare come una filosofia per la salvezza di pochi, esaltazione dell'intelletto della singolarità autonoma e attiva del saggio, il quale soltanto può divenire guida, in fondo paternalistica, di una moltitudine altrimenti incapace di auto-educarsi. Contro questa prospettiva e apparentemente agli antipodi di essa, vi è l'interpretazione neomarxista, rappresentata in particolare da Antonio Negri, che mette al centro il concetto di "moltitudine" e vede nello spinozismo un nuovo strumento politico per l'azione di essa, e in Spinoza il garante della potenza dei molti contro l'egemonia dei pochi. In questo lavoro cercheremo di dimostrare una prospettiva che supera queste due soluzioni opposte, e dalla quale, anzi, esse mostrano una sorprendente analogia. Se infatti si osserva come la natura umana nello spinozismo sia tanto passiva quanto attiva, e non ammetta quindi una differenza sostanziale tra il saggio e l'ignorante, entrambe le prospettive – quella cristofoliniana e quella negriana – appaiono viziate dal presupposto di una radicale scissione tra intelletto, ragione e immaginazione. Questa scissione, oltre ad essere una forzatura ermeneutica dello spinozismo, è in contraddizione con la sua ontologia e la sua etica. Contrariamente, questo lavoro sosterrà che è proprio il connubio, e non il conflitto, tra intelletto e immaginazione, a costituire lo spazio di pensiero e di azione per organizzare ovvero «ordinare» la vita del singolo *per una* moltitudine intelligente, autonoma e libera.

Partiremo dall'idea di «ordine», un termine che occorre trentatré volte nell'*Etica*, ma attraversa come un filo rosso tutta l'opera di Spinoza. L'*ordo* spinoziano, infatti, esibisce una coerenza semantica tale per cui non è possibile intenderlo né esclusivamente dal punto di vista metodologico ed epistemologico, né separatamente da un punto di vista metafisico e ontologico. Questo implica che esso non sia un concetto marginale, ma anzi attraversi tutta la riflessione spinoziana. Se l'*ordine* del pensiero è lo stesso dell'ordine delle cose, non vi sarà soluzione di continuità tra corpo e mente, tra affezioni e idee, tra immaginazione, ragione e intelletto, ma vi dovrà essere, in qualche modo, continuità assoluta: quest'ultima, infatti, è necessaria non solo dal momento in cui si sostiene che quella spinoziana sia una filosofia dell'immanenza, ma anche

e soprattutto quando la si legge come una pratica di liberazione, ovvero un'etica. È proprio dall'idea di ordine che emergerà la nostra lettura «anarchica» di Spinoza. Già il Dio spinoziano, sostanza o Natura, si esprime in modo «anarchico», in quanto la sua attività di espressione manca di un “principio/inizio” (*arché*), nel senso cronologico e logico, e di conseguenza le sue espressioni nei suoi infiniti attributi (i modi infiniti e finiti) mancano di un “fondamento” (*archè*), nel senso genetico e ontologico. È in quanto Spinoza non pensa né Dio né la Natura in modo «archico» che egli può rifiutare la trascendenza in ogni sua forma e pensare l'immanenza. L'immanenza assoluta dei rapporti tra i modi è strettamente connessa alla realizzazione della libertà, e questa libertà è espressione di una visione «non-archica» della vita di ciascuna mente e di ciascun corpo. L'«anarchia», non certo come sistema politico ma come visione del mondo e atteggiamento nel mondo, emerge in particolare nell'*Etica*, laddove Spinoza non solo nega che la libertà sia compatibile con la coercizione, ma *definisce* la libertà proprio come assenza di coercizione: «anarchico» assume quindi in questo lavoro il significato fondamentale di *non costretto, libero*. Conoscere, nello spinozismo, significherà connettere felicemente le idee l'una all'altra, nella pratica autonoma, cioè non costretta, dell'espressione della mente e del corpo, ma anche nel rifiuto della solitudine, cioè nell'accordarsi e nel convenire delle menti e dei corpi: infatti, *plus simul convenient, & vires jungant, plus simul possant*¹.

Nel primo capitolo tratteremo dell'ordine logico dell'idea vera, ossia della via *anarchica* che l'intelletto emendato segue nella connessione adeguata di idee vere, cioè nell'intuizione dell'essenza delle cose. La conoscenza ha quindi una *ratio* etica, in quanto è generazione ed espressione libera, non costretta², di idee vere da *una singola* idea vera qualsiasi, disponibile a qualsiasi mente lasciata libera di intenderla. L'intenzione sottesa alla stesura del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, opera giovanile di Spinoza, è quella di mostrare come il raggiungimento della verità non implichi la previa eliminazione dell'errore, e come sia la potenza stessa di *una singola* idea vera a mostrare ciò che è falso, per mezzo dell'evidenza di ciò che è vero. Il metodo spinoziano ha una natura *riflessiva* e non imperativa, e per questo pienamente inclusiva, cioè accessibile a qualsiasi singolarità che sia posta nella condizione di poter pensare.

Il secondo capitolo sarà dedicato a quella che abbiamo definito «immaginazione anarchica». Ciò che più ci preme sottolineare è che nello spinozismo l'attività della mente e del corpo non

¹ TP 2,13.

² E I D7.

è preclusa al «volgo» superstizioso per il fatto che esso si limita a immaginare, ma vi è una strumentalizzazione ideologica dell'immaginazione, che così strumentalizzata diventa il luogo della mera passività e della schiavitù, cioè di idee tristi e inadeguate, sciolte e separate dalla pratica adeguata dell'intelletto. L'ideologia, che sostiene l'obbedienza di una moltitudine (e che Spinoza condanna come superstizione nel *Trattato teologico-politico*) deve essere riconosciuta in particolare come «idea triste», e in generale come una modalità «archica» di connessione e ordinamento manipolatorio delle infinite espressioni dell'immaginazione collettiva. Ma in Spinoza, il binomio «comando» (*archè*) e «obbedienza», già superato da un punto di vista metafisico nell'immanenza di Dio e della sua espressività, è superato anche nella negazione di una gerarchia tra «facoltà»: laddove la ragione e l'intelletto non comandano più l'immaginazione, il saggio non deve più guidare l'ignorante. L'immaginazione è quindi in Spinoza lo spazio per il riconoscimento della potenza del proprio intelletto, e in definitiva lo strumento adeguato attraverso cui la moltitudine «organizza» sé stessa. Non esistono infatti individui pienamente razionali, né individui pienamente irrazionali. Non si può smettere di immaginare, perché non si pensa mai se non le affezioni del corpo in atto. Sarà quindi possibile per ciascuna mente e per ciascun corpo, nello spazio di un'autonomia della mente e del corpo, ricomprendere le immagini delle cose ordinandole secondo «pensieri veri», cioè secondo l'ordine dell'intelletto. Può quindi esservi una liberazione, non dall'immaginazione, ma dell'immaginazione stessa, e questo perché quella spinoziana è una «fisica anarchica dei corpi». La necessità che Spinoza sente, nella seconda parte dell'*Etica*, di dedicare delle proposizioni alla natura dei corpi per una comprensione adeguata della natura della mente non esige una conseguente fondazione «ontologica» di un sistema morale di valori, ma piuttosto permette di pensare un'etica come «etologia», scienza della comunicazione affettiva tra i corpi e le menti. In fondo, è proprio l'apertura di un differente paradigma antropologico, secondo cui l'uomo non è «sostanza» ma «modo» di esistere e di operare, ad aprire lo spazio al «comune» come ciò che supera l'atomismo e la solitudine individuale nella potenza della moltitudine, e che va ricercata, nella filosofia politica di Spinoza, nell'espressione di un «governo» o «ordinamento» democratico.

Il terzo capitolo approderà ad una rilettura dell'idea di *omnino absolutum imperium* come «governo anarchico» cioè come governo della moltitudine, di cui Spinoza tratta nelle ultime pagine, incomplete, del *Trattato politico*. La visione politica di un governo della moltitudine come *imperium* anarchico si connetterebbe infatti con coerenza sia alla metodologia «anarchica» di Spinoza sia alla sua ontologia «anarchica». A questo proposito è stato necessario

soffermarsi sulla traduzione di *Imperium* e *Civitas*: tra le traduzioni italiane del *Trattato politico*, operate nel corso del tempo, ve ne sono quattro di particolare importanza: quella di Omero Proietti, che traduce *Imperium* con «Stato», e *Civitas* con «società civile»; quella di Andrea Sangiacomo, che traduce *Imperium* con «governo» e *Civitas* con «Stato»; quella di Paolo Cristofolini, che traduce *Imperium* con «Stato» e *Civitas* con «cittadinanza»; quella di Emilia Giancotti, che traduce *Imperium* con «ordinamento» e *Civitas* con «Stato». La traduzione di Sangiacomo e di Giancotti sono entrambe convincenti: in esse è presente sia un potenziale distruttivo che un potenziale costruttivo. Traducendo *Imperium* con «governo», Spinoza entra a pieno titolo nel dibattito sulle forme di governo, separandosi da Hobbes, per il quale il momento politico si esaurisce nel mantenimento di uno «Stato» coeso e sicuro che scongiuri il più possibile sommosse e sedizioni interne. D'altro canto, tradurre *Imperium* con «ordinamento» ci riporta all'idea di «ordine», ora inteso alla luce del metodo e dell'ontologia come «connessione» delle idee e delle cose. In entrambi i casi, il pensiero di Spinoza non accoglie, ma scongiura, sia una tradizione liberale e repubblicana, sia una rivoluzione comunista. Coerentemente con lo svolgimento dei primi due capitoli, il terzo capitolo cercherà di dimostrare come la forma di governo democratica debba in ultima istanza essere intesa come «anarchica», se in accordo con il suo significato di *omnino absolutum Imperium*, «governo totalmente assoluto». Tuttavia, malgrado l'intenzione politica del pensiero di Spinoza sia riscontrabile a partire dalla sua antropologia, e nonostante egli giustifichi il passaggio alla *reflexio* politica come una *reflexio* sulla natura umana, il testo del *Trattato politico* ci pone di fronte ad una contraddizione irrisolvibile che di fatto mutila l'idea originaria del governo democratico come governo totalmente assoluto, come partecipazione attiva di una moltitudine autonoma. Tutto si gioca, di nuovo, nell'equazione *ius, sive potentia*, dove i due termini vengono però intesi differentemente: nell'idea di diritto di natura come potere di resistere alla violenza e di agire come si vuole e nell'idea di potenza (*potentia*) come forza (*kratos* anche nel senso di violenza) dell'ultimo Spinoza è presente, crediamo, una tensione verso l'astrazione che impoverisce la complessità dello spazio di partecipazione di ciascuno alla vita democratica, e non permette il compimento di quel superamento del paradigma «comando-obbedienza» - le donne, come gli schiavi e i figli sono esclusi in quanto non soggetti al proprio diritto cioè impotenti - pensato e dimostrato nell'*Etica* e nel trattato giovanile sul metodo. Ciò che rimane è uno scollamento dell'ultima opera con il pensiero precedente, che tuttavia non inficia la spinta decisamente anarchica del progetto politico spinoziano come progetto etico.

Per quanto riguarda le traduzioni dell'opera spinoziana, per la traduzione italiana dell'*Etica*

abbiamo adottato quella di Paolo Cristofolini, edita per ETS. Mentre per il *Trattato teologico-politico* abbiamo utilizzato la traduzione di Emilia Giancotti, edita per Einaudi. Abbiamo usufruito del testo latino Gebhardt dall'edizione Bompiani di *Tutte le opere* di Spinoza, curata da Andrea Sangiacomo, dalla quale abbiamo attinto alla traduzione italiana del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, del *Breve Trattato*, e del *Trattato politico*. Infine, per quanto concerne l'*Epistolario*, abbiamo adottato la traduzione di Sangiacomo contenuta nell'opera sopracitata.

I

L'ORDINE DELL'IDEA

Fintanto che gli uomini giudicheranno le cose unicamente dal punto di vista ideologico, e non dal punto di vista dell'idea, il relativismo e lo scetticismo saranno senza via d'uscita

Jan Patočka¹.

Spinoza posa il bicchiere pensieroso: «un uomo, insegnava Van den Enden, non sa in realtà cosa può rendere intelligibile agli altri. E quando si concepisce in maniera chiara ciò di cui si parla allora è impossibile che non lo renda chiaro e percepibile a coloro che ascoltano...»².

1.1. Sul concetto di ordine

La nozione di “ordine” (*ordo*) occorre ventitré volte nell'*Etica*³: un numero esiguo, soprattutto se si pensa che per la maggior parte delle volte essa ritorna all'interno di rimandi alla nota proposizione sette della seconda parte: «*Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*»⁴. Spinoza dà quindi un significato evidentemente univoco al termine e lo eguaglia a *connexio*. Nella prima parte, tuttavia, la proposizione sette non è ancora stata presentata né dimostrata, eppure *ordo* ricorre tre volte: (in P33 occorre *ordine*), in P33Dim, in P33S1 e nell'Appendice.

Alla proposizione 33 infatti leggiamo:

«Le cose non si sono potute produrre da Dio in altro modo (*nullo alio modo*) né con altro ordine (*neque alio ordine*) da come sono state prodotte»⁵.

¹ Patočka, *L'ideologia e la vita nell'idea*, traduzione italiana di L. Savarino, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004, p. 37 (la traduzione italiana è stata condotta sull'edizione francese: J. Patočka, *L'idéologie et la vie dans l'idée*, in “Critique”, XLIII (1987), nn. 483-84, pp. 813-20).

² M. Rovere, *Tutte le vite di Spinoza. Amsterdam 1677: l'invenzione della libertà*, traduzione italiana di A. Ciappa, Feltrinelli, Milano 2020, p. 393.

³ La fonte è telematica e deriva da: <https://www.ethicadb.org/index.php?lg=en>.

⁴ E II P7. Ci siamo basati prevalentemente sull'edizione e la traduzione italiana di Paolo Cristofolini: B. Spinoza, *Ethica/Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di P. Cristofolini (seconda edizione aggiornata e riveduta), ETS, Pisa 2014.

⁵ E I, P33.

Con questa proposizione, già *intesa e concepita* nelle proposizioni e nelle dimostrazioni che la precedono, Spinoza cancella con un colpo solo la contingenza⁶ e la libertà dell'uomo. Sembra non esserci spazio per il *possibile*, inteso sia come ciò che sta tra l'impossibile e il necessario, sia come l'*essere in potenza* di qualcosa che non è ancora passata all'atto – nei termini del modello ontologico aristotelico. *Contingente*, dirà infatti Spinoza, si dice solo per quanto concerne la nostra conoscenza, ovvero la nostra ignoranza della serie infinita delle cause che determinano con *necessità* certi effetti e non altri⁷. Rimbomba, sotto la superficie del mondo, la sentenza di un piano prestabilito, o di una provvidenza che agisce in esso? Qual è la natura del Dio spinoziano? Apparentemente Dio rappresenta, anche nello spinozismo, il momento “archico” della metafisica dal cui ordine necessario deriverebbe ogni cosa. Spinoza *neoplatonico* e anche *determinista*? In effetti leggiamo: *tutto ciò che esiste ed opera è necessario che esista ed operi in quel determinato modo*. Ma soprattutto leggiamo che Dio *non avrebbe potuto* produrre in un modo diverso tutto ciò che ha prodotto. *Se* quel corpo avesse mantenuto lo stesso rapporto tra le sue parti, esso sarebbe ancora; *se* quel giorno non fossimo stati lì, non sarebbe accaduto quel che è accaduto. *Avremmo potuto evitarlo?* Per Spinoza è una domanda priva di contenuto e priva di senso. *Tutto ciò che esiste ed opera è necessario che esista ed operi in quel determinato modo*. Ma perché?

Le proposizioni della prima parte dell'*Etica* si fondano su otto definizioni, che di fatto non sono mai dimostrate, bensì chiedono soltanto di essere concepite dall'intelletto. Ma è dalla sesta definizione, di Dio⁸, che sembrerebbe derivare, come sua ragione necessaria e sufficiente, l'adeguatezza di *tutte* le proposizioni dell'*Etica*.

«Intendo Dio come ente assolutamente infinito (*ens absolute infinitum*), ossia sostanza che consta di infiniti attributi (*infinitis attributis*), ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna ed infinita (*aeternam, & infinitam essentiam*)».

L'inquietudine che la proposizione trentatré produce è innegabile: questa è ancora più forte se coniugata con la definizione di Dio, dalla quale è eliminato ogni attributo di bontà o misericordia. È comprensibile per quale ragione lo spinozismo apparve non solo all'ortodossia ebraica e cristiana, ma anche ad alcuni filosofi del secolo successivo – innanzitutto al filosofo tedesco Friedrich Heinrich Jacobi – come un fatalismo rassegnato e un determinismo ateo, in cui la fede,

⁶ E I P29

⁷ E I P33S1.

⁸ E I D6: «*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit*».

condizione di possibilità della verità e della salvezza dell'uomo, non trovava alcuno spazio e dal quale anzi derivava il rifiuto di qualsiasi forma di religione.

In una lettera a Moses Mendelssohn, datata 21 aprile 1785, Jacobi afferma:

«Caro Mendelssohn, tutti nasciamo nella fede e dobbiamo rimanere nella fede, come tutti nasciamo nella società e dobbiamo rimanere nella società. Come possiamo noi aspirare alla certezza, se la certezza non ci è già nota prima; e come può esserci nota altrimenti che mediante qualcosa che conosciamo già con certezza? [...]. La convinzione mediante prove è una certezza di seconda mano, deriva da comparazione, e non può mai essere proprio sicura e perfetta. Ora, se ogni *adesione* che non derivi da ragionamenti è fede, anche la convinzione per ragionamenti deve derivare dalla fede e solo da essa riceve la sua forza»⁹.

È noto che la filosofia di Jacobi è un richiamo costante alla salvaguardia della fede e alla sua esclusività nell'accesso a Dio per l'uomo, ovvero nell'accesso all'incondizionato per chi è invece condizionato: inaccettabile sarebbe la filosofia di Spinoza, che egli interpreta come un *panteismo*, un'identificazione di Dio con tutte le cose. Il *teismo* jacobiano non può accogliere né comprendere, se non nei termini di un *ateismo* prodotto da un razionalismo estremo, la filosofia della sostanza e dei modi inaugurata dal filosofo olandese. Tanto più dal momento in cui la fede occupa totalmente, nel suo pensiero, il posto che Spinoza assegna all'intelletto, cioè il posto della verità, laddove per Spinoza la fede richiede soltanto obbedienza.

Jacobi parla esplicitamente di una «rivelazione della natura, la quale non solo comanda, ma costringe gli uomini a *credere* e ad ammettere mediante la fede verità eterne»¹⁰. Vi è poi un altro tipo di religione, veramente *utile* all'uomo: quella cristiana, che per Jacobi insegna non verità eterne ma «la natura finita e contingente dell'uomo»: per mezzo della fede in Cristo – *io sono la via, la verità, la vita* – e non di quella «ragione caduta in miseria, ossia divenuta speculativa, *inristita*»¹¹, l'uomo può conoscere e accettare la propria natura condizionata. Capiamo che Spinoza è, già nella disposizione della sua opera principale che sarà l'*Etica, dimostrata in ordine geometrico*, completamente fuori dalla sua orbita e già con un passo dentro l'assurdità: *ogni via della dimostrazione riesce al fatalismo*¹², annota Jacobi, perché in effetti riconduce gli effetti alla necessità delle loro cause, e recide ogni libertà. La libertà, di conseguenza, non può esistere per l'uomo: essa esiste e può essere pensata soltanto vivendo nel sapere immediato della fede. Ogni

⁹ F. H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, traduzione italiana di F. Capra (1914) riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1969, p. 135.

¹⁰ *Ivi*, p. 136.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 141.

forma di razionalismo che pensi di bastare a sé stesso conduce infatti allo spinozismo, all'ateismo e in ultima istanza al nichilismo ontologico. È quindi davvero così? Lo spinozismo è un ateismo deterministico, fatalistico e assolutamente inaccordabile con qualsiasi forma di libertà? Esercitan-
doci nella meditazione di un'altra importante definizione della prima parte, la sesta, vediamo che in realtà Spinoza *concepisce* la libertà, e la definisce così: «sarà detta libera quella cosa che esiste per la sola necessità della sua natura, e che da sé sola si determina ad agire; necessaria invece, o meglio costretta (*coacta*), quella che è determinata da altro a esistere e ad operare per una certa e determinata ragione»¹³.

La libertà sembra essere una “libertà da” piuttosto che una “libertà di”. *Sarà detta libera quella cosa che non è impedita, che non è costretta, che non è bloccata*. Una libertà soltanto negativa. Se facciamo un altro salto – questa volta giustificato – alla proposizione ventiquattro¹⁴, capiamo che la libertà è da Spinoza negata innanzitutto come *condizione di possibilità* stessa dell'agire e dell'esistere delle cose finite, cioè, in definitiva, la libertà non è la condizione né dell'essenza né dell'esistenza di «ciò che è in altro», ovvero dei modi¹⁵. Tutte le cose, infatti, o sono in sé, e per sé sono concepite, o sono in altro, e per altro sono concepite¹⁶. Soltanto Dio, sostanza assolutamente infinita che è «in sé e per sé si concepisce»¹⁷, è assolutamente libero. Noi non siamo liberi: siamo causati da altro ad esistere e ad agire. Banalmente il nostro venire al mondo è l'effetto dell'incontro e del rapporto di molteplici cause che si coordinano tra loro in modo pressoché inintelligibile dalla mente umana, di cui Dio ha l'idea *per mezzo* di altre idee. L'uomo non ha una conoscenza dell'essenza del proprio corpo, della propria mente, né delle cose.

Ma l'assenza di libertà come condizione originaria non è quella del giudaismo e del cristianesimo, non concerne la presenza di una corruzione originaria nell'uomo, ovvero del peccato¹⁸. È piuttosto quella del determinismo antico, presocratico e stoico: l'assenza di libertà deriva dall'essere determinati da altro e dal non essere determinati soltanto dalla propria natura, dall'essere concepiti come effetti causati da una molteplicità infinita di cause, inintelligibile nella sua totalità, cioè in definitiva dal non essere *causa sui*.

La libertà, per quanto concerne l'esistenza dei modi, non si definisce neanche in un senso liberale: non c'è *autonomia* nell'esistere e nel vivere, in nessuna forma, e neanche nel morire¹⁹; non c'è

¹³ E I D7.

¹⁴ E I P24: «*Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam*».

¹⁵ E I D5.

¹⁶ E I Ass1.

¹⁷ E I D3.

¹⁸ Il peccato è, insieme al merito e al demerito, un pregiudizio. Su questo vedi la Prefazione al *TTP*.

¹⁹ E I P27 (che rimanda ad Ass.3).

autonomia nell'agire, non c'è neanche, a quanto pare, nel pensare²⁰. L'uomo si trova indubitabilmente in una condizione di eteronomia: l'uomo è un modo finito determinato da altri modi finiti²¹. Non esiste, tantomeno, il libero arbitrio, nel senso di una libertà della *voluntas*, che in realtà «allo stesso modo dell'intelletto, è soltanto un certo modo del pensare»²² e quindi non è più libera di questo. Così come si dice che l'uomo *pensa*, si dice che *vuole*, e non diversamente anche una volizione è un'idea.

Ora, neanche Dio agisce propriamente secondo la sua libera volontà, non più di quanto egli «agisca mediante la libertà del movimento e della quiete»²³, cioè esprimendosi come estensione e attraverso gli infiniti attributi di cui consta. Eppure, non è malgrado questa mancanza, ma *in virtù* di questa non arbitrarietà della volontà che Dio è assolutamente libero e infinitamente potente. Infatti, non è per «libera volontà» o secondo il suo «assoluto beneplacito»²⁴ che tutte le cose sono state predeterminate ad esistere e ad operare, perché Dio non agisce in virtù di un fine da soddisfare, ma tutte le cose si connettono tra loro e seguono un ordine, cioè dispongono la propria potenza di esistere e di agire, *mediante* la sola e attuale espressione di Dio come «*infinita potentia*».

Seguendo la proposizione sedici, diremo quindi che «dalla necessità della natura divina debbono derivare infinite cose (cioè, tutto quanto può cadere sotto un intelletto infinito), in infiniti modi»²⁵. Dio pensa infinitamente, e ordina una serie infinita di idee, con la stessa necessità con la quale ordina gli enti finiti estesi, e connette tra loro infiniti modi di infiniti attributi, tutti espressione della *stessa* sostanza. Il suo intelletto è infinito, mentre il nostro, seppur partecipa dell'intelletto infinito, è pur sempre una *parte* di esso, pensato da Dio *per mezzo* di altre idee, e quindi esprime solo un certo modo del pensare causato da un altro modo del pensare. Il nostro intelletto è innanzitutto un'idea di Dio, non immediata, ma un'*affezione* o modificazione finita dell'infinito pensiero di Dio, cioè pensata in Dio *per mezzo* di altre idee.

Già a partire dall'*Appendice* alla prima parte dell'*Etica* Spinoza chiarisce che la nozione di *ordo* non può essere sussunta sotto la nozione di fine, nel senso aristotelico di *τέλος*, «scopo», ma piuttosto sotto quello di *potentia*. In uno dei suoi studi su Spinoza²⁶, Gilles Deleuze rimarcherà questa

²⁰ Nella V parte dell'*Etica* Spinoza parlerà della sola potenza dell'intelletto: la natura intuitiva della mente è ciò che in ultima istanza sembra *poter rilevare* un'autonomia nell'uomo.

²¹ E I P28.

²² E I P32.

²³ E I C2.

²⁴ E I App.

²⁵ E I P16.

²⁶ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991.

distinzione significativa tra un piano teleologico, sottomesso al fine e al mezzo di un'organizzazione, e il piano geometrico spinoziano completamente immanente, che destruttura radicalmente l'idea di una sostanzialità del finito, ma non per questo riconduce la finitezza a simulacro, parvenza fioca perché parziale, distante dall'infinita luce dell'unica sostanza. Nonostante le concordanze, per quanto concerne la natura della sostanza, con l'emanazionismo neoplatonico, qui è la natura dell'esistenza e dell'essenza del finito che muta rispetto alla molteplicità plotiniana: gli enti finiti sono infatti *modi*, non sostanze separate. *Modi* che tuttavia esprimono la sostanza sotto determinati attributi: il pensiero e l'estensione. *Modi* pensanti ed estesi.

Tutto ciò che può cadere sotto un intelletto infinito ha, o meglio è, un'essenza che *esiste*. Ma questa essenza esiste non "prima" *in Dio* – così come si direbbe che le essenze, prima di passare all'esistenza, sono in Dio e tornano a Dio al termine dell'esistenza – ma soltanto nella composizione di cause determinate che le permettono l'esistenza, cioè è concepibile all'interno di un certo e determinato rapporto causale di cui Dio ha un'idea. Giungiamo così ad uno dei principi cardine dello spinozismo: *esistere significa sempre essere in un rapporto. Non esistere, per un'essenza, significa non essere in alcun rapporto.*

È quindi ad un certo e determinato rapporto che si riconduce, in ultima istanza, qualsiasi forma e qualsiasi individuazione, che non ha più niente di aristotelico – la *causa formale*, in Aristotele, coincideva con la *causa finale*, che appunto "informa" la materia, di modo che ogni cosa, nel mondo sublunare, è sostanza, cioè composto di materia e forma. La forma, spinozianamente, potrà essere intesa soltanto come una *struttura* organizzata non secondo il fine ma secondo l'accordo più o meno stabile tra le sue parti. Un *modo* è innanzitutto una struttura composta e complessa, costituita da corpi composti a loro volta da corpi semplici (Spinoza parla di *corpi semplicissimi*) che si accordano tra loro e che «si distinguono tra loro solo in base al movimento e alla quiete, alla velocità e alla lentezza»²⁷. L'ordine e la concatenazione delle idee, quindi, se sarà sempre espressione dell'ordine del pensiero di Dio, sarà *simultaneamente* espressione dell'ordine di Dio nella sua estensione infinita, e anche di Dio in infiniti corpi estesi: in infiniti altri attributi e in infiniti modi. *L'ordine e la connessione delle idee è lo stesso dell'ordine e la connessione delle cose*. L'uomo, però, conosce degli attributi divini soltanto il pensiero e l'estensione. L'uomo *partecipa* soltanto del pensiero e dell'estensione. *Partecipare significa esserne parte.*

²⁷ E II Ass.2 (dopo lemma III). La fisica di Spinoza sarà importante in particolare per il II capitolo di questa ricerca, allo scopo di esibire quella che definiremo l'«ontologia anarchica» dello spinozismo.

È spontaneo chiedersi: la natura umana è una riproduzione adeguata dell'ordine e della connessione delle idee e delle cose così come esso si dà in Dio? O meglio: se l'uomo è parte dell'infinito pensiero e dell'infinita estensione di Dio, egli potrà *riconoscersi* come tale? Il suo intelletto potrà, in definitiva, *accordarsi* con l'ordine e la connessione delle idee e delle cose come esso si dà in Dio?

Abbiamo detto che l'agire ordinante di Dio, implicato nella sua stessa essenza e coincidente con la sua esistenza, non pone mai un fine per poi soddisfarlo, e come tale non porta con sé nessuna ragione, non è guidato da nessuna motivazione, non tende verso nessun obiettivo che trascenda la sua espressività sempre attuale²⁸. Al contrario l'uomo, agendo sempre in virtù di un fine, cioè in funzione di ciò che percepisce come utile, *crede* che l'ordine divino e naturale si esprima e si mantenga in un dinamismo teleologico (un'armonia o un equilibrio) che dispone le cose sulla base di un rapporto mezzi-fini, e in questo modo pensa la causa finale non come un ente di ragione, ma come una causa *reale* dell'ordine delle cose, laddove essa è invece il risvolto inevitabile, ma fittizio, dell'ordine delle affezioni che le cose producono in lui²⁹. Il *finalismo* è quindi un pregiudizio umano che ha conseguenze tutt'altro che irrilevanti nel pensiero adeguato dell'ordine. Propriamente *sovrverte* l'ordine delle cose: spiega in termini di causa (la Natura come *utile* all'uomo) ciò che è soltanto un effetto (*l'utilità* che l'uomo vede nella Natura).

Nella seconda parte dell'*Etica*, sulla natura e l'origine della mente, Spinoza specificherà la nozione di *ordo* nel senso della concatenazione che coinvolge simultaneamente le idee e le affezioni del corpo umano: la mente non è *res* né *substantia*, ma «*idea rei alicujus singularis actu existentis*»³⁰, idea di qualcosa di particolare esistente in atto, «*sive certus Extensionis modus actu existens*»³¹, ovvero il corpo. La concezione dell'ordine in Spinoza è quindi profondamente segnata da un'unità indissolubile, e l'*Etica* approda, con la proposizione sette della seconda parte, in primo luogo al superamento della prospettiva dualistica cartesiana: l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso (*idem est*) dell'ordine e della connessione delle cose: vi è quindi, a livello ontologico, un solo ordine e una sola connessione, che è simultaneamente espressione ordinata del pensiero e

²⁸ E I P17S. Affermare che Dio avrebbe potuto creare altrimenti il mondo, cioè ordinarlo diversamente, e che quindi l'ordine e la connessione delle cose sia il risultato di un atto volontario di Dio – tale per cui *se* Dio avesse voluto, o se Dio volesse, quest'ordine *avrebbe potuto essere*, o *potrebbe* essere diverso da quello che è, è per Spinoza un'assunzione che depotenzia Dio, più che dimostrarne la potenza. Oltretutto Spinoza non ammette che Dio agisca per libera volontà, e quindi non vi è stata, in origine, una “scelta” di Dio di un mondo tra più mondi possibili

²⁹ Sul finalismo come pregiudizio primario e sulla sua radicalizzazione vedi E I App. Spinoza afferma che «questo pregiudizio, tradottosi in *superstizione*, ha gettato radici così profonde nelle menti, da produrre l'effetto che ognuno ce la mettesse tutta per capire le cause finali di tutte le cose, e spiegarle. Ma mentre cercavano di spiegare che la natura non fa nulla invano (*ovvero che non sia utilizzabile dagli uomini*), non sembrano aver mostrato altro se non che gli Dei delirano alla stessa maniera degli uomini» (p. 73); vedi anche E IV Pref.

³⁰ E II P11.

³¹ E II P13.

espressione ordinata dell'estensione. Dal momento in cui non vi è separazione, capiamo che non sorge neanche il problema dell'unione tra mente e corpo, tra pensiero ed estensione. *Gli attributi sono tutti espressione della medesima sostanza, ed esprimono tutta la sostanza.* Questo non significa che vi sia, nell'ontologia di Spinoza, un'indifferenza qualitativa, ma piuttosto significa che l'unica forma di *differenziazione* ontologica legittima nello spinozismo si situa al livello dell'attributo attraverso cui gli enti particolari e singolari, cioè i modi, vengono percepiti dall'intelletto³². Detto altrimenti, l'univocità della sostanza implica che ciascun attributo esprima sempre la *stessa* sostanza, ma in *modalità* differenti secondo differenti attributi. L'attributo sta alla sostanza non come un predicato sta al soggetto, non le inerisce come una sua proprietà. La sostanza è i suoi infiniti attributi, e in realtà non è percepibile – quanto meno dall'intelletto umano – come sostanza al di là degli attributi mediante i quali si esprime, ma solo come pensiero ed estensione, attributi di cui l'uomo è parte o *modo*.

Non dobbiamo però confonderci: ogni ente particolare e singolare, ossia «qualunque cosa che è finita e ha un'esistenza determinata», non è in un rapporto diretto ed esplicito con l'attributo cui appartiene, cioè non «ha potuto essere prodotto dalla natura assoluta d'un attributo di Dio, perché tutto ciò che segue dalla natura assoluta d'un attributo di Dio è infinito ed eterno»³³. In virtù di questa impossibile derivazione del finito dall'infinito, sia esso l'infinito immediato o l'infinito mediato, ogni finito dovrà propriamente essere determinato ad esistere e ad operare da un altro finito, cioè essere effetto di una causa finita, e questa a sua volta effetto di un'altra causa finita, e così all'infinito. Non esiste finitezza che possa descrivere sé stessa come assolutamente sciolta da questa causazione infinita di finiti, o come determinata immediatamente dalla natura di Dio.

Eppure, «nella natura non si dà nulla di contingente, ma tutto è determinato dalla natura divina a esistere e a operare in una certa maniera»³⁴. È in ragione della definizione della sostanza come *causa sui*³⁵ (causa di sé, la cui essenza coincide con l'esistenza) della sua necessaria unicità³⁶, e della conseguente non sostanzialità dei modi³⁷, che quello di Spinoza appare, più che un panteismo – *Dio è in tutte le cose* – un panenteismo: «tutto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita»³⁸. Quindi se Dio agisce, ovvero è causa di tutto ciò che esiste ed opera, agisce con la stessa necessità con la quale esiste, e non ha nessun fine che possa delimitare il suo agire, né sospenderlo; il suo esistere e il suo agire sono espressione di una potenza infinita, che

³² E I D4.

³³ E I P28D.

³⁴ E I P29.

³⁵ E I D1.

³⁶ E I P14C.

³⁷ La non sostanzialità dei modi va intesa a partire da E I D3 e D5.

³⁸ E I P15.

non vuole né desidera, che è eterna, cioè non ha origine (*archè*) né fine; la sua onnipotenza non deriva dalla sua volontà³⁹, ma dalla necessità con la quale esprime sé stesso, ovvero dalla sua libertà assoluta. Questo è un principio che Spinoza non metterà mai in discussione: non è la necessità ad essere in contraddizione con la libertà, ma piuttosto la coazione⁴⁰, la costrizione e, in ultima istanza, l'eteronomia assoluta che ne deriva. Un'azione, al contrario, si dice libera quando e quanto si dice necessaria⁴¹.

La necessità con cui le cose si ordinano e si connettono tra loro deriva quindi dalla sola natura di Dio, che esiste necessariamente, cioè è determinato soltanto dalla sua natura e per questo può dirsi assolutamente libero: l'ordine delle cose è l'espressione dell'ordine naturale nei suoi infiniti attributi, dei quali l'intelletto umano percepisce soltanto pensiero ed estensione: pertanto, la *connexio* in cui le cose – o essenze formali – seguono l'una dall'altra connettendosi l'una con l'altra è la stessa *connexio* delle idee delle cose – o essenze obiettive – in Dio, ed è la stessa *connexio* di tutte le altre modalità di espressione della Natura⁴² nei suoi infiniti attributi e nelle sue infinite affezioni. Se quindi tutte le cose sono ordinate necessariamente da Dio *nell'ordine* in cui Dio le ha ordinate, si può dire che l'uomo *conosca* perfettamente quest'ordine?

Dalla già citata *Appendice* alla prima parte dell'*Etica* leggiamo che l'ordine (che noi attribuiamo alla natura) non è «nella natura, indipendentemente dalla nostra immaginazione», bensì è l'uomo a *disporre* i rapporti tra le cose, cioè ad immaginarle in funzione dell'*utilità* che esse hanno per lui. «Bene ordinate» saranno quelle cose la cui disposizione ne facilita la rappresentazione e il ricordo, mentre «male ordinate o confuse»⁴³ quelle i cui rapporti sono difficilmente rappresentabili. Capiamo subito che se l'uomo è *determinato* necessariamente ad esistere e ad operare da altro, tuttavia l'ordine delle idee, con il quale l'uomo vive per la maggior parte della sua vita, è pensato alla luce non dell'intelletto che conosce questa connessione di cause, ma della rappresentazione, del ricordo e dell'immaginazione *attraverso* cui le cose si connettono tra loro a partire dalle affezioni del corpo, di cui la mente è l'idea.

«Ne deriva che la mente umana, tutte le volte che percepisce le cose secondo il *comune ordine della natura* (*ex communi naturae ordo*), ha di sé, del proprio corpo, e dei corpi esterni una conoscenza non adeguata, ma soltanto confusa e frammentaria. [...], cioè tutte le volte che è determinata a considerare questa o quella cosa dall'esterno, ovvero dal causale incontro le cose, e non dall'interno,

³⁹ E I P32C1-C2.

⁴⁰ E I D7.

⁴¹ TP 2 – 7, 11.

⁴² Il Dio di Spinoza è totalmente sovrapponibile alla Natura.

⁴³ E I A (*op cit.*, p. 1215).

vale a dire dal fatto che considerando simultaneamente molte cose è determinato ad intendere le loro concordanze, differenze e opposizioni: tutte le volte, infatti, in cui si dispone dall'interno in questo o in altro modo, allora vede le cose chiaramente e distintamente, come dimostrerò più oltre»⁴⁴.

Se ne deduce che è la facilità o la difficoltà con cui l'uomo è in grado di *ri-produrre* e *ri-proporre* certi rapporti piuttosto che altri a *produrre* un determinato “modello” di ordine piuttosto che un altro. Un ordine sarà buono se risulta efficace nel raggiungimento di ciò che è *immaginato* utile, e in questo senso sarà detto buono, cioè condurrà al meglio e ad una maggiore perfezione. Ma l'errore non sta in questa immaginazione, bensì nell'estensione di questo *modus operandi* immaginativo a tutta la natura, cioè nel pensiero e nella pratica di esso come *reale* e come coincidente con l'ordine della natura, e nell'attribuzione a Dio e al suo agire una giustificazione irrecusabile di quell'ordine e di quella connessione, che, *de facto* e *de iure*, è soltanto l'espressione del disporsi delle immagini delle cose in noi, cioè del modo in cui le cose ci affettano. Inteso in questo senso, l'ordine che l'uomo attribuisce alla natura non sarà mai un concetto neutro, ma sarà sempre qualificato, buono o cattivo, nei termini della sua utilità⁴⁵, cioè della sua efficacia nel soddisfacimento del fine proposto.

Siamo partiti da una considerazione generale dell'ordine come qualcosa che coinvolge *allo stesso modo* le idee e le cose, e siamo giunti ad una *qualificazione* dell'ordine nei termini di buono e cattivo. Com'è avvenuto questo passaggio?

1.2. Dal «Breve Trattato» all'«Etica»

Vi è una certa continuità tra il *Breve Trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*⁴⁶, opera giovanile composta tra il 1661 e il 1662, e l'*Etica* per quanto riguarda la concezione del bene e del male: sia nell'uno che nell'altra il bene e il male «non sono né cose né azioni», ma «enti di ragione», e pertanto riguardano il nostro modo di *conoscere* le cose (come *buone* o *cattive*) e non l'espressione

⁴⁴ E II P29C e S.

⁴⁵ E IV D1: «Intendo per buono (*bonum*) ciò che sappiamo con certezza esserci utile» e D2: «Per cattivo (*malum*), invece, ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di possedere un bene». Prediligo qui la traduzione di Durante piuttosto che quella di Cristofolini (B. Spinoza, *Ethica/Etica*, testo latino a fronte, traduzione italiana di G. Durante, Sansoni, Firenze 1963 (1984), ora riedita presso Bompiani, Milano 2007) che traduce infatti *bonum* con *bene* e *malum* con male. “buono” e “cattivo” rimarcano infatti la differenza con la concezione intellettualistica e tendenzialmente metafisica del bene e del male nel *Breve Trattato*. Nell'*Etica* il bene e il male sono infatti rispettivamente ciò che *sentiamo* come buono – cioè utile – e ciò che *sentiamo* come cattivo – cioè non utile, e non hanno alcuna sostanzialità; vedi anche E IV P8

⁴⁶ B. Spinoza, *Korte Verhandeling van God de Mensch en deszelfs Welstand/Breve Trattato sul Dio, l'uomo e la sua felicità*, in B. Spinoza, “Tutte le opere”, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Firenze-Milano 2019 (da ora in poi *BT*).

reale del mondo. Né il bene né il male infatti esistono in natura, non sono nelle cose e quindi non hanno alcun valore ontologico per Spinoza⁴⁷.

La discontinuità tra le due opere, tuttavia, c'è: concerne l'origine e la potenziale riutilizzabilità di queste nozioni per la vita umana⁴⁸: nella seconda parte del *Breve Trattato* (capitolo I), «sull'uomo e ciò che gli appartiene», Spinoza distingue tre generi di conoscenza: l'*opinione*, la *credenza* e la *conoscenza*, che nell'*Etica* potremmo tradurre rispettivamente con *immaginazione* (chiamata anche *conoscenza di primo genere* o nuovamente *opinione*) con *ragione* e con *scienza intuitiva*⁴⁹. In realtà al livello del *Breve Trattato* Spinoza non è ancora pervenuto ad una discriminazione interna degli universali, cioè ad una definizione approfondita delle “nozioni comuni” e che egli considererà essere i «*ratiocinii nostri fundamenta*», le basi del raziocinio umano. Oltretutto, nell'*Etica* il termine “credenza” scomparirà e verrà in un certo senso assimilato, come concetto “ibrido”, sia dalla conoscenza di primo genere – quando le nozioni che ne derivano sono fondate a partire dall'esperienza vaga e dai segni (*ex signis*) – sia dalla ragione – quando le nozioni che ne derivano sono, appunto, *notiones communes* che esprimono adeguatamente le proprietà delle cose. La credenza può essere per questo il luogo dello smarrimento e dell'ideologia, ma al contempo il luogo della certezza e dell'idea vera. Quello che ci interessa in questa sede è capire in che modo Spinoza intenda il bene e il male in rapporto alla credenza, o meglio alla «credenza vera»⁵⁰, come essa è qualificata nel *Breve Trattato*. Ci sembra infatti che questo genere di conoscenza, così come è descritto nell'opera giovanile, possa ancora esserci utile. In una nota a *BT II*, 4, Spinoza definisce così la credenza:

⁴⁷ *BT I*, 10.

⁴⁸ Da notare che anche in *TEI* § 12 Spinoza parlerà della relatività del bene e del male, «sicché una sola e medesima cosa può esser detta buona e cattiva a seconda dei diversi punti di vista, e lo stesso vale per perfetto e imperfetto». Qui Spinoza eguaglia la nozione di bene a quella di perfezione: questa eguaglianza sarà importante nell'*Etica*, dove il rapporto bene/perfezione e perfezione/potenza produrrà l'eguaglianza: *bene = potenza*. Bene è ciò che aumenta la nostra potenza, permettendoci di raggiungere anche una maggiore perfezione; male è al contrario ciò che diminuisce la nostra potenza, e ci rende meno perfetti

⁴⁹ *E II* P40 S2.

⁵⁰ *BT II*, 4. È importante segnalare che nel *Breve Trattato* Spinoza dà priorità all'intelletto piuttosto che al desiderio; non c'è traccia del *conatus*, né tantomeno dell'idea che l'essenza dell'uomo sia questo stesso sforzo: ciò che nell'*Etica* verrà reso con *conatus* nel *Breve trattato* è in tutto e per tutto la Provvidenza “particolare” di Dio – che si chiarisce all'interno della Provvidenza universale. Si capisce perché il bene e il male non siano tali in virtù del *fatto* che tendiamo a un oggetto piuttosto che ad un altro, ma in virtù di un modello intellettuale di perfezione – l'idea dell'uomo perfetto – laddove in *E III* P8 leggiamo che «la conoscenza del bene e del male non è altro che un moto di gioia o tristezza, in quanto ne siamo consapevoli». Questo punto sarà estremamente rilevante ai fini della politica di Spinoza, e della sua indagine sulle forme di governo. Seguendo l'articolo di Emanuela Scribano, una delle novità dell'*Etica* rispetto al *Breve Trattato* è proprio «l'attribuzione della “creazione” dei valori morali ai sentimenti – la gioia e tristezza. Si tratta di una vera rivoluzione, in relazione all'intellettualismo che dominava nel *Breve Trattato* sullo stesso argomento», (E. Scribano, *La conoscenza del bene e del male. Dal Breve Trattato all'Etica*, in “Consecutio Temporum. Rivista Critica della Postmodernità”, n. 2, p. 171; scaricabile in pdf da: <http://www.consecutio.org/2012/02/la-conoscenza-del-bene-e-del-male-dal-breve-trattato-all%E2%80%99etica-4/>.

«La credenza è una potente convinzione, *fondata su ragioni*, in virtù della quale io sono persuaso nel mio intelletto che la cosa esiste veramente, ed è al di fuori del mio intelletto tale quale essa è nel mio intelletto. Dico “una potente convinzione fondata su ragioni” per distinguerla dall’opinione, che è sempre dubbiosa e soggetta all’errore, e dalla scienza, che non consiste in una convinzione fondata su ragioni, ma in un’unione immediata con la cosa stessa»⁵¹.

La credenza non è né un’opinione né una conoscenza chiara: non è soggetta al dubbio, ma non consiste neanche in un’unione immediata con la cosa, che evidentemente è possibile soltanto nella conoscenza chiara (o *scienza intuitiva*). La credenza sta, per così dire, *tra* questi due generi di conoscenza, essendo in grado di «guidarci all’intellezione chiara» ma mostrandoci «ciò che le cose devono essere, e non ciò che esse sono in realtà»⁵². Per quanto concerne la questione del bene e del male, la credenza non si appoggia, come si potrebbe pensare, su un mero sentito dire e sull’opinione, ma, sembra dirci Spinoza, su un *modello ideale e universale* – ad esempio «l’idea dell’uomo perfetto»⁵³ - che diviene il “fine” del giudizio morale, cioè il fondamento di un sistema positivo di valori. Nell’*Etica* la stessa idea di “uomo” sarà concepita alla stregua di un universale astratto, prodotto da un’ipertrofia dell’immaginazione e dalla sua incapacità a contenere il formarsi simultaneo di immagini di una molteplicità di uomini differenti⁵⁴. Questo spiega anche la pluralità di definizioni dell’uomo, che «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»⁵⁵.

L’*Etica* ripete quindi l’idea, già presente nel *Breve Trattato*, che gli «universali» siano fondamentalmente utili all’uomo, ma non siano immuni dal generare pregiudizi, primo fra tutti, il finalismo. Proprio in ragione della loro “indifferenza” nei confronti delle essenze particolari, della loro incapacità a cogliere ciò che diverge, ma soltanto ciò che è *comune*, gli universali «significano idee in sommo grado confuse»⁵⁶, cioè non in grado di cogliere il particolare e il distinto, ma appunto soltanto delle immagini indifferenziate fondate sulla comunanza di certe proprietà. L’universale – ad esempio di «uomo» - non è però, nell’*Etica*, condannato ad essere semplicemente un’astrazione, ma *assume* una certa concretezza proprio in ragione della maggiore o minore universalità

⁵¹ *BT II*, 4 [1] * (p. 259; il corsivo è mio).

⁵² *Ivi*, pp. 259-261.

⁵³ *BT II*, 5-6.

⁵⁴ *E II P40 S1*: «[...] siccome nel corpo umano si formano simultaneamente tante immagini, per esempio di uomini, da superare la forza immaginativa, se non completamente, almeno di quel tanto per cui la mente non riesca ad immaginare le piccole differenze dei singoli (cioè il colore, la grandezza, ecc., di ciascuno), e il loro numero esatto, essa immagina distintamente soltanto ciò in cui essi tutti si accordano (*conveniunt*), poiché il corpo ne è colpito – [...] – e lo chiama con questo nome di *uomo*, che applica come predicato ad infiniti singoli» (p. 127).

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

delle proprietà che gli si attribuiscono, cioè dell'adeguatezza o dell'inadeguatezza della sua definizione. Inoltre, l'universale è sempre radicato in un'esperienza immaginativa che fa capo ad un sapere del corpo, a quella *cognitio ex signis* che è propriamente la conoscenza *del* corpo – nel senso del genitivo soggettivo e del genitivo oggettivo. Il corpo conosce ed è conosciuto. Fin là dove il corpo arriva, resiste e trattiene le immagini – o tracce – di altri corpi, e ne restituisce il senso in ulteriori immagini, in segni nuovi e al contempo *già* predelineati nella memoria del corpo. Il corpo, quindi, ricorda, e la mente che immagina si esaurisce in questo ricordo.

Ciò che quindi si immagina attraverso l'universale «uomo» è, nell'*Etica*, qualcosa di più complicato della semplice categoria di specie: la sua definizione riguarda «ciò in cui tutti convengono», una proprietà *generale* ma comunque *distinta*, da cui il corpo è stato affetto, e che si esprime nell'*idea* di un certo rapporto, di una certa relazione più o meno generale tra tutte le cose particolari. L'universale continua a rimanere legato all'immaginazione e all'esperienza, e nonostante pretenda di superarla, in realtà sorge *spontaneamente* dall'immaginazione, ed è per questa ragione che è così differenziabile: l'immaginazione è il luogo della differenza, laddove la ragione conduce ad una certa *indifferenza* della differenza.

Nell'*Etica* quindi Spinoza non convalida, ma complica la natura dell'universale rispetto al *Breve Trattato*: la formazione degli universali segue da un «modo di considerare le cose» (*res contemplandi modum*)⁵⁷ che non incontra mai le cose distintamente in sé stesse, ma soltanto le cose considerate in connessione, in rapporto, in relazione: le cose considerate in quanto *convengono*, ma anche, come conseguenza, non in ciò in cui *divergono* – perché ciò che diverge non viene appunto considerato. Non si tratta quindi dei rapporti aleatori, episodici, propriamente storici che le cose hanno tra loro e che possiamo considerare sotto la categoria degli *eventi* – le cose che accadono. Della connessione delle cause negli incontri aleatori non potremmo conoscerne la totalità completa, ma ne avremo sempre una conoscenza incompleta e parziale. Oltretutto, a questo livello sembra essere il conflitto, piuttosto che la concordia, la modalità relazionale essenziale delle cose tra loro. *Comune*, al contrario, dovrebbe significare innanzitutto questo: lo spazio dell'incontro che supera lo scontro, della concordia che supera il conflitto, dell'uguaglianza che supera la differenza. È evidentemente lo spazio del secondo genere di conoscenza, che Spinoza chiama *ragione*, e che è in realtà qualcosa di diverso dalla credenza.

⁵⁷ E II P40S2.

Noi *crediamo* che qualcosa sia realmente come essa è nel nostro intelletto – cioè che le cose si relazionino in un certo modo, che l’una sia migliore dell’altra, ecc. Di questa credenza esibiamo solitamente delle ragioni, ed è questo che distingue la credenza dall’opinione. Il *bene* e il *male* possono derivare da ciò che un’ autorità da me riconosciuta mi ha insegnato, da ciò che ho letto da qualche parte⁵⁸, o essere determinati a partire da ciò che sono soliti vedere. A questo livello non viene esibita alcuna ragione, né conosciuta nessuna legge che regoli il rapporto tra le cose. Così accade per «quei filosofi che immaginano che al di là di questo piccolo angolo di globo, o globo di terra che essi abitano non vi siano altri mondi, perché mai ne hanno contemplati altri»⁵⁹, e si meravigliano se ne scoprono di differenti al di là del proprio⁶⁰. Ma il *buono* e il *cattivo* possono anche essere ciò che *con ragione* il mio intelletto ha pensato, cioè possono derivare da un’*idea* o modello di bontà e di perfezione che guida la mia mente, e in base a cui giudichiamo anche della non bontà e dell’imperfezione.

Spinoza non sembra porre troppa distanza tra questi due “modi di considerare le cose”, almeno non nel *Breve Trattato*: si tratta semplicemente di gradi di universalità e di *riflessività* differenti? In realtà leggiamo che laddove l’opinione è causa di passioni, la credenza ci induce a «soffocarle», e laddove nell’opinione il desiderio – che è la stessa essenza dell’uomo – è mosso dall’aver sentito dire che qualcosa è bene, o dall’aver sperimentato come buono qualcosa di particolare – cioè laddove sono le *immagini* che ci formiamo delle cose a dirigere i nostri giudizi – nella credenza, che Spinoza caratterizza come “credenza vera”, sembra essere piuttosto l’*idea* del bene, o ancor meglio un’ *idea* del bene a definire il bene e il male⁶¹ e a permetterci di desiderarlo. Ora, se il *Breve Trattato* resterà legato ad una concezione intellettualistica e finalistica del bene del male come ciò che è prima *conosciuto* come utile o dannoso, in quanto concorda o discorda con un’*idea* di bene o un modello di perfezione, l’*Etica* abbandonerà questa concezione. L’*Etica* non a caso porta il nome di etica, e non rimanda alla morale, anzi è rifiuto assoluto della morale, intesa come sfera del dover essere sottratta all’essere: la morale come l’essere in potenza di un’essenza che non si è ancora attualizzata, cioè come il raggiungimento della propria *virtus* particolare, come

⁵⁸ BT II, 3.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ E III P52S. La *meraviglia* (*admiratio*) non è quindi una passione, ma un’*immaginazione*, un’*affezione*, dice Spinoza, che si trova soltanto nella mente e *che può assumere differenti connotazioni affettive*, a seconda del modo in cui l’oggetto che l’ha suscitata ci colpisce, a seconda della passione che si genera in noi. Essendo «una singola immaginazione che non ha nessun con le altre» (E III, AD4), la mente tende a fissarsi su di essa senza riuscire, sovente, a reinserirla all’interno dell’ordine e della connessione dell’immaginazione abituale.

⁶¹ BT II, 4, 7: «Perciò per trattare del bene e del male nell’uomo, devo concepire un uomo perfetto; difatti, se trattassi del bene e del male in un uomo particolare, per esempio Adamo, confonderei l’essere reale con l’ente di ragione, il che un vero filosofo deve assolutamente evitare, per ragioni che più innanzi daremo» (p. 261).

“perfezionamento”, appunto, della vita di ciascun uomo particolare, è in realtà un’incoerenza ontologica, è trascendenza rispetto all’essere, e implica una *dynamis* opposta all’attualità che l’etica supera, dal momento in cui comprende solo l’essere sempre in atto delle essenze dei modi esistenti in un particolare rapporto. Così Deleuze nelle sue *Lezioni su Spinoza*⁶²:

«Aristotele: l’essere è un animale razionale. Ma per quanto l’uomo sia un animale razionale, non cessa di comportarsi in maniera irrazionale. Come è possibile? Perché l’essenza dell’uomo non è pienamente realizzata. [...] Realizzare l’essenza dell’uomo sarà dunque il fine dell’uomo realmente esistente. Condurre la vita in modo razionale significa dunque attuare l’essenza: *questo è lo scopo della morale*. Conseguentemente, *il valore diviene l’essenza posta come fine*. [...]. Chiamo “morale” tutto questo complesso di cose, che invece va a scomparire nella visione etica del mondo. Non ve n’è più traccia. È veramente tutta un’altra prospettiva»⁶³.

La credenza nel *Breve Trattato* ci mostra le cose come devono essere e non come sono in realtà, e quindi pone uno scarto tra l’*essere* e il *dover essere*, che per certi versi giustifica la ricerca del bene in quanto fine e ammette una “perfettibilità” dell’uomo guidata da un modello di perfezione (*l’ideale di uomo perfetto*). Nell’*Etica*, questo scarto tra l’essere e il dover essere potrà intendersi soltanto come un ente di ragione, come una concezione astratta e in definitiva inadeguata di quella che è la *conoscenza* del bene e del male, della virtù e del vizio, della perfezione e dell’imperfezione. Il vero elemento di distinzione che impariamo nell’*Etica* è che il bene e il male non potrebbero essere *conosciuti* se non fossero in tutto e per tutto quella stessa gioia e quella stessa tristezza⁶⁴ che sentiamo; non esisterebbero cose buone e cose cattive, ovvero non-buone, se l’utilità fosse considerata soltanto come ciò che si confà ad un modello o ad un’idea di perfezione astratta, cioè se non sperimentassimo l’idea del bene come incremento della nostra potenza, *laetitia*, e l’idea del male come decremento della nostra potenza, minore potenza, ovvero *tristitia*. Conosciamo il bene e il male dal momento in cui *sentiamo* il bene e il male⁶⁵: e dal momento in cui sentiamo i valori morali prima di porli e tematizzarli, essi non potranno mai, se non sconvolgendo l’ordine genetico, agire come *auxilio* per la liberazione dal male, ma dovranno essere,

⁶² G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi (prefazione e traduzione italiana), Ombre Corte, Verona 2013.

⁶³ *Ivi*, p. 78.

⁶⁴ E IV P8D.

⁶⁵ Sarebbe interessante creare un parallelo tra la *Teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith e il modo in cui Spinoza pensa il bene e il male. Segnaliamo che, oltretutto, in *La morale anarchica* Kropotkin cita proprio Smith e la sua teoria – che di fatto apprezza e assume. In particolare, per quanto riguarda il principio di solidarietà insito nella natura, che per Kropotkin è il fondamento dell’evoluzione di tutti gli animali, quindi anche degli uomini. L’etica di Spinoza è in realtà estremamente connessa a quella proposta dalla tradizione di pensiero anarchica, che è rifiuto di ogni morale non per un’assunzione nichilistica e amorale, ma appunto per una reinterpretazione del mondo – dei rapporti sociali e politici in particolare – dal punto di vista immanente e essenzialmente etico.

evidentemente, *desiderati*. Siamo già usciti da una visione morale e deontologica del mondo, per entrare in una visione ontologico-etica del mondo. Così leggiamo in *E III P9S*:

«Risulta dunque da tutto ciò che a nulla noi tendiamo, nulla vogliamo, appetiamo, desideriamo (*nihil nos conari, velle, appetere, neque cupere*), per il fatto che lo giudichiamo esser bene; ma al contrario, che noi giudichiamo esser bene qualcosa perché vi tendiamo, lo vogliamo, appetiamo e desideriamo»⁶⁶.

Che cosa ci dice questa inversione, questo rovesciamento del rapporto tra affetto e conoscenza del bene e del male? In che senso dobbiamo intendere, alla luce di questa “rivoluzione”, l’identità dell’ordine e della connessione delle idee con l’ordine e la connessione delle cose? Innanzitutto, comprendiamo che un’adeguata definizione di ordine, e simmetricamente del suo contrario, il disordine, non può mai originarsi a partire dalla purezza di un’idea posta come fine, che in Spinoza non esiste né agisce. *Non può* qui va inteso in senso spinoziano, cioè in un senso ontologico, secondo l’equazione *ius sive potentia*: il diritto per cui si dice che qualcosa *può*, cioè è legittimato a (*ius*), coincide con il suo poter di fatto essere (*potentia*), cioè con la potenza che è in grado di esprimere. In questo senso va intesa anche la concezione naturale del diritto, che fa coincidere la legge con la potenza di esistere e di agire di ciascun ente determinato. *Il dover essere coincide con l’essere*, parafrasando la sesta definizione della seconda parte⁶⁷. Per la stessa ragione, quando si dice che qualcosa *non può*, spinozianamente si intende allo stesso tempo che *non è*. Essere impotente significa infatti *poter non esistere, poter non agire*⁶⁸.

La natura della mente è quella di essere idea del corpo, così come quella del corpo è di essere origine della mente. Se così non fosse, la percezione della bontà di un ordine sarebbe riconducibile soltanto alla solitudine di un’idea astratta, e l’affetto di gioia o tristezza, di cui la mente è idea, non sarebbe, come invece è nell’*Etica*, *questa stessa idea*⁶⁹, cioè non seguirebbe lo stesso ordine, ma ne sarebbe una superflua e indifferente conseguenza. Per Spinoza è assolutamente inadeguato pensare che il *sentimento* o *l’affetto* siano l’effetto di un’idea: *né il corpo può determinare la*

⁶⁶ Cristofolini traduce *conatus* e *conari*, con *tensione* e *tendere*, piuttosto che con *sforzo* e *sforzarsi*, come invece traduce Durante. Crediamo che la traduzione di “conatus” con “tensione” sia più efficace, più in linea con l’idea spinoziana della “potenza” come *capacità di pensare e insieme di agire*, ovvero di *esistere*, che aumenta o diminuisce, e che dipende dall’incontro dei corpi, dal loro muoversi più o meno velocemente.

⁶⁷ *E II D6*: «Per realtà e perfezione intendo la stessa cosa».

⁶⁸ *E I P11Dim*, *In altri termini*: «Posse non existere impotentia est, & contra posse existere potentia est (*ut per se notum*)».

⁶⁹ Cfr. la già citata *E IV P8*: «*Cognitio boni, & mali nihil aliud est quam Laetitiae, vel Tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscii*»; ma anche *E IV P14*.

mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al moto o alla quiete né ad alcunché d'altro (posto che ci sia)⁷⁰.

Il complicato progetto dell'*Etica*, che impegnò Spinoza per più di dieci anni, se scioglie alcuni nodi teorici, in realtà sembra porci di fronte ad una difficoltà pratica ben più grande: non come faccio a *conoscere* il bene, ma come *posso* desiderarlo. Eppure, vedremo, si tratta della medesima cosa. Ma da dove partire?

1.3. La via anarchica di Spinoza

Nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*⁷¹, la nozione di *ordo* viene introdotta per quanto concerne la questione del metodo, che non ha assolutamente una funzione strumentale. Certo il metodo segue un ordine. L'ordine è non soltanto il mezzo del metodo ma anche il fine. Il metodo deve *permettere* di condurre, di concatenare, di connettere le idee nell'ordine adeguato, di modo da conoscere adeguatamente l'ordine e la connessione delle cose, ed è quindi un *auxilio* alla conoscenza. Ma la sua funzione è innanzitutto quella di permettere un'*emendatio* dell'intelletto.

Anche qui il testo di Spinoza mostra, in filigrana, la rottura con la tradizione e con la sua contemporaneità⁷². *Emendatio* – tradotto in qualche luogo con “riforma” – significa propriamente “fuori” dalla “mendacium”, cioè dalla menzogna e dalla falsità: ma né la menzogna né la falsità hanno, in Spinoza, una realtà positiva. Emendare l'intelletto significa *condurlo* fuori dall'errore (*e-mendatio*). Per portarlo nella verità? Non esattamente. Per porlo nella reale *condizione* di poter conoscere un'idea vera, o meglio di poter *conoscere di conoscere un'idea vera*, cioè di saperla e di praticarla, e di “fondare” su di essa altre idee vere. Riportiamo per intero uno dei passaggi chiave del *Trattato* giovanile:

«Perciò, non avendo bisogno la verità di alcun segno, ma essendo sufficiente, per eliminare ogni dubbio, avere le essenze oggettive delle cose o, che è lo stesso, le idee, ne segue che il vero metodo non consiste nel cercare il segno della verità dopo aver acquisito conoscenza delle idee, ma il vero metodo è la via (*vera Methodus est via*) attraverso cui cercare la verità stessa, o le essenze oggettive delle cose o le idee (questi termini hanno tutti lo stesso significato) nell'ordine dovuto (*debito ordine*)»⁷³.

⁷⁰ E III P2.

⁷¹ B. Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione, et via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur/ Trattato sull'emendazione dell'intelletto, e sulla via per dirigerlo nel modo migliore alla vera conoscenza delle cose*, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, op. cit.

⁷² Ep2 (1661; Spinoza a Oldenburg), in particolare sulla natura dell'errore in Bacone e Cartesio (in op. cit., pp. 1805-1807).

⁷³ TEI § 36.

Il «debito ordine» qui *sembra* potersi porre e sviluppare soltanto a partire dalla conoscenza di un principio (*archè*) – l’idea vera – come presupposto stesso della genesi storico-cronologica della conoscenza adeguata, e come strumento di liberazione dalla menzogna e dall’illusione, che non saranno mai foriere di idee vere né mai potranno generarle. L’idea vera, dirà Spinoza, si dà. Ma *come* si dà? In effetti la verità nello spinozismo è simile alla luce: essa non chiede di essere dubitata, vagliata, dimostrata, ma basta alla certezza di sé il fatto stesso di essere intesa, percorsa, per così dire, nell’evidenza che la illumina: infatti, «come la luce manifesta sé stessa e le tenebre, così la verità è norma di sé e del falso»⁷⁴. È abbastanza chiaro che l’intelletto, più che *costruire* le proprie verità, è in realtà *ricettivo* rispetto alla verità, *passivo*, sembra dire Spinoza, rispetto al pensiero. Anche nel *Breve Trattato* l’«intendere» è un «puro e semplice patire»⁷⁵, che non può quindi essere soggetto a revisione, e di cui non si può dubitare dal momento in cui si manifesta in noi. Differentemente nell’*Etica* questo “patire” o “percepire” diventerà un “concepire”, un’azione della mente⁷⁶. Ma resterà invariata l’idea che la potenza dell’intelletto, la sua capacità di intendere, è quantomeno incrementata dalla sua capacità di *lasciarsi* modificare il più possibile dal maggior numero di cose⁷⁷, ed è manifesta all’uomo *come* una maggiore convenienza con le cose nonché *come* causa di una maggiore stabilità e di una maggiore perfezione:

«Dove si vede la perfezione di chi si trova nella verità rispetto a chi sta al di fuori di essa. Poiché l’uno è più facile a lasciarsi modificare e l’altro meno, segue che l’uno ha più solidità e più essenza dell’altro; inoltre, i modi di pensare che convengono con le cose, essendo stati determinati da un maggior numero di cose, hanno più sussistenza ed essenza; e, siccome convengono con la cosa, è impossibile che in alcun tempo siano modificati, o soffrano alcun cambiamento, poiché abbiamo visto che l’essenza delle cose è immutabile. Ma questo non ha luogo con la falsità»⁷⁸.

L’*evidenza* che si ricava dal vero in quanto vero, o meglio dal vero in quanto inteso, caratterizza la condizione di chi è nel vero e non può dubitarne, così «come chi veglia non può mai pensare di sognare», mentre «chi sogna può ben immaginare di vegliare»⁷⁹. Ma questa evidenza non sembra

⁷⁴ E II P43S; ma già in BT II, 15 [3].

⁷⁵ BT II, 15 [5].

⁷⁶ Nell’*Etica*, e in particolare a partire da E II D3, la potenza dell’intelletto, ovvero l’intendere, sarà al contrario caratterizzata dall’*attività*, mentre la passività sarà propriamente relegata all’impotenza della mente: «Intendo per idea un concetto (*conceptum*) che la mente forma (*quem Mens format*) per il fatto di essere cosa pensante», e nella *Spiegazione* di questa definizione Spinoza chiarisce che laddove «la parola percezione (*perceptionis nomen*) pare indicare che la mente sia passiva rispetto a un oggetto [...] “concetto” pare esprimere un’azione della mente (*conceptus actionem Mentis exprimere videtur*)»

⁷⁷ E II P13S.

⁷⁸ BT II, 15 [6].

⁷⁹ BT II, 15 [3].

bastare ad emendare l'intelletto. Se così fosse, infatti, non si capirebbe da dove provengano tutte le idee confuse e parziali che abbiamo e continuiamo ad avere, cioè non si capirebbe la forza egemonica dell'*immaginazione*, che in Spinoza è comunque un genere di conoscenza (il *primo* e più immediato), seppur inadeguata.

La prima idea vera, in effetti, sembra dover essere Dio⁸⁰, che oltretutto non necessita di nessun segno, come la verità. Dal possesso dell'idea vera di Dio, *archè* o principio assoluto, potranno quindi derivare nel «debito ordine» tutte le altre possibili idee vere. Dio è quindi il fondamento della nostra conoscenza adeguata? E *finché* non avremo l'idea vera di Dio non avremo mai neanche un'idea vera? Lo spinozismo sarebbe a questo punto una specie di gnosticismo, una pratica accessibile soltanto agli iniziati, ai sapienti, o ai cartesiani depurati dell'incertezza corroborante del dubbio come strumento di conoscenza, che per Spinoza è soltanto il frutto di una malafede che fraintende che cosa significhi *intendere*.

Ma è proprio qui che dobbiamo fare attenzione: la verità in Spinoza non è mai, neanche al livello del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* – che è probabilmente il suo primo scritto – un'istanza trascendente, per pochi eletti, né un'idea che possa giungere all'intelletto tramite l'ausilio di qualche potenza esterna all'ordine della natura. La verità non è se non nella ricerca che conduce ad essa, che non può che essere lo svolgimento stesso dell'idea. Allo stesso modo, la concezione spinoziana della salvezza non ammette una sua determinazione per mezzo della grazia⁸¹. Se la verità può essere pensata, nulla induce a credere che soltanto alcuni possano pensarla.

Già nel *Prologo* Spinoza mostra la natura inclusiva del suo “discorso sul metodo”, e l'emergenza etica che giustifica la sua filosofia. Infatti, egli afferma:

«Questo è dunque il fine al quale tendo: acquisire una tale natura e cercare che molti insieme a me l'acquisiscano; cioè fa parte della mia felicità anche l'impegnarmi perché molti altri comprendano ciò che io ho compreso e perché il loro intelletto e i loro desideri si accordino (*convenient*) con i miei»⁸².

Notiamo subito che il *fine* del metodo è quello di acquisire una certa natura – cioè quella di rendere la propria natura più perfetta e quindi di incrementare la propria potenza di pensare idee vere. Ma Spinoza non dice: il fine al quale tendo è cercare che molti l'acquisiscano per mezzo di *me*, attraverso le *mie* parole, con la *mia* filosofia. Nessun gesto pedagogico, nessuna educazione dell'uomo,

⁸⁰ *TEI* § 38: «[...] sarà perfettissimo quel metodo che mostra come si debba dirigere la mente secondo la norma dell'idea data dell'Ente perfettissimo» (p. 129).

⁸¹ Su questi temi vedi il *TTP*.

⁸² *TEI* §14 (p. 117).

nessun proselitismo, nemmeno dissimulato. Il primo passo verso l'acquisizione di quel fine che è la perfezione della natura umana è quello di rifiutare un'esclusività di accesso ad essa.

Se quindi la verità non è un'istanza che trascende chi la cerca, ma è la sua ricerca stessa, essa s'identificherà semplicemente con il possesso di ciò che Spinoza chiama l'«idea vera», ma che potremmo rendere, con un gesto affatto innocuo, semplicemente *un'idea vera*. E non potrebbe essere altrimenti. Come potremmo infatti avere *l'idea vera*, riconoscerla tra le altre, comprenderla come *più vera*? Se non vi è un metodo con il quale riconoscere a priori il falso, il finto, il dubbio, come potremo distinguere il vero? Esistono gradi di verità nello spinozismo? E di menzogna? Oppure esso è immune da qualsiasi concezione riformista della conoscenza e quindi radicale nella sua assunzione assoluta della verità come idea vera? E dell'idea vera dell'idea vera? Che cosa ne è del pensiero che la mente ha di sé stessa, e che le permette di riconoscere le essenze obiettive delle cose, ovvero le idee, in quanto vere? Che cosa ne è, in Spinoza, di quello che l'idealismo ha imparato a chiamare autocoscienza, ma che nella sua filosofia è ancora *reflexio*, o più precisamente, *idea ideae*? Tutte queste domande ci aiutano più di quanto pensiamo, proprio perché sono, crediamo, le domande che guidano la stessa emendazione dell'intelletto.

Il punto cruciale, da pensare e da assumere, è esattamente questo: [nos] *habemus enim ideam veram*⁸³. *Noi abbiamo infatti un'idea vera*. Ma se è il possesso di un'idea vera a determinare e a rendere manifesto il possesso della verità, Spinoza sembra cadere in un circolo vizioso e in una *petitio principii*: per definire la verità, egli ricorre al possesso di un'idea vera, che già presuppone la verità perché per avere un'idea vera bisogna già essere, in qualche modo, nella verità⁸⁴.

Dovremo quindi *o* negare che vi sia propriamente un inizio o principio (*archè*) della conoscenza, e quindi un metodo, di modo che il discorso spinoziano rimarrebbe aporetico (letteralmente senza *via d'uscita*); *oppure* negare che vi sia un principio (*archè*) della conoscenza, ma che quest'assenza di principio (*archè*), questo cominciamento senza cominciamento, o questo principio anarchico, sia in realtà qualcosa di positivo, nel senso di produttivo e non aporetico. Un'idea vera non è un approdo, ma forse è un appiglio: per sapere di non essere nel falso non è necessario dubitare della verità di un'idea, ma è sufficiente averne una vera⁸⁵.

Il circolo vizioso si scopre in realtà virtuoso, e si risolve dal momento in cui si abolisce il salto, totalmente immaginario, dall'essere nell'errore all'essere nella verità, dall'idea falsa all'idea vera.

⁸³ *TEI* §33 (p. 126).

⁸⁴ «Infatti, come si può ricavare da quanto detto, prima di tutto deve esistere in noi l'idea vera come strumento innato, conosciuta la quale si capisca contemporaneamente la differenza che c'è fra una tale conoscenza e tutte le altre. In questo consiste una parte del metodo», *TEI* §39 (p. 129).

⁸⁵ *E II* P43.

Il metodo spinoziano, infatti, non può dirsi esterno alle conoscenze che produce, e non esiste prima o al di sopra di *quell'*idea vera che l'intelletto pensa. La verità, quindi, è concepita soltanto *all'interno* della via dentro la quale si dà la sua ricerca⁸⁶, cioè nei confini e nei limiti⁸⁷ – per usare una bellissima immagine di Hannah Arendt – della vita della mente⁸⁸.

Oltretutto, se fosse il contrario, questo comporterebbe l'impossibilità di decidersi per un metodo definitivo, e quindi una *regressio in infinitum* che, in ultima istanza, renderebbe insoddisfacente e soprattutto infondato qualsiasi metodo perché sempre richiedente di un ulteriore metodo, anch'esso da giustificare per fondarne la legittimità. Il fine di un'emendazione dell'intelletto non è dunque quello di trovare un principio primo, ma è quello, casomai, di porre l'uomo nella *condizione* di poter pensare pensieri veri a partire da un principio necessariamente anarchico, che sfugga ad un'organizzazione "archica" posta a fondamento della conoscenza della verità. Questo è il primo senso che Spinoza dà al metodo, il primo ruolo che il metodo assume rispetto alla verità: comprendere di star comprendendo. Il secondo senso sarà, di conseguenza, *poter* concepire nel giusto ordine, da quell'idea vera, idee vere⁸⁹.

È noto che quella di Spinoza è una via: quelli che in Cartesio sono dei passi ascendenti, mossi e rimossi dal dubbio⁹⁰, che agisce come dall'esterno per "semplificare" e "individuare", in Spinoza sono più simili a dei gradini discendenti, per "approfondire" ed "esprimere". Il metodo dovrà infatti volgersi verso lo stesso percorso *espressivo* di quell'idea vera che possediamo, radicarsi in essa, ovvero – e qui è il passaggio fondamentale – conoscere *attraverso* l'espressività della sua *causa* tutto ciò che è dato conoscere come effetto di questa: questa è la via. Possedere un'idea vera per avere un'«idea adeguata», ovvero conoscere un effetto *nella* sua causa, e derivarne in questo modo tutte le sue proprietà.

Ma come non vedere in questo movimento, nuovamente, una regressione all'infinito? La causa attraverso cui conosceremo l'effetto sarà infatti, a sua volta, effetto di un'altra causa, espressione di un altro effetto, e così all'infinito, a meno che non si giunga ad un principio primo, che non ha

⁸⁶ Su questo Vinciguerra: «L'illusione di potersi staccare dalla conoscenza per poter legiferare sul metodo da un punto, per così dire, incondizionato è frutto di una pura immaginazione ed è pertanto inadeguata a risolvere la questione del metodo. Ammesso pure che si potesse giungere in un tale luogo incondizionato, come ciò potrebbe accadere, se non proprio ancora attraverso la conoscenza?» (L. Vinciguerra, *Iniziare con Spinoza. Errore e metodo nel "Tractatus de Intellectus Emendatione"*, in "Rivista di Storia della filosofia", FrancoAngeli, 1994, vol. 49, n. 4, pp. 665-687 (p. 667), https://www.jstor.org/stable/44023037#metadata_info_tab_contents)

⁸⁷ TEI § 73: «Certum enim est hanc ejus potentiam se non extendere in infinitum» (p. 150-151).

⁸⁸ Ci riferiamo al titolo dell'ultima opera di H. Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978; edizione italiana a cura di A. Dal Lago: H. Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987.

⁸⁹ TEI § 44: «[...] giacché la verità, come si è mostrato, manifesta sé stessa, e tutte le cose gli giungerebbero in modo addirittura spontaneo». (p.131).

⁹⁰ Nell'*Etica* Spinoza intende il dubbio come una *fluctuatio*, un'oscillazione dell'animo, che si distingue da essa solo «a seconda del più e del meno» (E III P17S).

causa, a partire dal quale comprendere tutte le altre idee come effetti di esso. Evidentemente questo principio non può essere una qualsiasi idea vera, perché un'idea vera è sempre causata. Ritorna lo spettro del principio archico. Ed è qui che fa la sua comparsa, finalmente, l'*idea adeguata di Dio*.

Rainer Schürmann fa notare come per qualsiasi dottrina dei principi, per qualsiasi metodo che voglia dirsi "archico", cioè fondato su un principio primo, sia necessario ricondursi in ultima istanza ad una condizione non archica dalla quale deriva. Questo implica, afferma Schürmann, che «il primo *archè* dovrà essere anarchico, perché se avesse un *archè* non sarebbe più primo»⁹¹. Possiamo dire che questo fondamento an-archico, che in Schürmann coincide con il principio primo, in Spinoza coincide nuovamente con un'idea, cioè con l'idea adeguata di Dio.

Deus, substantia, Natura, sono nomi differenti per significare questo fondamento «anarchico» che si esprime in infiniti attributi e in infiniti modi, e la cui natura coincide con la sua «infinita potenza» espressiva e produttiva. Essendo il nostro intelletto e il nostro corpo *parti* del pensiero e dell'estensione di Dio, non è necessario, per conoscere adeguatamente, avere un'idea totale e completa di Dio, ma è *sufficiente* avere un'idea adeguata di Dio, che può coincidere semplicemente con ciò che ci *accomuna* ad esso – l'essere parte dell'intelletto infinito e l'essere parte dell'estensione infinita, in primo luogo. *Basta* all'intelletto cogliere la propria potenza come un certo grado di potenza della potenza intellettuale di Dio, per poter pensare adeguatamente. Il punto è riuscire a riconoscere quest'idea. La *condizione* stessa dell'intelletto umano è quella di essere potente, cioè di poter produrre idee, e nient'altro. Ma il punto centrale è che la potenza dell'intelletto coincide con la sua potenza attuale, cioè con le idee che effettivamente produce e che sono *innanzitutto e per lo più* idee inadeguate, cioè non ordinate a partire dalla potenza dell'intelletto, ma a partire piuttosto dalla sua impotenza, ovvero a partire dalle *immagini* affettive che le cose esterne producono in noi determinando una certa concatenazione delle affezioni del corpo, e che Spinoza chiama *memoria*⁹². *Ricordare* è una modalità di connessione adeguata di idee inadeguate. Inadeguate perché appunto non derivanti dalla potenza attiva dell'intelletto, ma dalla maggiore o minore potenza delle idee delle cose esterne che ci hanno colpito e affettato. Il ricordo è l'idea della *traccia* delle cose su di noi, e in questo senso la sua connessione è necessaria e inevitabile proprio perché segue le affezioni del corpo, che comunque è sempre affetto da qualcosa. Ma tuttavia non ci dice niente dell'essenza delle cose esterne, né del nostro corpo, né della nostra mente.

⁹¹ R. Schürmann, *Le condizioni del male*, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, op. cit., p. 183.

⁹² E II P18S: «Da qui comprendiamo chiaramente che cosa sia la memoria. Essa, infatti, non è altro se non una certa concatenazione di idee (*concatenatio idearum*) implicanti la natura di cose che sono fuori del corpo umano, concatenazione che si compie nella mente secondo l'ordine e la concatenazione delle affezioni del corpo umano» (pp. 1259-1261).

Ora, come già aveva colto Deleuze, al contrario del metodo cartesiano, che è un metodo «analitico e regressivo», il metodo spinoziano è «riflessivo e sintetico»⁹³: esso ha come oggetto la filosofia stessa in quanto espressione creativa di idee vere sulla base della conoscenza adeguata della *causa* che le implica, cioè in quanto espressione della stessa potenza dell'intelletto – *reflexio* – che permette una concatenazione delle idee nel loro «debito ordine» cioè a partire dalla loro causa. La vera filosofia è per Spinoza la stessa attività autonoma⁹⁴ della mente, nel suo doppio movimento, riflessivo e sintetico: riflessivo e *quindi* sintetico. Capiamo quindi che appellarsi immediatamente ad un'istanza semplice, e in definitiva ultima, da cui poter derivare tutte le nostre conoscenze è *praticamente* impossibile nello spinozismo. Sarebbe un gesto dogmatico e a lungo andare inefficace per una deduzione di idee adeguate. Non è possibile *iniziare* immediatamente da Dio – cioè sviluppare una conoscenza al contempo riflessiva ed espressiva del reale, cioè derivare idee adeguate di cose particolari dall'idea adeguata di Dio, e giungere così al sommo bene. Anche se è questo l'intento, esso è difficilmente sperimentabile, soprattutto da chi è atterrito dal pregiudizio.

Qui tocchiamo il punto più elevato e al contempo più tragico della potenza dell'intelletto, per come esso è descritto nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*: quell'idea vera da cui “partiamo” è infatti sempre e comunque un'idea qualsiasi, non certo l'idea adeguata di Dio; e proprio per questo motivo è estremamente difficile giungere ad una “connessione” delle idee che sia non soltanto chiara e distinta, ma anche adeguata, cioè che sia anche l'espressione della connessione reale delle cose a partire dalla loro causa. È Spinoza stesso a constatare che «capita raramente che le indagini sulla natura si facciano nel debito ordine». Ma qual è la causa *necessaria e sufficiente* perché si determini questo smacco? Non certo la mancanza di fede in Dio, o la mancanza di intelligenza *tout court*: la causa sembra piuttosto essere il susseguirsi stesso di idee ripetutamente inadeguate, e il *ricordo* di questa immaginazione. È infatti a causa dei «pregiudizi» e «dello stato delle cose umane»⁹⁵, che l'uomo, nonostante la potenza del suo intelletto, non pensa adeguatamente.

Ciò che non permette di concatenare nell'ordine dovuto le idee non sembra essere il fatto che l'intelletto non sia ancora giunto all'idea adeguata di Dio, dalla quale deriverebbero con necessità e spontaneità le idee adeguate di tutte le cose in quanto espressioni stesse del pensiero infinito, attributo della sostanza (Dio o Natura). Tantomeno è la percezione *disordinata* che l'uomo ha

⁹³ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. S. Ansaldo, Quodlibet, Macerata 1999, p. 106.

⁹⁴ Ep37 (Spinoza a J. Bouwmeester; 1666). Spinoza ammette esplicitamente che «il nostro intelletto non è, come il corpo, esposto al caso», e che quindi da una percezione chiara e distinta e da un'idea adeguata deriverà necessariamente un'altra percezione chiara e distinta e un'idea adeguata. La mente sembra quindi avere un'autonomia rispetto al corpo, cioè *può* concatenare le idee nell'ordine adeguato, senza che quest'ordine sia determinato dal “caso”, cioè dall'esterno e dal modo in cui lo immaginiamo.

⁹⁵ *TEI* § 45.

delle cose: l'uomo pensa e percepisce sempre un ordine nelle cose, ma sovente è l'egemonia di un determinato ordine tra le idee, cioè di una determinata *connexio* causale tra esse (che potremmo tradurre in una certa *visione* del mondo) a costituire questo smacco. Non potrebbe essere diversamente. Ma questo ordine *immaginato*, pur essendo l'espressione di idee che sono vere in Dio «in quanto conosce la mente umana» attraverso l'idea della sua causa, non coincide con l'ordine adeguato.

A questo punto possiamo dedurre che, sulla base del rapporto che le idee stabiliscono tra loro, la natura umana è soltanto *di fatto*, ma non di principio, dominata dal pregiudizio: certo, tanto diritto quanta potenza: maggiore potenza implica, esprime e – come vedremo – legittima un maggiore diritto. Tuttavia, l'uomo non nasce nel pregiudizio⁹⁶, ma essendo quest'ultimo un'idea inadeguata, ed essendo che ogni effetto implica la propria causa, essa sarà l'effetto e necessariamente la causa di un'altra idea inadeguata, e questo finché la mente seguirà a derivare inadeguatamente le idee tra loro, cioè senza ricondurle alle loro cause, e in definitiva senza derivarle adeguatamente dall'idea adeguata di Dio.

In altri termini, la connessione delle idee nel giusto ordine non è impossibilitata per principio dalla presenza nell'uomo di idee mutilate e confuse, ma dalla *condizione reiterata* di dominio in cui l'uomo si trova a pensare, o meglio a *non* pensare adeguatamente, e dalla radicalizzazione e riproduzione di quel dominio. Per questo l'efficacia del metodo spinoziano, che giunge comunque, come voleva già il metodo cartesiano, alla necessità di possedere un'idea chiara e distinta di Dio, sta adesso più propriamente nel possesso di un'idea *adeguata* o *genetica* di Dio, dalla quale “derivare” nell'ordine adeguato o genetico le idee delle cose. La via da seguire non è garantita né guadagnata per mezzo di un'operazione semplicemente negativa, o addirittura dinamitarda di tutto ciò che è falso: lo spinozismo non agisce come un rasoio di Occam, non vuole eliminare, d'un sol colpo, quell'edificio vacillante di immaginazioni in cui la mente vive, anche se quell'edificio è il luogo del pregiudizio e della superstizione. Non vuole perché non può.

⁹⁶ È bene ricordare la critica che Spinoza fa allo scettico, e in particolare allo scetticismo iperbolico (il bersaglio principale, insieme a Cartesio, del *TEI*), che pur di non affermare niente come vero nega addirittura sé stesso. Di questo, Spinoza non esita ad affermare che «o egli parlerà certamente contro coscienza, o noi ammetteremo che ci sono uomini completamente accecati nell'animo fin dalla nascita, oppure a causa dei pregiudizi, cioè di qualche circostanza esterna», ma che in ogni caso «bisogna considerarli come automi (*automata*) che mancano completamente di mente» (*TEI* §48; p. 133). L'*automatismo* è infatti proprio questo: compiere azioni senza essere in grado di comprenderle, cioè senza “saperle”: in questo caso, gli scettici negano e affermano senza sapere di negare o affermare, ma proprio per questo si può dire che mancano di quella caratteristica principale della “mente” che è il pensare e l'intendere i propri pensieri

Non si può infatti pensare di destituire un ordine per imporne un altro sulle sue macerie. A quell'edificio si sostituirebbe un altro edificio, e così all'infinito: una creazione e una distruzione perpetua di dogmi, un valzer senza fine del potere con la violenza della sua affermazione. Spinoza ci chiede di iniziare, piuttosto, dal possesso di «qualunque idea vera data», la quale non potrà mai essere scambiata per un'idea finta, falsa o dubbia, dal momento in cui è intesa; di procedere poi da essa alla conoscenza della potenza dell'intelletto, o della mente, cioè di attuare una conoscenza *riflessiva* che è già *produttiva*, e di ricomprendere a questo punto il proprio intelletto come una parte dell'intelletto infinito di Dio. L'idea di Dio non è, nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il punto di partenza – come sarà invece nell'*Etica*, ma il punto di arrivo necessario all'interno del percorso e del cammino del *methodos*, ed è quindi da ricercare fin dall'inizio, per giungervi quanto prima⁹⁷.

Una domanda, tuttavia, ci torna alla memoria: è quella che il teologo Albert Burgh rivolse a Spinoza, in una lettera del 1675, nei riguardi della sua filosofia: «Tu presumi di aver trovato realmente la vera filosofia. Ma come sai che la tua filosofia è migliore tra tutte quelle che furono, sono e saranno mai insegnate nel mondo?»⁹⁸. La risposta di Spinoza è tanto chiara quanto provocatoria: «[...] io non presumo di aver trovato la filosofia migliore (*optimam*), ma so di comprendere quella vera (*veram*)»⁹⁹.

In che modo Spinoza seppe, per tutta la vita, di comprendere la filosofia vera, non ci è dato saperlo se non a partire dalla sua stessa opera. Sappiamo però che il suo intento non fu mai quello di giungere alla verità *proponendo* un insieme di regole da seguire, ma in primo luogo fu il grande tentativo di «escogitare un modo per guarire (*modus medendi*) l'intelletto e, per quanto è possibile all'inizio, per purificarlo (*expurgandi*), affinché conosca felicemente le cose, senza errore e quanto meglio possibile»¹⁰⁰ - come si leggerà nelle prime pagine del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*.

È necessario innanzitutto che l'intelletto conosca sé stesso e la sua potenza, che sia posto nella condizione di conoscere “felicemente” le cose – quella felicità che nell'*Etica* sarà *laetitia*, gioia, incremento della potenza di pensare e di agire. Quello di Spinoza è propriamente un richiamo alla

⁹⁷ «Conosciuto questo metodo, abbiamo visto in quarto luogo che esso sarà perfettissimo quando avremo l'idea dell'Ente perfettissimo. *Quindi fin dall'inizio occorrerà fare attenzione a giungere quanto prima alla conoscenza di tale ente*» (TEI §49; p. 135; il corsivo è mio).

⁹⁸ Ep67 (1675; Burgh a Spinoza; in op. cit., p. 2135).

⁹⁹ Ep76 (Spinoza a Burgh; in op. cit., p. 2189).

¹⁰⁰ TEI §16 (p. 117).

liberazione, *il prima possibile e quanto meglio possibile*: un'etica, non una morale. «L'*Etica* è come un fiume che a volte scorre rapido, a volte lento»¹⁰¹, e soltanto la quinta parte chiederà di esercitare dei passaggi intuitivi non mediati, dei salti rapidi che abbandonano il tempo, «delle scorciatoie e dei lampi»¹⁰² che soli permettono una comprensione immediata delle essenze delle cose a partire da una comprensione dell'essenza di Dio. Non si accede alla verità, perché la verità non è nascosta in un tempio, e soprattutto non ha segni. Essa è già nel possesso di *qualunque idea vera*. Questo implica se non l'assenza di un principio dal metodo, quanto meno l'esigenza di un metodo che agisca in virtù di un principio «anarchico», non aprioristico, e in definitiva veramente assoluto, cioè sciolto da qualsiasi ulteriore determinazione esterna da cui finirebbe per dipendere, ed esplicantesi nell'atto stesso dell'intendere, dal riconoscere *un'idea vera qualsiasi*. Da questa idea vera qualsiasi dedurremo necessariamente idee vere. Qui si esprime la forza *etica* dell'idea, il processo che l'idea vera permette, e che giunge fino all'idea adeguata di Dio.

Ma questa liberazione, questa *emendatio*, non è neanche una liberazione *solitaria*: l'intento pratico, il fine reale di un “discorso sul metodo” in Spinoza è far sì che *insieme* vi sia conoscenza, cioè che vi sia accordo – *convenienza* – nella comprensione di ciò che è utile, e nel desiderio di esso. Questo è il filo rosso che collega i due poli della produzione spinoziana, che unifica l'esigenza epistemologica propria del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* con l'*Etica* e con le opere politiche. La debolezza (*imbecillitas*), cioè l'impossibilità concreta non solo di pensare e di agire, determinata dal dominio dei pregiudizi e dal potere della superstizione, ma anche di comprendere la propria condizione di impotenza, e quindi l'impossibilità reale di condurre un *emendatio*, o anche soltanto di fare un primo passo (conoscere la potenza dell'intelletto) – non permettono all'uomo, e alla donna¹⁰³, di concepire idee adeguate, cioè di concepire nell'ordine e nella connessione adeguata la produttività dell'intera Natura, e quindi non permettono neanche una comprensione dell'uomo nell'unione con la Natura in quanto parte di essa, della sua mente in quanto parte del pensiero infinito di Dio, del suo corpo in quanto parte dell'estensione infinita di Dio, e della convenienza che connette i modi tra loro e con Dio, *accomunandoli*. In definitiva, non permette né un'etica né una politica.

Possiamo tentare di riassumere ciò che è emerso da queste prime considerazioni in tre punti:

¹⁰¹ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Guerini e Associati, 1991, p. 139.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Sulla questione dell'esclusione delle donne dall'*imperium* democratico, e sulla loro inferiorità naturale, cfr. capitolo III, 4 di questa ricerca.

I. Per avere un'idea vera non c'è bisogno di nessun *prolegomena*. Non ci si prepara alla conoscenza, e non ci si prepara alla filosofia. Che cosa significa questo? Innanzitutto, che quella di Spinoza non è una filosofia che preveda la previa stabilizzazione di un certo atteggiamento epistemologico, ma al contrario presuppone che ci si installi proprio laddove si è, cioè che si riconosca di essere in *possesso* di un'idea vera da cui prendere le mosse, e innanzitutto che si riconosca di *poterlo* fare. Questo aspetto ci mostra come l'epistemologia spinoziana sia totalmente immanente alla dimensione etica, e anche politica, dell'uomo. La stessa analisi delle *forme di governo* così come Spinoza le sviluppa nel *Trattato politico* si fondano ancora sull'emendazione dell'intelletto come metodo "riflessivo" e "sintetico" che, riteniamo, Spinoza non smetterà mai di praticare nel corso della sua opera.

II. Per quanto concerne la connessione delle idee nel «debito ordine», sarà *indifferentemente* possibile per ogni uomo *praticare* quest'attività dell'intelletto, ma questo non implicherà mai che ognuno debba partire dalla *stessa* idea vera. La potenza dell'intelletto è ciò che è comune a tutti gli uomini, e se esso "concatena" un'idea vera con le altre, non lo fa a partire da una differenza di natura, ma in virtù della capacità stessa della mente di passare da un'idea vera alla *produttività autonoma* delle altre, e in questo senso soltanto è salvaguardabile la comune natura con la differenza delle essenze particolari di ciascuno.

III. Spinoza non presuppone alcuna considerazione *finalistica* dell'idea. Intesa intrinsecamente, non si può dire che l'idea propriamente tenda verso un'altra idea, ma piuttosto essa è *causa* di un'altra idea, così come è effetto di un'altra idea. La connessione e l'ordine causale tra le idee esclude qualsiasi acquisizione *progressiva* della conoscenza, ed esclude che un'idea possa, ad esempio, essere causa del movimento di un corpo. L'idea non tende verso nessun fine, neanche l'idea estrinsecamente vera, cioè in accordo con il suo ideato, ma essa si dice adeguata dal momento in cui "esprime" perfettamente la propria causa, la (di)spiega e non la implica soltanto, come accade per le idee inadeguate dell'immaginazione: l'intelletto non sarà *passivo* rispetto alle cause che lo determinano a pensare, ma attivo in quanto "riflessivo" e "sintetico", cioè produttivo di idee adeguate e complete. La *connexio* delle idee nel «debito ordine» dipenderà quindi completamente dalla possibilità dell'intelletto di rendersi *il più possibile* "indipendente" dalle percezioni dell'immaginazione, e quindi dal suo rendersi autonomo nella concatenazione delle idee rispetto ad una condizione che potremmo definire di "eteronomia epistemologica". Ora, questa condizione di eteronomia non è soltanto quella di chi è sottomesso alle prese ideologiche di un tiranno, o quella dello schiavo, sottoposto alle violenze del corpo e della mente. In realtà essa esibisce non soltanto una condizione umana concreta e specifica, ma soprattutto una condizione logica

dell'idea stessa. Se da un'idea vera non può che derivare un'idea vera, da un'idea inadeguata non può che derivare un'altra idea inadeguata.

Sembra esserci una differenza, però, tra l'idea vera e l'idea adeguata. Questa differenza è spiegata a partire dalla natura della definizione. A questo proposito, in una lettera del 1663 all'amico Simon de Vries il trentunenne Spinoza, interrogato sulla natura della definizione – in riferimento alla prima parte dell'*Etica* – determina due “generi” di definizioni:

«Quanto ai problemi che mi proponi: a me pare che ti nascano dal fatto che non distingui tra i generi delle definizioni. E precisamente tra la definizione che serve a spiegare una cosa di cui si cerca solo l'essenza (la quale soltanto è oggetto di dubbio), e la definizione che viene proposta solo per essere esaminata.[...] Dunque la definizione o spiega la cosa come essa è al di fuori dell'intelletto, e allora deve essere vera e non differire dalla proposizione o dall'assioma (se non in quanto quella riguarda soltanto le essenze delle cose o le loro affezioni), e ciò si estende più ampiamente fino a comprendere anche le verità eterne; oppure spiega la cosa, quale è da noi concepita o può esserlo [*prout a nobis concipitur, vel concipi potest*], e allora in ciò differisce anche dall'assioma e dalla proposizione, perché non esige se non di essere concepita in assoluto [*concipiatur absolute*], e non, come l'assioma, sotto la condizione che sia vera. Perciò è cattiva quella definizione che non viene concepita [*Quare mala definitio illa est, quae non concipitur*]¹⁰⁴.

Sono possibili due “generi” di definizioni: una che definisce un oggetto «al di fuori dell'intelletto», e che deve innanzitutto dirsi vera – alla stregua di una proposizione e di un assioma – per poter essere assunta all'interno di un processo deduttivo, e l'altra, che chiameremo «genetica», ma anche «geometrica» o «architetonica», la quale, per poter essere assunta come premessa, non richiede di essere vera ma soltanto di essere *in assoluto* concepita. Il punto nevralgico di questo passaggio, che ci permette appunto di pensare all'inedita concezione dell'ordine presente in Spinoza, è contenuto nel verbo «concipere», traducibile con concepire, ma anche con *comprendere* [con + capere «prendere»]: quando si dice che un'idea è in-concepibile, per Spinoza non si sta affermando né la sua falsità né la sua contraddittorietà rispetto a un oggetto esterno all'intelletto: semplicemente si intende che quell'idea non *prende insieme* niente, cioè non *esplica* se stessa, ovvero non si spiega a partire dalla sua causa, e quindi non può propriamente *generare* altre idee. È come se la verità di una definizione, che non coincide ancora con la sua adeguatezza, riguardasse propriamente il suo essere assumibile in quanto descrizione concorde con l'essenza di un ideato che necessariamente esiste, mentre l'adeguatezza, che riguarda propriamente l'attività

¹⁰⁴ Ep9 (Spinoza a Simon de Vries; 1663; in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2021, p. 1845).

stessa dell'intelletto, si estende *al di là* dei limiti di un adeguamento all'ideato, relativamente al quale si possono "predicare" certe proprietà in modo vero, *fin là* dove è necessario comprendere l'ideato stesso, cioè fino alla sua concepibilità assoluta. Questo è da intendere quando si tratta della natura intrinseca dell'idea: sottrarre l'idea al suo essere semplicemente specchio della cosa.

Spinoza assume il modello epistemologico aristotelico¹⁰⁵: conoscere qualcosa significa non solo conoscerne la causa, perché ogni cosa ha una causa e la implica, ma *per* conoscere un effetto è necessario avere una conoscenza perfetta della sua causa¹⁰⁶, attraverso la quale l'effetto si spiega. Una definizione inadeguata sarà quindi una «cattiva definizione» dal momento in cui non solo non seguirà da una conoscenza della causa, ma non prenderà le mosse dalla causa, e per questo non *si terrà in piedi*, così che da tale definizione non potrà seguire nessuna deduzione, nessuna conclusione, tanto che essa, conclude Spinoza, «non sarà affatto una definizione».

1.4. La logica di un'idea

L'idea può essere più o meno vera, ma non più o meno adeguata. Inoltre, non tutte le idee vere sono adeguate, ma tutte le idee adeguate sono anche vere. Se la falsità non è niente di positivo, e se siamo sempre in un certo qual modo (*habemus ideam veram*), nella verità, non si può comunque sostenere che l'idea o la definizione adeguata di una cosa siano la somma di tutte le nostre idee vere. Adeguato è sinonimo di «genetico», ma non ha niente di processuale, come al contrario sembra far pensare, ad esempio, la scienza in quanto accumulo progressivo di conoscenze vere. L'idea confusa e parziale è incompleta come una «conclusione senza premesse», cioè non conosce la sua causa, non la esplica e non la spiega, ma tuttavia la implica.

Il fatto che ogni idea, anche confusa, *implichi* la propria causa è proprio ciò che permette il possesso di un'idea vera. Lo vedremo meglio quando parleremo dell'immaginazione collettiva. *Tutto ciò che esiste in altro è infatti causato da altro, e implica la sua causa*. Così l'idea di ciò che esiste in altro sarà determinata da un'altra idea di ciò che esiste in altro come sua causa. Questa conoscenza, che è comunque conoscenza vera dell'essenza di qualcosa, si distingue da una conoscenza adeguata in virtù della sua aderenza a ciò che è pensato, ma anche per la sua incapacità, sembra dirci Spinoza, di determinare in noi la capacità di *tirare fuori* da quell'idea o definizione la sua stessa concepibilità. Una definizione adeguata non necessita necessariamente di un accordo con

¹⁰⁵ TEI §85.

¹⁰⁶ E I Ass.4.

un'essenza esistente: se dovrò costruire un tempio che ancora non esiste, e proverò a descriverlo, la mia descrizione dovrà fondarsi su una definizione adeguata di quel tempio che la mia mente ha pensato, cioè propriamente sulla *logica* di quell'idea, che è l'idea del tempio che voglio costruire¹⁰⁷. Inutile tentare di giudicare vera o falsa quella definizione, perché non è di questo che si tratta.

Per quanto riguarda la definizione adeguata della *causa sui*, cioè di Dio, l'*Etica* giunge all'idea di un ente infinito, la cui essenza si esprime in infiniti attributi, i quali si esprimono in infiniti modi. Potremmo dire che questa definizione è vera? Non propriamente. Essa, infatti, *non è soltanto vera*. Le proposizioni che, passo per passo, dimostrazione per dimostrazione, porteranno ad intendere la definizione di Dio, sono più un aiuto e uno strumento per la ragione, ma non sembrano essere necessarie alla definizione in sé, che è già l'espressione dell'essenza di Dio e non manca di nulla, dal momento in cui è non soltanto un'idea vera, ma un'idea adeguata.

Per questo Spinoza ci chiede di *concepire* le definizioni e come ci chiede di intendere la verità degli assiomi, verità per sé note, e delle proposizioni. Ora, siccome l'idea adeguata di Dio non è in realtà immediatamente concepita – nonostante sia immediatamente concepibile – prenderemo gli elementi fondamentali a produrre una definizione adeguata di qualcosa che è causato da altro, cioè di tutti i modi finiti esistenti in natura. I “passi” sono questi:

I. Una definizione si dirà perfetta, potente, adeguata, se spiegherà «l'intima essenza della cosa» (*intimam essentiam rei*), e soprattutto se ci farà «evitare di assumere qualche proprietà al suo posto»¹⁰⁸. Se infatti tralasciamo (*praetermittimus*) l'intima essenza della cosa, allora sovvertiamo, rovesciamo, sconvolgiamo (*pervertemus*) l'ordine e la connessione delle idee che dovrebbe *riprodurre* l'ordine e la connessione delle cose.

II. Dalla definizione dovranno essere dedotte *tutte* le proprietà della cosa definita, «quando essa è considerata da sola, non in relazione ad altre»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Ep9, op. cit.

¹⁰⁸ TEI §95 (p. 163).

¹⁰⁹ Ivi § 96 (p. 165).

III. Ogni definizione deve affermare, non negare: si tratta qui, però, di un «affermazione intellettuale»¹¹⁰, non della sua espressione verbale, che può essere anche negativa ma deve essere intesa affermativamente. Affermativo qui riguarda l'intelletto, non il nome.

IV. In ultima istanza, «la conclusione migliore sarà da dedurre da un'essenza particolare affermativa. [...] sicché dobbiamo ricercare soprattutto la conoscenza dei particolari»¹¹¹. Tuttavia, non potremo mai riuscire a conoscere la serie di tutte le relazioni che intercorrono tra le cose particolari, perché «la loro moltitudine supera ogni numero», né le cause che determinano l'esistenza o la non esistenza di questa serie di connessioni infinite, «perché infinite circostanze, in una sola e medesima cosa, possono essere causa che essa esista o non esista»¹¹². Quindi non è possibile, in realtà, che l'intelletto possieda le idee vere degli infiniti rapporti che le cose particolari hanno tra loro, né di tutte le cause che concorrono alla sua esistenza o alla sua non esistenza. Ma, e qui è il passaggio chiave, «d'altronde, non è nemmeno necessario»¹¹³. Nonostante Spinoza affermi che è sempre bene partire dalla serie delle cause degli enti reali, egli specifica anche che per serie degli enti *reali* non intende quella delle «cose singolari mutevoli, ma delle cose fisse ed eterne»¹¹⁴, condizione di possibilità delle stesse cose singolari, la cui genesi storica e temporale non ci dice niente sulle loro essenze, né, come detto sopra, può essere oggetto di conoscenza¹¹⁵ nella sua totalità.

Definire qualcosa nello spinozismo non ha un significato univoco. Così come non ha un significato univoco l'*idea*. La mente, ad esempio è *idea del corpo*. Ma per Descartes la mente è *sostanza* unita al corpo attraverso un *medium* – la ghiandola pineale – e non è immediatamente unita al corpo, non è *idea del corpo*. Anche la concezione cartesiana della mente è un'*idea*, seppur inadeguata. Per Spinoza è un'*idea* che nasce proprio dal corpo, cioè dal susseguirsi e dal concatenarsi di idee determinato dall'impressione, in fondo irrecusabile, che i corpi producono in noi. Così anche i discorsi che abbiamo ascoltato, soprattutto durante l'infanzia, e l'autorità più o meno riconosciuta a quelle stesse parole¹¹⁶, sono determinanti per la formazione e la stabilizzazione della

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ *Ivi*, § 98.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ivi* § 101.

¹¹⁴ *Ivi*, § 100.

¹¹⁵ *Ivi*, § 100-101.

¹¹⁶ *BT* II, 3 [7,8]: «Questo lo constatiamo generalmente nel rapporto del bambino verso il padre, [...]. Altrettanto vale per coloro che sacrificano la vita per amore della patria [...]». Qui Spinoza sta parlando ancora della relatività del bene e del male, ma sotto la forma dell'opinione, del sentito dire e dell'esperienza vaga.

logica di un'idea: dare nomi alle cose significa *segnarle* per poterle ricordare, significa anche poterle *insegnare*. I nomi sono quindi «*signa rerum*», segni delle cose, ma queste cose sono innanzitutto le tracce che i corpi lasciano su di noi con maggiore o minore imposizione, con maggiore o minore violenza. Spinoza non parla di violenza, ma di *coazione*. Coazione è un termine positivo per descrivere la condizione negativa di *non libertà*: potremmo renderlo anche con *passività*.

Essere passivi significa essere determinati da altro, *costretti* da una causa esterna alla nostra natura ad esistere e ad agire. *Appassionarsi* significa in qualche modo rendersi passivi, o forse, meglio, *non* rendersi attivi: così ad esempio l'odio, che è una passione contraria all'amore, nasce ed è come "costretta" a radicarsi nell'animo di chi ama la propria patria, senza comprendere che essa è soltanto una parte del mondo, o di chi difende la propria religione, perché «ignorante [...] dei culti e dei costumi degli altri», senza Dio è un'unica sostanza, e si esprime ben oltre i confini di una religione istituita. È il caso dell'odio reciproco tra gli Ebrei, i Cristiani e i Musulmani (che Spinoza chiama Turchi¹¹⁷), di cui Spinoza parlerà anche nel *Trattato teologico-politico*. Ma quest'odio è generato dall'opinione tanto quanto è generato dall'opinione quell'attaccamento alla propria patria e alla propria fede, quell'*amore come passione*: si tratta in entrambi i casi di affetti passivi, cioè di affezioni di cui abbiamo un'idea, ma non adeguata.

Il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* raccoglie le premesse centrali del pensiero di Spinoza: il metodo per condurre l'intelletto verso la conoscenza diventa la *via* attraverso la quale la verità stessa viene riconosciuta: non c'è verità se non nella vita stessa della mente. Emendare l'intelletto significa «renderlo adatto a conoscere le cose nel modo che occorre per conseguire il nostro fine», cioè la liberazione dell'uomo e il raggiungimento di una maggiore perfezione attraverso la produzione autonoma di idee adeguate. Conoscere in Spinoza *significa* liberarsi, ma questo non avviene innanzitutto e per lo più, né può avvenire *immediatamente*. Al contrario di quanto potrebbe sembrare, l'uomo nello spinozismo non è infinito, nonostante sia in un certo senso *anche* quella potenza infinita che è Dio.

È soltanto dell'essenza umana attuale che si può parlare. Ogni natura umana particolare è, infatti, un grado di potenza *certo e determinato* che esiste e che pensa, ma la cui causa è già da sempre in altro. Per questo la stessa essenza umana attuale non sarà intelligibile soltanto *secondo* ciò che si confà ad essa – secondo la propria potenza – ma sarà sempre, necessariamente, soverchiata dalla

¹¹⁷ *Ivi* [8, 9]; *TTP* Pref.

potenza di altre cause che la fanno esistere, tramite le quali dovrà essere compresa, e dalle quali potrà anche essere distrutta¹¹⁸. *In questo senso si dice che un'essenza esiste*. La natura umana, infatti, «segue l'ordine comune della natura, ad esso obbedisce, e vi si adatta per quanto lo esige la natura delle cose»¹¹⁹.

Se quindi la mente che compete all'uomo non è che un'idea, e un'idea che esprime più o meno la sua potenza di pensare, l'attività della mente¹²⁰ non sarà che la logica di un'idea *secondo* la sua maggiore o minore potenza, cioè secondo la sua maggiore o minore autonomia, ovvero secondo la sua minore passività nell'essere affetto dalle cause esterne, ovvero da idee inadeguate. Questa è la ragione per la quale abbiamo voluto parlare di «via anarchica», contrapponendola alla via «archica» presupposta dal metodo cartesiano contemporaneo a Spinoza. Questa è la ragione per la quale anche l'ordine delle idee, *seguendo* questa via, sarà un ordine anarchico: lo sarà fintanto che la logica di *un'idea vera* non sarà «costretta» da un'altra idea a camminare *secondo* la sua logica, ma sarà autonoma nella connessione di tutte le idee che vi derivano.

Anarchico assume qui il significato di assenza di *archè*, e va assunto nel suo significato letterale, non ancora necessariamente politico. Ma questo, ci chiediamo, non potrebbe giustificare una specie di *spontaneismo dell'idea* che sfocerebbe necessariamente in un conflitto di idee, tutte allo stesso modo opinabili, e che richiederebbe in fondo un principio primo, unanime nella sua evidenza, a cui aggrapparsi? Non è forse questa l'*extrema ratio* che guida l'istanza trascendentale della filosofia moderna come critica dei fondamenti e delle condizioni di possibilità della conoscenza? Non ci si richiama forse a questo principio, quando si ricerca nell'attività di un legislatore e nel diritto positivo qualcuno e qualcosa attraverso cui misurare le derive personalistiche e individuali dell'opinione rispetto a ciò che è giusto?

Prendiamo il pregiudizio. Il pregiudizio è un'idea inadeguata, che ha origine dall'immaginazione. Ma il pregiudizio è innanzitutto la logica di un'idea. Il pregiudizio *ha una logica*, o meglio è una logica, ma appunto, *ideologica*, cioè fondata sul giogo di un'idea posta a guida dell'intera *connexio* delle idee e delle cose. Questo però non significa che si debba lasciare che il pensiero

¹¹⁸ Soltanto impropriamente si può sovrapporre il piano delle essenze a quello delle esistenze. Soltanto impropriamente si può dire che *un'essenza si distrugge*. Leggiamo su questo in *E III*, in particolare in P4: «Nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna», ma anche in P6, dove Spinoza introduce la nozione di *conatus*: «Ciascuna cosa, nel suo essere, tende a continuare nel suo essere (*in suo esse perseverare conatur*)».

¹¹⁹ *E IV P4C*.

¹²⁰ Ricordiamo che la mente non è sempre *attiva*, ma è per lo più passiva, essendo schiava di affetti passivi, cioè delle passioni tristi. Parliamo comunque di attività della mente ma in senso generale, cioè della sua natura, che è quella di produrre di idee. Propriamente non si dovrebbe neanche dire che la mente quando è passiva *produce* idee: qui l'idea è soltanto l'idea «inespressiva», come afferma Deleuze, cioè l'idea che non *conosce* né *esplica* la sua causa, pur implicandola sempre.

produca delle connessioni arbitrarie: tutt'altro. Per Spinoza non c'è niente di più arbitrario che il *credere* che vi sia il libero arbitrio – cioè la capacità della volontà di determinarsi al di sopra e al di là di ciò che la potenza attuale del corpo e della mente è in grado di attualizzare. Non c'è proprio niente di arbitrario nel pensare, perché ogni idea che abbiamo è sempre l'idea di un certo movimento del corpo. L'esempio emblematico del pregiudizio è l'idea di finalismo nella storia dell'uomo e nella storia naturale. È da questa idea inadeguata che deriva, in definitiva, la gigantomania tra differenti visioni del mondo, tutte allo stesso modo pregiudizievoli, cioè fondate su una concezione teleologica dell'ordine delle cose, e quindi su una concezione finalistica dell'*idea*, da cui ne deriva una visione «dialettica», per quanto concerne la storia, «evoluzionista», per quanto concerne la natura. Anche qui lo spinozismo ci chiede di cambiare modo di vedere, di *cambiare* l'ordine, di svincolarlo dalla *logica ideologica* dell'*idea*. L'intelletto può tanto, in questo caso, ma non può tutto. La ragione può ancora meno: è infatti la ragione e non l'immaginazione il luogo *specifico* dell'ideologia.

Nel suo classico *Ideologia e Utopia*¹²¹, il sociologo Karl Mannheim distingue due tipologie di ideologia, una «particolare» e l'altra «totale»: verso quest'ultima è protesa la storia, ad esempio, dell'ideologia ottocentesca e novecentesca. Una delle notevoli differenze tra queste due concezioni risiederebbe, per Mannheim, proprio nello “spazio” adibito alla nascita e allo sviluppo dell'ideologia: Mannheim sembra istituire una dicotomia tra una concezione «particolare», che si situa ad un livello “psicologico” del soggetto, e quindi ha a che vedere esclusivamente con un certo contenuto di pensiero, e la concezione «totale» dell'ideologia, che «chiama in causa la cosiddetta *Weltanschauung* dell'oppositore (compreso il suo apparato concettuale), e giunge a comprendere tali concetti come un prodotto della vita collettiva cui egli partecipa»¹²². Tuttavia, crediamo che entrambe le concezioni, in quanto «funzioni di colui che le possiede», non colgano ancora il punto veramente critico (e *criticabile*) dell'ideologia così come esso appare nello spinozismo, non colgono l'essenza intima dell'ideologia, ma soltanto qualche sua proprietà: sono quindi entrambe *idee vere* dell'ideologia (l'ideologia può essere descritta *sia* come una condizione “psicologica” di un singolo, *sia* come una condizione “sociale” o “strutturale”) ma nessuna di esse è un'idea adeguata.

Quale sarebbe allora l'intima essenza dell'ideologia, da cui deriveranno tutte le sue proprietà? Qual è la definizione adeguata, geometrica, dell'ideologia? Le radici immediate della concezione spinoziana dell'ideologia non sono né politiche né sociologiche, ma piuttosto epistemologiche e

¹²¹ K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, 1957.

¹²² *Ivi*, p. 56.

ontologiche. L'ideologia esibisce innanzitutto una certa e determinata *logica dell'idea*, una logica «archica» dell'idea, che ha come suo fondamento un principio («l'idea dell'uomo perfetto», per restare sull'esempio di Spinoza) portatore di senso: un principio innanzitutto interpretativo del mondo, da cui *tutte* le idee sono generate. Non importa qui porre una distinzione tra «particolare» e «totale», tra «psicologico» e «collettivo».

Mannheim ritiene che l'ideologia «totale» si muova su una dimensione ontologica o «noologica»: uno studio del meccanismo ideologico dovrebbe in questo caso coincidere con uno studio delle strutture e dei condizionamenti sociali di una certa tradizione, di una certa cultura, di un dato sistema economico, o di una certa concezione politica e religiosa, su un gruppo di individui, su una collettività, su un popolo, ecc. Il *Trattato teologico-politico* è un esempio, forse il più significativo, di una “storia” del popolo ebraico e di un'ermeneutica storica della Torah, ma è anche una primissima “archeologia storica” della *superstitio* religiosa, e quindi del potere dell'ideologia sull'autonomia delle menti, sulla logica ideologica che assume l'idea quando è *costretta* dai pregiudizi.

L'uomo non basta a sé stesso, né nel raggiungimento della beatitudine, né nella realizzazione della libertà. I «diavoli non esistono», dice Spinoza nel *Breve Trattato*. Non esistono neanche «ciò che noi chiamiamo peccati», ma le vere cause che ci impediscono di raggiungere la beatitudine e la libertà si trovano «in noi stessi». Eppure, che ne è dell'ignorante, che appunto ignora le cause che lo determinano ad esistere e ad agire, e che non conosce, per Spinoza, la libertà? Nel *Breve Trattato* e nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, opere giovanili di Spinoza, è il *conoscere* che permette di liberarsi, e quindi non si deve essere innanzitutto liberi per poter conoscere. L'ignorante non «deve cominciare a rinunciare alla sua ignoranza, prima di poter giungere alla scienza», perché soltanto «la conoscenza è il vero motivo della distruzione delle passioni»¹²³.

Alla ragione, in fondo, è dato soltanto di provare a sostenere questo difficile viaggio:

«Pertanto, vediamo che la conoscenza per mezzo della ragionamento non è la nostra parte migliore, ma solamente un gradino per mezzo del quale ci innalziamo alla meta desiderata, o una specie di spirito benefico che, al di fuori di ogni falsità e di ogni frode, ci reca notizia del bene supremo e ci invita a ricercarlo e a unirci a lui: la quale unione è la nostra suprema salvezza e beatitudine»¹²⁴.

¹²³ *BT* II 26 [1].

¹²⁴ *Ivi*, [6].

Nell'*Etica*, sia la libertà che la schiavitù umana acquisiscono un aspetto sempre più demistificato: la schiavitù non riguarda la natura dell'uomo considerata in sé stessa, perché l'uomo non è corrotto dal peccato, né tende naturalmente alla schiavitù¹²⁵. La natura umana non è altro che quella stessa essenza particolare che la esprime. Spesso gli uomini vivono nella tristezza: ed è questa tristezza a determinare la sua schiavitù. Ma questo *affetto*, o *moto dell'animo*, è innanzitutto un'idea. Se vi sarà una riappropriazione da parte di Spinoza della ragione come luogo di nascita delle nozioni comuni, spazio *mediatore*, di connessione tra i due estremi della conoscenza immaginativa e intellettuale, la ragione sarà anche lo spazio pericolante che può condurre all'ideologia. Il sintomo e il monito, nell'*Etica*, sarà proprio la tristezza. La tristezza ha quindi una sua logica, come ogni cosa, proprio perché nasce dall'ordine e dalla connessione di idee, ma inadeguate. Questa logica *impedita* nell'espressione della propria potenza è esattamente quella *ideologica* di cui abbiamo parlato sopra.

Possiamo pertanto provare a definire adeguatamente l'ideologia in questi termini: *L'ideologia è innanzitutto una tristezza della mente, causa e al contempo effetto della schiavitù della mente, e della sua incapacità di liberarsi. Il suo contrario – ancora senza un nome – sarà una gioia della mente, causa e al contempo effetto della libertà della mente, e della sua capacità di liberarsi.*

¹²⁵ Riteniamo problematica, in virtù dell'antropologia spinoziana, l'associazione della "schiavitù" della natura umana spinoziana al *Discours de la servitude volontaire* di Etienne de La Boetie. Su questo vedi il III capitolo.

II

L'IMMAGINAZIONE ANARCHICA

Qui Corpus ad plurima aptum habet, is Mentem habet, cujus maxima pars est aeterna.

E V P39.

Dopo aver scartato metodicamente ogni legge anteriore e superiore ai fatti, di conseguenza a priori e categorica, siamo dovuti partire dai fatti stessi per trarne una legge, dalla realtà per trarne un'ideale, dalla natura per trarne una moralità. Ora, il fatto essenziale e costitutivo della nostra natura è che siamo esseri viventi, senzienti e pensanti; è alla vita, sotto la sua forma sia fisica che morale, che abbiamo dovuto domandare il principio della condotta.

J.M. Guyau¹²⁶

2.1. Da Costa: un esempio di vita umana

Gabriel (o Uriel) da Costa¹²⁷ nacque a Porto, nel 1585, da una famiglia di *conversos*, ebrei sefarditi convertitisi forzatamente al cattolicesimo dopo l'entrata in vigore del decreto di Granada, e morì suicida nel 1640, ad Amsterdam. Le sue memorie sono conservate in un piccolo testo, l'*Exemplar humanae vitae*¹²⁸, dove sono descritte le linee principali della sua vita e forse, le intuibili ragioni

¹²⁶ J.M. Guyau, *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione, (con le annotazioni di Friedrich Nietzsche)*, a cura di F. Andolfi, trad. it di A. M. Mandich (già Paravia 1999), Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2009, p. 207.

¹²⁷ Per un approfondimento sulla vita e sulle opere di Uriel da Costa, citiamo alcuni testi: il primo, in Italia, è il frutto di un convegno internazionale tenutosi a Macerata, nel 2015, e poi affluito nel testo unitario a cura di O. Proietti e G. Licata, *Tradizione e illuminismo in Uriel da Costa. Fonti, temi, questioni dell'«Exame das tradiçoës phariseas»*, EUM, Macerata 2016; richiamiamo poi al testo di J.P. Osier, *D'Uriel da Costa a Spinoza*, Berg International, Paris 1983; interessante anche l'articolo di A. Rivera García, *Uriel da Costa, marranismo y modernidad*, fonte: https://www.academia.edu/38876073/Uriel_da_Costa_marranismo_y_modernidad.

¹²⁸ U. Da Costa, *Exemplar humanae vitae/Un modello di vita umana*, in O. Proietti (a cura di e traduzione italiana), *Uriel Da Costa e l'«Exemplar humanae vitae»*, Quodlibet, Macerata 2005. È stata messa in discussione la veridicità di questo testo, soprattutto per quanto riguarda l'autenticità dell'evento della flagellazione: si pensa che un cristiano potrebbe aver modificato l'*Exemplar* per andare contro la comunità giudaica. Tuttavia, come afferma Nadler, «è come se questo fosse il primo esempio di un castigo simile inflitto dalla comunità. Nel 1639, giusto prima del tentativo

della sua morte. È stato congetturato che la figura di Uriel da Costa, la sua filosofia antidogmatica, antiautoritaria e razionalista, abbia influenzato il pensiero di Spinoza, che al momento della sua morte aveva soltanto otto anni. Come spesso accade quando si tenta di ricostruire un evento storico, o la vita di un singolo uomo, non sempre si riesce a mantenere quella sottile linea che separa la *menzogna storica* dalla *storia vera*, e non necessariamente in ragione di motivi politici, ma spesso per la mancanza di un appiglio storico che affermi o neghi quella menzogna come tale. A suo tempo si è creduto che Spinoza, filosofo e mercante ebreo di Amsterdam, avesse conosciuto il pittore olandese Rembrandt, mentre oggi siamo portati a credere che, malgrado tutte le congetture, sia semplicemente «stuzzicante ipotizzare che queste due grandi figure della cultura olandese del Seicento si siano conosciute»¹²⁹, ma non essendoci prove certe a favore o a sfavore di questo incontro, si è preferito non includerlo con certezza nella vita di entrambi. Potremmo fare lo stesso per quanto concerne il rapporto tra Spinoza e Da Costa?

Se non si può certo dire che il piccolo Spinoza «abbia plasmato il suo pensiero seduto sulle ginocchia di Da Costa», si può senz'altro affermare che i pensieri eretici di quest'ultimo e la sua avversione al potere farisaico e rabbinico del tempo «rimasero a lungo nella memoria della comunità» ebraica di Amsterdam, «influenzando certamente la crescita intellettuale di Spinoza»¹³⁰. L'immaginario collettivo ebreo-olandese della prima metà del Seicento era infatti legato all'eminenza e all'autorità dei rabbini, spesso divisi tra loro e in conflitto sull'interpretazione della Torah, ma esercitanti un potere pressoché costante e più o meno omogeneo sulla vita, in particolare scolastica, dei numerosi giudei, ex marrani¹³¹ – termine dispregiativo con il quale si denotavano in Spagna, oltre ai musulmani, gli ebrei convertiti al cristianesimo – quale fu lo stesso Spinoza.

Nonostante non fosse un “ghetto ebraico” quello in cui Spinoza nacque e visse prima del suo *cherem*, avvenuto il 27 luglio del 1656 – dal momento in cui in quel quartiere abitarono anche olandesi non ebrei, per lo più mercanti dediti all'attività commerciale –, e nonostante quegli stessi ebrei che li vissero e prosperarono, negli affari e nello studio indisturbato dei fondamenti della religione ebraica, fossero ben più integrati di quanto un angusto ghetto possa farci immaginare,

finale di Da Costa di riconciliarsi con la congregazione, Abraham Mendez domandò l'annullamento della scomunica che gli era stata inflitta per aver violato una delle regole della congregazione sul matrimonio», ma poi, dopo aver chiesto il perdono, sarà indotto a fare praticamente lo stesso atto di penitenza di Da Costa, e sarà flagellato in pubblico. È quindi estremamente plausibile che questo resoconto sia vero, o quantomeno è certo che queste pratiche punitive stessero avvenendo proprio in quel periodo e fossero portate avanti dalla congregazione ebraica con la quale si scontrò Da Costa, e alla quale appartenne Spinoza (S. Nadler, *Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002, p. 81).

¹²⁹ *Ivi*, p. 87.

¹³⁰ *Ivi*, p. 81.

¹³¹ Segnaliamo, sull'origine marrana di Spinoza, il testo di Y. Yovel, *Spinoza and Others Heretics. The Marrano of Reason*, vol. 1, Princeton University Press, 1989.

non possiamo tuttavia pensare che l'intera giurisdizione della città e della provincia, quindi anche della comunità sefardita, fosse completamente coperta dall'oligarchia locale dei reggenti, e non coadiuvata (con un'autonomia non indifferente) dalle autorità rabbiniche ortodosse, in particolare per quanto concerne l'insegnamento e la conoscenza della filosofia e della religione ebraica, della Torah e della tradizione talmudica. La Talmud Torah¹³² aveva in effetti le fattezze di un «*imperium in imperio*»: essa fu anche la scuola elementare istituita dalla congregazione ebraica di Amsterdam, finalmente riunita nel 1639 dopo anni di scissione, che Spinoza frequentò almeno fino all'età di quattordici anni, e all'interno della quale consolidò la sua educazione all'ebraismo, prima del suo trasferimento a Rijnsburg, e del suo distacco definitivo dalla vita commerciale e religiosa.

Sappiamo che la congregazione ebraica sefardita interloquiva spesso con la politica istituzionale della città, cioè con l'oligarchia dei reggenti, e fu forse proprio per questo che essa cercò sempre di mantenersi stabile e soprattutto immune da ingerenze esterne e da conflittualità interne che avrebbero potuto destabilizzarne l'unità e la fragile identità, già resa incerta dall'affluenza dei cripto-giudei portoghesi e spagnoli che approdavano ad Amsterdam per riconciliarsi con il loro popolo senza patria e senza terra. Fu quindi anche per questa ragione che Spinoza, insieme ad altri – quali Juan de Prado, che sempre nel 1656, dopo il *cherem*, abiurò e fu reinserito nella comunità – fu percepito come un pericolo per l'esistenza stessa della congregazione: come a dire che gli ebrei dovettero armarsi, resistere per poter restare e per poter vivere come ebrei – cioè *professare* la propria fede – in un momento storico in cui, nel resto del mondo, e in particolare in Spagna e in Portogallo, essi erano degli esiliati.

“Agire”, quindi, mantenendo un profilo basso; esecrare, aborrire, detestare qualsiasi movimento deviante all'interno della comunità; allontanare, non senza un tentativo di normalizzazione, quelle menti che provavano a leggere e ad interpretare *autonomamente* il Pentateuco, e soprattutto che mettevano in discussione la sinagoga come luogo di un potere cristallizzato, gettando le basi per una critica della superstizione religiosa e dei dogmi istituiti dalla casta “sacerdotale”, mediatrice strumentale di Dio, accorta e ben organizzata. Sembrano emergere già i principi cardine su cui si fonderà la *ratio* critica del *Trattato teologico-politico*, che Spinoza iniziò a scrivere con ogni

¹³² Talmud Torah è il nome con il quale si designa originariamente la scuola elementare pubblica ebraica, frequentata un tempo soltanto da maschi, dove i bambini venivano educati e formati per la Yeshivah, un'istituzione educativa che si basa sullo studio dei testi tradizionali ebraici. Diverse sinagoghe assunsero questo nome, tra cui quella di Amsterdam sopracitata.

probabilità non prima del 1665, cioè dopo il suo *cherem*, e soprattutto dopo il suo allontanamento – forzato e volontario – dalla sinagoga capeggiata dal rabbino Saul Levi Mortera¹³³.

Uriel Da Costa non studiò mai alla Talmud Torah, da quel che sappiamo. Il suo trasferimento, insieme alla madre e ai due fratelli, in quello spazio di terra – zona franca – dove i «giudei vivevano liberamente», e dove egli avrebbe sperato di trovare una comunità solidamente costruita sulle fondamenta mosaiche, si rivelò in realtà l'epifenomeno di una tragica menzogna: sotto il giudizio di una moltitudine di «uomini privati, soggetti ad un potere esterno»¹³⁴, falso e corrotto dalle superstizioni che esso stesso perpetuava, egli fu innanzitutto solo. Inizialmente fu affetto, stranamente, da una sicurezza¹³⁵ che divenne forse speranza, *gioia instabile, originata dall'idea di una cosa del cui risultato in qualche modo dubitiamo*¹³⁶; poi, forse, dalla paura, che divenne *disperazione, ovvero tristezza di una cosa riguardo alla quale non c'è più ragione di dubitare*¹³⁷. Infine, sopravvenne la morte, inflitta per mano propria. Ma ancora prima, *l'essere determinato da altro*, che senza dubbio lo stesso Uriel vide in quella moltitudine di uomini e di donne in sinagoga, e che riconobbe essere, probabilmente, irresistibile anche per lui.

«Sempre più spesso ripetevano: sottoposti a noi, siamo tutte persone autorevoli e rispettabili, e non pensare o temere che ci comporteremo nei tuoi confronti in modo vergognoso. Afferma per una sola volta di esser pronto a fare tutto ciò che ti chiederemo e lascia poi a noi l'esito della vicenda, perché faremo ogni cosa come si conviene. Io, [...], per chiudere la faccenda e vederne la fine con i miei occhi, *vinsi me stesso* e deliberai di accettare e sopportare tutto quello che volevano»¹³⁸.

Probabilmente pochi giorni dopo la flagellazione, inflittagli a seguito dell'atto di penitenza o confessione - «confessavo che ero degno di morire mille volte per quanto avevo commesso»¹³⁹ - sappiamo che Da Costa si uccise con un colpo di pistola. Non sappiamo le ragioni precise di questo gesto, ma spinozianamente le ragioni o cause, che comunque hanno determinato la debolezza e l'impotenza della sua essenza, non sono pienamente concepibili a partire dalla sua

¹³³ Saul Levi Mortera (1596-1660) fu uno dei maggiori rabbini sefarditi del diciassettesimo secolo, attivo nell'insegnamento della filosofia ebraica nella Talmud Torah di Amsterdam, dove incorsero i marrani provenienti dai paesi cattolici di Spagna e Portogallo. Fu proprio Mortera a firmare il *cherem* contro Spinoza.

¹³⁴ *Exemplar humanae vitae*, op.cit., p. 159 [paragrafo 27].

¹³⁵ Diciamo "stranamente" in quanto seguendo la teoria spinoziana degli affetti la speranza viene prima della convinzione (*E IV AD14AD15 Spiegazione*).

¹³⁶ *E III AD12AD14*.

¹³⁷ *E III, AD13AD15*.

¹³⁸ *Exemplar humanae vitae*, pp. 157, 159 [paragrafo 26]; il corsivo è mio.

¹³⁹ *Ivi*, p. 159.

sola natura¹⁴⁰, ma devono piuttosto essere comprese a partire dalla natura di cause esterne ad essa: *coloro i quali si uccidono sono impotenti nell'animo e senz'altro sopraffatti da cause esterne contrarie alla propria natura*¹⁴¹, dirà Spinoza a proposito del suicidio.

Non è un caso che egli parli del suicidio proprio nell'importante scolio della proposizione 18 della IV parte dell'*Etica*, dove emerge non solo l'idea della *laetitia* come moto dell'animo che aumenta la potenza dell'essenza umana, il desiderio, ovvero il *conatus* dell'uomo ad esistere e ad agire, ma mostra anche che la gioia ha origine *simultaneamente* dalla forza della nostra natura e dalla forza con cui qualcosa di esterno *conviene* con la nostra natura, aumentando la nostra potenza. *Non è razionale vivere nella solitudine*, e non è neanche auspicabile: al contrario, la solitudine è evidentemente la conseguenza di una vita passionale che non ha trovato niente di *comune* alla propria natura che potesse portare ad una vita insieme agli altri. *Nella misura in cui gli uomini sono attraversati dalle passioni, non si può dire che si accordino per natura*¹⁴². Nelle passioni non c'è nessuna libertà, nessuna autonomia per la mente, *in quanto* la logica dell'idea adeguata, espressiva e generativa di altre idee adeguate, è completamente convertita nella logica dell'idea instabile dell'immaginazione, che di per sé può essere idea della gioia quanto del dolore, ma sempre passivamente, cioè in balia di cause esterne che non possiamo pienamente governare né spiegare adeguatamente. Neanche la gioia, infatti, che è comunque una passione attiva per Spinoza, basta a rendere libera la mente, perché nella stessa gioia, ad esempio nell'amore verso una stessa cosa, non è implicata la ragione come causa, e quindi non c'è mai reale *concordanza* nell'amore della stessa cosa in virtù dell'oggetto amato, ma soltanto un'idea che nasce da ciò che ci affetta, e che *quindi*, immaginandola, amiamo insieme¹⁴³. Si spiega quindi in che modo la controparte dell'amore, per così dire, "immaginato", possa essere una passione triste, che decrementa la nostra potenza di agire, come ad esempio l'invidia verso chi possiede l'oggetto che noi amiamo, o l'odio verso chi tenta di danneggiarlo. *In quanto siamo affetti dall'amore per qualcosa verso cui tendiamo, possiamo essere affetti dall'odio*.

Gli uomini divergono per natura in virtù degli affetti, che di base manifestano una condizione di diversità, cioè possono investire differentemente lo stesso oggetto, o possono investire differenti oggetti dello stesso affetto. Ma è secondo ragione, cioè secondo le leggi della propria natura, che gli uomini non solo possono convenire tra loro, ma *essi sempre si accordano necessariamente per*

¹⁴⁰ E III P4: «Nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna», e Dim: «[...]. Dunque, finché prestiamo attenzione solo alla cosa stessa, ma non alle cause esterne, nulla potremo trovare in essa che la possa distruggere».

¹⁴¹ E IV P18S.

¹⁴² E IV P32; ma anche, di riflesso, E IV P34.

¹⁴³ E IV P34S.

*natura*¹⁴⁴. Quando Spinoza afferma che *niente all'uomo è più utile che l'uomo*¹⁴⁵, intende non soltanto esprimere una verità della ragione, che ha origine dalla sola attività della mente, cioè dalla sola nostra natura, e non dalla sua passività, ovvero dalla natura di qualcosa di esterno che ci colpisce; egli intende anche mostrare come è *nell'uomo, guidato dalla ragione*, che l'uomo ritrova (*com'è di per sé noto*) la maggiore utilità, dal momento in cui è nella ragione che vi è convenienza necessaria, e non solo "possibile", come sembra essere il caso di un *convenire* nell'immaginazione.

«Non si dà in natura alcuna cosa singola che sia per l'uomo più utile dell'uomo che vive secondo la guida della ragione. Infatti, la cosa più utile per l'uomo è quella che più si accorda con la sua natura (*per il corollario della proposizione 31*), ossia (*com'è di per sé noto*) l'uomo. Ma l'uomo agisce in senso assoluto secondo le leggi della sua natura quando vive secondo la guida della ragione (*per la definizione 2 della III parte*) e in questo senso solo si accorda sempre necessariamente con la natura di un altro uomo (*per la proposizione precedente*); quindi nulla si dà per l'uomo di più utile, tra le cose singole, che l'uomo ecc. C.V.D.».

Spinoza sembra istituire un vincolo logico e inflessibile tra l'utilità dell'uomo per l'uomo, e l'utilità dell'uomo razionale per l'uomo che, anch'egli guidato dalla ragione, riconosce questa utilità. La negazione di questa verità, ovvero che *niente all'uomo è più dannoso che l'uomo*, dovrebbe in effetti essere il prodotto dell'idea immaginativa, anch'essa propria dell'uomo, ma non esplicabile a partire dalla sola natura umana e quindi *dipendente* da cause esterne non pienamente intese, *impotente* rispetto ai suoi effetti, cioè passivo o al massimo reattivo nel suo rapportarsi e nel suo connettersi con altre idee: attraverso l'immaginazione è percepibile piuttosto la differenza e la contrarietà tra il nostro il desiderio e il desiderio dell'altro, tra le nostre idee e le idee dell'altro, laddove la ragione permetterebbe di comprendere quella differenza e quella contrarietà, ponendo così la mente nella condizione di *divenire attiva* ricercando in questo modo il proprio utile, che non è mai riducibile all'egoismo del desiderio individuale, ma a ciò che è comune alla natura umana in generale, che segue *necessariamente* da essa, e che desideriamo insieme.

Si è parlato della figura di Da Costa nei termini dell'*affaire* Da Costa: la sua storia e la sua immagine furono innanzitutto oggetto di destabilizzazione per le autorità rabbiniche, e come tali furono fin da subito un *exemplum* da condannare. In quanto individuo critico e avverso al potere

¹⁴⁴ E IV P35.

¹⁴⁵ E IV P35C1:

teologico-politico, e quindi scomodo per la comunità, Da Costa fu soggetto a un *cherem*, e condannato due volte alla solitudine: perché marrano, e quindi mai realmente integrato in Portogallo, paese cattolico; perché nuovo giudeo, ex marrano, antisemita, e in definitiva ateo, per questo disconosciuto dalla comunità sefardita di Amsterdam. Ma prima di essere l'*exemplum* di un conflitto storicamente determinato – Uriel contro i Farisei, ma anche un uomo soltanto che si scontra con un intero *immaginario collettivo* – l'affare Da Costa fu innanzitutto un *exemplum* di vita umana. La sua morte fu *determinata* da un'incapacità della sua mente particolare di resistere e di (re)agire a quelle particolari forze esterne ed estranee alla sua natura con cui si incontrò e a cui fu soggetto, forze più potenti di lui, che necessariamente portarono, in termini spinoziani, ad una distruzione del rapporto tra le parti che definivano la sua essenza attuale. Ma il suicidio, per Spinoza, non è mai un atto decisivo o in assoluto una scelta¹⁴⁶. Il suicidio è totalmente irrazionale, anche se necessario, perché è comunque il gesto espressivo della mente e del corpo *in atto*, ma non di una mente e di un corpo *attivi*, cioè atti ad intendere e a percepire il più possibile e il più distintamente possibile, bensì della mente in quanto idea di passioni tristi, che non potranno che generare altre affezioni tristi, *fiat tanto che un'affezione contraria e più forte toglierà quell'immaginazione*. La morte è quindi innanzitutto una trasformazione, l'alterazione di un rapporto tra parti esistenti, che avviene sul piano degli incontri aleatori, cioè al livello dei modi esistenti. Secondariamente essa è anche la distruzione di un'essenza.

Si può dire che l'essenza si distrugge? Non in assoluto, ma relativamente all'incontro discorde con ciò che non ci conviene, cioè non ci è utile, ovvero non ci aiuta a perseverare nell'esistere e nell'agire, ma anzi toglie l'esistenza e rende impotente l'azione. In questo senso si dice che un incontro è un cattivo incontro, cioè che *manca o impedisce* il mantenimento della propria essenza, o la formazione di qualcosa di nuovo. La morte può essere determinata da cause naturali, da una costrizione che assomiglia ad una necessità, ma in fondo è *sempre* il prodotto di un assoggettamento coatto a delle cause esterne alla nostra natura, la quale per sé stessa tende a conservarsi e a perseverare nell'esistere.

Possiamo quindi dire che fu innanzitutto la *non convenienza* a determinare prima la lotta e poi la sottomissione ad una causa esterna più potente. Quella di Da Costa fu una morte determinata dalla *solitudine* del disaccordarsi, dalla presenza dei *molti* contro *uno* soltanto¹⁴⁷. È quindi una questione di numero? Se egli avesse avuto accanto a sé *qualcun altro*, se anch'egli fosse divenuto *molti*,

¹⁴⁶ E III P2S: «[...] le decisioni della mente altro non sono se non le voglie stesse, che dunque variano a seconda della varia disposizione del corpo. [...]: noi non possiamo far nulla per decisione della mente, se non ce ne ricordiamo. D'altronde il ricordare una cosa o il dimenticarla non è nel libero potere della mente. [...]. E dunque queste decisioni della mente si originano nella mente con la stessa necessità delle cose esistenti in atto».

¹⁴⁷ *Exemplar humanae vitae*, p. 165 [paragrafo 35].

forse sarebbe andata diversamente? Sicuramente sappiamo che l'unione delle forze implica già di per sé un incremento di potenza. L'immaginazione in effetti vive anche nell'unione della sua forza, e sembra essere più forte – come vedremo – l'unione che la disgregazione, l'unità del molteplice piuttosto che la solitudine: quindi l'immaginazione può essere *collettiva*, ma essa è innanzitutto, per Spinoza, la fonte di una logica dell'idea inadeguata, fondata sul sentito dire, sull'esperienza vaga e in generale sulla conoscenza tramite segni. Si tratterà di capire in che modo l'immaginazione possa essere non solo promotrice di gioia, e quindi permettere l'azione, ma “alimentatrice” di gioie collettive, e quindi possa permettere l'*azione* collettiva, e non la sua antitesi, che è appunto la tristezza e la passività collettiva di cui la *superstitio* sarà la forma più potente.

Il condizionamento ideologico che sottostava alla logica delle idee delle menti del volgo, e che condannò Da Costa alla solitudine dell'uno tra i molti, fu il frutto di un'obbedienza assoluta – dell'obbedienza come unica forma di esistenza e di vita. Essa fu il prodotto dell'inserimento del potere nella sfera dell'ortodossia ebraica, che di fatto *rappresentava* gli ebrei di fronte a Dio – ne era l'immagine mediana – ma al prezzo di un giogo della superstizione, unica alternativa alla disobbedienza civile, resa possibile dalla propensione ideologica di un'unica mente che immagina – quella della *multitudo* – cioè su uno sfruttamento sia della spontaneità sia dell'immediatezza immaginativa collettiva.

L'ortodossia ebraica fu senz'altro, in questo senso, promotrice di una logica ideologica dell'idea: trasformò la fede, o la *vera religio*, in strumento di persuasione delle masse, in giogo spirituale e carnale. Lo fece *per mezzo* di quelle stesse idee confuse su Dio e sull'uomo che in fondo Spinoza riconoscerà essere “naturalmente” prodotte dall'immaginazione e non sopprimibili dalla ragione, ma soltanto da un'altra immagine, da un altro segno, da un'altra *connessione di idee di affezioni più forti e contrarie*. Così anche Da Costa, parlando della legge di natura, piuttosto che ricondurla drasticamente alla ragione, tradisce il suo radicamento inevitabile nella dimensione dell'affettività.

«Ma dato che abbiamo richiamato la legge di natura, è opportuno indugiare alquanto, ed elencare tutti i pregi di questa *legge primaria*. Affermo dunque che questa legge è *comune e innata in tutti gli uomini, per il fatto stesso che sono uomini*. Essa li lega tutti di reciproco amore, *ignara della divisione che è la causa e l'origine di ogni odio e dei mali più grandi*. Quanto vi è di ottimo nella legge di Mosè o in qualsiasi altra legge, è contenuto integralmente nella legge di natura; e se ci si allontana anche di poco da questa regola naturale, subito nasce la contesa e sorge immediata la divisione degli spiriti, né si può trovare pace. Se ci

si allontana di molto, chi potrà enumerare le disgrazie e le orrende mostruosità che da questa deviazione trovano origine ed incremento? [...]. Qualcuno dirà che la legge di Mosè o del Vangelo contiene ancora qualcosa di più sublime e perfetto, ignoto alla legge naturale: il precetto di amare i nostri nemici. [...] A che giova il comando di azioni impossibili, che non sarei mai in grado di portare a termine? Se, poniamo, è per natura impossibile amare il nemico, da tale precetto conseguirà un unico bene: la *tristezza dell'animo (animi tristitia)*».¹⁴⁸

Attraverso la potenza del pregiudizio originario – il finalismo – l'obbedienza ad un potere trascendente (l'obbedienza al Dio legislatore, al monarca-tiranno, alla casta sacerdotale) sembrò non soltanto dovuta, ma necessaria al mantenimento, o al ristabilimento, della sovranità. L'obbedienza, come unica forma di vita possibile, fu a fondamento della comunità sefardita di Amsterdam anche e soprattutto in funzione del mantenimento di una stabilità collettiva sempre in procinto di dissolversi. Il *cherem*, in fondo, che è innanzitutto un distacco, serviva a questo: la non obbedienza generava l'esclusione e la separazione dalla comunità.

Nel passo sopracitato sono contenute due importanti assunzioni: la legge di natura implica qualcosa di primario, di innato e di comune ed è *interamente* ciò che lega tra loro gli uomini nell'amore gli uni per gli altri, e li lega *per il fatto stesso che sono uomini*; la legge di natura non può mancare di nulla, ma contiene tutto ciò che vi è di ottimo in tutte le altre forme di leggi. I “comandamenti” di Mosè non sono altro che le stesse regole di natura, ma rese “leggi” e “precetti”, e quindi come negare che ciò che Mosè pose alla base del patto non fosse già contenuto «nel retto criterio di giudizio proprio delle menti?», e che la loro veste legislativa non fosse che l'*immagine* – nel senso di «idea inadeguata» - di una regola naturale? È infatti *umanamente impossibile* tutto ciò che non è possibile fare *per natura*, e non tutto ciò che la legge positiva impedisce di fare: l'ordine istituito dal diritto positivo dell'uomo – sia religioso che politico – non si radica nell'ordine del diritto di natura – *che lega gli uomini nel reciproco amore* – ma lo disconosce e se ne separa per perseverare nel proprio dominio e consolidare il potere sulle menti: amare i propri nemici, ad esempio, potrà divenire una legge o un precetto se sarà anche una legge di natura, cioè se sarà possibile, per l'essere umano, fare del bene ai propri nemici. Il riferimento alla *animi tristitia* è significativo: ci rimanda alla *tristitia* spinoziana come a ciò che diminuisce la nostra potenza di agire, e che nella definizione di Da Costa coincide esattamente con il sentimento che nasce di fronte a un precetto che ci indica di fare qualcosa che non *possiamo fare*, ma che per dovere (cioè per legge) *dovremmo fare*.

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 169, 171 [paragrafi 40 e 43]; il corsivo è mio.

Anche in Da Costa *l'essere non può staccarsi dal dover essere*, perché se così fosse sarebbe come dire che l'uomo può fare ciò che gli è impossibile fare. Piuttosto *essere e dover essere*, come in Spinoza, sono la stessa cosa. Questa coincidenza ci riporta alla definizione generale che quest'ultimo dà del diritto di natura nel *Trattato teologico-politico*, secondo la quale «il diritto o istituto naturale, sotto il quale tutti nascono e in massima parte vivono, *non vieta se non ciò che nessuno desidera e nessuno può fare*»¹⁴⁹, e quindi non vieta ciò che è irrazionale, ma vieta ciò che non è desiderabile: la ragione, se ci indica una via e ci permette di consolidarla, non è per questo “naturalizzabile”, non è l'unica via del diritto naturale. È questa senz'altro una grande lezione di concretezza se confrontata con l'astrazione delle formule moralistiche e dei dogmi rivelati della religione istituita, nonché l'esibizione di un rifiuto totale della dottrina del peccato, della sua realtà come condizione originaria dell'uomo. Spinoza continua, non troppo distante dal Da Costa, dicendo:

«Quindi tutto ciò che in natura a noi sembra ridicolo, assurdo o cattivo, ci sembra tale perché noi conosciamo le cose soltanto in parte, mentre ignoriamo per lo più *l'ordine e la connessione dell'intera natura* e tutto vogliamo dirigere secondo le esigenze della nostra ragione, sebbene ciò che la ragione ci prospetta come male non sia tale rispetto all'ordine e alle leggi della natura universale, ma soltanto rispetto alle leggi della nostra sola natura»¹⁵⁰.

Secondo la dottrina del peccato di San Paolo, espressa nella *Lettera ai Romani*¹⁵¹ e nota a Spinoza, il peccato esiste dal momento in cui esiste la legge (*nomos*), ma non esiste prima: il peccato non esiste nella “condizione naturale” – se intesa come anomia, assenza di leggi – ma esiste laddove esso è “istituito” come legge (legge positiva o naturale), ovvero come ciò che vieta qualcosa e ammette qualcos'altro, come principio di autorità: «infatti non avrei conosciuto la concupiscenza se la legge non avesse detto: *non desiderare*»¹⁵², ma avrei desiderato senza sentirmi nel peccato. Ora, se per l'interpretazione paolina della storia la salvezza coincide con una riappropriazione del bene da parte dell'uomo *attraverso* la morte nel peccato, e per mezzo dei comandamenti (leggi) che condannano il peccato, quindi come *redenzione* (mediata da una *punizione* legittimata dalla rottura del patto d'obbedienza), in Da Costa, e anche in Spinoza, il peccato non esiste in quanto atto *contro* Dio, ma il peccato è un'invenzione, un nome, che spezza la continuità tra l'essere e il dover essere per determinare l'obbedienza del *volgo*, irraggiungibile altrimenti.

¹⁴⁹ *TTP XVI*, p. 379.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Rm7,7-13.

¹⁵² *Ibidem*.

Spinoza rintraccia le ragioni delle «prescrizioni» sotto forma di «leggi», trasmesse e insegnate dai profeti al popolo ebraico (innanzitutto da Mosè), nell'immediatezza della "costrizione" che queste erano in grado di produrre nelle menti "abituata" a immaginare, e quindi nella mediazione della "libertà" che queste leggi esprimevano nelle menti "abituata" ad essere dominate. Egli lo esplicita senza mezzi termini: fu «a causa dell'ignoranza e dell'ostinazione del volgo» che si resero necessarie, per la mente di Mosè, le leggi e le prescrizioni, ma né le leggi né le prescrizioni furono rivelate da Dio in quanto «verità eterne», bensì da Dio per mezzo di segni e immagini, attraverso l'*imaginatio*, per chi era solito immaginare.

Dio non prescrisse alcuna obbedienza, alcuna costrizione: le leggi furono apprese dalla mente immaginativa di Mosè come i *mezzi* migliori e più efficaci in vista di un fine: dare forma ad «una compatta società, ossia costituire uno Stato» che fosse immune da sedizioni e da lotte intestine, da ribellioni e da conflitti. *Le leggi servirono a mantenere la libertà nella schiavitù, come se fosse l'espressione della molteplicità nell'unità.* Ma Mosè «non apprese né gli fu rivelato che quel modo era il migliore, e neppure che dall'obbedienza dell'intera collettività dipendeva il raggiungimento in quella regione dello scopo che si prefiggevano»: egli *vide*, potremmo dire, che immaginando Dio «come rettore, legislatore, re, misericordioso, giusto», era possibile non la *concordanza* delle menti particolari di ciascuno, ma l'obbedienza di un "popolo" unito. Così al dominio della legge non si contrappongono le «verità eterne», ma queste "eliminano" la trascendenza della legge rendendola, di fatto, superflua e non necessaria: «una cosa è intesa, quando è percepita con la stessa mente pura, senza parole né immagini», ma appunto *immediatamente*. In questo senso Spinoza intende, nel *Trattato teologico-politico*, la libertà «dalla schiavitù della legge»¹⁵³: come autonomia rispetto ad un principio di mediazione delle menti e dei corpi e rispetto alla loro strumentalizzazione per l'istituzione e la reiterazione del binomio «comando-obbedienza» su una moltitudine¹⁵⁴.

Anche secondo Da Costa, nella legge positiva, «sia essa di Mosè o di chiunque altro», il vincolo naturale che unisce gli uomini è in qualche modo «dissolto e dissipato»: la legge positiva è sempre un *surplus* della legge naturale, già solo per il fatto che è "istituita", e non è, secondo Da Costa, un'integrazione di questa, ma piuttosto è un travisamento di questa nel binomio «comando-obbedienza»: andando al di là dei limiti e dei confini della legge naturale che unisce tutti gli uomini, la legge positiva (anche quella di Mosè, che fu comunque un uomo) legittima le peggiori

¹⁵³ *TTP* IV, p. 111.

¹⁵⁴ Il concetto spinoziano di *moltitudine*, come "soggettività" politica, è stato oggetto di numerosi studi critici, che analizzeremo nel III capitolo. Ne parleremo tuttavia anche nei termini ontologici, al paragrafo sull'ontologia anarchica.

atrocità e crea discordia tra gli uomini, sancisce diritti e doveri attraverso un'organizzazione autoritaria dei costumi, delle abitudini, dei pensieri delle masse, ma il più delle volte non attua una *reflexio* su sé stessa, bensì garantisce e conserva l'ordine esistente.

Come non vedere che il peccato è una menzogna istituita, non una legge di natura, un deterrente che genera il terrore e l'angoscia nella vita e nella morte, assoggettando gli esseri umani al dominio dell'uno sull'altro, o al dominio dei molti su uno soltanto e alla reiterazione di questo rapporto? Come non comprendere, afferma ancora Da Costa, che non può esserci libertà se non nei confini di ciò che è *per natura* comune, inteso come tale dalla ragione, e che tutto ciò che *istituisce* il comune non può farlo che attraverso *mezzi di coercizione* più o meno espliciti? Come non vedere, infine, da dove deriva il martirio, e quale *animi tristitia* si determini nella vita di chi, «in preda alle varie credenze», conduce «una vita del tutto miserabile, affliggendo miseramente il corpo, cercando luoghi deserti e ripari dalla compagnia degli altri, torturati sempre da interni tormenti, *giacché piangono i mali, che temono per il futuro, come se già fossero presenti?*»¹⁵⁵. La dura critica di Da Costa alla superstizione religiosa apparirà praticamente invariata non solo nel *Trattato teologico-politico*, ma anche nella critica di Spinoza alla sovranità politica, così come si pone nello svolgimento del *Trattato politico*, e che dovrebbe essere superata dalla forma di governo democratica. L'immaginazione, infatti, ha già in sé stessa una natura *allucinatoria*, e come tale è pienamente investibile dal potere: essa lavora sulle immagini delle cose, e non sull'idea adeguata della loro essenza, creando una *connexio* di idee che non conosce alcuna causa ma anzi la *ignora*, seguendo passivamente la catena degli effetti e degli affetti, e determinando in virtù della *comunicazione affettiva* – o “imitazione” – una dimensione di passività, appunto, collettiva.

Per questo, cioè per la sua “natura allucinatoria”, la paura del volgo è una paura che *tende* già, nel suo rapporto con un potere autoritario e tirannico, verso la disperazione, nonostante non si possa propriamente dire che la paura – affetto che giustifica il patto sociale e la trascendenza del potere politico – sia una disperazione *in potenza*, ma si debba parlare, di nuovo, di un'egemonia della tristezza – come affetto primario da cui derivano tutte le altre passioni tristi del volgo, tra le quali vi sono anche la paura e la disperazione. *Affectus*, che Paolo Cristofolini, nella sua edizione dell'*Etica*, traduce felicemente con *moto dell'animo*, è innanzitutto un movimento del corpo di cui la mente è idea: un movimento più o meno repentino e irruento, più o meno lento e calmo¹⁵⁶. Il movimento (*moto*) e la quiete danno l'idea del tempo, della durata di un'immagine, e quindi

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 173; il corsivo è mio.

¹⁵⁶ *E II ax. I-II* (dopo P13).

della memoria di essa, ma anche del sentimento nel suo *diventare* sempre altro, cioè della sua non isolabilità, del suo slittamento continuo e costante in altri moti dell'animo, in altri affetti. L'immaginazione che produce passioni tristi è anche la fonte dell'allucinazione di qualcosa di futuro percepito come presente: ad esempio il pensiero della morte, che non attraversa l'uomo libero, non conviene minimamente con il pensiero della vita per Spinoza¹⁵⁷.

Possiamo quindi dire che l'impianto teorico su cui verte la forte critica di Da Costa è contenuto più o meno totalmente nell'antidogmatismo spinoziano, nella critica alla superstizione come idea inadeguata che riproduce il dominio sottoforma di potere autoritario, estraneo alla ragione e al diritto naturale. Nel *Trattato teologico-politico* Spinoza afferma: «Le cose che sono buone, invece, soltanto per mandato o per istituzione, oppure perché simboli (*representamina*) di un qualche bene, non possono perfezionare il nostro intelletto, né sono altro che mere ombre, e non possono essere annoverate tra le azioni che sono come la prole o il frutto dell'intelletto e della mente sana»¹⁵⁸. Su questo punto Spinoza e Da Costa si incontrano pienamente: le leggi, in quanto prodotti di un'istituzione, in quanto *representamina*, hanno in entrambi una natura fittizia, sono appunto "simulacri": in entrambi è presente uno scarto tra l'attività libera e autonoma dell'intelletto e la passività che esso vive, o meglio *patisce*, nello spazio angusto della legge calata dall'alto di un principio di autorità, una passività che sembra aver a che fare innanzitutto con la *mediazione*, necessaria nei rapporti autoritari del potere, tra chi pensa e agisce, cioè è *padrone* delle cause, e chi resta dipendente dalle cause esterne che lo determinano ad agire.

Se, come afferma Deleuze, «tutto quello che ci allontana dalla nostra potenza di agire, diminuendola, è *superstizione*»¹⁵⁹, si può anche dire che la superstizione è propriamente fondata su una logica ideologica dell'idea che si nutre delle passioni tristi, le quali per definizione decrementano la nostra potenza di agire, e lo fanno in virtù di una concatenazione di idee *impotenti*, cioè di una mediazione inadatta a permettere lo sviluppo di passioni di gioia, che pur essendo passioni sono il luogo "originario", o quanto meno immediato, della potenza e della perfezione. *La tristezza, infatti, non conduce che a un'ulteriore tristezza, così come la schiavitù non può portare dietro di sé alcuna forma di libertà.*

Non possiamo, tuttavia, fare a meno di notare come non vi sia una totale concordanza tra le due posizioni, sia da un punto di vista antropologico, sia da un punto di vista del diritto naturale e della

¹⁵⁷ E IV P67: «un uomo libero a nulla pensa meno che alla morte: la sua sapienza non è meditazione sulla morte, ma sulla vita».

¹⁵⁸ B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, trad. it di A. Droetto, E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 2007, IV, p. 108; da ora in avanti *TTP*.

¹⁵⁹ *Spinoza e il problema dell'espressione*, pp. 211-212.

natura della legge. Se il diritto naturale *basta a sé stesso* in Da Costa, e il suo “positivizzarsi” – anche nella *jus communi* – è in un certo senso già il suggello della *superstitio*, già il principio di un potere che vuole imporsi come dominio collettivo, falsificando e pervertendo la natura umana – e in questo molto vicino ad Hobbes nella considerazione trascendente dell’istituzione politica – quello di Spinoza è un “giusnaturalismo” di gran lunga più complesso, se concepito dal punto di vista delle sue conseguenze logico-genetiche, e cioè se messo in relazione con la *condizione civile*, che è qualcosa di più di quella naturale e non è semplicemente una sua mortificazione, implicando la nascita di uno spazio, di una *modalità di espressione* dell’uomo, irriducibile alla «necessità naturale» e alternativa ad essa, che è quello della «decisione» dell’uomo.

All’inizio del capitolo IV del *Trattato teologico-politico* Spinoza chiarisce infatti l’esistenza di due tipologie di leggi, e afferma:

«La parola “legge”, intesa in senso assoluto, indica ciò secondo cui ciascun individuo o tutti o alcuni di una medesima specie agiscono in una sola, certa e determinata maniera; e *questa maniera dipende o dalla necessità naturale o dalla decisione dell’uomo*. [...] Che tutti i corpi, ad esempio, urtando altri corpi minori, perdano tanto del proprio movimento quanto ne comunicano ad essi, è una legge universale di tutti i corpi, derivante dalla necessità della natura. Così anche, che l’uomo, quando si ricorda di una cosa immediatamente si ricorda di un’altra cosa ad essa simile o che aveva percepito simultaneamente ad essa, è una legge che segue necessariamente dalla natura umana. Ma, che gli uomini *cedano o siano costretti a cedere una parte del proprio naturale diritto*, e si impegnino a seguire un determinato tenore di vita, questo dipende dalla loro decisione».¹⁶⁰

La legge, continua Spinoza, *comunemente* non è che un «un modo di vivere che l’uomo prescrive a sé o agli altri in vista di un fine»¹⁶¹: ma in questo senso la legge non coincide con la legge naturale, ma con la legge propriamente umana. Infatti, nei riguardi della natura non è lecito parlare di un *legiferare* in vista di un fine, dal momento che le leggi o regole della natura si affermano secondo diritto, cioè secondo potenza, per cui ogni cosa esistente in natura «si estende fin là dove si estende la sua potenza». Essendo poi «legge suprema di natura che ciascuna cosa si sforzi di persistere per quanto può nel proprio stato, e ciò non in ragione di altra cosa, ma soltanto di sé stessa», è chiaro che a questo livello non vi è «alcuna differenza tra gli uomini e tutti gli altri individui della natura, né tra gli uomini dotati di ragione e gli altri che ignorano la vera ragione,

¹⁶⁰ *TTP* IV, p. 103; il corsivo è mio.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 104.

né tra i deficienti, i pazzi e i sani»¹⁶². Coloro che non vivono secondo ragione, ma sono mossi dalla passione e dall'istinto, hanno per natura lo stesso diritto a perseverare nell'esistere di coloro che vivono secondo ragione. In altri termini, una naturalizzazione dei comportamenti umani in chiave "normativa" non trova spazio nello spinozismo: *ogni effetto è il prodotto di una causa e la implica*. In quanto il diritto si estende fin dove si estende la potenza non si può parlare, a questo livello, né di bene né di male, ma ogni giudizio e ogni credenza trova il suo termine di paragone nell'*utilità* che ciascun modo finito determinato – e quindi anche ciascun uomo – percepisce e ricava per continuare a sopravvivere.

Non siamo ancora nella dimensione *etico-politica*, che riguarda per Spinoza la libertà umana assente in realtà a questo livello, e che nondimeno non esclude ma anzi implica l'instaurarsi di un potere collettivo, ma siamo ancora nella dimensione eterogenea dell'incontro tra potenze, che comunque già permette l'instaurarsi del potere, ma di un potere *personale* e non collettivo, *passionale* e non razionale. La condizione civile dovrebbe esprimere la condizione naturale, cioè ciò che è *comune* ad ogni individuo singolo, e non dovrebbe presupporre l'abolizione di quel diritto in nome di un diritto "comune". Questa è la differenza che separa Spinoza da Hobbes, a detta del primo¹⁶³.

Tra le leggi universali della natura umana vi è infatti anche quella in virtù della quale «nessuno trascuri ciò che giudica bene, se non per la speranza di un bene maggiore o per il timore di un maggior danno; e che non sopporti alcun male, se non per evitarne uno maggiore o per la speranza di un maggior bene»¹⁶⁴. È quindi una legge fondamentale quella che dice all'uomo di *non* accettare un male in sé stesso, ma soltanto relativamente alla paura o alla speranza di un male maggiore o di un bene futuro più grande. La paura e la speranza sono passioni centrali e centralizzatrici, perché ad esse si rifanno, in ultima istanza, tutte le *motivazioni passionali* che spingono e mantengono l'uomo nell'obbedienza e nella trascendenza del proprio diritto naturale – il quale, se mancasse, sarebbe completamente affermativo. La paura e la speranza muovono inoltre *allo stesso tempo* i due poli del potere: muovono il potente attraverso l'impotente, e l'impotente attraverso il potente. Questa legge, ribadisce Spinoza, «è così *fermamente* scolpita nella natura umana, che deve essere annoverata tra le verità eterne che nessuno può ignorare»¹⁶⁵. La "gente comune" percepisce la sottomissione come un limite morale necessario, al quale si deve obbedire per paura di un male o per la speranza in un bene. *Sembra quindi esserci un certo grado di consapevolezza*

¹⁶² *TTP XVI*, pp. 377-378.

¹⁶³ Spinoza chiarisce la sua distanza da Hobbes in una lettera a Jarig Jelles (Ep. 50; in B. Spinoza, *Tutte le opere*, op. cit., pp. 2077-2079).

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 380.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

nell'immaginario collettivo. Ognuno si induce a sottomettersi, laddove il desiderio chiede soltanto di «obbedire» agli istinti – di essere libero in questo senso: fare ciò che si desidera, nei limiti di ciò che si *può* fare, cioè secondo ciò che possono la mente e il corpo in atto. Ma non è proprio questo il problema del politico? Realizzare la concordia e la pace, accordando queste con la libertà dell'individuo nella collettività? Tuttavia, è a partire dal significato che si dà all'«individuo» e alla «collettività» che il problema del politico può essere posto e risolto.

Che cosa accade nella filosofia politica dell'assolutismo monarchico hobbesiano? in un passaggio importante del *Leviatano*, piuttosto noto, leggiamo che in ragione della «competizione», della «diffidenza», e della «gloria», gli uomini vivono in uno stato di guerra costante di tutti contro tutti. Questo si manifesta «durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione»¹⁶⁶. Hobbes non solo pensa la condizione civile come una “separazione” da quella naturale, ma la pensa nei termini dell'istituzione del binomio «comando-obbedienza», e in nessun altro modo: è poi dalla natura della moltitudine che deriva la necessità di una totale obbedienza al principio coercitivo; è dall'assenza di ordine, dal «disordine» della libertà immediata della condizione naturale, che deriva la necessità dell'«ordine» istituito dal principio sovrano, e della sua mediazione nella condizione civile. In Spinoza, al contrario, il «diritto di natura» è la stessa forza, o lo stesso sforzo (a seconda della potenza e dell'impotenza) di affermazione e di resistenza di fronte alla coercizione: il *conatus* è insopprimibile e inaggirabile dalla legge, ma può essere *mediato* da essa, ad esempio nell'unità di uno Stato inteso come spazio di sottomissione necessaria per la soppressione degli istinti di ciascuno, efficace per la stabilizzazione di una certa quantità di “concordia” e di “pace”, *per mezzo* di un'abdicazione più o meno totale della “libertà”.

Alla proposizione 41 di *E IV*, in particolare allo scolio, leggiamo infatti che il *communis vulgi* è coartato da un concetto confuso di libertà – una libertà che è identificata con quella dell'istinto, della passiva ricezione delle proprie opinioni, private dell'orizzonte dell'utilità comune verso la quale è indotta invece una vita guidata dalla ragione. La ragione, che spontaneamente permette il riconoscimento di una *concordanza* ontologica ed esistenziale tra gli esseri umani, e quindi porta a ricercare la concordia, è tuttavia letteralmente sostituita dalla logica della moralità e dalla religione: principi di «comando-obbedienza» molto forti – ibridamente connessi sia all'immaginazione sia alla ragione – che il “popolo” è indotto – afferma Spinoza – a seguire, a predicare e ad imitare, «nei limiti della loro meschinità e del loro animo impotente».

¹⁶⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, traduzione italiana di G. Micheli, BUR, Milano 2016, XIII, p. 130.

«Diverse sembrano le convinzioni comuni del volgo. I più, infatti, sembrano credere di essere liberi nella misura in cui possono obbedire ai loro istinti, e di perdere qualcosa dei propri diritti allorché sono tenuti a vivere secondo i dettami della legge divina. Credono dunque che la moralità e la religione, e in senso assoluto tutte le cose che si riferiscono alla fermezza d'animo (*animi Fortitudinem*), siano dei pesi che sperano di lasciare dopo la morte, ricevendo un premio per la sottomissione, ossia per la moralità e la religione; e non soltanto per questa speranza (*Spes*), ma anche e soprattutto per la paura (*Metus*) di essere puniti dopo la morte con tremendi supplizi, s'inducono a vivere secondo i dettami della legge divina, nei limiti della loro meschinità e del loro animo impotente. E se negli uomini non vi fossero questa speranza e questa paura, [...], tornerebbero, schiacciati dal peso della moralità, a fare a modo loro, e vorrebbero regolare ogni cosa in base agli istinti, obbedendo alla fortuna piuttosto che a sé stessi»¹⁶⁷.

Questa meschinità e questa impotenza che origine hanno? Sono nell'animo umano alla stregua di «leggi di natura», così come si può dire che la mente è idea del corpo, e che il corpo è costituito da altri corpi, oppure sono il frutto di una condizione reiterata di dominio, di un *habitus* che invece che rendere attivi, rende impotenti? Di che natura è questa *condizione di esistenza* del volgo, che Spinoza dichiara essere «diversa» dall'esistenza del saggio? Forse l'egemonia della paura e della speranza, la moralità e la religione? Ci chiediamo se venga prima l'uovo o la gallina: viene prima la «dominazione» *di fatto*, frutto di una «decisione» dell'uomo, della natura umana, o la natura umana è *di principio* tendente verso quella che De la Boétie ha definito la «servitù volontaria»?

La natura umana in Spinoza è sia passionale che razionale: cioè è passiva, ma anche attiva, e non è intrinsecamente buona, così come non è originariamente malvagia; naturale non è sinonimo di giusto e completo, ma neanche di perfezionabile: «dove non c'è potere comune, non c'è legge; dove non c'è legge, non c'è ingiustizia»¹⁶⁸, come afferma Hobbes, rifacendosi anch'egli – come Da Costa e Spinoza – alla concezione paolina. In questo il filosofo inglese non è distante da Spinoza «il diritto naturale individuale è determinato non dalla sana ragione, ma dalla cupidigia e dalla forza», afferma Spinoza. Ma che cosa *implica* il diritto naturale per la vita di ciascuno – come «diritto individuale» - e che cosa *dovrebbe* essere la vita collettiva sulla base di questo diritto? In questo, Hobbes e lo spinozismo non si incontrano più.

L'uomo condivide con gli altri individui della natura – o con gli altri infiniti modi della sostanza – il perseverare nell'esistere, il desiderio di vivere, e l'affermazione di sé stesso in virtù dell'utilità

¹⁶⁷ E V P41S.

¹⁶⁸ *Leviatano*, op. cit., p. 133.

che ne ricava. In questo modo l'uomo non si distingue dagli altri animali, e tanto l'ignorante quanto il saggio hanno lo stesso diritto di esistere e di vivere. Quindi, dobbiamo chiederci se seguendo fino in fondo questo ragionamento anche il *tiranno* segue il proprio diritto naturale? E allo stesso tempo colui che, reso *impotente* da questo potere, accetta questa condizione per paura o per speranza, segue comunque il diritto naturale, che appunto si estende fin là dove si estende la potenza di esistere e di agire? Non è esattamente qui, in questa lotta per il potere, contro l'impotenza, che emerge il conflitto come elemento *naturale* del rapporto tra potenze molteplici che vorrebbero tutte affermarsi e stabilizzarsi, in un certo senso, *il più possibile e per più tempo possibile*? Detto in altri termini: che rapporto esiste – se esiste – tra l'immaginazione del volgo, o della *moltitudine*, e la “razionalità” del potere sovrano, e in generale del momento politico? Che natura ha l'immaginazione collettiva, e che natura ha l'immaginazione collettiva che diventa *potere collettivo*, cioè momento politico? Che ruolo ha il conflitto nello spinozismo, se ha un ruolo affermativo? Per rispondere a queste domande è necessario comprendere più a fondo la natura dell'immaginazione, la sua natura e la sua possibile autonomia; comprendere poi in che modo un'immaginazione collettiva libera sia in realtà necessaria nello spinozismo, non solo per ragioni di “coerenza” ontologica, ma anche per poter sostenere l'idea di una natura pienamente «democratica» della sua politica, oltre ad una concezione dell'etica come pratica di liberazione, e quindi della natura «anarchica» della democrazia stessa, ovvero di una democrazia adeguatamente sottratta a qualsiasi condizione, categorizzazione e organizzazione trascendente l'esistenza degli enti particolari, i loro rapporti, e quindi la loro resa collettiva.

2.2. Teocrazia e anarchia nel «Trattato teologico-politico»

Le connessioni tra l'ermeneutica della storia del popolo ebraico nel *Trattato teologico-politico*, e la realtà politica e religiosa dell'Olanda del Seicento in cui Spinoza si trova a vivere sono state pienamente consolidate da studi più o meno recenti¹⁶⁹. Questi studi dimostrano come, al di là delle vicende personali legate al *cherem* del 1656 e alla conseguente espulsione di Spinoza dalla comunità sefardita di Amsterdam – al di là quindi di un più o meno esplicito desiderio di riscatto individuale, vi siano in realtà altre ragioni che giustificano l'intenzionalità di questo trattato. A differenza del *Trattato politico*, dove il suo intervento sarà ben più legato ad una descrizione delle

¹⁶⁹ Ci siamo appoggiati alla lettura della teocrazia ebraica tratta dal capitolo III di S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001, pp. 105-147; per uno studio approfondito del *Trattato teologico-politico* vedi anche l'Introduzione all'edizione e traduzione italiana a cura di E. Giancotti (B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 2007, pp. XI-XXXVI.

forme di governo, ma non per questo più politico, ciò che guida Spinoza nel *Trattato teologico-politico*, fin dal sottotitolo, è sostenere che la «libertà di filosofare (*libertas philosophandi*)» può non solo «essere concessa, [...] ma piuttosto non può essere negata se non distruggendo insieme la pietà e la pace dello Stato». Che cos'è questa *libertas philosophandi*, e che cosa manca dal momento in cui è assente questa libertà? Come afferma Emilia Giancotti, la libertà di filosofare «non è la libertà interiore dell'uomo, che emancipandosi dalla soggezione al potere politico e religioso, si chiude nella propria singolarità», ma «è condizione della libertà pratica», cioè una via che conduce non dall'emarginazione del dominio alla marginalità della ragione, ma uno spazio ampio di libertà innanzitutto di agire, che ponga nella condizione di costruire non un «rifugio per il saggio, ma gli strumenti per l'intervento di ogni uomo che viva responsabilmente nella 'civitas'»¹⁷⁰, cioè in uno «Stato», spazio in cui si pratica quella libertà responsabilmente.

Lo «Stato», come momento politico di pratiche collettive e come potere di una collettività, dovrebbe quindi liberare, non sottomettere: ma lo Stato è, al livello del *Trattato teologico-politico*, qualcosa che sembra potersi costituire solo a seguito, e secondo la *ratio*, di un «patto», cioè di un processo (o di un atto) di abdicazione del proprio diritto di natura individuale alla collettività, di una trascendenza della propria potenza, ovvero della propria essenza, al potere stabile di un'*autorità istituita*. Una decisione dell'uomo, quindi, che sembra essere inevitabile proprio in virtù della difficoltà della sua natura a reggersi su basi razionali: *se gli uomini potessero procedere a ragion veduta in tutte le loro cose o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non andrebbero soggetti ad alcuna superstizione*¹⁷¹, esordisce Spinoza nella Prefazione. Se gli uomini «potessero», o se «la fortuna fosse loro sempre proficua»: qual è la causa di questa impotenza? Possiamo dire che è l'unione tra la dimensione storica in cui accadono gli eventi, e che comporta la costituzione di certi rapporti ma non di altri, e quella che abbiamo definito una «reiterazione» del rapporto di dominio della mente e del corpo, che in Spinoza occupa lo spazio non critico né criticabile della religione: la natura umana sappiamo che segue delle leggi, ma che queste leggi non sono “proprietà”, bensì espressioni della potenza attuale del corpo e della mente; inoltre, sappiamo che non esiste ente finito che non sia determinato e delimitato dagli incontri con altri enti. L'affermazione della propria potenza è poi una manifestazione particolare, o meglio una modificazione dell'unica sostanza infinita, cioè Dio, *mediante* una rete causale inintelligibile e non manipolabile nella sua totalità, in quanto infinita, ma “dominabile” nella sua finitezza, cioè dalla parte delle cose singolari e individuali, e in particolare nei loro rapporti. Il *Trattato teologico-politico* è un testo che si confronta innanzitutto con il potere costituito e dogmatico del proprio

¹⁷⁰ *Trattato teologico-politico*, “Introduzione”, p. XXVII.

¹⁷¹ *TTP*, Pref., p. 1.

tempo, ma anche con la forma di governo teocratica degli antichi ebrei, popolo “servile” abituato ad obbedire, che visse in quello spazio di libertà dalla schiavitù – spazio di transizione – un momento politico che potremmo definire «anarchico».

Sappiamo che la potenza dell’effetto si misura nella potenza della sua causa, perché è implicata in essa: lo stesso vale per l’impotenza reiterata della mente e del corpo di una moltitudine, la quale si misura non in virtù del grado di coscienza, ma in virtù della modalità e della necessità con la quale quella moltitudine obbedisce a ciò che la comanda, che la determina, che la causa. Qual è la causa dell’obbedienza assoluta di una moltitudine, e quale fu quella che portò all’obbedienza di un popolo che visse, per un momento soltanto, sotto nessun regime? L’obbedienza assoluta non è necessariamente “tematizzata” da chi vi è soggetto, ma è comunque qualcosa che l’essere umano ha deciso, e non deriva da alcuna legge di natura. Il volgo è piuttosto «indotto» ad obbedire sulla base di una «logica ideologica» del pregiudizio che Spinoza chiama *superstitio*, relegandola alla dimensione religiosa ma senza esaurirla in questa: la superstizione è una modalità di connessione dell’idea, ma esibisce una logica dell’idea che diminuisce la potenza del corpo e della mente, ovvero rende impotenti. Nel *Trattato teologico-politico* questa impotenza porta il segno, appunto, della superstizione, e concerne quel particolare potere che ha origine nella reiterazione dei pregiudizi religiosi che monopolizzarono la libertà della mente degli ebrei ortodossi: «tracce dell’antica schiavitù», il cui radicamento nella memoria storica determinò uno slittamento della religione nella politica, ma anche del potere politico nella religione. Il rapporto è infatti biunivoco: il potere teologico-politico si nutre del suo stesso rapporto. Se fu quindi una “decisione” dell’uomo, come vedremo, ad innescare la logica del dominio sotto il prestatore di «salvezza» e di «libertà», non è possibile riferirsi ad una natura umana che sia serva, sottomessa e obbediente se non nei termini della potenza del suo corpo e della sua mente, ovvero dell’impotenza della sua essenza e del suo *conatus*, diretto e guidato da un principio di comando che rende sudditi, non partecipanti alla vita politica, e non cittadini.

«E in verità, [...] tutto il segreto e tutto l’interesse del regime monarchico sta nell’ingannare gli uomini e nell’adombrare col nome specioso di religione il timore che serve a frenarli, così da *indurli* a combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la propria salvezza»¹⁷².

La peculiarità del regime monarchico sembra essere quella di non potersi affermare se non *attraverso* il nascondimento dei suoi reali interessi: recidere qualsiasi legame tra la comunità e il

¹⁷² *TTP* Pref., p. 3.

potere per mezzo di una polarizzazione tra governante e governati, tra padrone e sudditi, e *determinare* il volgo *a credere* per legge di Dio ciò che serve a nascondere un timore per chi possiede il potere. Ora, sappiamo che l'onnipotenza di Dio nello spinozismo sta nella sua attualità infinita, senza residuo. Dio, oltre a non creare a partire da un'intenzione della sua volontà, non può nemmeno bloccare, né tantomeno distruggere la storia¹⁷³: Dio si esprime infinitamente, e questa espressione è senza fondamento, essendo l'espressione «anarchica» e mai costretta della sua essenza, appunto, infinita. Spinoza dà il nome di «teocrazia» a quel governo che non assume né ammette dominio dell'uomo sull'uomo, ma soltanto un governo di Dio secondo le leggi divine, ovvero naturali, con le quali si esprime. Nel *Trattato teologico-politico* egli conduce una duplice battaglia: quella contro il potere teologico – in particolare quello degli ebrei ortodossi con i quali crebbe e studiò ad Amsterdam, ma al contempo del clero calvinista; quella contro il potere politico, fondato sull'obbedienza a un capo (*arché*), identificata con la monarchia “assoluta”, che si dimostrerà essere lo Stato più fragile, perché meno libero di tutti, “formato” da un governo che è sempre soggetto a disgregarsi, per l'impotenza e la debolezza delle sue parti.

Il regime monarchico, inoltre, non sembra avere nessun fondamento ontologico, né trovare conferme nella sola Scrittura: esso si basa, infatti, per Spinoza, su una riproposizione del pregiudizio religioso – Dio come legislatore sovrano – che egli si è già preoccupato di eliminare, nell'*Etica*, per mezzo della definizione adeguata di Dio come *infinita potentia*. Ma questo pregiudizio deve giustificarsi in qualche modo, avere origine in qualche luogo: l'origine e il mezzo di trasmissione del pregiudizio sono nella stessa logica “ideologizzata” dell'immaginazione collettiva, e quindi in opposizione con una forma di governo fondata sull'attualizzazione stessa dell'immaginazione collettiva non costretta, cioè, in qualche modo, libera. Con un'unica transizione semantica prodotta dall'eliminazione del pregiudizio religioso, non solo Dio non *significa* più monarca, ma monarca non *significa* più Dio. “Tolto” il pregiudizio, ovvero tolto il suo dominio, non sembra esserci più niente di positivo nella mente che la induca ad immaginare un modello di politica fondato sul binomio «comando- obbedienza», e che la induca ad obbedire. Così successe agli Ebrei prima dell'arrivo di Mosè:

«Dopo l'esodo dall'Egitto, quando la massa degli ebrei fuggiti vive in uno stato di semi-anarchia e in assenza di obbligazione politica, il problema che Mosè deve affrontare è quello della creazione di un nuovo diritto comune, al quale tutti obbediscano non soltanto perché intimoriti dalla minaccia della punizione, ma soprattutto perché ne percepiscono, seppure in maniera confusa, l'utilità e l'accordo con il loro *conatus* singolare. [...]»; tuttavia, la mancanza di autonomia

¹⁷³ E I P32 C1.

e la dipendenza dal diritto altrui non è tanto un esito del culto voluto da Mosè, quanto piuttosto la situazione originaria nella quale gli Ebrei, incapaci di darsi un ordinamento politico razionale, si trovano; uno stato di fatto, che può essere modificato soltanto gradualmente. Ritornando alla distinzione tra i diversi significati di legge, non è tanto l' "azione comandata, e cioè l'obbedienza" a rendere schiavi, bensì l'*actionis ratio*, cioè la razionalità interna dell'azione, a prescindere – almeno in parte – dal fatto che tale razionalità sia presente consapevolmente nel soggetto agente; per questo vi è una netta differenza tra l'eteronomia di chi obbedisce ad altri senza che questo gli sia di alcuna utilità, e quella di chi invece, pur obbedendo, e quindi senza saperlo (o percependolo solo confusamente), agisce nella direzione di un potenziamento della sua natura»¹⁷⁴.

È chiaro che leggendo questo passo di Visentin, l'idea di uno Spinoza anarchico viene meno: gli ebrei sono descritti come "incapaci" di costituire un ordine politico fondato sulla ragione, e quindi capaci soltanto di istituire gradualmente la propria libertà: quello che appare è l'idea di un progressivo e lento sviluppo dell'autonomia da una condizione di schiavitù. Un'autonomia, e un potenziamento della propria natura, che l'immaginario collettivo ebraico non pensa adeguatamente, ma *immagina* soltanto, cioè pensa solo confusamente, tramite connessioni tra idee "segniche", idee di tracce del corpo che si connettono passivamente. Vi è però una differenza interna all'obbedienza: si può obbedire perché si è messi sotto tortura, perché si ha timore di una punizione, e quindi in ragione di un'utilità totalmente negativa, cioè della paura di un male maggiore (l'obbedienza conviene alla mia sopravvivenza); ma si può obbedire, invece, senza saperlo e giovandosi di essa: in questo caso l'obbedienza è sempre presente, ma viene ad identificarsi con l'affermazione stessa del proprio diritto di natura all'interno di un'istituzione politica, tale per cui quest'ultima sembra perdere il carattere di finzione mistificante per diventare il luogo dell'azione e della libertà. Eppure, questo carattere "trascendente" delle istituzioni rimane, così come rimane l'obbedienza. Ma l'obbedienza ad un potere trascendente è un tratto che non esaurisce completamente né il concetto di Stato né il concetto di governo, ma anzi "mistifica" il senso più profondo sia dello Stato sia del governo, che per Spinoza si fonda sulle pratiche immanenti a una moltitudine, cioè nelle connessioni tra i modi. La caratteristica centrale della storia del popolo ebraico non è, sembra dire Visentin, il fatto che esso si sia dato delle leggi sulla base della Torah, cioè che abbia istituito uno Stato sulla base di un *pactum unionis* in Dio e sotto il governo di Dio o governo «teocratico», ma è che «la cessione immaginaria dei diritti individuali a Dio avviene "nullo expresse mediatore", senza cioè che nessun essere umano si assuma il potere di gestire per conto di un altro il rapporto con la divinità. In tal senso, la teocrazia esprime

¹⁷⁴ *La libertà necessaria*, pp. 129-130.

originariamente l'universalità dello *jus Deum consulendi*, attraverso il quale si manifesta, anche al livello dell'immaginazione, l'uguaglianza naturale di tutti gli individui»¹⁷⁵. Spinoza sembra quindi lasciare spazio ad un'immaginazione che è in grado di accedere all'universalità e addirittura di accelerarne gli effetti, cioè la costruzione di un mondo comune dove tutti gli esseri umani sono eguali nell'assenza di dominio. Quello che Visentin sembra non mostrare, tuttavia, è non tanto la presenza di un momento pienamente «anarchico» nella teocrazia ebraica - parla infatti di «semi-anarchia» - ma piuttosto la valenza che ha, sulla base delle considerazioni di Spinoza, questa mancanza di obbligazione politica. Questo momento «anarchico» ma affermativo, questo vuoto di potere positivo dello Stato teocratico ebraico è esattamente la risoluzione dell'*omnino absolutum imperium*, di una forma di governo (la teocrazia come governo e regno di Dio) totalmente assoluta, alla quale Spinoza “accennerà” soltanto nel *Trattato politico*.

La teocrazia nel suo senso originario, come l'anarchia, esclude che vi possa essere una gerarchia interna alla società, una mediazione legislativa prodotta da un uomo o da alcuni uomini, un potere esecutivo che gestisca i rapporti, e quindi si pone fuori dal paradigma della sovranità moderna, fondato sull'obbligazione e l'obbedienza, anche nei termini della rappresentanza. A tal proposito, l'anarchico Pëtr Kropotkin spiega come l'uccisione dello zar da parte di alcuni militanti fu compresa da una “moltitudine” abituata ad essere dominata non in virtù della razionalità dell'atto, ma attraverso una connessione immaginativa che in qualche modo “concesse” questo diritto:

«Sofia Perovskaya e i suoi amici uccisero lo zar Alessandro II. E l'umanità intera, nonostante la ripugnanza per il sangue versato, malgrado la simpatia per uno che aveva lasciato liberi i servi del suo impero, ha riconosciuto loro questo diritto. Perché? Non perché l'umanità abbia riconosciuto l'atto in quanto *utile* – tre quarti di essa ancora ne dubitano -, ma perché ha sentito che, per tutto l'oro del mondo, Perovskaya e i suoi amici non avrebbero mai accettato di diventare tiranni a loro volta»¹⁷⁶.

Anche in questo caso la dinamica dell'*imaginatio* è inconsapevole, ma soprattutto non si regge su nessuna utilità, eppure funziona nei termini di una concordanza con l'atto regicida: il popolo – Kropotkin parla di «umanità» - non ha riconosciuto alcuna utilità in quell'atto regicida, ma ne ha sentito la potenza, e quindi ne ha riconosciuto il diritto. Visentin sottolinea molto bene come il ruolo dell'immaginazione in Spinoza sia duplice: da una parte produce, con l'illusione o il simulacro di un Dio sovrano e legislatore, una particolarizzazione propizia del binomio politico

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 135.

¹⁷⁶ P. Kropotkin, *La morale anarchica*, traduzione italiana di U. Bedogni, Stampa Alternativa, Roma 1999 p. 38.

classico «comando-obbedienza», cioè del dominio dell'uomo all'uomo, fermo restando ancora il pregiudizio del finalismo; dall'altro, come afferma già Bove, «la teocrazia ebraica, nella sua essenza democratica, è stata capace di istituire una doppia resistenza interna alle logiche del potere. Al potere ribelle della moltitudine ma, soprattutto, al potere tirannico dei capi»¹⁷⁷.

Il tratto allucinatorio dell'immaginazione produsse in primo luogo, attraverso l'immaginazione dei profeti, un'immagine di Dio come sovrano e legislatore, rese di conseguenza – sulla base della riproduzione del binomio «comando-obbedienza», gli Ebrei il solo popolo eletto, inducendo questa stessa “unità” immaginata e fittizia, questo stesso “popolo”, a sottomettersi collateralmente al potere di uno solo, di un monarca, che facesse le veci di Dio. In realtà l'intera vicenda può essere interpretata nei termini di un'impossibilità pratica, per un popolo così diversamente caratterizzato, di costruire una comunità attraverso pratiche politiche anarchiche, cioè prive di una delega del potere e di una rappresentanza politica, quali furono quelle del neo-Stato ebraico dopo la fine della schiavitù e dopo l'esodo.

Soprattutto, fu un'incapacità indotta e determinata dall'egemonia di un affetto fondamentale, la paura, a non permettere l'istituzione, ma soltanto la “promessa” di una forma di governo non centralizzata, pienamente democratica e quindi «anarchica» – che verrà sostituita dal regime monarchico. La difficoltà dell'uomo a vivere senza un dominio emerge chiaramente dalle pagine del capitolo XVII, che sembra ripercorrere le fasi che intercorrono tra il “patto sociale” e l'istituzione di uno “stato civile”, non dissimile da quello in cui viviamo oggi. Il meccanismo pattizio del *Trattato teologico-politico* in effetti è estremamente problematico, perché di fatto Spinoza sembra ammettere con esso una cessione del diritto di natura di ciascuno, un vero e proprio trasferimento: la problematicità sta nell'equazione *jus sive potentia*. Se questa identità vuole essere conservata e salvaguardata, «allora si deve ammettere che l'unica “parte” del diritto naturale trasferibile è la sua immagine, cioè la percezione immaginaria del diritto»¹⁷⁸. Visentin ritiene plausibile affermare che nel *Trattato teologico-politico* il trasferimento del diritto-potenza di ciascuno nella condizione civile, successiva al patto, non può essere che immaginario.

Ma che cosa significa immaginario? Non certo irreali, e non necessariamente foriero di una condizione di schiavitù: anzi, gli Ebrei, liberati dalla schiavitù egiziana e avendo riconquistato tutto il loro diritto, e quindi tutto il loro potere, «deliberarono, su consiglio di Mosè, nel quale avevano tutti la massima fiducia, di non trasferire ad alcun uomo, ma a Dio soltanto il proprio diritto»: questo punto apre la strada verso svolgimenti importanti, i quali possono restituirci degli

¹⁷⁷ *La strategia del conatus*, p. 220.

¹⁷⁸ *La libertà necessaria*, op. cit., p. 164.

elementi per sostenere come la partecipazione di Spinoza al dibattito giusnaturalistico dell'epoca esprima tutte le sue ambiguità. Infatti «questa promessa o traslazione a Dio del diritto avvenne allo stesso modo in cui fu da noi concepito che avvenga nella società comune, quando gli uomini decidono di rinunciare al proprio naturale diritto»¹⁷⁹. Allo stesso modo in cui noi concepiamo la rinuncia al nostro diritto naturale, nel passaggio alla condizione civile, gli Ebrei concepirono il governo di Dio. Ma in Spinoza il patto è e rimane una finzione immaginativa, tanto che nel *Trattato politico* scomparirà, e non soltanto in ragione di una nuova considerazione dell'*imperium* come forma di governo, ma per lasciare spazio all'*omnino absolutum imperium*. Così Spinoza afferma sempre al capitolo XVII del *Trattato teologico-politico*:

«Fu così che questo ordinamento poté chiamarsi “teocrazia”, [...]. In verità, però, tutto ciò era piuttosto un'opinione che una realtà di fatto. In realtà, infatti, gli Ebrei mantennero assolutamente il loro diritto d'imperio, [...]. Poiché gli ebrei non trasferirono a nessun altro il proprio diritto, ma tutti ugualmente, come nella democrazia, procedettero alla cessione del proprio diritto e dichiararono *unanimente* di fare (*senza alcun espresso intermediario*) qualunque cosa Dio dicesse, ne segue che tutti in seguito a questo patto rimasero assolutamente eguali, e che eguale rimase in ciascuno il diritto di interpellare Dio, di riceverne e interpretarne le leggi, e che tutti *assolutamente* parteciparono *in egual misura* a tutta l'amministrazione dello Stato»¹⁸⁰.

Soltanto considerando il diritto naturale come una specie di diritto “virtuale”, non identificabile con le leggi della natura, e soltanto considerando l'uomo come un *imperium in imperio* è possibile scioglierlo non solo dalla sua potenza di resistere, ma anche dalla sua potenza di esistere e di agire in un modo certo e determinato, e di rendersi il più autonomo possibile dalle cause esterne alla propria natura, ovvero dalla passività – che è anche quella della non-partecipazione alla vita collettiva. Una concezione astratta del diritto come ciò che si esprime soltanto nell'affermazione di una norma, o in ultima istanza come ciò che esiste soltanto all'interno di uno sfondo di legalità (illegale è ciò che la legge non ammette e quindi ciò che non *deve* esistere in un ordinamento sociale) non è in accordo con la definizione di legge che Spinoza dà nel *Trattato teologico-politico*, e che abbiamo già citato. Ma il contratto sociale è una finzione immaginativa, dato che il diritto non è potere su tutte le cose che vogliamo – non è *volontà assoluta* – ma è innanzitutto la potenza espressiva della mente, ovvero del corpo in atto, e nient'altro. Quella che era e sarà un'impossibilità logica, cioè qualcosa di “illegittimo” dal punto di vista dell'uguaglianza giuridica

¹⁷⁹ *TTP* XVII, pp. 417-418.

¹⁸⁰ *Ivi*, pp. 418-419.

– esistono dei diritti inviolabili dell’uomo – è ben prima, in Spinoza, un’impossibilità ontologica. Essa porta con sé la necessità di un’eguaglianza non solo formale, ma principalmente fisica e metafisica, legata alla stessa costituzione degli enti in quanto modi. Sotto questo aspetto si può anche sostenere che, non essendo tanto la ragione a richiedere il patto – com’era invece per Hobbes – ma qualcosa di possibile anche in virtù della logica dell’*imaginatio*, il patto sociale come momento “razionale” non è che *un* modo, certo il più accettato, di spiegare e di comprendere il “passaggio” dalla dimensione naturale a quella civile, cioè da un’affermazione senza giudizio del diritto di natura al giudizio positivo delle leggi e della politica, che dovranno da ora in avanti punire, legittimare e amministrare i rapporti tra gli esseri umani.

2.3. *Cognitio ex signis*

Abbiamo detto che l’immaginazione è nello spinozismo il luogo della differenza, della distinzione, del *particolare* per come esso rimane impresso, ovvero tracciato, nel corpo di chi immagina e nell’idea di quella traccia: del particolare esistente, non dell’essenza del particolare. Al contempo, dall’immaginazione sorgono gli universali, quelle idee sommamente confuse che si separano dal corpo come *medium* di differenze per ricongiungersi al corpo come *medium* di ciò che è comune. Non solo la ragione, ma anche l’immaginazione, *permette* il comune. Il corpo è tracciato e traccia a sua volta altri corpi, di modo che l’immaginazione è già, pur essendo foriera di idee confuse e mutilate, non ricondotte alla propria causa e quindi “non consapevoli” di sé stesse, qualcosa di diverso da una mera e passiva riproduzione interiore dell’esteriore, o da una rappresentazione psicologica privata e incomunicabile di ciò che ci ha tracciato. Essa è innanzitutto memoria, *connexio* di immagini di ciò che non è attualmente presente, produzione di un ordine di idee che rispecchia ciò che il corpo sa, ma che non sa dire. L’immaginazione non sa dire, perché non *può* dire: essa rimane invischiata, o meglio impegnata, nell’ordine stesso che produce. Intesa come *riproduzione* o *ricordo* di ciò che ci ha tracciato ma che non è necessariamente presente, segue pertanto una “via” che connette l’una con l’altra le idee che la mente ha del corpo esterno, determinando la mente stessa a pensare quel determinato corpo in un determinato modo, in un rapporto determinato con quel determinato corpo, ecc.

Si può quindi dire che l’immaginazione non è priva di una norma, ma questa norma è *interna*, ovvero immanente all’immaginazione stessa: non è una norma disallineata, calata dall’esterno, o dall’alto, ma in linea con essa, esibente anch’essa una specifica possibilità d’«azione», cioè di intensità di potenza. L’immaginazione ha quindi una natura autarchica: questa autarchia della

conoscenza di primo genere non significa isolamento o privazione di relazioni con l'esterno, ma significa seguire leggi *proprie*, indipendenti da un principio (*archè*) o da un cominciamento razionale o intellettuale. Probabilmente è in questo senso che intendiamo il legame tra l'attività dell'immaginazione – e della sfera “simbolica” che essa coadiuva – con la produzione delle «utopie» sociali, cioè di spazi nuovi rispetto a quelli istituiti, altri rispetto alla razionalità “dominante”. Il valore «sociale» dell'immaginazione connesso all'apertura di orizzonti utopici, alla sua forza stabilizzante, nell'identità e nell'unità sociale, ma al contempo destabilizzante e creatrice di nuove possibilità, è già stata messa in evidenza da Bronislaw Baczko, in un'opera del 1979 sulle utopie nell'età dell'Illuminismo. Così egli afferma che:

«Ogni epoca conosce i propri modi di pensare, riprodurre e rinnovare l'immaginario collettivo, così come ha le proprie modalità di credere, di sentire, di sapere. [...]. Elemento regolatore e stabilizzatore, l'immaginazione sociale è tuttavia anche la facoltà che consente di non considerare i modi di sociabilità come definitivi e come i soli possibili, ma di ideare altre formule e altri modelli. Essa esercita un'attività autonoma nel senso che i suoi impieghi e i suoi risultati non sono riducibili a un'attività intellettuale o anche cognitiva¹⁸¹.

Nonostante l'immaginazione assuma di fatto, nella condizione civile, una natura *pubblica* che rende le sue immagini comunicabili, e soprattutto condivisibili ad una dimensione comune, essa non è mai totalmente riducibile all'arbitrio assoluto, e in qualche modo coercitivo, nella sua esclusività, della sua formalizzazione e della sua istituzionalizzazione. Che cosa intendiamo con questo? Intendiamo che l'immaginazione è già sempre collettiva, perché è già (1) la concatenazione di una molteplicità di idee che si connettono tra loro, ed è collettiva (2) prima di essere “socializzata”: essa porta con sé una tendenza normativa o un principio organizzativo *interno* in ragione del quale le immagini seguono l'una dall'altra, tradendo però – così pare – un ritorno ad una visione teleologica dell'ordine delle idee. In effetti l'immaginazione collettiva è fondata, per Spinoza, sul pregiudizio finalistico, oltre ad essere la fonte che alimenta questo pregiudizio. Spinoza ritiene che sia proprio la struttura dinamica finalistica a far emergere i differenti giudizi degli uomini sull'utilità o la non utilità dei mezzi per l'ottenimento di fini considerati buoni, e a costituire lo spazio della diversità e del conflitto. Ma in realtà, se l'immaginazione è lo spazio della diversità, questo non significa che sia l'immaginazione la *causa effettiva* e inevitabile di una società diseguale, la fonte della schiavitù, e quindi l'opposto della virtù. Al contrario, è la stessa riproduzione coercitiva (non necessariamente violenta) di un

¹⁸¹ B. Baczko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1979, p. 444.

rapporto egemonico tra un'idea e le altre, il *racconto di una storia*, potremmo dire, di una connessione e di un ordine delle cose piuttosto che di un altro – a generare l'unità fittizia di un "popolo" unito e contrapposto ad un altro, questa comunanza "coatta", fondata sulla credenza, e non costituita autonomamente da ciascuno per mezzo del consenso.

L'attitudine (*consuetudo*) dell'immaginazione collettiva, come espressione di una collettività, sembra essere in sé dotata di una certa autonomia: per certi versi essa è sempre *privatizzabile*, ma mai del tutto privata. Essa è collettiva *già prima* di incorrere nel controllo e nell'utilizzo pubblico, tant'è che il suo controllo, la sua organizzazione, tendono piuttosto ad ammortizzare la sua natura *realmente* infinita, perché parte della sostanza infinita (che Spinoza chiama Dio), nei limiti delle connessioni finite che essa intraprende, per renderle infine adoperabili ai fini di una stabilità di significati, di una "messa in comune" di questi. L'immaginazione, detto in altri termini, *si dà* le proprie leggi finché le leggi sono quelle dell'immaginazione, ovvero possiede la sua logica. Ora, la sua logica è e rimane affettiva, ovvero coincide con quella del corpo: le immagini delle idee delle cose, infatti, seguono la condizione affettiva e affettante del corpo, tracciata e tracciante del corpo, che però è in realtà già l'espressione degli incontri *determinanti* con altri corpi e con altre menti, e quindi è già una condizione collettiva.

Questo «aspetto pubblico del segno», come afferma Vinciguerra, è certo ciò che nega al segno di assumere significati assolutamente arbitrari: «sotto l'impero di un uso comune, non potrà variare in maniera anarchica o incontrollata», ma sarà sempre regolato e regolabile sulla base di «una norma in principio valida per tutti»¹⁸². Tuttavia, la negazione dell'arbitrarietà del segno – che sarebbe pericolosa a livello sociale, e anzi sarebbe la negazione stessa dell'azione collettiva – non implica che questo aspetto pubblico del segno debba confinare l'*imaginatio* alla mera conservazione di un patrimonio di segni il cui senso è istituito e giustificato convenzionalmente, bensì al contrario dovrebbe rimandare alla *creatività* destabilizzante dell'immaginazione, alla sua struttura in definitiva rivoluzionaria, alla sua natura, in questo senso, «anarchica», non monopolizzabile da un'unica linea immaginativa.

Il processo di liberazione che coinvolge l'intelletto emendato – da un'idea vera sottratta al giogo di una specifica logica dell'idea, cioè sottratta all'ideologia, deriverà necessariamente un'idea vera – dovrebbe essere auspicabile e realizzabile anche, e soprattutto, per l'immaginazione: essa, infatti, lavora attraverso i segni delle cose e nelle connessioni sempre rinnovate che produce, e non necessariamente nella logica della *superstitio*, cioè nell'ideologia come tristezza della mente e decremento della potenza di agire. Un lavoro, quello dell'immaginazione, che va oltre il

¹⁸² L. Vinciguerra, *La semiotica di Spinoza*, ETS, Pisa 2012, p. 131.

linguaggio, per certi versi *contro* ciò che esso nasconde dentro la sua istituzionalizzazione. Così «il segno è già insito nella natura del corpo prima ancora di poter essere istituito per convenzione»¹⁸³, e in questo modo – cioè in quanto è innanzitutto un *sensu inscripto nel corpo* – esso sarà sempre libero *nel corpo*, ma non dal corpo. Ci si può quindi liberare dal corpo nello spinozismo? In realtà no. La stessa emendazione dell'intelletto, che sembra operare “a distanza”, lontano dalle ragioni del corpo, non implica un'emendazione del corpo, una “purificazione” dal corpo, perché non può distaccarsene. Ricordiamoci che *la mente è un'idea del corpo in atto, e nient'altro*. Piuttosto il “fine” dell'intelletto è comprendere sé stesso e ricondurre gli effetti alle sue cause, l'ignoranza delle quali è *la condizione in cui vive chi immagina soltanto*.

Maurice Blanchot mostra come il linguaggio, la *parola*, pur nascendo dalla percezione sensibile – o dall'*imaginatio* in termini spinoziani – è in realtà perdita dello sguardo. Se la percezione è «la saggezza radicata nel suolo, protesa verso l'apertura», la parola è «guerra e follia per lo sguardo»¹⁸⁴. L'ingresso nel linguaggio, per Blanchot, comporta un impoverimento. Questa perdita sembra però assicurare l'uomo: nominando le cose, esprimendo in parole ciò che esperiamo, ciò che pensiamo e sentiamo, al contempo allontaniamo quello sfondo caotico e transeunte che è il mondo percepito, ci precludiamo con sollievo l'accesso al nulla – al nulla che in qualche modo “è” - sostituendolo al massimo con il *non*, con la negazione sintattica; allo stesso modo, ci precludiamo l'accesso all'essere e alla presenza. Dare un nome alle cose significa distanziarci dalla forza affettiva che generano in noi. Significa propriamente uccidere la morte, che esiste soltanto *sub specie temporis*, nel tempo dell'immaginazione.

Ritroviamo in questo rimando al “silenzio” della percezione, bloccata dal nostro nominarla, l'esperienza fondamentale della conoscenza per segni, la sua natura innominabile, che scopre nel linguaggio comune un luogo dove stabilizzarsi, un'occasione di quiete, che *non* conviene però mai del tutto con l'esperienza che la mente ha del corpo in atto, ma ne rintraccia e ne conserva comunque la *connexio*, permettendo così ad una moltitudine di individui – cioè alla collettività – di assumerla e di praticarla.

Ora, se per Blanchot il nulla in qualche modo è, per Spinoza il nulla per definizione *non è, cioè è nulla*. La sua ontologia totalmente affermativa ci impedisce di pensare che vi possa essere nella vita un principio di morte, di annichilimento, di distruzione. Quindi il linguaggio può essere per lo più la causa dell'errore, il luogo delle controversie e dei conflitti che spesso si combattono

¹⁸³ *Ivi*, p. 133.

¹⁸⁴ M. Blanchot, *La Conversazione infinita. Scritti sull'“insensato gioco di scrivere”*, Einaudi, Torino 2015, p. 36.

proprio con le parole e *per* le parole. Ma essendo anch'esso un sistema di segni, indicherà sempre la presenza di una collettività *significante* che vive negli innumerevoli rapporti che produce: in questo senso il linguaggio non è non mai soltanto la mera mortificazione della vita *più* complessa dell'immaginazione, ma è l'occasione e anche il pericolo dello svolgimento collettivo di questa complessità. Possiamo quindi dire che l'immaginazione è sempre immaginazione collettiva, esattamente come ogni idea è sempre causata da un'altra idea, e così all'infinito.

Il linguaggio può quindi essere lo spazio dell'inganno e della menzogna, della dissimulazione e dell'ipocrisia, della sottomissione e quindi della radicalizzazione del potere come *superstitio*, ma esso esiste, nella sua natura *pubblica*, perché «richiama alla comunità degli individui che condividono un senso comune, nonché pratiche comuni di vita»¹⁸⁵, e come tale non può essere distolto da questo senso e da queste pratiche. Esso esiste e agisce – o smette di agire – a partire da quel senso e da quelle pratiche, dal loro agire e dal loro non agire più. La stessa cosa avviene dal punto di vista dell'uomo particolare, cioè al livello, per così dire *privato*, dell'individuo che immagina: qui per privato non vogliamo intendere un'interiorità, opposta all'esteriorità della *performance* pubblica, né tantomeno lo spazio della soggettività psicologica non ancora “socializzata”, ovvero l'individuo, che in Spinoza non esiste¹⁸⁶.

Piuttosto intendiamo per privato ciò che non è ancora stato istituzionalizzato e normalizzato come convenzione, ma che è *segno* o immagine della mente nell'esistenza particolare di un corpo affetto in un *certo e determinato modo*. Come dice Merleau-Ponty, spinoziano senza saperlo, «il linguaggio significa quando, invece di copiare il pensiero, si lascia fare e disfare da esso», e quindi «porta il suo senso così come l'orma di un passo significa il movimento e lo sforzo di un corpo»¹⁸⁷, cioè come il *senso* di una traccia si prolunga nelle tracce successive, costituendo percorsi e strade non ancora tracciate. Questa attitudine del segno a “portare con sé” il pensiero allude già ad una negazione del linguaggio come dispositivo definitivo, abusato dalla retorica e dalla sua funzione politica, la propaganda.

L'uomo può parlare, nominare le cose, ma non è per questa sua capacità che può pensare: egli pensa perché innanzitutto partecipa dell'attributo del pensiero, al quale partecipano anche tutti gli altri modi esistenti in natura, e quindi il pensare non è – a differenza di quanto pensa Descartes, e di come penserà l'Illuminismo «specista» del XVIII secolo – una prerogativa dell'uomo soltanto all'interno dell'ontologia spinoziana. Oltretutto *ciascun attributo di una stessa sostanza deve*

¹⁸⁵ *La semiotica di Spinoza*, p. 135.

¹⁸⁶ Andiamo quindi contro l'idea di Paolo Cristofolini: non esistono quelli che egli definisce “individui veri”.

¹⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in M. Merleau-Ponty, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967. p. 69.

*percepirsi per sé*¹⁸⁸, ovvero non può essere causa dell'altro, ma ciascuno di essi esprimerà «la realtà ossia l'essere della sostanza» in tutta la sua pienezza secondo quell'attributo, «giacché gli attributi che ha sono sempre stati tutti assieme in essa»¹⁸⁹ e non delimitano l'essenza di altre sostanze oltre a questa, bensì mostrano l'univocità della stessa sostanza nelle sue infinite modalità espressive: nel pensiero, nell'estensione, negli infiniti attributi che non conosciamo.

Dalla metafisica spinoziana deduciamo chiaramente che l'ordine e la connessione secondo le immagini, «vestigia» o tracce dei corpi esterni, si differenzia nel suo ordinamento dalla connessione nella quale l'*intelletto* agisce, cioè nel suo modo di ordinare «adeguatamente» le idee, e che è «uguale in tutti gli uomini». Ma la differenza sembra situarsi non solo a livello dell'ordine e della connessione delle idee – l'una attraverso le idee della mente che immagina, l'altro attraverso pensieri veri, «genetici» - ma anche a livello della *comunicazione* di quell'ordine e di quella connessione, cioè al livello del linguaggio. Conoscere per segni significa anche conoscere *attraverso* le parole, che sono segni, cioè significano, e possono permettere di comunicare, laddove l'idea vera e l'idea adeguata non hanno segni. Sembra tuttavia esserci una priorità delle pratiche immaginative sulle pratiche linguistiche, quantomeno da un punto di vista genetico: il corpo umano è modificato da altri corpi, e la mente è l'idea di queste affezioni; la concatenazione di queste affezioni è la stessa delle idee della mente, perché vi è un *continuum* tra la mente e il corpo; le parole, che sono *signa rerum*, sono appunto un modo di comunicare quelle immagini. Spinoza non ci dice che cosa venga prima o dopo: se venga prima il pensiero o prima il linguaggio, ma possiamo dedurre che vi sia una specie di *simultaneità*, deducibile forse da una non troppo spiccata distinzione interna al segno, ma anche dall'univocità della sostanza, degli attributi e dei modi. *Parlare, ma anche tacere, sono azioni della mente e del corpo, ma non sono azioni della volontà: sono azioni se la mente è attiva, cioè se il suo corpo è atto ad essere tracciato da più cose che concordano con la sua natura, cioè se è in grado di provare gioia, e di aumentare così la propria potenza e la potenza della mente.* Io non agisco quando voglio, ma quando *posso*. Ma non vi è che una distinzione di potenza, e non di facoltà, né si può propriamente dire che il linguaggio sia una “facoltà” accanto al pensiero, o che il pensiero sia possibile soltanto nel linguaggio. *Anzi, questo Spinoza non lo direbbe mai.*

Anche l'immaginazione esibisce un'etica: è appunto l'etica del corpo. Richiamiamo alla mente l'esempio che Spinoza fa nell'importante scolio della proposizione 18, sulla *memoria*, nella II parte dell'*Etica*:

¹⁸⁸ E I P10.

¹⁸⁹ E I P10S.

«E da qui inoltre intendiamo chiaramente come mai la mente, partendo dal pensiero di una cosa, subito passi al pensiero di un'altra, che non ha alcuna somiglianza con la precedente: come, per esempio, un antico romano dal pensiero della parola *pomum* passa subito al pensiero di un frutto che non ha alcuna somiglianza né alcunché in comune con quel suono articolato, se non il fatto che il corpo di quell'uomo è stato spesso colpito da quelle due cose, ossia, che quell'uomo spesso ha sentito la parola *pomum* mentre vedeva quel frutto; [...] e così ognuno, a seconda che sia abituato a collegare in questo o in quel modo le immagini delle cose, passerà da un pensiero a questo o a quest'altro»¹⁹⁰.

La *consuetudo* (abitudine) sembra essere l'origine e l'effetto della *connexio* immaginativa. Essa è necessaria alla vita, o meglio è la vita stessa della mente che immagina, la quale altrimenti sarebbe costantemente a disagio, non in grado di percepire un mondo, senza una connessione dell'ordine delle cose e delle idee, e senza una memoria di queste. Come giustamente sottolinea Bove nel suo studio sul *conatus*¹⁹¹ in Spinoza, «l'abitudine non è qui il comportamento acquisito nella ripetizione di una stessa esperienza (attraverso cui si contraggono in noi delle abitudini)» e quindi anche delle capacità, degli atteggiamenti, dei costumi, e infine un'identità forgiata da una struttura simbolica condivisa – come richiamerebbe già il passo di Bacsko sull'immaginario collettivo come spazio «simbolico» - ma piuttosto questa abitudine immaginativa sarebbe innanzitutto «l'attitudine (o la potenza spontanea) del Corpo a concatenare tra loro, fin dalla prima esperienza, due o più affezioni diverse», cioè «il segno della sua capacità intrinseca di essere autonomo» nonostante il suo meccanismo di connessione e di ordinamento delle immagini si trovi «in regime di eteronomia»¹⁹², cioè sia sempre dipendente dalle cause esterne, anzi sia propriamente il prodotto di cause esterne ad essa. Autonomia non significa *causa sui* – cioè non riguarda la possibilità di essere causa di sé, condizione impossibile per un modo finito, che è sempre in altro.

Ci chiediamo: può una *consuetudo* essere spezzata, sostituita da un'altra? È possibile produrre un'inedita connessione di immagini che non diventi *superstitio*, cioè che non determini un decremento della potenza di agire della mente e del corpo, ma anzi incrementi questa potenza? La meraviglia (*admiratio*), ad esempio, sembra collocarsi tra le cause di questa frattura: essa è un taglio, una frattura della *consuetudo* immaginativa, che abbisogna di essere “normalizzata” nell'esperienza essendo un sentimento di “sorpresa” che sorge dal blocco del *continuum* di dell'immaginazione, il quale dà e dava un *sensu* omogeneo alla nostra esperienza.

¹⁹⁰ E II P18S.

¹⁹¹ L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, prefazione di A. Negri, Edizione Ghibli, Milano 1996.

¹⁹² *La strategia del conatus*, p. 35.

Il meravigliarsi è quindi un'esperienza che potremmo definire "traumatica", perché si installa nella concatenazione abituale delle immagini delle cose, reiterata nel tempo e conservata nel ricordo, sospendendo il rapporto causale che sussiste tra di esse: su di essa infatti l'*imaginatio* si fissa, e ad essa Spinoza non attribuisce il valore che gli antichi – primo fra tutti, Platone – gli attribuirono in quanto *principio* e *motore* della conoscenza, ma al contrario, in quanto prodotto necessario dell'ignoranza della totalità delle cause, l'*admiratio* sembra essere piuttosto un disvalore, una sospensione della mente di fronte ad un'immagine incoerente con il flusso immaginativo abituale. Come tale essa implica una ricerca di stabilizzazione, di ritorno alla continuità e all'abitudine dell'esperienza: allo stesso modo avviene per il dubbio, che per Spinoza è un'oscillazione (*fluctuatio*) della mente, e va intesa come la compresenza di affetti tra loro contrari nei riguardi dello stesso oggetto.

La condizione aporetica nella quale la mente si trova in questa *disposizione* sembra però denotare la norma, e non l'eccezione, della conoscenza di primo genere, cioè della conoscenza immaginativa come *cognitio ex signis*. L'immaginazione, facendo sì che la mente percepisca le cose come contingenti e sottraendole alla necessità delle loro cause, assoggettandole al tempo e alla durata, è anche alimentatrice dell'incertezza. Il tempo¹⁹³, infatti, è un'immaginazione che *forma* la nostra esperienza di modi, ed è quindi comprensibile da un punto di vista della mente e del corpo particolari, ma non trova posto sul piano delle essenze, cioè non ha alcuna funzione nell'ordine e nella connessione delle idee e delle cose nella sostanza, cioè in Dio, né nell'intelletto. Il tempo, quindi sorge dall'esperienza di una concatenazione delle idee delle affezioni del corpo *ricordata* innanzitutto nel corpo, in quanto origine della mente che immagina, cioè da una specie di coazione a ripetere dell'esperienza immaginativa stessa e del suo modo di ordinare le cose esterne nel loro ordine esteriore, nel loro esistere in un rapporto, e non dall'interno.

Diversamente la ragione non sembra potersi aggrappare a nessun ricordo, a nessuna riproduzione della concatenazione, e in questo senso è produttiva di qualcosa di diverso dall'*imaginatio* come connessione passiva delle tracce del corpo di cui la mente è l'idea. Qualcosa di diverso – un *modo* diverso di considerare le cose, direbbe Spinoza – ma mai qualcosa di opposto, di contrario, di conflittuale. In realtà la ragione non deve esercitarsi sulle immagini e non determina di per sé nessuna immagine, cioè non *produce* segni nuovi, anche se lavora su di essi. Essa è infatti un

¹⁹³ E II P44S. Spinoza non soltanto ritiene che il tempo sia un'immaginazione, ma sostiene che sia una verità di per sé nota e indubitabile il fatto che immaginiamo il tempo, infatti afferma: «nessuno dubita del fatto che immaginiamo anche il tempo, e questo perché immaginiamo che alcuni corpi si muovano più lentamente di altri, o più velocemente, o ad eguale velocità», cioè perché la mente è l'idea delle affezioni del corpo che si connettono non *secondo le cause*, e quindi *sub specie aeternitatis*, ma *secondo* l'ordine esterno della natura, cioè *secondo* una connessione passiva degli effetti, tanto che il tempo è proprio l'esperienza di questa connessione.

superamento dell'immaginazione, ma nell'immaginazione stessa, e non rompe mai con essa: l'*Etica* ci dice che è impossibile smettere di immaginare.

Se la libertà non è una condizione dei modi finiti, se l'autonomia è, in un certo senso, la potenza stessa della mente, e quindi anche del corpo, di *porsi* nella condizione di liberarsi, ma dall'interno, dalla complessa rete di cause esterne che ci determina ad agire – come ci insegna il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* –, anche l'immaginazione dovrà lasciare uno spazio al pensiero della *libertà* – a un'idea di libertà che nasce in virtù delle affezioni del corpo – e dovrà esserci spazio per un'immaginazione in qualche modo libera. Nello scolio alla proposizione diciassette della seconda parte dell'*Etica* Spinoza si esprime così:

«[...] vorrei che notaste che le immaginazioni della mente, viste in sé, non contengono nulla di errato; ossia, la mente non erra per il fatto di immaginare, ma soltanto in quanto la si considera priva dell'idea che esclude l'esistenza di quelle cose che immagina a sé presenti. Se infatti la mente, al tempo stesso in cui immagina le cose non esistenti come a sé presenti, sapesse che quelle in realtà non ci sono, davvero attribuirebbe quella potenza di immaginare non ad un vizio, ma a una virtù della sua natura; specialmente se questa facoltà di immaginare dipendesse unicamente dalla sua natura, cioè se questa facoltà della mente di immaginare fosse libera (*libera esset*)¹⁹⁴.

Nel suo saggio sulla natura del segno in Spinoza, Vinciguerra fa notare come questo passo dell'*Etica* sia stato giudicato particolarmente enigmatico in virtù del suo contrasto con il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, nel quale all'immaginazione viene negata in assoluto qualsiasi possibilità di essere libera, cioè attiva, come è invece l'intelletto, e ne viene affermata la natura essenzialmente passiva. In effetti «se è da rifiutarsi l'idea di una libertà assoluta attribuibile all'immaginazione, nulla impedisce tuttavia che si possa ammettere una sua relativa libertà direttamente proporzionale alla potenza del corpo che la esercita»¹⁹⁵. Questa «*pratica corporea adeguata*», che Vinciguerra relega in particolare all'arte – in tutte le sue espressioni – e che in effetti manifesta la vera vita del corpo, cioè la sua libertà, lascia intendere anche che la *cognitio ex signis* è, in quanto immaginazione, una fonte inesauribile di idee che, se non possono assolutamente dirsi vere, non per questo sono da intendersi ai limiti dell'inutile o addirittura del vizio. L'immaginazione, sembra dire Spinoza, è una *virtus*, e le idee dell'immaginazione non

¹⁹⁴ E II P17S.

¹⁹⁵ *La semiotica di Spinoza*, p. 174.

hanno niente di errato in sé stesse fintanto che risultano utilizzabili all'interno di una logica immaginativa libera dalla lotta ideologica dentro la quale viene contesa, e infine reclusa.

Ci chiediamo: è possibile pensare ad una libertà dell'immaginazione anche dalla sua stabilizzazione, o meglio «cristallizzazione» collettiva per la proliferazione del dominio politico? In altri termini, si può pensare ad un uso dell'immaginazione come virtù creatrice di un ordine politico non coercitivo, all'immaginazione come virtù politica, e non alla sua libertà soltanto in una sfera “apolitica” dell'esistenza? Ancora Baczkó ci rende partecipi di questo utilizzo “ideologico” che il potere fa dell'immaginazione, non soltanto nella sua stabilizzazione di uno *status quo*, ma anche nel suo ribaltamento rivoluzionario:

«La rivoluzione passa necessariamente attraverso il conflitto e la lotta che hanno come posta in gioco il potere e il dominio, se non il monopolio, nel campo dell'immaginario. Quante volte coloro che si credono i portavoce della rivoluzione, gli ideologi, i politici e i militanti richiedono, con urgenti appelli, che la rivoluzione si impadronisca delle immaginazioni per guidare le passioni e innalzare gli animi! Tuttavia, non si tratta dell'immaginazione che giunge al potere, ma piuttosto del potere che si circonda in tal modo di un immaginario nuovo. Esso cerca di impadronirsene, di farne il proprio dispositivo stabilizzatore, un elemento essenziale del suo prestigio, uno strumento di propaganda, di mobilitazione e di manipolazione delle masse. *Il potere si «utopizza» solo nel senso in cui mira a istituzionalizzare l'utopia in immagini e in discorsi che esso monopolizza*».¹⁹⁶

Prima di fare questo salto dobbiamo comprendere il rapporto che intercorre, per Spinoza, tra le idee come immagini delle cose e le idee dell'intelletto: chiederci se sia possibile pensare il rapporto tra l'ordine e la connessione delle idee nella mente che immagina e l'ordine e la connessione delle idee nella mente che intende, o della mente che pensa «pensieri veri». In questo modo anche l'immaginazione, crediamo, potrà essere sciolta dal nodo scorsoio della sua condanna: essere il mero strumento di mobilitazione del potere.

Si haec Mentis imaginandi facultas libera esset. In realtà questa espressione può essere interpretata in due modi: (1) se fosse libera, cosa che in quanto tale non è perché determinata da cause esterne ad essa, la facoltà d'immaginare della mente sarebbe riconosciuta come una virtù, mentre non è una virtù in quanto non è libera, cioè non è determinata dalla sua sola natura ad immaginare, ma da altre cause esterne ad essa; (2) se fosse *lasciata* libera di immaginare, cioè se non fosse *costretta*, essa sarebbe senz'altro una virtù, e lo sarebbe in ragione del suo essere libera,

¹⁹⁶ *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, op. cit., p. 458.

cioè dipendente dalla sua sola natura, che è quella del corpo, delle sue affezioni, delle sue passioni, dei suoi ricordi, e della mente in quanto idea di esse. Queste due interpretazioni in realtà si distinguono tra loro per un elemento soltanto, in quanto ci chiediamo: l'immaginazione è in tutto e per tutto il luogo e lo spazio dell'ideologia, e quindi soltanto liberandosi dell'immaginazione si può uscire dall'ideologia? Oppure l'immaginazione, al di là della sua strumentalizzazione ideologica, può aprire uno spazio di libertà, non dall'immaginazione, ma *nell'*immaginazione stessa?

Tutto si gioca, e a questo ci rimanda lo stesso Spinoza, sulla definizione 7 della I parte dell'*Etica*, della libertà, dalla quale abbiamo preso le mosse all'inizio del primo capitolo: *libera è quella cosa che sarà determinata dalla sua sola natura, costretta quella cosa che sarà determinata da altro*. Ora, (1) non esiste modo finito in natura che non sia determinato da altro, cioè che sia determinato soltanto dalla propria natura. Le idee del primo genere di conoscenza, essendo idee delle affezioni del corpo, causa ed effetto di altre affezioni, saranno sempre causa ed effetto, a loro volta, di altre idee. In realtà abbiamo visto – limitandoci al solo *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* – come anche le idee adeguate dell'intelletto si causino a vicenda, perché è nella natura stessa dell'idea quella di essere *implicata*, come effetto, in un'altra idea, e di essere causa di un'altra idea a sua volta adeguata, e così all'infinito. Questo, abbiamo visto, mostra come da un'idea ne derivi *spontaneamente* un'altra della stessa natura, perché l'effetto implica la propria causa. Diciamo poi “all'infinito”, perché Dio, o la Natura, è “una” sostanza infinita che si esprime in infiniti modi, e agisce con la stessa necessità con la quale esiste. Quindi non è questa, a quanto pare, la libertà che manca all'immaginazione e che invece sarebbe dell'intelletto, e non è lì, in una fantomatica assolutezza dell'idea o nella solitudine di una ragione speculativa, che va ricercata la libertà della mente.

(2) La libertà della mente non è neanche quella di essere immune dal corpo: la mente è *l'idea del corpo*, anche quando non immagina. Infatti, nella quinta parte dell'*Etica*, dove Spinoza tratta della sola potenza dell'intelletto, egli chiarisce fin da subito, alla proposizione 1, che tra mente e corpo non potrà mai esserci nessun rapporto di dominio *reale* dell'una sull'altro, o viceversa. Anzi, al contrario, la connessione delle idee, essendo sempre anche la connessione delle affezioni del corpo, e viceversa, sarà sempre non una “risposta” al movimento causato dell'una sull'altro, ma l'espressione della medesima potenza – della mente e del corpo – ovvero sarà la stessa (*idem est*) la *capacità* del corpo e della mente di agire e di pensare. Se quindi *la mente e il corpo esprimono la stessa potenza, o la stessa impotenza*, sarà da questa sua attitudine che l'immaginazione dovrà iniziare a lavorare se vorrà rendersi libera.

«A seconda di come i pensieri e le idee delle cose si ordinano e si concatenano nella mente, nello stesso preciso modo si ordinano e si concatenano nel corpo le affezioni del corpo, ossia le immagini delle cose»¹⁹⁷.

C'è quindi un rapporto tra l'immaginazione e l'intelletto: e non potrebbe essere diversamente, dal momento in cui l'immaginazione non è mai rimossa, non è mai disattivata da una "facoltà" più potente di questa, ma anzi richiede di rendersi attiva in quanto modo autonomo di considerare le cose: non di *cessare di immaginare*, di comprendere il mondo attraverso segni, ma di ricomprendere questo mondo immaginato, dice Spinoza, nella concatenazione di «pensieri veri»; non di *cessare di appassionarsi*, ma di comprendere questa vita passionale nei termini delle passioni principali che sentiamo, gioia e tristezza, di modo da non passare più da una passione triste a un'altra: la tristezza e l'impotenza sono infatti sia della mente che del corpo, ma non per questo Spinoza le erge a "proprietà" della natura umana. Esse sono il monito più immediato dell'infelicità o della felicità, e come tali hanno un valore non soltanto nella sfera del singolo, ma si estendono a tutta la natura umana secondo il più e il meno, secondo la maggiore o minore intensità. La natura umana non ha "proprietà", perché essa va concepita, nella sua essenza, come *conatus*, come desiderio: egli lo dice espressamente nella proposizione 7 della III parte: *la tensione (conatus) con cui ciascuna cosa tende a continuare nel suo essere non è altro se non la sua essenza attuale (actualem essentiam)*¹⁹⁸. Così, la schiavitù non è mai la condizione in cui la natura umana si trova in origine, né può essere accettata in quanto tale, cioè come schiavitù. Le idee inadeguate non possono essere eliminate se non attraverso l'intelligenza – cioè nell'intendere della mente – e l'intelligenza non necessita che dell'intelletto, cui tutti possono accedere.

Infatti, continua Spinoza, *non vi è alcuna affezione del corpo di cui non ci possiamo formare un qualche concetto chiaro e distinto*¹⁹⁹, cioè non vi è alcuna passione che non possa smettere di essere tale: divenire azione. Parafrasando questa proposizione, diremo che un moto dell'animo, cioè un'affezione del corpo, o un *modo* in cui il corpo sente, è sempre anche un'idea, dal momento in cui non vi è separazione tra il corpo e la mente. È per ragioni innanzitutto ontologiche che non vi può essere una dissociazione tra un'affezione e la sua idea, sia essa chiara o confusa, se non nei pregiudizi generati da una mente passiva, che non può nulla, e che è soggetta a credenze

¹⁹⁷ E V P1; il corsivo è mio.

¹⁹⁸ E III P7.

¹⁹⁹ E V P4.

superstiziose. Seguendo alla lettera il monismo spinoziano, si può dire che *la tristezza è anche una tristezza dell'idea, così come la gioia.*

Non esistono passioni, cioè idee – o immagini – mutilate, che sorgono dal primo genere, che non possiamo comprendere: questo significa che nella *reflexio* stessa della mente – nell'*idea ideae* – si ritrova già la possibilità di sviluppo di un'idea adeguata dell'ordine e della connessione delle *immagini*, cioè delle affezioni del corpo, dei moti dell'animo che queste immaginazioni comportano e da cui hanno origine. Questo sviluppo di un'idea adeguata, cioè l'espressività della mente nella sua attività produttiva di idee che chiedono di essere innanzitutto concepite (e che quindi aprono alla dimensione della produttività di idee che non necessariamente hanno un ideato nel mondo), indica una strada nuova per poter pensare il sistema *concettuale* del politico, la sua realizzazione pratica e soprattutto la derivazione etica di questi concetti.

Spinoza chiarisce, alla fine della V parte, che «noi sentiamo e sperimentiamo di essere eterni», cioè che la mente è in grado di *sentire* «quelle cose che concepisce con l'intelligenza, non meno di quelle che ha nella memoria: poiché gli occhi della mente, con cui essa vede e osserva le cose, sono le dimostrazioni stesse»²⁰⁰. Concludendo, possiamo quindi dire che è proprio il rapporto che sussiste tra l'immaginazione e l'intelletto – che non sono scisse, neanche nel *sentimento* intellettuale dell'eternità – a permetterci di pensare ad un'altra forma di convivenza tra le menti fondata su un'immaginazione collettiva libera, cioè su un sapere del corpo, su un'etica del corpo, e su una *cognitio ex signis* autonoma – non costretta – su un'etica della conoscenza per segni che non sia l'effetto di una dipendenza coatta da un potere esterno che ne sfrutta l'attitudine, generando un dominio dell'uomo sull'uomo, ma l'unico spazio dal quale partire *per* poter assumere una vita libera della mente che non abbia come condizione la libertà stessa: l'essere umano è infatti sempre in altro, mai causa di sé.

Non solo vi può essere un legame tra il primo genere di conoscenza e il terzo genere, ma esso è necessario: non esistono passioni che siano in sé stesse, cioè in assoluto, la fonte del bene e del male. Ricordiamoci infatti che siamo distanti dal finalismo etico del *Breve Trattato*. Le passioni di gioia, però, a differenza di quelle tristi, sembrano essere ciò che più soddisfa l'animo umano. L'uomo tende spontaneamente ad allontanare ciò che riconosce – *crede* – essere causa di tristezza, o immaginando che l'oggetto esterno venga distrutto, o immaginando qualcosa che provoca gioia. Siamo sempre e comunque nell'alveo dell'*imaginatio*, cioè ancora nella logica dell'idea ignara di sé stessa, che non ha conosciuto né assunto sé stessa a partire dalla propria causa, che ha vinto sé stessa nella *connexio* inadeguata delle affezioni del corpo, che *subisce* le vicissitudini della vita,

²⁰⁰ E V P23S.

ma che non prende parte alla vita in maniera attiva. Ma attenzione: *una passione non è una virtù, cioè non è un'azione, non in quanto deriva dall'immaginazione, ma in quanto è un impedimento alla comprensione di sé stessa*. Comprendere implica già «formare» differentemente i propri rapporti, ed apre già a quello che sarà il concetto centrale del *Trattato politico: l'imperium*, inteso in generale come forma, o *modo*, di governare, di cui l'«auto-governo» rappresenta la realizzazione più assoluta, o come afferma Spinoza, *l'omnino absolutum imperium*. Il massimo obiettivo dello spinozismo – pur accettando il pessimismo antropologico di fondo, che sostiene la tesi di uno Spinoza “repubblicano” o addirittura “illuminato” – non è certo quello di giungere ad ammirare un mondo dove i rapporti siano immediatamente razionali, ma di vivere in un mondo dove le menti siano libere di conoscere sé stesse, e di *poter* agire autonomamente.

Spinoza è ben consapevole del fatto che si debba pur vivere, e infatti afferma che è necessario, per poter vivere, porre un sistema di regole²⁰¹: non si può infatti attendere dall'alto o dall'esterno un *segno* che indichi la via per la vita, o che ripari dalla morte, essendo la vita sempre un movimento della mente, che non cessa e non si arresta mai fintanto che il corpo esiste, e fin là dove il proprio corpo arriva. Per questo egli afferma che *una passione si sconfigge intanto con un'altra passione*²⁰², e che la libertà, per chi non è libero, non può darsi come un passaggio immediato da una vita passionale ad una vita razionale – non è mai l'ottenimento della saggezza e della perfezione nell'immediatezza dell'intuizione intellettuale, né nella mediazione di chi ha avuto accesso ad una vita “intuitiva” – ma si esprime sempre e comunque, in ognuno, in una resistenza immediata del corpo alla costrizione, cioè innanzitutto dell'immaginazione al dominio. La conoscenza delle cose secondo le idee dell'intelletto è quindi anch'essa resistenza della mente, ma è una resistenza pienamente attiva, che non avrebbe alcuna utilità per l'uomo se l'uomo non potesse prenderne parte anche a livello dell'esperienza quotidiana e *consueta*, cioè se l'uomo non potesse *innanzitutto* immaginare, quindi patire, questa possibilità di resistenza, perché chiuso nella morsa stretta di una gravosa perdita: la propensione a riconoscere la potenza e l'impotenza, la gioia e la tristezza, la libertà e, infine, la schiavitù. Questo è ciò che vi è di peggiore nell'immaginazione, la sua propensione a “istituire” connessioni in virtù di una passività, di una non-attività della mente, e quindi in relazione ai sussulti del corpo, alle affezioni di gioia, al massimo, e alle idee di queste affezioni.

²⁰¹ E V P10S: «Dunque la miglior cosa che possiamo fare, fino a quando non abbiamo una perfetta conoscenza dei nostri moti dell'animo, è di concepire una corretta regola, ossia dei sicuri principi di vita, di impararli a memoria e applicarli continuamente alle singole circostanze che nella vita si presentano di frequente, così che la nostra immaginazione ne sia ampiamente presa, e siano sempre a nostra disposizione» (op.cit., p. 341).

²⁰² *Ibidem*.

Non vi deve né vi può essere una lotta tra due ordini: quello dell'intelletto e quello dell'immaginazione, perché è questo ciò che la ragione prescrive nello spinozismo: innanzitutto di *immaginare* diversamente, cioè di combinare diversamente le immagini delle cose, ovvero nella connessione secondo passioni di gioia. In questo modo il desiderio, che «è l'essenza stessa dell'uomo», dirà Spinoza, sarà portato ad aumentare la sua potenza d'agire, dal momento in cui la grandezza della gioia non è aumentata solo dalla nostra potenza, ma anche dalla potenza della causa esterna che la determina.

L'intelletto quindi *ripensa* le immagini, cioè le idee delle affezioni del corpo, ordinandole però secondo il proprio ordine. Nonostante Spinoza parli di «scienza intuitiva», o «conoscenza di terzo genere», per mezzo dell'intelletto, e ne dichiari più volte la superiorità – per quanto riguarda la costruzione di una vita libera e il raggiungimento della perfezione – che cos'altro dovrebbe essere l'intuizione, vista alla luce dell'immaginazione, se non la capacità stessa dell'intelletto di operare e di pensare secondo l'essenza delle cose particolari, nella «profondità», potremmo dire, di «una certa necessità eterna delle cose», e che è ciò che permette di convenire, non contro l'immaginazione, ad uno stile di vita diverso da quello di chi combatte per la propria schiavitù? La beatitudine, come culmine dell'*Etica*, sarà innanzitutto il non-turbamento dell'animo dettato dalla consapevolezza «di sé, di Dio e delle cose»²⁰³, dirà Spinoza nello scolio finale della V parte: noi non nasciamo nella consapevolezza, ma nell'ignoranza di una mente infantile: il *Diktat* dell'immaginazione e della memoria, che unisce la vita del bambino con quella dell'uomo adulto passivo, che «appena cessa di essere passivo cessa anche di essere»²⁰⁴, non è tuttavia relegato in toto alla conoscenza di primo genere, cioè ad essa *in quanto* conoscenza vaga e alle idee confuse e mutilate che produce, ma deve essere connessa, crediamo, all'idea di una *solitudine* dell'immaginazione stessa – reiterata da chi dovrebbe liberarla e che invece ne ricava il potere e la forza per il mantenimento del dominio. Il ruolo incredibilmente disgregante della solitudine, dell'isolamento – lo stesso che visse Da Costa e che lo portò a vincere sé stesso – non è trattato direttamente nell'*Etica*, ma si deduce a partire dalla metafisica e dall'ontologia spinoziana: *chi ha un corpo capace della più grande quantità di cose ha una mente la cui più gran parte è eterna*²⁰⁵, cioè non disgregabile, indistruttibile. Essere «capaci della più grande quantità di cose» che cosa significa per un corpo, e che cosa comporta?

²⁰³ E V P39S: [...] In questa vita, dunque, noi ci pretendiamo a far sì che il corpo infantile, per quanto la sua natura lo sopporta e vi si presta, si muti in uno che sia capace del più gran numero di cose, e che faccia riferimento a una mente al massimo grado consapevole di sé, di Dio e delle cose».

²⁰⁴ E V P42Dim.

²⁰⁵ E V P39.

La proposizione 38 della IV parte, a cui lo stesso Spinoza rimanda (proprio nella proposizione sull'esperienza dell'eternità), ci dice chiaramente che più sono i modi in cui un corpo e una mente sono disposti ad essere colpiti da altri corpi e da altre menti – *in qualsiasi condizione questi si trovino*, raggiungiamo – più la mente e il corpo ne trarrà un'utilità.

«È utile all'uomo ciò che dispone (*disponit*) il corpo umano in modo tale da poter essere colpito in molti modi, oppure che lo rende capace di colpire in molti modi i corpi esterni; ed è tanto più utile, quanto più il corpo umano venga da esso reso capace di essere colpito in molti modi ed a colpire gli altri corpi; è invece dannoso ciò che rende il corpo a ciò meno adatto»²⁰⁶.

Che senso avrebbe, per un cieco, conoscere la potenza dello sguardo per mezzo di chi vede? Piuttosto la ragione ci prescrive di riconoscere che si è tristi, *se* si è tristi, e di comprendere come la tristezza possa solo generare tristezza; di riconoscere, poi, che è *inutile* la tristezza – *non è utile*, ma anzi *non ci conviene* – e che la tristezza è innanzitutto un'idea, oltre ad essere soltanto una passione, e che può essere pensata, oltre che recepita. Sarà quindi una conoscenza adeguata – secondo l'ordine dell'intelletto – di quell'idea del corpo, cioè di quella passione, a distruggere finalmente quella concatenazione di idee fondate sulla tristezza. Null'altro chiede la ragione, se non di raggiungere la massima *felicità* possibile, e quindi:

«Siccome la ragione non richiede nulla contro la natura, essa stessa richiede che ciascuno ami sé stesso, che cerchi il proprio utile, ossia ciò che è davvero utile, che voglia tutto ciò che veramente conduce l'uomo a maggior perfezione e, in senso assoluto, che ciascuno tenda a conservare il proprio essere per quanto da lui dipende. E questo è necessariamente vero quanto è vero che il tutto è maggiore di una sua parte (*si veda la proposizione 4 della III parte*)».²⁰⁷

È a questo punto che ci chiediamo se possa l'*imaginatio*, che è una modalità per lo più passiva di considerare le cose, diventare una cognizione chiara e distinta della propria connessione, cioè diventare una *cognitio ex signis* adeguata e libera relativamente a sé stessa, ovvero produrre, seppur sempre passioni, passioni di gioia. È questa, in fondo, la domanda fondamentale dell'*Etica*: da dove deriva la schiavitù della mente, e come faccio a riconoscere la libertà a partire da una condizione di eteronomia e di dipendenza da cause che non conosco e che non derivano dalla mia sola natura? Il rimando alla proposizione 4 della III parte è significativo: *nessuna cosa può essere distrutta se non da una causa esterna*, ma ci sono anche «molte cose fuori di noi che ci sono utili

²⁰⁶ E IV P38.

²⁰⁷ E IV P18S.

e che occorre volere», e sono «quelle che pienamente si accordano con la nostra natura». Che cosa si tratterà di fare? Non di (1) chiedere alla ragione ciò che non può fare – liberarsi dall’immaginazione e dalle passioni, (2) non di chiedere al potere politico di sostituire, come principio trascendente, l’immanenza delle pratiche sociali, degli incontri tra i corpi e le menti, per costruire un «unità» fittizia della molteplicità, (3) non di ritirarsi dal rapporto con gli altri, o di coltivare la propria essenza *come se* questa fosse causa di sé stessa, e non si esprimesse già nell’esistenza, cioè in un rapporto. Siamo giunti a quello che riteniamo essere il passaggio cruciale, più importante ma anche più difficilmente interpretabile, della IV parte dell’*Etica*.

«nulla, dico, possono gli uomini scegliere di più valido per la conservazione del proprio essere, del fatto di mettersi tutti così d’accordo in tutte le cose (*in omnibus ita convenient*), che le menti e i corpi di tutti compongano quasi una sola mente e un solo corpo e tutti assieme (*omnes simul*), per quanto possono (*quantum possum*), tendano a conservare il proprio essere, e tutti assieme cerchino l’utile comune per sé e per tutti».

2.4. L’ontologia anarchica dell’«*Etica*»

Il problema etico e politico per eccellenza è questo: che fare? che fare, cioè *come agire*; ma ancora prima: *posso* agire nel mondo, o posso soltanto patirlo? Fin quanto posso agire, e a partire da quali condizioni? La beatitudine della mente, che è da Spinoza posta come virtù di una mente libera, sarà in realtà «la virtù stessa»: non il premio, non l’effetto, ma la causa di una moderazione delle passioni e di un’attività della mente, la quale non implica tuttavia un abbandono dell’*imaginatio*, né tantomeno una sua soppressione coatta, oltretutto irrealizzabile. In una condizione di beatitudine intesa come virtù, perché la beatitudine permette di «dominare gli istinti», (*libidines coercere possumus*) – anzi ne è la condizione unica e sola nello spinozismo – anche l’immaginazione dovrà, quantomeno, prendere parte a questa liberazione.

Ma le vie sembrano essere molte, tante, quante sono le vite di ciascuna mente e di ciascun corpo. Maxime Rovere ha scritto recentemente (2020) una biografia di Spinoza, tradotta in italiano con il titolo *Tutte le vite di Spinoza*²⁰⁸: Spinoza ha avuto tante vite. È un’illusione quella di avere una vita soltanto: vi sono innumerevoli “vite” da considerare, per ogni vita particolare, tante quanti

²⁰⁸ M. Rovere, *Tutte le vite di Spinoza. Amsterdam 1677: l’invenzione della libertà*, op. cit.

sono gli incontri; tante, quante sono le connessioni che molteplici idee introducono e alle quali portano, e che non sono necessariamente delineabili all'interno di una vita soltanto.

Abbiamo già appurato come il “superamento” della prospettiva dualistica da parte di Spinoza sia già visibile agli albori della trattazione dell'*Etica*, nelle prime proposizioni, sulla natura della sostanza e degli attributi. Se dal corollario della proposizione 13 di *E II* deriva che «la mente umana è unita al corpo», questo non basta a comprendere le peculiarità di quest'unione per la fondazione di un'antropologia nuova, ovvero la natura del corpo e dell'idea di esso, la mente, nell'essere umano, perché «tutto ciò che abbiamo detto sull'idea del corpo umano va necessariamente detto sull'idea di qualsiasi cosa»²⁰⁹. Ora, sappiamo innanzitutto che l'uomo non va considerato come una sostanza, dal momento che non è causa di sé stesso, ma come tutte le infinite cose che esprimono Dio, è parte degli attributi infiniti di Dio; e nonostante ogni cosa particolare esprima a suo modo la propria natura, andrà compreso pur sempre come parte. Questa è una prima considerazione fondamentale: una comprensione adeguata della natura della mente dell'essere umano, non potrà mai prescindere dal rifiuto di una visione “antropocentrica”, che pone l'uomo al centro dell'essere e delle cose: questo rifiuto è ben presente nella metafisica spinoziana, dalla quale deriva anche un'inedita ontologia. Come afferma François Zourabchvili:

«Non solo tutte le analisi spinoziane dei fenomeni mentali, dal sogno all'amnesia, dall'allucinazione all'idea negativa, devono essere rivisitate nella prospettiva di questa nuova fisica cogitativa generale, che rifiuta di considerare sia lo spirito individuale sia il corpo come “uno Stato nello Stato”, per ricollocarli nell'infinita trama causale di una Natura; ma la questione stessa dello statuto dell'idea (la nozione comune, l'intuizione di terzo genere) ritrova le sue condizioni appropriate - quelle di un problema posto prima della divisione astratta dell'epistemico dall'ontologico»²¹⁰.

Nello spinozismo – e per uno *spinoziano* – il problema “ontologico” non può essere irrilevante per una considerazione “epistemica”, ossia per una teoria della conoscenza e dell'errore (la natura dell'idea vera, dell'idea confusa, ma anche del corpo e di ciò che può un corpo, dell'immaginazione, della ragione e dell'intelletto), ossia non può essere “astratta” dalle considerazioni che Spinoza svolge, nella II parte dell'*Etica*, sulla natura della mente, cioè sull'origine della mente dal corpo, e sulla loro unione. *Il nostro corpo esiste così come lo sentiamo*²¹¹, e in nessun altro modo. Ma in che modo conosciamo il nostro corpo e gli altri corpi? Qual è la natura del corpo? L'unione della mente con il corpo non è postulata, ma è la conseguenza

²⁰⁹ *E II* P13S.

²¹⁰ F. Zourabchvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto Editore, Mantova 2012, p. 32.

²¹¹ *E II* P13C.

logica della nostra esperienza: noi facciamo esperienza di questa unione di mente e corpo nel senso che «noi abbiamo le idee delle affezioni del corpo»²¹². In realtà la natura del corpo umano, la *fisiologia* del suo corpo, il suo funzionamento e la sua “meccanica”, non sembrano essere necessarie ai fini della conoscenza della mente umana²¹³ e della distinzione di essa dalle altre menti: ma soprattutto non sembrano essere necessarie per dimostrare la «potenza» della mente umana sulle altre.

Di che natura è l’idea che abbiamo del corpo, ovvero la mente? È spontaneo chiederci se Spinoza non pensi il corpo come origine della mente umana in un altro senso rispetto a quello secondo cui vi è qualcosa di corporeo nella mente, o di mentale nel corpo. Basti dire che «in generale», cioè per tutti i corpi e per tutte le menti, «quanto più un certo corpo è capace, rispetto agli altri, di fare o di sopportare più cose, tanto più la sua mente è rispetto alle altre capace di percepire simultaneamente più cose; e quanto più le azioni di un corpo dipendono da esso solo, e quanto meno gli altri corpi concorrono con esso nell’agire, tanto più la sua mente è capace di intendere distintamente»²¹⁴. Se la proposizione sette della II parte dell’*Etica* è sempre attiva – la connessione e l’ordine delle idee e delle cose è la stessa, nella mente e nel corpo – sembra di leggere qualcosa di nuovo: come una frattura nell’ontologia di Spinoza.

(1) Non solo leggiamo la possibilità di pensare la costituzione degli enti in termini gerarchici – secondo il più e il meno, cioè secondo la quantità – ma anche quella di (2) pensare questa gerarchia nei termini di una gerarchia *secondo il modo di conoscenza* del corpo e della mente, cioè secondo la qualità: percepire più cose il più distintamente possibile. Spinoza parla in effetti di *praestantia* di una mente e di un corpo, che Cristofolini traduce con “superiorità” di una mente e di un corpo su un’altra mente e su un altro corpo: la superiorità di un corpo e di una mente è quindi da relegare, da una parte, alla *quantità* di cose che un corpo può fare e a cui può resistere, cioè che può sopportare, mentre dall’altra all’*autonomia* del corpo nell’agire, che permette una conoscenza non maggiore, ma *più distinta*. A seconda della tensione che “decidiamo” di dare al testo spinoziano, e a seconda del modo in cui intendiamo questa «superiorità» di alcune menti, cioè di alcuni corpi, sulle altre, in realtà “decidiamo” già il modo in cui pensare l’unione tra le parti e la costituzione di quell’«unica mente» che è il corpo politico, e che è ciò che più *conviene* a ciascun individuo particolare.

²¹² E II Ass.4.

²¹³ E II P13S: «[...] al fine di determinare quale distanza vi sia tra la mente umana e le altre, e quanto più delle altre essa valga, abbiamo bisogno di conoscere, come abbiamo detto la natura del suo oggetto, cioè del corpo umano. Ora non posso spiegarla qui, né la cosa è necessaria per le cose che voglio dimostrare» (p. 97).

²¹⁴ E II P13S.

Nonostante la concezione spinoziana della libertà e dell'autonomia dei modi finiti, e nello specifico dell'essere umano, non sia concepibile senza o al di fuori della rete causale della Natura, cioè a prescindere dallo sfondo di *dipendenza* ontologica in cui gli enti si trovano ad esistere, non si può tuttavia dire che Spinoza non pensi alla possibilità di un'autonomia "individuale": non più un'autonomia come indipendenza dalle cause esterne – che è impossibile tanto quanto è impossibile smettere di immaginare – ma un'autonomia che sorge all'interno di pratiche di costituzione *convenienti*, cioè di un "convenire" di forze individuali autonome. La «convenienza», o il suo contrario, la «discrepanza» tra le parti che costituiscono quelli che Spinoza chiama «corpi composti», potrebbero essere ritenute i fondamenti elementari di un'ontologia più complessa, quella che pensa l'essere non nella scala gerarchica (valorizzatrice e al contempo svalutante) degli enti particolari, intesi come "sostanze" individuabili a partire da una *differenza specifica*, ma che vede nell'«accordo» e nel «disaccordo» il confine e il limite di qualsiasi distinzione ontologica.

La differenza emerge «non in ragione della sostanza» (*non ratione substantiae*) la quale non produce alcuna differenziazione dal momento in cui non può essere divisa in più sostanze dello stesso attributo (in più corpi-sostanze e in più menti-sostanze), ma soltanto «in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza»²¹⁵, come afferma dopo i due assiomi principali il Lemma I della «breve fisica». *Non vi sono altre ragioni, quindi, per accomunare i corpi tra loro, se non nei termini della loro partecipazione allo stesso attributo, del loro movimento, della velocità e della lentezza di quel movimento, e della quiete.* In definitiva, la "differenza" ontologica non sarà *intrinseca agli enti che si costituiscono nel rapporto, ma pensabile in ragione della "natura" di quei corpi e relativamente al rapporto stesso tra i corpi che si incontrano sulla base di qualcosa di comune, dando vita a nuovi rapporti, o sulla base di ciò che diverge, cioè non permette alcun rapporto.* In questa «fisica anarchica dei corpi», ciascun corpo è colpito e colpisce senza alcun fine, senza alcuna tendenza, ma recepisce e reagisce – o agisce – in virtù di leggi "autonome", che possono tuttavia essere monopolizzate, come abbiamo visto, da processi di dominio dell'immaginazione.

Il III Assioma ci dice:

«Tutti i modi in cui un corpo viene colpito da un altro corpo derivano simultaneamente (*simul*) dalla natura del corpo colpito e dalla natura del corpo che colpisce; così che un solo e medesimo corpo si muove in modi diversi a

²¹⁵ E II Lemma I (dopo Assiomi I-II: «Tutti i corpi si muovono o sono in quiete»; «Ciascun corpo si muove ora più lentamente, ora più velocemente»). I primi due assiomi sono fondamentali perché pongono la condizione necessaria ma anche sufficiente per pensare qualsiasi corpo, cioè ciò che *accomuna* tutti i corpi a prescindere dalle loro differenze di natura, cioè dal grado di potenza – *intensità* – con cui i corpi sono in grado di fare e di sopportare gli altri corpi.

seconda della diversità della natura dei corpi che lo muovono, e di contro diversi corpi vengono mossi in modi diversi da un solo e medesimo corpo».

Essere colpiti e colpire significa incontrarsi, ma non necessariamente accordarsi. È tuttavia l'incontro tra due o più "nature" che si accordano, cioè che hanno qualcosa in comune, che permette non solo l'identificazione di un'essenza particolare esistente, ma anche il mantenimento della propria natura. Infatti, nonostante il nostro corpo sia colpito in molti modi, e questi modi derivino dallo *stato*, potremmo dire, in cui si trovano i corpi stessi, noi *conserveremo* il nostro corpo non malgrado ma in virtù di «*plurimis aliis corporibus*», cioè di moltissimi altri corpi, «*a quibus continuo quasi regeneratur*», dai quali il corpo viene «quasi» rigenerato, come afferma il Postulato IV. Questo «quasi» manifesta una tensione sempre presente nel concetto di «composizione», lo scarto che si mantiene tra le parti che si incontrano, e anche la possibilità di non costituire, tra le parti, alcun rapporto; ma il termine «continuo» implica l'assidua ricerca, nell'ontologia spinoziana, di un accordo *nella* composizione, nel rapporto, che non è mai statico ma appunto "aperto" al movimento, più o meno veloce, delle parti che compongono i corpi e li identificano in quanto tali.

Essendoci già, a partire dalla II parte, un'attenzione prevalente per il rapporto piuttosto che per l'isolamento, per l'«individuo composto» quindi, che può «subire azioni in molti modi conservando tuttavia la sua natura», si può dire che nello spinozismo è il movimento, piuttosto che la quiete, ad avere un valore ontologico determinante: il movimento e quindi la *trasformazione* – che non equivale al conflitto come momento negativo "necessario" di una genesi dialettica. Il movimento non produce la morte in Spinoza, ma piuttosto permette la vita, «rigenerando» di continuo sia i corpi sia le idee di quei corpi, determinando la mente a percepire più attivamente, nell'accordo tra i corpi, e non, come si potrebbe pensare, nella solitudine delle idee.

In questo senso deve essere intesa la composizione in un «solo individuo» di infinite parti, di infiniti corpi, «che variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'intero individuo», e che Spinoza chiama *facies totius universi*, o «modo infinito mediato», che restituisce la sostanza nelle sue infinite modificazioni della sua estensione. Che cosa ne è del corpo umano, modo finito dell'estensione infinita, unito alla mente, modo finito del pensiero infinito? Sappiamo che la ragione dell'unione è esplicitamente ricondotta da Spinoza nella «comunicazione», o nella «trasmissione» reciproca «del movimento secondo una certa regolarità (*certa quadam ratione*)». Questa "legge" riguarda tutti i corpi, e non soltanto il corpo umano. Leggendo i Lemmi VI e VII giungiamo a comprendere come sia possibile che un «individuo composto» mantenga la stessa *forma* nonostante «alcuni corpi siano costretti a deviare», a cambiare direzione, cioè a

“trasgredire”, potremmo dire, dall’unità di uno stesso rapporto tra le parti in altri rapporti tra le parti, «ma in modo tale da poter continuare i loro movimenti e comunicarsi» (Lemma VI), e «purché ogni parte mantenga il suo movimento e lo comunichi alle altre come prima» (Lemma VII). Se siamo partiti da una condizione di eteronomia ontologica che sembrava precludere non solo un’autonomia delle parti (degli *individui*, o corpi composti, come dei «corpi più semplici»), ma anche un’autonomia dell’unione delle parti (di una *comunità* ad esempio), il nucleo centrale di questi due lemmi, come afferma Zourabchvili, non è «che una parte comunichi sempre lo stesso movimento a un’altra parte, ma che la comunicazione globale del movimento abbia luogo sempre secondo lo stesso rapporto. Sta qui la differenza, ad esempio, tra un organismo e un orologio»²¹⁶, cioè tra la vita come «vita umana, che non è definita dalla semplice circolazione del sangue, [...] ma che è definita dalla ragione e dalla vera virtù e vita della mente»²¹⁷, e la vita come mera “fisiologia” del corpo, funzionamento che non accoglie la deviazione, ma la pone come problematica all’interno di un ordine sistematico tra parti che funzionano sotto un’orbita comune che monopolizza e centralizza il movimento, e che Spinoza nega alla sua ontologia.

Ci può quindi essere, nell’ontologia di Spinoza, una compatibilità nella differenza di moto e di quiete, ma non vi può essere alcuna disuguaglianza ontologica tra un essere umano e un altro che sia giustificabile a partire da questa differenza: la possibilità di movimento e di quiete delle parti esclude innanzitutto l’idea che vi sia una *forma* delle cose (dei modi particolari, e anche degli esseri umani singoli) come ciò che resta semplicemente sé stessa, e ripensa questa forma come ciò che resta sé stessa ma *nel* rapporto tra le parti in movimento e in quiete, esattamente come pensa una regolarità nell’incontro tra i corpi nonostante le differenze di movimento tra le parti, e quindi la conservazione di un ordine totale, sembra dire Spinoza, che è quello della Natura (Dio o sostanza), ma nelle sue *modificazioni* infinite, ossia nella determinazione «anarchica» di un ordine e di una connessione tra le parti che costituiscono un corpo composto, e le idee di quelle parti.

È profondamente difficile pensare un ordine che non sia anche un’organizzazione teleologica, fondata sul fine, o una struttura gerarchica, fondata su una disuguaglianza ontologico-qualitativa tra gli enti. È difficile pensare ad un ordine «anarchico», cioè svincolato da un principio-guida, da un fondamento trascendente, che agisce dall’alto, “componendo” e “armonizzando” tutte le cose. Inoltre, in uno «Stato» come prodotto di una forma di governo pienamente democratica dovrebbe essere pensata la compatibilità non solo con ciò, o meglio con coloro, la cui natura è comune alla

²¹⁶ Spinoza. *Una fisica del pensiero*, p. 86.

²¹⁷ TP 5,5.

nostra, ma nelle pratiche e nelle relazioni con ciò che “devia” – con chi non è posto nella condizione di riconoscere ciò che è comune, e di pensare secondo «pensieri veri»: costruire nuovi rapporti mantenendo una regolarità, appunto, globale.

La compatibilità infatti non è mai totale, tantomeno negli incontri tra menti che immaginano *collettivamente*, ma è appunto pensata in questo concetto di comunicazione globale che noi potremmo tradurre anche come una «cooperazione» tra parti in movimento che non esclude la “trasgressione” e la “deviazione”, ma anzi la implica come causa ed effetto immanente di uno “sfondo” comune, ma non livellante né omologante: ciò che è in comune è innanzitutto la partecipazione di ciascun corpo all’estensione, di cui ogni essere umano, corpo e idea di quel corpo in atto, è un’espressione finita, e del movimento e della quiete (Lemma II), ovvero del movimento più o meno veloce delle parti che compongono quel corpo, o individuo, e che compongono anche un «terzo genere di individui [...] e così all’infinito», fino alla costituzione di corpi ancora più composti, ancora più grandi.

Anche a questo, infatti conduce la natura delle *res singulares*, dei modi particolari, degli enti finiti: all’azione non solo del singolo, la cui mente, ovvero idea del corpo, si è emendata dalle idee dell’*imaginatio* comprendendole nella connessione e nell’ordine delle cose, cioè dell’intelletto, ma all’azione di più cose singole che agiscono insieme, restituendo pienamente il senso di un’«ontologia anarchica», priva di un centro, di un fine, e di un mezzo per affermarsi che non sia quello dell’autonomia, dell’agire, ossia della *potenza* stessa di un corpo e di una mente di percepire e comprendere il numero maggiore di cose nel modo più distinto possibile²¹⁸.

«Per cose singole intendo cose che sono finite e hanno un’esistenza determinata. Se poi più individui concorrono ad un’unica azione così da essere tutti assieme causa di un solo effetto, allora li considero tutti come una sola cosa singola»²¹⁹.

Avere un’esistenza determinata è la condizione degli enti finiti: ogni ente determina ed è determinato. Essere tutti assieme “determinanti” un solo effetto, essere causa di un solo effetto, non è soltanto pensabile, ma è ontologicamente possibile, dal momento in cui vi è un concorrere insieme ad un’unica azione. Tuttavia, ciò risulta estremamente improbabile laddove vi è una cesura tra l’azione autonoma di un individuo guidato dalla ragione e quella di un altro mosso soltanto da passioni, oppure una concordanza in ragione della sola razionalità di poche singolarità

²¹⁸ E II P13S.

²¹⁹ E II D7.

individuali, isolate, che dovrebbero educare le menti conducendole alla comprensione delle istanze della ragione. Se abbiamo appurato che un'emendazione dell'intelletto "comincia" dal possesso di un'idea vera qualsiasi, e che è *per tutti* possibile, Spinoza ha anche mostrato come da essa dedurremo necessariamente idee vere soltanto seguendo una logica «anarchica» dell'idea, che pensa autonomamente, opposta a quella ideologica, che pensa l'ordine e la connessione sotto l'egemonia di un'idea soltanto. Inoltre, non possiamo non pensare che anche la logica del corpo sia una logica anarchica, secondo la quale le parti che si connettono e si accordano tra loro sono affette e affettano in molti modi.

Che differenza c'è in fondo tra la coercizione della ragione – e un'obbedienza alla ragione – e quella dell'immaginazione? Per Spinoza sembra esserci, e riguarda la modalità con la quale si obbedisce: tuttavia crediamo che obbedire, come abbiamo visto, riuscendo a potenziare la propria natura, come sarebbe in una "Repubblica degli Illuminati", è un ossimoro. Non è però improbabile che vada verso questa direzione una certa interpretazione del rapporto tra il tutto e le parti. Tuttavia, crediamo che la tensione interpretativa più corretta sia quella di intendere lo «Stato» (e quindi una «totalità») a partire proprio dalla «fisica anarchica dei corpi» esposta nella II parte dell'*Etica*: intendiamo quindi ciascun corpo e ciascuna mente nei termini di una cosa singola finita e determinata, ma composta da parti; le sue parti possono concorrere, tuttavia, ad un'unica azione, comunicando e quindi mantenendo una regolarità non in virtù di una indifferenza dell'una all'altra, ma in ragione di una trasmissione del movimento e di una comunicazione della propria deviazione particolare, senza "soffocare" l'autonomia di movimento di ciascuna parte, cioè senza "impossessarsi" della deviazione dell'altra, né delle connessioni immaginative per mezzo di "pedagogie" razionali, che pur conducendo verso l'utilità e verso il riconoscimento di un'universalità, riconfermano comunque la scissione e il conflitto tra le parti, piuttosto un'apertura al consenso delle parti.

Abbiamo visto come lo spinozismo sia innanzitutto un metodo, una «via» di ricerca, e un cammino di liberazione da ciò che non soltanto produce, ma reitera un dominio della mente e del corpo. Che cosa significa essere liberi? Si tratta di un cammino totalmente laico – perché non assume niente al principio, neanche Dio, dalla cui definizione è tolto ogni attributo umano e per certi versi anche divino, mancando Dio sia dell'elemento antropomorfo della bontà, sia dell'elemento teologico della provvidenza. Un cammino totalmente immanente all'esistenza, perché quel Dio, che è *principio primo* e *fondamento* della conoscenza, è in Spinoza assunto non prima all'interno di una logica adeguata dell'idea di Dio, ma nella logica scaturente dal possesso di un'«idea vera» qualsiasi.

Così, l'«ideale dell'uomo perfetto», scevro da qualsiasi titubanza passionale, razionale e sempre felice, nello spinozismo non è teorizzabile né realizzabile, o meglio è un universale astratto la cui origine non ha nessun fondamento ontologico, cioè non sorge dalla percezione di ciò che abbiamo in comune, né è possibile nell'incontro tra parti che non sono soggette, nel loro movimento e nella loro stasi, a nessun fine: il fatto poi che il nostro corpo sia parte dell'estensione infinita della sostanza, come tutti gli altri, e che la nostra mente sia un'idea del nostro corpo in atto, come tutte altre menti, non ci spiega perché vi dovrebbe essere un'obbedienza alla ragione piuttosto che all'immaginazione. Questa obbedienza “felice” della passività (e passionalità) dell'immaginazione all'attività della ragione sarebbe teorizzabile soltanto se “assunto” nell'orizzonte dell'«utopia» e del sogno di un mondo costituito da soggettività sostanziali, oppure all'interno di un mondo scisso tra chi pensa e governa, e chi immagina ed è governato: di questa «persona», trasparente a sé stessa, auto-sussistente e autosufficiente, uno spinozista non ha esperienza. Se infatti Spinoza può dire che *la mente non conosce sé stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo*²²⁰, e che quindi essa non è altro che l'idea di ciò che sentiamo, ciò è motivato dal fatto che *il corpo esiste come lo sentiamo*²²¹, e non il contrario. Non è infatti la mente – né tanto meno l'io pensante, di cui Spinoza, come vedremo, non parlerà mai – ad organizzare il corpo, come se esso fosse un organismo biologico disunito dallo spirito, che lo spirito deve voler governare attraverso leggi estranee al corpo, e da cui l'anima dovrebbe liberarsi. Non solo: quell'unione tra mente e corpo, che Spinoza non postula, ma che è una verità dimostrata nell'*Etica* – e riconoscibile già a partire dall'indivisibilità della sostanza – «nessuno la potrà intendere adeguatamente, ossia distintamente, senza prima conoscere adeguatamente la natura del nostro corpo»²²². *Nisi prius nostri Corporis naturam adequate cognoscat*, dice Spinoza nello scolio che precede la «breve fisica», o quella che abbiamo definito la «fisica anarchica dei corpi».

Già nell'analisi dell'immaginazione e della sua logica autonoma (o etica corporea) abbiamo visto in che modo l'utilizzo più o meno smodato di questa, la sua istituzionalizzazione in un ordine «sistematico» e «centralizzato», invece di “liberarla” dalla sua natura polimorfa e potenzialmente nociva ne tradiscano soltanto l'efficacia per l'affermazione di un pensiero ideologico – cioè di un potere mistificatorio delle ideologie di massa – e il suo ruolo fondante non solo per la stabilizzazione di un immaginario collettivo che istituisce il dominio, ma anche per il radicamento di questo, ad esempio nelle attese e nelle speranze rivoluzionarie, spesso foriere di un nuovo dominio.

²²⁰ E II P23.

²²¹ E II P13C.

²²² E II P13S.

Seguendo Balibar, «Spinoza non smette di avere di mira la stabilità, ma quello che in fondo teorizza è la precarietà, che la vita deve superare»²²³, e aggiungiamo, che deve superare autonomamente, senza coercizione. Questo “superamento” della precarietà e dell’instabilità non implica la presenza di un fine che coordini e organizzi le forze particolari – mezzi per il raggiungimento di un “fine” – e le metta in rapporto in virtù di un principio di sovranità. O almeno questo – l’astrattezza del concetto di sovranità – non è mai “teorizzato” da Spinoza. Il progetto pedagogico-politico dello spinozismo non è un manuale per le menti che ignorano di essere schiave, perché non vi è alcuna pretesa, nelle opere di Spinoza, di assegnare un posto ai savi come educatori degli stolti, né vi è l’ambizione di una nuova società che si costruisca sulle macerie di un moto insurrezionale, del quale Spinoza comprende le ragioni, ma ne condanna sia i mezzi che gli esiti. Non solo ogni «transizione ha certamente una necessità causale, ma non un orientamento predeterminato, e *men che meno* irreversibile» ma «l’immaginazione e la ragione formano, nel campo politico, un cerchio di presupposizione reciproca, o, per meglio dire, un *chiasmo*»²²⁴ che impedisce di considerare l’essere umano nei termini ambigui di un’anima e di un corpo che non riescono a comunicare, e che per convivere necessitano di un principio di obbedienza non soltanto interno a ciascuno, ma anche *esterno*, «iper-politico», necessariamente coatto – perché presupponente il rilascio della carica affettiva nei termini passivi e inoperanti dell’immaginazione sottratta alla propria autonomia collettiva, e rimasta solo in minima parte attiva – nelle università, o nella solitudine dell’individuo. Anzi: quello che Spinoza sembra chiedersi è proprio *perché* sia necessario – se lo chiede da occidentale e da pensatore del Seicento – restare all’interno di questo binomio politico.

Prima di affrontare le ragioni di questo binomio²²⁵, torniamo ad un primo binomio, anzi ad un primo dualismo, quello classico tra mente e corpo. Nell’assioma 2 della II parte dell’*Etica*, Spinoza espone quella che dovrebbe essere una verità di per sé nota, quindi immediatamente riconosciuta dall’intelletto: *homo cogitat*. L’uomo pensa, e questo non ha bisogno di nessuna dimostrazione. Nelle pagine finali del sopracitato *Spinoza e la politica*, Étienne Balibar condivide con noi un’intuizione brillante: riprendendo la proposizione 2 della III parte dell’*Etica*, con il suo scolio, tenta una riflessione sul superamento spinoziano del paradigma politico comando-obbedienza, gettando le basi, crediamo, per un modello politico anarchico. Sottolineando l’unità della filosofia e della politica nel pensiero di Spinoza, e con l’intento di mostrare che la sua antropologia, o «teoria della “natura umana”», costantemente sottesa alle opere politiche, è ciò

²²³ È. Balibar, *Spinoza e la politica*, trad. it di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996, p. 57.

²²⁴ *Ivi*, pp. 59-60.

²²⁵ Cfr. capitolo III di questa tesi.

che distingue lo spinozismo – come *antropologia politica* – dalle altre filosofie precedenti – quantomeno occidentali – egli ripensa tre problematiche all’interno del discorso di Spinoza: la socievolezza, l’obbedienza, la comunicazione. In particolare, siamo interessati in questo luogo all’obbedienza. Riprendiamo *E III P2*:

«Né il corpo può determinare la mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al moto o alla quiete o a qualche altra maniera d’essere (se ce n’è qualche altra)». [vedi anche il lungo *scolio*].

Qui è ricreato da Balibar il parallelismo classico tra dominio dell’anima sul corpo e dominio dello Stato sulla società: «comandare significherebbe in primo luogo *volere* e “soggiogare” dei corpi per la propria volontà. Mentre obbedire significherebbe far muovere il proprio corpo conformemente a un’idea che l’anima ha formato riconoscendo la volontà dell’altro, e facendola “propria”, non importa se per amore o per forza»²²⁶. Bene, Balibar ci chiede esplicitamente di ribaltare, come ha fatto la mente di Spinoza, il paradigma: «invece di immaginare un’anima, attiva nella misura in cui il corpo sarebbe passivo, [...], bisogna pensare un’attività, o una passività, che concernono simultaneamente le anime e i corpi. Domandiamoci come questa tesi *unitaria*, da cui viene eliminato ogni principio gerarchico, si articoli con l’analisi della socievolezza e dello Stato»²²⁷, cioè chiediamoci quali sono le conseguenze di questa fuoriuscita dello spinozismo dall’alveo dell’antropologia dualistica cartesiana, ma anche, innanzitutto, dalla teoria aristotelica della sostanza come composto di materia e forma (*sinolo*), o in altri termini da qualsiasi teoria del soggetto.

L’unità, infatti, è già visibile nel monismo metafisico della filosofia di Spinoza, laddove si parla dell’indivisibilità della sostanza. Tuttavia, come sottolinea Emilia Giancotti nella sua Introduzione all’*Etica*, «indivisibilità non significa inseparabilità empirica dei singoli corpi, né indistinguibilità delle singole menti; essa equivale a omogeneità di natura e interdipendenza delle forme finite (i modi) nelle quali la sostanza si moltiplica producendo sé stessa»²²⁸. Dobbiamo pensare questa *omogeneità e interdipendenza* dei modi non nei termini di un’omologazione di ciascuno ad un «comune» estraneo alle differenze, verso cui *nessuno* prende individualmente parte, o di un livellamento delle differenze in virtù del quale ci si libererebbe dal conflitto individuale, bensì nei

²²⁶ Spinoza e la politica, op.cit., p. 118.

²²⁷ *Ivi*, p. 119; il corsivo è mio.

²²⁸ E. Giancotti, “Introduzione”, in B. Spinoza., *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, traduzione italiana di E. Giancotti (a cura di), Editore Riuniti, Roma 2000 (2004), p. 22.

termini di quello che Balibar descriverà, con Simondon, il «transindividuale», e con il quale non s'intende propriamente un *oggetto* intorno al quale «raccolgere tutta una 'famiglia' filosofica», ma piuttosto un «nome programmatico che riveste una sorta di *via negativa* che conduce fuori dalla metafisica del soggetto e della sostanza»²²⁹, un nome che dice una ricerca ancora aperta, che rifiuta la polarizzazione «individuo o comunità» all'interno della quale la filosofia politica gestisce la sua antropologia, e l'antropologia giustifica una certa politica.

Qual è l'essenza dell'uomo? E *dove* si trova? *All'essenza dell'uomo non pertiene l'essere della sostanza*, dirà Spinoza. Cioè l'uomo non è una sostanza, e la sua essenza non coincide con gli attributi della sostanza. Inoltre, l'uomo è un modo *tra* gli altri. E l'individuo? Spinoza chiama *individuum* non soltanto l'essere umano, la «persona», ma in generale un'unione di corpi, e di idee. Se si risponde che l'uomo è individuo, mentre il non individuale, ovvero il collettivo, sarebbe la «costruzione seconda», istituita dal patto d'unione della moltitudine, si intende l'individuo come principio (*archè*) del collettivo, il quale risulta «ordinato», e quindi stabile, soltanto in ragione di un'unione pattuita tra i singoli e di un'abdicazione comune all'espressione della propria individualità. Oppure, di contro, si potrebbe dire che l'individuo emerge non prima della società, ma come un prodotto di questa, «più o meno completamente alienabile o separabile dalla propria origine». In entrambi i casi siamo fuori dallo spinozismo: da un punto di vista ontologico, come abbiamo visto, l'uomo è un modo tra gli altri, espressione di una sostanza indivisibile, cioè omogenea, ed è costituito da molteplici parti che si relazionano tra loro, da molteplici idee e da molteplici corpi. Il transindividuale dovrebbe risolvere, o meglio spostare, se così si può dire, questa apparente dicotomia in un cambio di paradigma: non si tratta di pensare in termini genetico-cronologici, cioè nei termini di un 'prima' e di un 'poi', ma in termini di *omogeneità* e di *interdipendenza*, cioè di 'relazione' stessa: questa, infatti, viene prima sia dell'individuo 'astrattamente' determinato – inteso come cellula egocentrica, nucleo intimo, o monade – sia prima della collettività 'astrattamente' determinata – come somma degli individui, 'unità' fittizia di una molteplicità. Il transindividuale in effetti dovrebbe offrire la possibilità di concepire un'antropologia politica fondata sull'unità relazionale, mai completamente risolta in un'individualità isolabile dal processo che la individua, ma indicante, nel processo di individuazione stesso, il ruolo essenziale di un'ontologia non antropocentrica ma comunque *antropologica*, cioè che permetta un «discorso» sull'essere umano. Un'ontologia e un'antropologia che siano soprattutto prive di subordinazioni, non restituite ad una teoria

²²⁹ É. Balibar, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Mimesis, Milano 2020, p. 19.

gerarchica dell'essere, che riproduce nell'idea e nell'agire politico individualità separate o subordinate – cioè 'alienate' dal o nel processo che le produce.

In realtà, come afferma Zourabchvili, «l'uomo unico non esiste, l'uomo è quel che è in quanto individuo, o almeno deve attendere il suo simile per identificare, non la propria essenza, ma un insieme di proprietà comuni che gli faranno attribuire, a sé stesso e all'altro, il nome di uomo»²³⁰. Per questo l'importanza e la centralità della «*libido umana*», come afferma lo stesso, in quello che sarà il riconoscimento della propria essenza di uomo, non è mai negata da Spinoza, ma anzi è il primo passo verso una tematizzazione razionale delle «nozioni comuni». Sviluppare una nozione di "uomo", cioè della sua *essentia*, significa già in qualche modo «essere affetti da altri uomini», vivere insieme a loro. Per questa ragione «ogni individualità o comunità, ossia ogni combinazione in natura, è la realizzazione di una ragione immanente senza finalità (liberarsi spontaneo di nozioni comuni)»²³¹, ed è questo e nient'altro, vedremo, ciò che Spinoza intende come «Stato» (*Civitas*) democratico, «*Populare imperium*» il cui ordine è dato dall'azione coordinata di menti e di corpi autonomi.

²³⁰ Spinoza. *Una fisica del pensiero*, p. 49.

²³¹ *Ivi*, pp. 54-55.

III

L'«IMPERIUM» DELLA MOLTITUDINE

Sed si servitium, barbaries & solitudo pax appellanda sit, nihil hominibus pace miserius.

TP 6,4.

3.1. Sull'«imperium»

La filosofia politica moderna occidentale deve molto, ancora oggi, al modello dell'«anaciclosi» che Polibio espone nelle sue *Storie*: l'idea che vi siano *forme di governo* “benigne”, interessate alla «cosa pubblica», ma che queste tendano a danneggiarsi e a degenerare molto presto, come per un'evoluzione naturale, in forme “maligne”, le quali – morbi parassitari – si nutrono della «cosa pubblica» per il mantenimento del proprio potere, era già presente in Platone e in Aristotele, e continuò ad agire nel Cinquecento, con Machiavelli, che integrandovi l'elemento del «caso», tolse qualsiasi teleologismo e qualsiasi predeterminismo: ciò che rimase fu un determinismo materialista, «aleatorio», un materialismo dell'incontro, per citare uno degli ultimi scritti di Althusser²³², che sfugge alla logica del naturalismo teleologico, maschera dell'idealismo. Nell'immaginario di Spinoza dovette esserci senz'altro anche Polibio, oltre che Machiavelli²³³;

²³² «La ‘pioggia’ (Lucrezio) degli atomi di Epicuro che cadono parallelamente nel vuoto, la ‘pioggia’ del parallelismo degli attributi infiniti in Spinoza, e molti altri ancora, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Marx, anche Heidegger e Derrida. Questo è il primo punto che, rivelando da subito la mia tesi essenziale, vorrei mettere in evidenza: *l'esistenza di una tradizione materialista quasi completamente misconosciuta* nella storia della filosofia: il “materialismo” *della pioggia, della deviazione, dell'incontro e della presa*. [...] Per semplificare le cose, diciamo per il momento: *un materialismo dell'incontro*, dunque dell'aleatorio e della contingenza, che si oppone, come un pensiero totalmente altro, ai differenti materialismi codificati, compreso al materialismo comunemente attribuito a Marx, ad Engels, a Lenin che, come ogni materialismo della tradizione razionalista, è un materialismo della necessità e della teleologia, cioè a dire una forma trasformata e mascherata di idealismo» (L. Althusser, *Sul materialismo aleatorio*, Edizioni Unicopli, Milano 2000, p. 56).

²³³ Spinoza cita direttamente «l'Illustre Fiorentino nei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, (I, Libro 3)», all'inizio del X capitolo del TP.

tant'è che la teoria delle forme di governo emerge anche nella stesura della sua ultima opera, il *Trattato politico*, pubblicato postumo nel 1677.

Abbiamo già mostrato come la forma non sia, nell'ontologia spinoziana, ciò che è in potenza e richiede di attualizzarsi. La forma non coincide con il fine, ma è piuttosto data soltanto dal rapporto tra le parti, dalla loro concordanza, e muta sempre in un'altra se vi è discordanza tra queste. Se muta il rapporto muta la forma. Una forma *non* è quindi immutabile, ma anzi muta in un'altra in virtù del mutamento della composizione delle parti, cioè in virtù del rapporto che quest'ultime hanno tra loro. L'idea di «forma» agisce nella teoria politica spinoziana con lo stesso significato suddetto: nel *Trattato politico* Spinoza afferma che nonostante «le discordie e le rivolte che spesso vi nascono», gli esseri umani non possono né sopravvivere né vivere senza un «diritto comune», e semplicemente «*ejusdem formam in aliam mutant*», mutano la forma nella quale quel diritto «comune» è ordinato.

Nella sua traduzione francese del *Trattato politico*, pubblicata nel 2013, Bernard Pautrat²³⁴ fa una scelta interessante: non tradurre, in questa nuova edizione, il termine *imperium*, ma lasciare che il suo significato emerga da ciò che lo significa in tutta la sua complessità.

Nelle prime righe di *TP* 3,1 leggiamo:

«*Imperii cujuscunque status dicitur Civilis; imperii autem integrum corpus Civitas appellatur, & communia imperii negotia, quae ab ejus, qui imperium tenet, directione pendent, Respublica.*

Nella traduzione francese di Pautrat queste righe appaiono così:

«*Quel que soit l'imperium, son état est dit civil, et le corps tout entier de l'imperium est appelé cité (Civitas), et les affaires communes de l'imperium, qui dépendent de la direction de celui qui détient l'imperium, république (Respublica)*»²³⁵.

In questo passaggio è tangibile la tensione fondamentale della riflessione politica di Spinoza: quella del rapporto tra *imperium* e *Civitas*. Dato che ciò che più ci interessa è definire il concetto di *imperium*, stabiliamo fin da subito che in generale *imperium*, in qualsiasi modo venga reso e inteso, è nello spinozismo *conditio sine qua non* del civile (*civilis*), ciò da cui deriva la *Civitas*, la

²³⁴ B. Spinoza, *Traité politique*, traduit du latin, présenté et annoté par B. Pautrat, Éditions Allia, Paris 2013.

²³⁵ *Ivi*, p. 45.

quale a sua volta sarà l'espressione, la produzione, l'esplicitazione dell'*imperium* e infine è qualcosa che deve esser "tenuto" da qualcuno, dal quale "dipendono i «*communi imperii negotia*», cioè la «cosa pubblica» (*Respublica*).

Iniziamo subito con la traduzione che sicuramente rifiutiamo: quella che rende il latino *imperium* con «Stato», traduzione che non può essere assunta senza distruggere la tensione virtuosa che già abbiamo stabilito tra *imperium* (sia esso monarchico, aristocratico o democratico) e *Civitas*, questa sì, traducibile con «Stato». Non esiste Stato senza forma di governo, laddove per "forma" si intende sempre, seguendo l'ontologia di Spinoza, il modo in cui le parti si rapportano tra loro. Lo «Stato» dovrebbe quindi essere, innanzitutto, il convenire delle parti in un'unica azione di governo. *Imperium* tradotto con governo è quindi preferibile. In nota alla traduzione di *Civitas* con «Stato», nella sua edizione dell'*opera omnia* di Spinoza, Andrea Sangiacomo²³⁶ chiarisce giustamente che «il termine "governo" (*imperium*), [...], assomma in sé sia la componente relativa al potere di ordinare e disporre, cioè di imporre un certo *diritto*, sia la possibilità di essere esercitato e detenuto da una o più persone e quindi declinarsi come monarchico, aristocratico, o democratico»²³⁷. La sicurezza di uno «Stato» però sembra essere indipendente dalle modalità con le quali è perseguita: non è importante per l'efficienza di un governo, e ai fini di una sicurezza del governo, la *forma* di governo, sembra dire Spinoza. In effetti, leggiamo che non «è rilevante per la sicurezza del governo (*imperium*) in che *modo* gli uomini siano indotti ad amministrarlo rettamente, *purché lo facciano*»²³⁸. Eppure, riteniamo che in questo passaggio Spinoza non stia pienamente esplicitando ciò che per lui è davvero rilevante: l'autentico interesse dello spinozismo sta infatti nella coincidenza tra l'*imperium* e il *modo* in cui gli esseri umani si accordano tra loro per un agire comune. Null'altro è infatti l'*imperium*, se non quel *modo* umano. Questo interesse sempre presente nello spinozismo verso una prospettiva antropologica è ciò che guida anche la stesura dell'ultima opera di Spinoza. Infatti, leggiamo, all'inizio del *Trattato politico*, che il passaggio alla *reflexio* politica è innanzitutto una *reflexio* della mente sulla condizione umana, in assoluta concordanza con la sua ontologia, con la sua fisica, con la sua etica:

«Quando dunque mi sono dedicato alla politica, ho inteso dimostrare in modo certo e indubitabile, *deducendo dalla condizione stessa della natura umana*, non

²³⁶ Andrea Sangiacomo ha curato per Bompiani tutta l'opera di Spinoza, da cui abbiamo tratto la traduzione di G. Durante del *Trattato politico* e tutte le citazioni in latino.

²³⁷ *TP* 1,3 [nota 5].

²³⁸ *TP* 1,7.

già qualcosa di nuovo o inaudito, ma soltanto ciò che meglio si sposa con la prassi (*quae cum praxi optime conveniunt*)»²³⁹.

Anche in questo caso non si tratterà tanto di scoprire qualcosa di assolutamente nuovo, cioè di fondare una *nuova* forma di governo sulla base di una *nuova* antropologia, o viceversa, ma di pensare propriamente un'«antropologia politica» - ovvero ciò che meglio si sposa con la prassi umana – a partire dalla natura della mente e del corpo, cioè della mente come idea del corpo. Che cos'è una forma di governo se non il modo umano di «ordinare» il mondo umano, la «cosa pubblica», ma sempre a partire da ciò che la natura umana è? Come pensare lo «Stato» senza ridurlo all'astrazione hobbesiana di una concentrazione dell'interesse generale nelle mani della potenza particolare di un individuo²⁴⁰? Spinoza si scaglia, in generale, contro la logica dell'ordine politico come logica dell'obbedienza astratta ad un principio di potere che trascenda la potenza e il diritto, e che sia in discontinuità con la natura umana. Quell'obbedienza nasce infatti da un assoggettamento dell'immaginazione della moltitudine al comando²⁴¹: lo «Stato» assoluto hobbesiano è necessario – perché è *razionale* – dal momento in cui si ritiene che gli individui siano inclini a farsi la guerra: è razionale che ciascuno abbandoni il proprio diritto naturale per raggiungere una condizione di sicurezza. Nello spinozismo, al contrario, il diritto naturale non è mai abbondato. Spinoza ritiene che il diritto di natura non sia alienabile proprio perché non pone alcuna soluzione di continuità tra la condizione naturale e la condizione civile,

Nel capitolo XVI del *Trattato teologico-politico* Spinoza definisce il diritto di natura come «le regole della natura di ciascun individuo, in ordine alle quali concepiamo che ciascuno è naturalmente determinato a esistere e a operare in un certo modo». Inoltre, «il diritto della natura si estende fin là dove si estende la sua potenza, essendo la potenza della natura la potenza stessa di Dio, il quale ha pieno diritto ad ogni cosa»²⁴². Il diritto di natura non si estende oltre la potenza, ma coincide con la stessa potenza. Tanta potenza quanto diritto. Ma vi è tanto diritto, cioè tanta potenza, laddove non vi è costrizione: la costrizione, come abbiamo già dimostrato, è la causa

²³⁹ TP 1, 4 (pp. 1632-1633); il corsivo è mio.

²⁴⁰ TP 6,5.

²⁴¹ «Si consideri poi che lo stato civile è istituito naturalmente per eliminare la paura comune a tutti (*metum communem adimendum*) e per allontanare le comuni miserie, sicché tale stato mira principalmente a ciò che ogni individuo che sia guidato dalla ragione cercherebbe di raggiungere anche nello stato di natura, ma inutilmente. Pertanto, [...], è *pure una legge di ragione che tra due mali si scelga il minore*» (TP, 3,6). Sottolineiamo che questa sottomissione «all'altrui giudizio» è compreso e giustificato, ma non legittimato da Spinoza, che infatti chiarisce che è «*quamdiu homines affectibus sunt obnoxii*», finché gli uomini sono «soggetti» agli affetti, che l'obbedienza emerge come l'unica forma di vita della moltitudine. Si capisce che se la politica è soltanto «gestione» di esistenze separate, essa non potrà che essere comando.

²⁴² B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, trad. it di A. Droetto, E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 2007, p. 377; Cfr. anche in B. Spinoza, *Trattato Politico*, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, testi originali a fronte e a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2019, p. 1637.

dell'impotenza dei molti. È chiaro lo stretto legame che intercorre tra diritto, potenza e libertà, intesa come assenza di coercizione, che è coerente con tutta l'opera di Spinoza fino al *Trattato politico*. Qui emerge la vera contraddizione interna al pensiero politico di Spinoza: non si tratta di una falla soltanto in quanto conflagra con l'anarchismo di Spinoza, ma di un vero e proprio salto logico attraverso il quale Spinoza converte la *potentia* in *kratos*, in forza intesa come capacità di reagire alla violenza e di agire con violenza. La libertà diventa niente di più che questa forza. Soltanto alcuni possono essere liberi. Essere liberi significa, nel *Trattato politico*, riuscire ad imporsi nel gioco tra potenze e nella lotta per il potere. Così Spinoza afferma che «quanto più l'uomo è concepito libero, tanto più saremo costretti ad ammettere che egli stesso deve necessariamente conservare sé stesso ed esser padrone della mente»²⁴³. Ma a partire da questa premessa, che corrisponde ancora alla definizione della libertà nell'*Etica*, due paragrafi dopo, parlando del diritto, Spinoza compie il salto: «ciascuno è soggetto al diritto di un altro, solo finché è soggetto al potere dell'altro, ed è soggetto al proprio diritto nella misura in cui può respingere ogni violenza e vendicare un torto subito a modo suo, e, in assoluto, in quanto può vivere come vuole»²⁴⁴. Questa definizione del diritto è in realtà un'astrazione, un livellamento della complessità ontologica anarchica che riguarda i modi e le loro relazioni nell'*Etica*. Richiamiamo *E I D7*, sulla libertà:

«Ea res libera dicitur, quae ex sola mente suae naturae necessitate existit, & sola ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata ratione».

Vi è più diritto laddove vi è più potenza di esistere e di operare, e non vi è diritto laddove non vi è potenza di esistere e di operare. Chi è impotente non è soggetto al diritto dell'altro in quanto non è libero, e non è libero in quanto è impotente, cioè non è soggetto al proprio diritto. La libertà, tuttavia, nell'*Etica* non è esclusiva di qualcuno, ma anzi è il contrario della coercizione e dell'affermazione attraverso la forza e la violenza. Se essere soggetti al proprio diritto significa essere in una maggiore potenza – secondo l'equazione *jus sive potentia* – Spinoza specifica poi che «sono massimamente soggetti al proprio diritto coloro la cui ragione è eccellente e se ne lasciano massimamente guidare»²⁴⁵. Il salto è compiuto. Non solo è più libero e ha più diritto chi è in grado di esprimere la propria potenza come forza – ovvero chi è capace di resistere e di reagire – ma questa idea di potenza come forza, assente nell'*Etica*, è propriamente data, in ultima istanza,

²⁴³ *TP* 2,7.

²⁴⁴ *TP*, 2, 9.

²⁴⁵ *TP* 2, 11.

in una vita razionale. L'immaginazione come potenza creativa, la quale *se lasciata libera* sarebbe una virtù, viene sovvertita ed espugnata dalla ragione come unica via che rende liberi, confermando la supremazia del saggio sull'ignorante.

Ma che dire della moltitudine? La moltitudine, di fatto, non è guidata dalla ragione ma piuttosto dall'immaginazione. La conseguenza più ovvia di questa identificazione del diritto e della libertà con una vita razionale è che non vi possa essere una libertà e un'autonomia della moltitudine, ma soltanto una libertà e un'autonomia di chi ordina le idee e le cose secondo l'ordine della ragione, cioè di chi, secondo una visione elitaria della verità in Spinoza, si è già liberato in virtù del possesso dell'idea vera. Da qui ha origine l'idea di una democrazia come governo illuminato, guidato da individui razionali, e di una politica non solo disposta ma anche predisposta da chi è già nella verità. Tuttavia, questa interpretazione del pensiero politico di Spinoza, nonostante emerga nel *Trattato politico*, è in contraddizione con la sua ontologia e con il suo metodo.

Ma è lo stesso Spinoza ad intimare, in *TP* 1,5, che «la via che la ragione indica è estremamente difficile, sicché quelli che s'illudono che si possa *indurre* il popolo o coloro che si spartiscono gli affari pubblici, a vivere *unicamente* secondo quanto prescritto dalla ragione (*ex solo ratione praescripto vivant*), sognano l'età dell'oro dei Poeti o le favole»²⁴⁶. Questo è il punto che ci interessa: la natura umana non è mai pienamente razionale, e l'idea è sempre idea di un'affezione del corpo. La ragione non esaurisce la potenza della mente. Spinoza ha ben visto come non vi sia possibilità di liberarsi del corpo, ma vi dovrà essere la possibilità di liberarsi innanzitutto nel corpo, attraverso un aumento della potenza del corpo (passioni di gioia) e il riconoscimento del possesso di un'idea vera qualsiasi dalla quale deriveranno altre idee vere. Dunque, la via alla democrazia – la *forma di governo totalmente assoluto*, nella quale *tutti* partecipano – non è nella ragione, perché la potenza naturale dell'uomo, il suo diritto naturale, e al contempo la sua libertà, non coincidono mai con la sola potenza della ragione: se da una parte, come leggiamo in *TP* 2,5 è il «cieco desiderio» a definire l'uomo, tanto che egli non solo nasce, ma per lo più vive una vita passionale, d'altro canto sappiamo anche, dall'*Etica*, che la mente non potrebbe esistere senza il corpo, ma anzi essa è l'idea del corpo in atto, cioè *cognitio ex signis*.

Dunque, a fianco ad un'etica razionalista, la filosofia di Spinoza ci induce a pensare ad un'etica dell'immaginazione, la quale emerge evidentemente come l'unico strumento possibile attraverso il quale ciascuno – e non soltanto chi è guidato dalla ragione – è posto, da sempre, nella condizione di potersi liberare. Sempre in *TP* 1,5 è evidente il rifiuto di un'*induzione* del popolo alla saggezza – la via della ragione è estremamente difficile – attraverso quello che sarebbe a tutti gli effetti un

²⁴⁶ *TP* 1, 5; il corsivo è mio.

indottrinamento della moltitudine per mezzo di un ordinamento «archico» dell'immaginazione: l'immaginazione così repressa sarebbe fautrice di passioni tristi, e voterebbe la maggior parte degli esseri umani all'obbedienza come unica forma di vita. Infatti, come abbiamo già mostrato, la categoria dell'obbedienza a un comando concerne non chi è guidato dalla ragione, ma chi per lo più non è guidato da essa. La liberazione di una moltitudine dovrà quindi essere innanzitutto *immaginata* dalla moltitudine. E questo non è impossibile per Spinoza. La proposizione 4 della quinta parte dell'*Etica* ci dice infatti che «non vi è alcuna affezione del corpo di cui non ci possiamo formare un concetto chiaro e distinto», e quindi non vi è idea vera che non sorga dal corpo, che non sia idea del corpo.

Sottolineiamo quindi che vi è una continuità tra stato civile e stato naturale – e non vi è un'abdicazione del diritto naturale – proprio perché la condizione civile non è la formalizzazione ordinata dalla ragione, bensì deve nascere dalla continuità dell'immaginazione con la ragione e l'intelletto. Spinoza rifiuta tanto l'esclusività tirannica della sola ragione, quanto la passività servile della sola immaginazione e in questo senso trova lo strumento per l'autonomia della moltitudine proprio a partire dall'immaginazione stessa. Non potrebbe essere altrimenti, malgrado chi ha letto nell'opera di Spinoza una scissione insanabile tra una vita immaginata e una vita ragionata²⁴⁷ che in ultima istanza è in contraddizione con *TP* 1,5. Certo, gli uomini preferiscono «comandare»²⁴⁸ piuttosto che essere «comandati» laddove non trovano un «accordo». Lo spettro del comando e dell'obbedienza sembra poi doversi giustificare in un'epistemologia gerarchica: l'immaginazione nello spinozismo sembra dover essere comandata dalla ragione perché da sé sola è fautrice di idee inadeguate. Ma se l'immaginazione potesse invece essere in accordo, data la sua continuità, con la ragione e l'intelletto? L'ordine e la connessione delle idee adeguate dell'essenza delle cose non implicherebbe il sovvertimento dell'ordine e della connessione delle affezioni del corpo in atto, ma una ricomprensione adeguata dell'ordine in cui le immagini si connettono tra

²⁴⁷ Questa immagine di Spinoza emerge chiaramente in Paolo Cristofolini, in particolare in un suo articolo dal titolo *Spinoza. L'individuo e la concordia*. Crediamo, al contrario, che la forza del pensiero di Spinoza stia proprio nel “monismo” non solo ontologico ma anche epistemologico: non c'è, né vi può essere, una vita totalmente razionale o una vita totalmente immaginata, così come non vi può essere un'educazione che insegni a “ragionare”, essendo ognuno sottratto alle possibilità che la propria “condizione di partenza” non permette, e quindi ignaro – come ognuno è, per Spinoza – delle cause della propria tristezza e della potenza che nasce dalla gioia. Non potremo certo sperare nella guida saggia e prudente di un sovrano “filosofo”, o nella cerchia illuminata di un'aristocrazia, che è sempre fragile laddove la moltitudine è impotente e semplicemente «comandata». Casomai si dovrà riconoscere che è in un'attività *interna* alla moltitudine – come afferma Negri – e non in fuga da essa, che è possibile la «concordia» di uno Stato. Tuttavia, crediamo – contro Negri – che la costruzione della società debba «ordinarsi» a partire dall'immaginazione collettiva libera, che è una *virtus*, e non dalla soppressione del suo funzionamento.

²⁴⁸ *TP* 7,5: «Inoltre non c'è dubbio che ciascuno preferisca comandare piuttosto che essere comandato. Nessuno, infatti, concede volentieri a un altro il comando, [...]. È quindi evidente che una moltitudine nel suo complesso non trasferirebbe mai il suo diritto in pochi o in un solo individuo, *se potesse trovare un accordo al suo interno*, [...].»

loro. La conoscenza intuitiva non è, cioè non può essere, indifferente alla storia che nasce dal corpo.

La «via» che il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* ci chiede di seguire è quindi sempre disponibile, ed è estremamente utile per definire la natura del governo democratico. Come definirlo? La definizione adeguata di una forma di governo democratica non potrà coincidere con quella di qualche sua proprietà, ma dovrà spiegare («ex-plicare») l'intima essenza della cosa definita – la democrazia; da essa poi dovranno derivare tutte le proprietà di quella forma di governo; inoltre, vi potrà solo essere una definizione *affermativa*, dal punto di vista dell'intelletto che la comprende, ma non dovrà necessariamente esserlo dal punto di vista della sua espressione nominale; la miglior conclusione di tutte le proprietà di una forma di governo democratica, in definitiva, sarà dedotta a partire dalla conoscenza del particolare, cioè «da un'essenza particolare affermativa», ovvero da un'idea vera di qualcosa di particolare, essendo l'idea vera indice di sé stessa e del falso. Nel falso, infatti non c'è niente di positivo: la mente, concentrandosi su qualche pensiero, ne scoprirà la verità dal momento in cui «felicitemente seguirà a dedurre idee vere», e non per un previo riconoscimento di ciò che è falso: se questo non accade, per Spinoza si parla non solo di falsità, ma anche, come abbiamo mostrato nel primo capitolo, di superstizione: cioè della «riproduzione» di un ordine di idee confuse e incomplete che indebolisce e rende impotenti, e che non ha niente a che fare con il pensiero di una mente libera. Questo, infatti, ci dice il *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, è l'unico «fondamento» dal quale ordinare, ma anche dirigere, i nostri pensieri: «i nostri pensieri non possono essere determinati a partire da nessun fondamento», afferma Spinoza, che non sia «la conoscenza di ciò che costituisce la *forma* della verità»²⁴⁹, cioè in ultima istanza la conoscenza della mente stessa. Non vi è altro fondamento che la comprensione di sé stessi e l'espressione autonoma di questa comprensione.

Concludiamo quindi che la «via» di ricerca che emenda l'intelletto ponendolo nella *condizione* di poter pensare idee vere – in quella che abbiamo definito la «logica anarchica dell'idea» - è la stessa che ci conduce alla conoscenza adeguata dell'essenza non solo di ciascuna forma di governo ma in particolare della forma di governo del tutto assoluto (*omnino absolutum imperio*), ovvero quella democratica (*quod Democraticum appellamus*). L'«*omnino absolutum imperium, quod Democraticum appellamus*», del quale Spinoza avrebbe dovuto trattare al capitolo undicesimo, si prepara e matura lungo tutta la produzione scritta precedente, e culmina nell'*Etica*, ma ne ritroviamo le tracce già nel primo trattato giovanile sul «metodo». Questo ci porta senz'altro a dire che non solo l'impianto metafisico e antropologico, ma anche quello epistemologico

²⁴⁹ *Ivi*, § 104.

dell'*Etica* dovrebbe essere attivo anche nel *Trattato politico*. È a partire dalla natura spinoziana della mente che possiamo dimostrare la natura *anarchica* della democrazia spinoziana, cioè l'identità tra democrazia e anarchia in Spinoza. Ma ad una lettura approfondita dell'ultima opera sorgono delle contraddizioni irremovibili.

Chiediamoci: come possiamo definire una forma di governo democratica? ritorniamo al già citato *TP 3,1*, dove Spinoza definisce *l'Imperium* e la *Civitas*, e chiediamoci in generale: qual è il fondamento dell'*imperium*, o «governo»? La definizione di una *forma di governo*, infatti, come già abbiamo detto, non richiede di essere ritenuta vera. Non è della verità che si parla qui, ma piuttosto dell'adeguatezza, e una forma di governo sarà concepibile, e quindi adeguata, se esibirà innanzitutto i suoi fondamenti (che sono evidentemente *l'essenza intima* di una forma di governo) e se da questi fondamenti, dimostrati ordinatamente, sarà possibile derivare tutte le sue proprietà. Al contrario, la sua definizione sarà inadeguata e quella forma di governo risulterà inconcepibile. L'idea di definizione «genetica», che Spinoza traccia nella già citata lettera a Simon de Vries, continua a valere anche in questo caso. Ora, *monarchia*, *aristocrazia* e *democrazia* sono tutti nomi positivi, mentre *anarchia* (ἀναρχία) è un «nome negativo», costituito da ἀν e da αρχία/ἄρχω, tradotto solitamente con *principio/ordine*, o con *potere*, o con *comando*. L'anarchia indica innanzitutto l'assenza (ἀν) di principio, e quindi di comando. Essa si dice negativamente. La comprensione intellettuale, di conseguenza, dovrà necessariamente essere negativa? La sua definizione potrà solo dirci ciò che *non è*? Ma se esiste un'essenza dell'anarchia (ed esiste, come per tutte le cose), e di essa possiamo averne l'idea vera (*habemus enim idea veram*), quale potrebbe essere la ragione di questa produzione negativa del termine? Ora, i nomi sono, in generale, «*signa rerum*», e derivano da una concatenazione dell'immaginazione, non dell'intelletto. Oltretutto, l'intelletto può avere soltanto idee di essenze affermative delle cose. Per questa ragione Spinoza tenta una spiegazione antropologica della negatività dei nomi che può aiutarci a mostrare la natura affermativa dell'idea di anarchia, nonostante la sua negatività:

«[...] essendo le parole parte dell'immaginazione (cioè fingendo noi molti concetti a seconda dell'irregolare comporsi delle parole nella memoria in seguito a qualche disposizione del corpo) non dobbiamo dubitare che anche le parole, così come l'immaginazione, possano essere causa di molti e gravi errori, se non ce ne guardiamo con molta cura. [...] Ciò risulta chiaramente dal fatto che gli uomini posero spesso *nomi negativi a tutte quelle cose che sono nell'intelletto, e non nell'immaginazione*, per esempio 'incorporeo', 'infinito', ecc., *ed esprimono con termini negativi anche molte cose che sono positive e viceversa*, come 'increato', 'indipendente', 'infinito', 'immortale' eccetera. Infatti, immaginiamo

molto più facilmente i contrari di tali cose e perciò questi contrari si presentarono per primi ai primi uomini e presero nomi positivi». ²⁵⁰

Sotto questo aspetto, l'anarchia non va confusa con la degenerazione della democrazia, ma piuttosto l'«anarchia» è concepibile come quel «governo della moltitudine» che Spinoza chiama democrazia. In effetti l'*imperium* che «chiamiamo democratico» non è chiamato anarchico, ma è inteso pienamente come tale, perché si pone la domanda: «che cosa vuole la moltitudine?». Questa è la vera domanda politica, ed è la domanda politica di Spinoza. Così Pautrat, nella sua traduzione del *Trattato politico*, risponde: la moltitudine vuole semplicemente che «l'*imperium* sia ciò che ha da essere», ovvero che esso sia l'espressione della potenza e del diritto, null'altro. Capiamo subito che l'*imperium* democratico sembra essere innanzitutto esercitabile da qualcuno. Ma *chi* sarà a fondamento dell'*imperium*? È innegabile che si debba partire dalla condizione della natura umana: la riflessione politica deve essere riflessione antropologica. Ora, l'uomo è un modo dell'attributo pensiero e dell'attributo estensione, e abbiamo mostrato che la mente ha una natura anarchica, così come il corpo. Ad una «logica anarchica dell'idea», esposta nel primo capitolo, corrisponde dunque una «fisica anarchica dei corpi», ed è quindi, al contempo, ad una «fisica anarchica dei corpi» che *deve poter* corrispondere una «logica anarchica dell'idea», perché così come ogni corpo è già composto da infiniti corpi, ogni mente è composta da infinite idee. Nessun grado di separazione tra la mente e il corpo, o tra l'idea e l'affezione. Il *chi* a fondamento dell'*imperium* democratico dovrà quindi avere la stessa natura anarchica della mente e del corpo, ovvero essere coerente con i presupposti ontologici dello spinozismo. L'agire politico democratico sarà poi dato dal *concorrere in un'unica azione* di più cose singole – ovvero dal convenire di molteplici corpi e molteplici menti, di affezioni e idee di quelle affezioni. L'azione di molteplici cose singole finite insieme (*simul*) è l'azione di molteplici corpi e idee, o individui, *come se fossero* una «sola cosa singola», un solo «individuo». Se l'ontologia è la vera premessa di una riflessione sull'*imperium* assoluto, quel *chi* a fondamento dell'*imperium*, espressione della *Civitas* ovvero dello «Stato» democratico, sarà l'unione di molteplici individui, o «moltitudine», che concorrono ad un'unica azione, così da essere una sola cosa singola – definizione 7 della seconda parte dell'*Etica*. In questo senso riteniamo che il «convenire» anarchico delle menti e dei corpi non sia soltanto il *topos* logico e ontologico di Spinoza, bensì sia ciò che definisce in modo adeguato, ovvero «genetico», l'idea spinoziana di democrazia come «governo della moltitudine» e come «governo totalmente assoluto».

²⁵⁰ *TEI* § 88-89 (p. 161); il corsivo è mio.

Ricapitolando: essere soggetti al proprio diritto significa essere massimamente guidati dalla ragione, ma la via che la ragione indica è molto difficile. La libertà identificata con la vita della sola ragione rischia di diventare elitaria, solipsistica. Essa non permette la liberazione della moltitudine, e lo spinozismo non è un pensiero della e per la mente solitaria, ma è in definitiva un pensiero della e per la moltitudine: non si pensa mai da soli, insieme si pensa meglio e si ha più potenza di esistere e di operare. Infatti, in *TP* 2,13²⁵¹, successivo ai paragrafi sul potere, Spinoza ci dice che il diritto di natura derivante dall'unione e dall'accordo determina più potere del diritto di natura di ciascuno preso singolarmente. L'avverbio *simul* (*assieme*) è ripetuto due volte: *si duo simul convenient, & vires jungant, plus simul possunt*. Convenire significa letteralmente *venire insieme*, e può essere inteso sia nel senso di un *concordare* (come quando, in un'assemblea, si è in accordo) sia di un *esser conveniente* (nel senso di un essere utile). Al § 15, infatti, leggiamo che «[...] gli uomini a stento potrebbero preservare la vita e coltivare la mente, senza darsi aiuto reciproco (*mutuo auxilio*). [...] Infatti (per il § 13), quanti più si accorderanno così all'unanimità (*quo plures in unum sic conveniunt*), tanto maggiore sarà il diritto che avranno insieme».²⁵² Questo convenire reciproco, che permette il diritto comune, è «definito dalla potenza di una moltitudine (*multitudinis potentia*) [e] si suole chiamare governo (*Imperium*)»²⁵³. Il diritto comune non è semplicemente la potenza della moltitudine, ma è «definito» (*definitur*) dalla potenza di *una* moltitudine: potrebbe essere un cavillo, ma in realtà serve a mostrare come la moltitudine non sia in Spinoza una soggettività politica definita, ma anzi se lasciata solo a sé stessa non sarà necessariamente in grado di pensare né di sentire nessun diritto comune, cioè nessuna potenza. Bisogna che vi sia un «convenire» che permetta il riconoscimento di un diritto comune, e una connessione o ordinamento delle idee che sia innanzitutto l'espressione della mente, cioè del corpo in atto, e non attraverso una presa ideologica della logica dell'immaginazione, ma partendo da questa. Al contrario della figura del monarca, dell'oligarca, o, in genere, di qualsiasi rappresentante al quale venga «ceduto» il diritto di natura, la moltitudine spinoziana conserva il diritto di natura e vuole conservare quel diritto comune: *multitudo* serve ad indicare una pluralità di intenti, di convinzioni, di credenze, di passioni, ma anche di «idee vere» (*[nos] habemus ideam veram*): la moltitudine non atomica, o atomizzata, ma cooperante, in cui ogni parte si sforza di *convenire* all'altra, nel senso – sopra ricordato – di essere in accordo con l'altra e di essere utile all'altra.

²⁵¹ «Se due si accordano e uniscono le loro forze, insieme possono di più e, conseguentemente, hanno più diritto in natura che ciascuno dei due preso singolarmente, e tanti più saranno quelli che stringeranno i loro rapporti, tanto più diritto avranno insieme».

²⁵² *TP* 2,15.

²⁵³ *TP* 2,17.

L'ottimizzazione e la bontà di uno «Stato» non sembrano derivare semplicemente dall'obbedienza indiscussa dei sudditi ma piuttosto dall'assenza di cause di rivolta e di ribellione interne:

«Quindi è ottimo (*optimus*) quel governo (*imperii*) sotto il quale gli uomini trascorrono la vita in concordia e le cui leggi restano inviolate. Infatti, bisogna certo imputare le rivolte, le guerre e il disprezzo o la violazione delle leggi non tanto alla malizia dei sudditi, quanto alla cattiva forma di governo (*imperii*). Gli uomini, infatti, non nascono cittadini, ma lo diventano (*Homines enim civiles non nascuntur, sed fiunt*). Se dunque in uno Stato regna maggiormente la malvagità e vengono commessi più delitti che non in un altro, ciò senza dubbio, nasce unicamente dal fatto che tale Stato non ha provveduto a sufficienza a creare un clima di concordia, né ha istituito abbastanza prudentemente le sue leggi, e quindi non ha ottenuto un diritto civile assoluto (*Jus Civitatis absolutum*). Infatti, uno stato civile che non sappia eliminare le cause delle rivolte, dove c'è continuo timore di guerra e, infine, dove le leggi sono spesso violate, non differisce molto dallo stato di natura, dove ciascuno vive come vuole a maggior pericolo per la sua vita»²⁵⁴.

È quindi una cattiva forma di governo a suscitare nei cittadini-sudditi l'azione rivoltosa, a determinare la crisi di uno «Stato». Al contempo l'azione rivoltosa, nata dal riunirsi della moltitudine, sembra essere una reazione alla mancanza di concordia, e non una giustificazione della natura rivoltosa della moltitudine stessa. L'indignazione (*indignatio*) nella condizione civile è una passione comune, che nasce da un «sentire comune», istituisce un'unione, e può determinare un'azione collettiva. Eppure, l'indignazione, pur essendo, insieme alla paura e alla speranza, una delle ragioni costitutive dell'accordo costituente, non necessariamente costituisce una libertà dall'oppressione e dal dominio. L'indignazione è il «desiderio comune di vendicare un qualche danno», e deriva con necessità dalla potenza comune affettiva e immaginativa di una moltitudine le cui parti, da sole, rimarrebbero impotenti e assoggettate alla tristezza dell'idea di quel danno. Abbiamo visto nel secondo capitolo che ciò che è riscontrabile nella natura di ciascuno si rende comune quando vi è *convenienza* – intesa nel suo duplice significato di utilità e di accordo. Nel concetto spinoziano di indignazione non è contenuta soltanto una comprensione della resistenza a chi ci ha danneggiato o ci danneggia, ma piuttosto una presa di coscienza del fatto che il diritto di uno Stato è tanto più assoluto quanto più *contribuisce* al «convenire» delle parti, e quindi allontana, finalmente, le cause dell'indignazione: assoluto significa innanzitutto libero, sciolto dalla coazione, dalla coercizione. L'indignazione non implica la pace, ma nasce dall'assenza di pace. Tuttavia, la pace, che per Hobbes coincide con l'assenza di guerra, è in Spinoza una virtù

²⁵⁴ TP 5, § 2; p. 1669.

della mente: *animi fortitudine* di chi vive in quella specifica forma di governo, ed essendo già parte di una moltitudine, essendo già una composizione di parti, si conduce come una sola mente nella costituzione di un «diritto comune». Allo stesso modo, per vita Spinoza non intende il semplice fatto di sopravvivere – concetto negativo di vita come non morte – ma appunto «la vita umana, che non è definita dalla semplice circolazione del sangue e dagli altri tratti che tutti gli animali hanno in comune, ma che è definita soprattutto dalla ragione e dalla vera virtù e vita della mente (*ratione, vera Mentis virtute, & vita definitur*)»²⁵⁵.

Omnino absolutum imperium è soltanto la democrazia, dirà Spinoza. Ma la democrazia non dovrebbe essere assoluta dal momento in cui è “più perfetta” o “più razionale” della monarchia e dell’aristocrazia, ma in quanto è «esercizio compiuto della ragione affettiva»²⁵⁶ - per citare una bella espressione di Aldo Pardi – ovvero in quanto è l’espressione di un «diritto comune» che si esprime nel «sentire comune», cioè nell’unione di molteplici menti e molteplici corpi le cui connessioni sono *sentite* come *razionali*, e non semplicemente rese «norme» di condotta comune, «doveri comuni».

3.2. Individuo e moltitudine

Dalle analisi che Spinoza svolge nel *Trattato politico* della monarchia e dell’aristocrazia, vediamo come il concetto di «assoluto» concerna non tanto il grado di efficienza amministrativa di un governo (*Imperium*), quanto il raggiungimento di una logica «non archica» che renda ciascuna singolarità in grado di liberarsi. Spinoza rifiuta che un *imperium* possa dirsi assoluto fintanto che «comanda» una moltitudine: per questo il suo è un interesse per la *forma* di governo, e per il grado in cui una moltitudine è in grado di «autogovernarsi», cioè in fondo di imporre il proprio diritto e la propria potenza, senza incappare in un ordinamento «archico» comando-obbedienza, sia logico che ontologico, delle potenze particolari. Per questa ragione non troviamo nel testo di Spinoza un’idea «Stato», di «comunità», di «popolo» in cui l’individuo possa risolversi e salvarsi. Come pensare questo rapporto tra individuo e moltitudine senza dissolverlo in un aut-aut?

Il metodo spinoziano per una liberazione della mente vuole anche una liberazione del corpo. E viceversa. Che gli individui siano soltanto «determinati» ad esistere e ad operare secondo un diritto comune, o per il «comune», non indica che sia sufficiente uno spostamento delle forze

²⁵⁵ TP 5, § 4; *ibidem*.

²⁵⁶ A. Pardi, p. 12.

affettive di ciascuno verso quel «comune» perché vi sia un governo (*imperium*) della moltitudine. Questa «determinazione» delle potenze particolari verso un «comune» è il contrario dell'«espressione» autonoma dell'immaginazione sociale: è propriamente la sua strumentalizzazione ideologica. L'esclusività del politico come unica forma di esistenza e di relazione tra gli enti, di una politica – attenzione – che non si pensi come *etica* delle singolarità – afferma retoricamente che il «comune» è meramente la «messa in comune» di forze esistenti. Questo è ciò che rifiutiamo: l'errore di una visione politicizzante della *multitudo* sta nel fatto che si dimentica quella che è forse la più grande scoperta di Spinoza: una vita felice è innanzitutto *reflexio*, attuazione costante dell'autonomia della mente insieme agli altri, «messa in comune» di forze esistenti che siano innanzitutto idee adeguate, «vere», cioè fondate dall'espressività delle «nozioni comuni» e dal loro riconoscimento da parte di ciascuna mente posta nella condizione di intenderle. Come già abbiamo visto infatti, l'*imperium* è anch'esso una *connexio* di idee, che sono idee delle affezioni del corpo in atto: null'altro è infatti la mente.

Ora, afferma Spinoza, laddove «gli uomini hanno un diritto comune (*jura communia*) e sono tutti guidati da un unico intento (*una veluti menti*), è certo che ciascuno di loro avrà tanto meno diritto quanto più sono potenti tutti gli altri insieme»²⁵⁷, e quindi sembra permanere una trascendenza – un'alienazione – del proprio *jus, sive potentia*, della propria mente e del proprio corpo, in funzione di un aumento «collettivo» della potenza di un'unica mente e di un unico corpo. La moltitudine, per esempio in Hobbes, è propriamente i «molti», disgiunti e diversi, che necessitano, per vivere, di affermarsi: sono «individui» affamati di diritto, che in Hobbes coincide con il potere svincolato da qualsiasi limitazione da parte del diritto dell'altro. Per questo, per sopravvivere, i «molti» non possono restare nell'immediatezza della propria condizione, ma la ragione “consiglia” loro di trascendersi nell'abdicazione del proprio diritto, cioè di «fingersi» uniti nella garanzia e nella sicurezza di uno «Stato». I molti non sono in Hobbes né l'insieme o la somma di individui, né una «soggettività» autonoma costituita dalla diversità delle opinioni individuali: i molti sono ciò che si contrappone, innanzitutto, all'unità, dal momento in cui l'unità non può essere rappresentata spontaneamente dai molti, ma al contrario i molti necessitano di essere «composti» nell'unità di un unico individuo, il sovrano. In realtà, questa dicotomia uno/molti – come sostiene Judith Revel²⁵⁸ - cancella sia la singolarità che il comune, nel binomio, comunque dicotomico, di cittadino/corpo sociale, in quel binomio seriale che va dall'individuo/persona/soggetto, al popolo/folla/massa. Riteniamo invece che la *multitudo* spinoziana permetta di pensare la

²⁵⁷ TP 2,16.

²⁵⁸ J. Revel, *Fare Moltitudine*, Rubbettino Editore, Dottorato di ricerca in “Scienza, Tecnologia, Società”, Dipartimento di Sociologia e di Scienza Politica - Università della Calabria, Roma 2004, p. 27.

singularità e il comune *insieme (simul)*, dal momento che il diritto individuale, di fatto, resta attivo e anzi esprime ancora più potenza nella condizione civile.

L'autore che ha maggiormente lavorato sulla figura spinoziana della *multitudo* a partire dall'idea di «comune» come superamento dell'«individuale» è Antonio Negri. In che modo Negri intende la «moltitudine», e ciò che più le inerisce, ovvero il «comune»? Si potrebbe dire con Kant, che il comune è in Negri una specie di condizione trascendentale a priori, quel *fondo* comune ad ognuno che si esprime proprio nel «fare moltitudine»: alla potenza della moltitudine basta, per Negri, la potenza della sua espressione: «c'è, dunque», afferma Negri, «solo un *fare moltitudine*, che è anche un *fare-istituzione*, poiché il fare è la realtà stessa della moltitudine»²⁵⁹. Ma «allora, di nuovo, cosa fonda il comune? Su quale comune fondare la comunità? È possibile non pensare questo fondo comune come unità, o comunque come universalità garante della coesione politica della comunità?»²⁶⁰. Queste domande sono le stesse domande che noi poniamo al pensiero di Negri. Negri vede nella metafisica il vero fondamento del discorso politico moderno. La modernità è una grande opera di razionalizzazione del politico e della prassi politica, ma la sua articolazione pratica trascina con sé e conserva un'articolazione metafisica: sfortunatamente, però, anche quello di Negri è un pensiero metafisico, e tutta l'opera di Spinoza sembra adornarsi, leggendo Negri, di una tensione metafisica che tradisce una sfumatura teleologica, finalistica, messianica.

«Abbiamo così, nel *TP*, la conclusione di un duplice cammino filosofico: di quello, specificamente metafisico, che insegue la determinazione del principio costitutivo dell'umanesimo e lo conduce dall'utopia e dal misticismo panteisti fino a una definizione di libertà costitutiva, sull'orizzonte del mondo; in secondo luogo, un cammino, più propriamente politico, che giunge alla definizione di questa libertà come *potenza di tutti i soggetti* e nega, di conseguenza, su questo terreno aperto e costitutivo, ogni possibilità di alienazione del diritto naturale, cioè della forza sociale del principio costitutivo. Qui il pensiero del *TP* si definisce dunque, compiutamente, come pensiero democratico. Il fatto che i capitoli sulla democrazia non siano stati scritti poco toglie a questo fortissimo respiro del testo spinoziano».²⁶¹

Nulla di più lontano dalla filosofia politica di Spinoza, che non è il cammino filosofico verso la politica – non esiste infatti un duplice cammino filosofico, così come non esiste un progresso del pensiero, della libertà, della vita – ma indica che la via che conduce alla filosofia è la stessa di quella che conduce alla politica, e che una politica spinoziana è necessariamente filosofia, cioè è

²⁵⁹ A. Negri, *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano 2012, p. 19.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 29.

²⁶¹ *Ivi*, p. 337; corsivo mio.

innanzitutto un'etica, che ha le sue radici nelle direzioni di un'immaginazione liberata dalla presa ideologica che la pretende in discontinuità con la ragione e l'intelletto, quindi nell'autonomia della sua logica, che la pone in continuità con la ragione e l'intelletto. Non può esserci scissione, o meglio: può esserci e di fatto c'è, laddove i due termini – filosofia e politica – sono concepiti come due “cause finali” in seno ad un pensiero che, al contrario, non accetta alcuna teleologia come motore pulsante.

Daniel Colson, nel suo articolo *Anarchist Readings of Spinoza*²⁶², si confronta con l'interpretazione negriana – e neomarxista in genere – criticandola proprio a partire da quella «metafisica della politica» che vede nella *causa sui*, nella sua espressione e produzione immediata, infinita e assolutamente libera, lo spazio per pensare il movimento immediato, infinito, e assolutamente libero della moltitudine. Negri riproduce, quantomeno nella sua retorica, l'assoluto: quella «potenza superiore» che dovrebbe nascere dal *fare moltitudine*, e che determina mutazioni nelle singolarità, sembra essere lo «Stato» come orizzonte “mistificato”, il luogo più determinante – e anche più indeterminato – del dominio. Inoltre, Colson sottolinea come nonostante lo stesso Balibar, contro Negri, enfatizzi il concetto di individualità umana, che «non è in nessun modo comparabile ad un soggetto, a una coscienza o persona», egli «riduce questo immenso gioco di composizione di individui possibili allo stretto campo passionale e affettivo delle relazioni interumane»²⁶³, cioè alla teoria delle passioni. Se quindi *ciascuna singolarità* è già moltitudine – non tanto quantità, ma “intensità” di relazione, cioè “potenza” – Colson, spinto dalla lettura di Deleuze, può affermare:

«Con Proudhon e contro Negri, la moltitudine cessa di essere l'ipotetico e impercettibile orizzonte di una rivoluzione a venire; essa è già lì, a portata di mano, in noi e intorno a noi. La moltitudine non è più la sintesi finale e unificante di tutte le individualità umane guidate da un'unica mente, dal lato dell'infinitamente grande (la “costituzione dell'essere”); è orientato verso il basso in un'infinità di moltitudini, dentro un'infinità di corpi e cuori, dalla parte di un'infinità di cose infinitamente piccole»²⁶⁴.

Al contrario, Negri sembra pensare ad una “metamorfosi” diversa: quella che coinvolge le singolarità nella vita civile, e che dovrebbe cambiare gli uomini, «finalizzarli» al bene comune. La politica torna ad essere, nella lettura negriana di Spinoza, quello spazio collettivo dove agisce

²⁶² D. Colson, *Anarchist readings of Spinoza*, traduzione inglese di J. Cohn, N. Jun, in “Journal of French Philosophy”, vol. 17, n. 2, 2007; la traduzione italiana dei passi citati è mia.

²⁶³ *Ivi*, p. 114.

²⁶⁴ *Ibidem*.

la moltitudine *per* la moltitudine, dando finalmente un *sensu* univoco, comune, all'esistenza delle singolarità: ma Negri salta la potenza della singolarità, e appiattisce la mente e il corpo individuali nelle individualità atomizzate hobbesiane precedenti alla loro "politicizzazione". Inoltre, non si capisce quale altra trasformazione possa esserci nella vita civile se non quella già in atto nella vita delle menti e dei corpi delle *singolarità* in relazione: *ciascun uomo è una moltitudine* che cerca di incontrarsi, di «accordarsi» e di comporsi con altre moltitudini.

Così scrive Negri:

«Vi sono due modi, per la singolarità, di essere moltitudine: il primo è il suo esistere in quanto moltitudine. È il processo che ricomponne le singolarità nella moltitudine secondo il principio di utilità. [...]: è nel rapporto tra singolarità che si stabilisce l'*essere moltitudine*. [...]. Ma il rapporto tra singolarità e moltitudine si dà, oltre che come tensione esistenziale (per così dire, fenomenologica), anche come mutazione. La metamorfosi riguarda la singolarità in quanto gli uomini non nascono capaci di vita civile: lo diventano (*E IV P39S* e *TP 5,2*). Questa metamorfosi è costruttiva. [...]. Ma poiché questa moltitudine, data la sua consistenza esistenziale, trova limite, questo limite va superato dall'interno. [...]. Per dirlo chiaramente, il singolo ha paura della moltitudine (*TP 6,1*). [...]. Il secondo modo di essere moltitudine sarà dunque caratterizzato, dentro la condizione umana (cioè nel rapporto tra singolarità e moltitudine) come processo costitutivo: il secondo modo di essere moltitudine è *fare moltitudine*. Si tratta di un processo materiale e collettivo diretto dalla passione comune»²⁶⁵.

Il misticismo della moltitudine e del suo "fare" è comprensibile proprio in virtù del conflitto insanabile che sorge tra moltitudine e individuo: Negri pensa la democrazia come *constitutio multitudinis*, e afferma, con un salto retorico, che lo «Stato» democratico scongiura – finalmente – la possibilità e le tendenze disgreganti e non collettive di una «società senza Stato», perché la moltitudine costituente è l'unica a costituire, e a istituire, quel «diritto pubblico che è costume di chiamare Stato». Così, il «consenso attivo» si sostituisce al contratto, e «un metodo fondato sul rapporto comune delle singolarità si sostituisce a ogni possibile rapporto tra individualità isolate», di modo che la *praxis* politica è sempre aperta ma sempre protesa al comune; al contempo, però, Negri sembra negare una libertà della mente da quella stessa logica «archica» del comune che pur di non diventare collettività senza mente e senza corpo – di ritornare ad essere somma di individualità separate – rifiuta qualsiasi spinta "deviante", altra, rispetto alla logica archica del «processo materiale e collettivo diretto dalla passione comune».

²⁶⁵ Spinoza e noi, op. cit, pp. 59-60.

Ci chiediamo: sarebbe una società di individui separati quella «società senza Stato» che Negri vorrebbe superare con l'*imperium* della moltitudine? Il *fare moltitudine* è il modo in cui la moltitudine si “attiva”, ovvero partecipa politicamente, costituendo un diritto comune, e lo fa senza stipulare alcun contratto – come accade nella trascendenza del potere presente nella teoria contrattualista²⁶⁶. Ma ci chiediamo ancora: se per Spinoza il fine dello «Stato» è la libertà, e la libertà è innanzitutto autonomia della mente e del corpo di ciascuno e quindi innanzitutto negazione di un principio «archico», cioè assenza di coercizione e di costrizione della mente e del corpo, come non pensare che la politicizzazione totale della *moltitudine*, così come la intende Negri, e l’istituzione di uno «Stato» comunista, non determini necessariamente la deriva pienamente «archica» di ciascuna singolarità, schiacciando qualsiasi possibilità di autonomia delle «singolarità», qualsiasi differenza, qualsiasi pratica collettiva e umana («esistenziale» direbbe Negri) che non sia necessaria, e *sufficiente*, al mantenimento di quello «Stato»?

Se per Negri «il soggetto politico repubblicano è il cittadino multitudinario», si comprende – sulla base della sua concezione del rapporto tra individuo e moltitudine – come «non ci sarà più distinzione tra soggetto e cittadino»: è qui, crediamo, la mistificazione ideologica dell’interpretazione negriana di Spinoza. Lo spinozismo è un pensiero anarchico ben prima di essere un pensiero politico anarchico, e non perché la politica non inerisca al suo pensiero, ma perché la politica è essenzialmente etica, e non mera «organizzazione» di forze desideranti e affettive, di singolarità reattive, nell’orizzonte passionale di una moltitudine. Lo «Stato» democratico è al grado massimo di absolutezza, per Spinoza, *dal momento in cui* presuppone rapporti anarchici tra le menti e i corpi e tramite essi “supera” l’idea di una moltitudine che non pensa le connessioni del proprio agire, ma le patisce: questi rapporti anarchici assomigliano più al *clinamen* epicureo che ai funzionari di un grande partito, anche di quel “partito” che Negri sicuramente vuole criticare come obsoleto e anacronistico, rifacendosi allo spinozismo²⁶⁷: «ogni alienazione è tolta», afferma infatti Negri, «sia essa concepita alla maniera reazionaria di Hobbes o vista, nell’approssimarsi dell’apogeo rivoluzionario borghese, come volontà generale, come *utopia trascendentale della comunità*»²⁶⁸.

In un’intervista sulla portata storica e politica della Comune di Parigi, Negri dimostra la fondamentale ragione per cui, tra le righe, egli non si definisce anarchico. Sembrerebbe invece che il

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Infatti, egli afferma (un po’ *en passant*) che «la preminenza pratica del fare (un fare teleologicamente teso verso il comune) si articola a partire dallo schema del processo logico, induttivo, realista e sperimentale – la produzione di «idee comuni», (*Ivi*, p. 62). L’opacità o non trasparenza di questa affermazione, e in particolare del concetto di «idee comuni», non deve farci demordere dal ritenere.

²⁶⁸ *Spinoza sovversivo*, p. 349.

suo pensiero, pur rimanendo di fatto attaccato di principio all'ideologia comunista, ambisca «astrattamente» ad uno «Stato» anarchico. Ma «resta il problema di cosa debba essere una transizione: da A...a cosa? Probabilmente sarà la *formula stessa della transizione* che costituirà la forma sociale dell'organizzazione comunista»²⁶⁹. La tensione del pensiero negriano è intrisa di anarchia, come abolizione di «ogni alienazione», di ogni schiavitù: ma ha troppa paura della singolarità autonoma, cioè dell'autonomia di *ogni* mente e di ogni corpo, e per questo riduce la potenza di ogni mente e di ogni corpo al potere di individualità separate. Ma che cosa sarebbe quest'utopia trascendentale della comunità che Spinoza oltrepasserebbe? L'utopia trascendentale non è soltanto *qualsiasi* concezione della comunità nei termini di una “fittizia” unità del popolo, ma anche l'idea di una comunità nei termini di una fittizia unità della *multitudo*. Negri rimane attaccato all'*aut aut* ormai superato tra Stato o anarchia e riduce così l'anarchia all'assenza di «Stato», all'assenza di governo: anarchia come «società senza Stato».

Un altro interprete della filosofia politica di Spinoza è Paolo Cristofolini. Anche Cristofolini utilizza il termine «anarchia» attribuendogli una nota negativa che il *Trattato politico*, dal canto suo, scongiura e rifiuta: Cristofolini descrive una società anarchica come «una comune di razionali e di saggi, senza stato e senza istituti coercitivi di sorta»²⁷⁰. Questa sarebbe appunto «un'anarchia di sogno che Spinoza, avverso ai sogni, al secolo d'oro ed alle fantasticherie poetiche, si guarda bene dal vagheggiare»²⁷¹. È curioso come Cristofolini si riferisca probabilmente a *TP 1,5*, cioè al passaggio che a noi è servito per sostenere la tesi dell'*imperium* anarchico come *omnino absolutum imperium*, dove il saggio non governa l'ignorante ma il diritto comune è definito dalla moltitudine. In effetti notiamo una coerenza con altre affermazioni di Cristofolini e con la sua traduzione di *imperium*: traducendo *imperium* con Stato, egli legittima e sostiene esplicitamente la tesi che l'*imperium* sia, tra tutti i contendenti lessicali, «l'unica del lessico spinoziano che ritengo potersi e doversi tradurre correttamente con Stato»²⁷², saltando – per non dire “evitando” – la questione della *forma* di governo (*imperium*), e negando fin da principio l'*imperium* della moltitudine, la quale sarà oggetto, mai soggetto, dello Stato. Così lo «Stato» è nuovamente esaltato, ma in senso verticale, come *Respublica* dei migliori, che «induce» o nel migliore dei casi «educa» la moltitudine alla ragione. Ma è esattamente questo ciò che Spinoza nega in *TP 1,5*.

²⁶⁹ A. Negri, p. 7.

²⁷⁰ Cristofolini P., *Spinoza, l'individuo e la concordia*, in “Etica & Politica/Ethics & Politics”, VI (2004) 1, p. 2; scaricabile in pdf: <http://hdl.handle.net/10077/5443>

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ivi*, p. 5.

Sandra Field, in un articolo critico sulla moltitudine in Negri, sembra andare verso la stessa direzione di Cristofolini. Così afferma:

«I argue that Negri's singularities, to the extent they are not already pious, *tend to form hierarchies*. In consequence, a multitude of Negri's singularities, even when liberated from alienating institutions, itself constantly generates hierarchy internal to itself. [...]. On Spinoza's account, individuals tend to enter into hierarchical relations. [...]. Spinoza explicitly claims that the only way such relations would not emerge is if the humans concerned were 'altogether free' or entirely guided by reason, for in this case, neither passion nor ignorance nor force subjects them to other people»²⁷³.

Non solo Negri non comprende, secondo la Field, che la potenza della moltitudine è determinata dall'incontro tra potenze individuali differenti che determinano la formazione di «gerarchie», ma egli non vede come sia Spinoza stesso a legittimare la formazione di queste gerarchie a partire dalla natura passionale, e non solo razionale, della natura umana. Questo è uno dei capisaldi dell'interpretazione "negativa" della natura umana spinoziana: di nuovo, c'è chi può e chi non può. In accordo con la Field, Cristofolini afferma: «non credo di aver mai visto né indicato un soggetto pensante scientificamente che non sia un individuo singolo o una comunità di studiosi: i comportamenti di massa riesco a vederli come oggetto, non mai come soggetto di scienza»²⁷⁴. È inevitabile rispondere allo stesso che una politica che accolga la filosofia spinoziana è ben lungi dal sostenere una tale esclusività: non si chiede alla «massa» di pensare così come si *crede* che un individuo singolo – o *soggetto* – pensi. Proprio perché l'essere umano non è soggetto più di quanto lo sia un altro modo della sostanza, e proprio perché l'essere umano non è sostanza, ma modo, è possibile pensare a «un pensiero della moltitudine». La *Civitas* democratica spinoziana, definita da un *imperium* «anarchico», si vorrebbe costituire continuamente nella ricerca del consenso attivo: essa dovrebbe essere «quasi una sola mente», dice Spinoza, ma la mente non è uno spazio senza differenze, bensì è moltitudine di idee che si connettono l'una all'altra: perché pensare alla solitudine dell'idea laddove non esistono monadi?

Per sostenere questa tesi, la Field cita due passi dall'opera di Spinoza: In particolare ci interessa il riferimento a *TP* 2,11. Qui leggiamo: «giacché bisogna misurare la potenza umana sulla forza del corpo quanto su quella della mente, ne segue che sono massimamente soggetti al proprio diritto coloro la cui ragione è eccellente e se ne lasciano massimamente guidare». Tuttavia, come abbiamo già mostrato, ciò che ci sembra non essere in linea con lo spinozismo è una certa

²⁷³ S. Field, *Democracy and the Multitude. Spinoza against Negri*, in "Theoria", 2012, p. 30; il corsivo è mio.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 6.

separazione tra la dimensione ontologico-epistemologica e la dimensione politica: l'immaginazione, o *cognitio ex signis*, può liberarsi nell'espressione "collettiva", e non solo "singolare", delle sue connessioni.

Cristofolini e Negri prendono due direzioni contrarie, ma entrambi spezzano la continuità della politica spinoziana l'uno con l'ontologia dell'*Etica*, l'altro con il metodo del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*. Entrambi restano invischiati nel binomio «comando-obbedienza»: l'uno, pensando l'ontologia spinoziana come necessariamente "verticale", e produttrice di gerarchie giustificate da quella che è in definitiva una *superiorità (praestantia)* di alcune menti e di alcuni corpi su altri; l'altro, pensando l'immanenza come il livellamento delle singolarità individuali che si risolvono nel «comune», e la moltitudine come l'espressione di una messa in comune astratta di quelle forze, alle quali l'individuo "obbedisce" abolendo l'espressione della potenza delle singolarità autonome. Una relazione anarchica, invece, è una relazione che mette capo alla potenza del corpo, e quindi della mente, che rifiuta la coercizione in ogni sua forma, nel senso che non la richiede. Non è giustificata nessuna forma di coercizione laddove ciascuno è soggetto al proprio diritto, cioè alla propria potenza, ma è legittimo soltanto quel potere che coincide con la potenza e con il diritto. Ma è difficile negarlo: nonostante la profonda rottura con la modernità, di fatto Spinoza non realizza a pieno le conseguenze del suo pensiero. Se *ius, sive potentia*, che cosa legittima il diritto dell'impotente? Come intendere questa equazione alla luce della trattazione finale sulla democrazia? Al capitolo XI del *Trattato politico*, dopo aver esplicitamente *escluso* dal governo democratico coloro che non sono «soggetti al proprio diritto», cioè le donne, gli schiavi e i figli, Spinoza si sofferma sulle prime. Così leggiamo:

«Ma forse qualcuno chiederà: le donne sono in potestà degli uomini per natura (*ex natura*) o per istituzione (*ex instituto*)? Infatti, se ciò avviene soltanto per istituzione, nessuna ragione (*nulla ergo ratio*) ci costringerebbe a escluderle dal governo (*regimine*). Però, se consideriamo l'esperienza stessa, vedremo che tale esclusione nasce dalla loro debolezza (*imbecillitate*). Infatti, non accade in nessun luogo che uomini e donne governino insieme, ma ovunque si trovino uomini e donne, lì vediamo che gli uomini governano e le donne sono governate, e in tal modo entrambi i sessi vivono nella concordia. [...]. È, quindi *impossibile che entrambi i sessi governino alla pari, e ancor meno che gli uomini siano governati dalle donne*. [...]. Inoltre, se consideriamo gli affetti umani, [...], vedremo ben facilmente che non è possibile, senza grave danno per il mantenimento della pace, che gli uomini regnino alla pari con le donne. Ma su ciò non serve dire altro».

Questo noto passaggio del *Trattato politico* è in evidente contraddizione con la definizione che Spinoza dà della democrazia come *omnino absolutum imperium*, e converge con la portata emancipatoria che emerge nell'*Etica*, perché pensa la *potenza* come *forza*, e il diritto di natura come diritto del *più forte*. Soltanto intesa in questo senso, e sotto questa prospettiva, la potenza come potere del più forte diventa quella forza di respingere ogni violenza e di resistere alla potenza dell'altro di cui Spinoza parla in *TP 2,9*. Sembrerebbe che i partecipanti a questo gioco di potenze siano soltanto coloro che sono soggetti al proprio diritto, *sui juris*, cioè coloro che possono autodeterminarsi finendo per attuare di fatto meccanismi di coercizione, ovvero esprimendo la propria potenza come forza. È senz'altro un passaggio, questo dell'esclusione delle donne, degli schiavi e dei figli dall'*imperium*, da rilevare e da discutere, ed appare come il luogo perfetto per sostenere un'interpretazione elitaria e aristocratica della politica spinoziana. Ciò che emerge in questa concezione astratta della democrazia è in effetti un'ontologia gerarchica, secondo la quale le differenze quantitative di potenza – una maggiore o minore potenza – che caratterizzavano la fisica dei corpi nell'*Etica* si trasformano in differenze qualitative.

Possiamo comunque rilevare in questa contraddizione un elemento di coerenza con un assunto fondamentale dello spinozismo: l'impotenza è in effetti sempre determinata da cause, e tutti gli esseri umani, modi finiti, sono determinati ad esistere e ad operare da altri modi finiti, cioè non sono cause di loro stessi. L'impotenza, tuttavia, si esprime nelle idee e nelle passioni tristi: queste sono *ricoscibili* dalla mente che pensa, come idee di affezioni che producono passioni tristi, e che di fatto proliferano un ordinamento inadeguato delle idee. Abbiamo però anche visto come l'immaginazione non sia separabile dalla ragione e dall'intelletto, e non possa essere dimessa, tolta, disattivata. All'interno del rapporto causale che la determina in quanto idea del corpo, connessione di idee cioè di affezioni del corpo, la mente, che non può smettere di immaginare, può comunque conoscere la propria natura e così, seguendo la «via» del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, ogni mente particolare può rendersi libera, cioè autonoma, se posta nella condizione di poter ordinare adeguatamente le idee a partire dal riconoscimento di un'idea vera, anche da una soltanto – sembra dirci Spinoza. Al contrario, secondo una visione verticistica e gerarchica dei generi di conoscenza, il saggio governerà l'ignorante perché impotente, così come il padrone governerà lo schiavo, il padre il figlio, l'uomo la donna. Essere *sui iuris*, nel *Trattato politico*, sembra significare essere nella condizione di esercitare la forza. Ciò che per Spinoza è impossibile, il governo alla pari degli uomini e delle donne, lo è infatti a causa di una debolezza (*imbecillitate*) della donna, cioè di una non possibilità di resistere e di agire: ma la sua impotenza sembra essere causata, di nuovo, da una condizione reiterata di dominio, e non da una differenza

di natura – come invece Spinoza pare affermare nel passaggio sopracitato. Siamo quindi di fronte a un'aporia, una strada senza uscita nel testo di Spinoza. Lo *ius sive potentia*, che può giustificare l'idea secondo la quale tanto diritto quanta potenza, tanta potenza quanta forza di esercitare un potere (*potestas*), appare in conflitto con un'altra tensione, giustificata metafisicamente, logicamente e ontologicamente, verso un'*imperium* anarchico della moltitudine, cioè un'unione delle potenze delle menti particolari come fossero una «sola mente». L'*omnino absolutum imperium*, il «governo democratico», deve nascere dal convenire insieme (*simul*) delle parti, ma al contempo non riesce di fatto a pensare quel convenire senza togliere di mezzo ciò che non conviene – ad esempio il fatto che vi sia una differenza “affettiva” tra la donna e l'uomo.

Spinoza sembra non riuscire ad *immaginare* la possibilità di un governo totalmente assoluto, e per questo, crediamo, si rifugia nell'idea ben più *razionale* di una democrazia monca, che non è pienamente tale, perché non riesce a pensare il modo in cui far convenire la moltitudine. Così egli deduce, dalla potenza e dall'impotenza, una legittimità del potere e del diritto, creando così un vertice e una base, di nuovo un comando e un'obbedienza. Tuttavia, le premesse poste nei primi due capitoli sulla base dell'*Etica* e del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* dicono già, di per sé, in che modo sia possibile il convenire delle parti e già pongono le basi per il governo della moltitudine, nonostante esse perdano di forza e non siano prese in considerazione, bensì decisamente dimenticate, nelle parole dell'ultimo Spinoza.

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Il *Trattato politico* è un'opera nella quale Spinoza contraddice sé stesso. Quello che emerge è di fatto una democrazia mutilata, fondata su un'idea razionale, ma astratta, della complessità dei rapporti tra le menti e i corpi propria della seconda parte dell'*Etica*, e dell'immaginazione come espressione creativa di quei rapporti. Se Spinoza pensa durante l'intera sua opera a come liberare l'individuo, egli al contempo libera l'individuo dalla solitudine dell'identità cristallizzata, della logica razionale, e lo ripensa sempre all'interno di rapporti, di connessioni. L'*omnino absolutum imperium*, o democrazia, avrebbe dovuto essere quindi, innanzitutto, la conseguenza di questa liberazione, l'espressione autonoma della moltitudine nelle sue connessioni. Al contempo, l'ordinamento o governo (*imperium*) politico – *Civitas* – avrebbe dovuto essere definito come l'espressione del convenire stesso di menti e di corpi che pensano insieme: l'espressività della Natura, sostanza o Dio, spinoziana è infatti già la premessa metafisica di un superamento della metafisica come ciò che trascende la fisica. La Natura non trascende ciò che esprime, perché non vi è inizio né fine, ma l'essenza di ogni cosa si esprime nella causa che la dispiega e in virtù della quale essa è compresa dalla mente che la conosce. La Natura si esprime in infiniti attributi e in infiniti modi. Questa causalità eterna e infinita, produttrice anche dei modi finiti, è una produttività non finalizzata, totalmente libera, ma non per questo inordinata. *La mente può ordinare adeguatamente, conoscere il vero in quanto vero, nella medesima modalità con cui la Natura esprime sé stessa, cioè in modo anarchico*. La mente pensa adeguatamente se pensa in modo anarchico. Abbiamo infatti cercato di mostrare come l'*archè* non sia la *conditio sine qua non* di qualsiasi forma di ordine e di connessione delle idee, ma che esso sia, al contrario, l'elemento coattivo che sorregge ogni rapporto umano di potere come rapporto di dominio, schiacciando ogni ordine e ogni connessione di idee che sorga in maniera autonoma da quel principio. L'elemento archico è quindi coattivo, perché determinante una condizione di dipendenza delle idee da un'unica direzionalità, ed è una condanna della deviazione da quella direzione. In questo senso un ordine archico è anche necessariamente costrittivo.

Ma spinozianamente una cosa si dice costretta (*coacta*) quando è determinata da altro ad esistere e ad agire. Al contrario, si dice libera. Abbiamo lavorato sulla libertà, mostrando come nonostante essa non sia una *condizione* dei modi – che sono sempre causati da altro – essa sia tuttavia realizzabile nel processo espresso da una modalità gioiosa di ordinare le idee, da un

riconoscimento della potenza della mente, dalla creatività non strumentalizzata dell'immaginazione, laddove il metodo cartesiano nasceva invece dall'astrazione razionale da essa, dalla sua soppressione. L'isolamento che produce una logica archica, o ideologica, nasce proprio da una scissione epistemologica, da una separazione della vita della mente e da una divisione in facoltà (immaginativa, razionale, intuitiva), mentre Spinoza parla di potenze della mente, di modi di considerare le cose. Allo stesso tempo, così come Spinoza ci dice che è la *coattività* dell'essere determinati da altro a rendere impotenti e inattivi, ma non il rapporto in sé stesso, sembra anche dirci che è sempre e comunque un certo *modo* di immaginare a rendere impotenti e inattivi, ma non l'immaginazione in sé stessa. Nella natura di una cosa non può esserci mai il principio della sua propria distruzione.

La modalità con cui la mente pensa – con cui un'idea si connette ad un'altra idea – è quindi una questione di metodo, e il nostro lavoro è stato innanzitutto quello di dimostrare la natura anarchica – o non archica – del *metodo* di Spinoza: una *via* anarchica che anziché pensare ai passaggi da intraprendere per una mente razionale innanzitutto *non* assume la razionalità come elemento primario e unico della conoscenza. Esistono tre modalità di considerare le cose, o generi di conoscenza, che devono comunicare tra loro nell'unità della mente e del corpo. Non può essere altrimenti se si assume l'ontologia dell'*Etica*, ma anche già se si pensa alla definizione che egli dà della sostanza. La non sostanzialità della sua ontologia modale, nella quale l'essere umano ha spazio insieme ad altre cose che sono, rivela anche il superamento di un'antropologia antropocentrica, la sua assurdità dal punto di vista dell'infinità e dell'eternità della Natura. Il fine in base al quale l'essere umano ordina le proprie idee e costruisce un percorso, una visione del mondo, diventa un'idea inadeguata, un pregiudizio che non può servire a spiegare la realtà delle cose – secondo *E II P7: ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum*.

Giunti alle considerazioni conclusive non possiamo che sottolineare come nel pensiero di Spinoza permanga irrisolta la questione della democrazia, e come la sua trattazione, in contrasto con la sua definizione, tradisca una rielaborazione rimasta inspiegata delle sue premesse metafisiche, metodologiche e ontologiche. È la contraddizione del capitolo XI del *Trattato politico*. Trasformando quella che era una possibilità anarchica (il che equivale a dire coerentemente democratica) in una possibilità elitaria e aristocratica, Spinoza sembra ripensare sé stesso. Abbiamo comunque delineato una possibilità interpretativa che lungi dal coprire e restituire tutta la produzione di Spinoza, è comunque una *via* per comprendere lo spinozismo. Se la *potentia* viene intesa, nei termini del *Trattato politico*, come *kratos*, essa coincide con il

diritto di natura e con il potere di esercitare non solo il potere, ma anche il dominio sull'altro. La libertà non è soltanto per chi conduce una vita razionale, né dobbiamo pensare ad un'estensione della vita razionale ad una moltitudine, ma piuttosto dovremmo partire dall'immaginazione, dalla sua libertà. Eppure, paradossalmente, la libertà – insieme alla potenza e al diritto – diventano nell'ultima opera soltanto di chi ha la forza di esistere e di operare, di chi non è impotente. Ci sarà quindi un governo democratico, ma da questo sarà escluso l'impotente, il non libero (le donne, gli schiavi, i figli). Vista sotto questo aspetto la democrazia equivale ad un'aristocrazia, resta comando che determina un'obbedienza, e lo spinozismo risulta almeno in parte svuotato della sua carica rivoluzionaria come *imperium omnino absolutum*, cioè *imperium* anarchico, che supera la trascendenza del potere e non legittima nessun comando e nessuna obbedienza. Nonostante l'evidente isolamento – crediamo – di questo capitolo rispetto al contesto spinoziano di riferimento, esso è stato scritto, e deve continuare ad emergere. Tuttavia non rispecchia in assoluto, cioè senza scarti e senza resti, il rapporto dello spinozismo con l'idea di democrazia, ma mostra piuttosto la difficoltà e la conflittualità interna che quest'idea porta dentro di sé, se connessa alle sue naturali conseguenze, cioè se intesa come la conclusione delle sue premesse, e non come una conclusione senza premesse. Quello che resta è in effetti un'esplicazione impotente di democrazia accanto ad una definizione potente di democrazia, una vera e propria convergenza delle premesse con le conclusioni.

Malgrado questo, l'immaginazione è, crediamo, lo strumento *per* la moltitudine non solo dalla parte, negativa e distruttiva, di chi la strumentalizza, ma anche dalla parte, positiva e costruttiva, *della* moltitudine stessa, nella sua partecipazione all'*imperium*. Le considerazioni sulla mente dimostrate nell'*Etica* restano quindi definitive: la mente è idea del corpo, espressione di un sentire del corpo, cioè è l'idea di quel sentire e quindi primariamente espressione nell'immaginazione, connessione e ordinamento di immagini, *cognitio ex signis*. Per questa ragione una *connessione non ideologica* delle affezioni del corpo e una *libertà dell'immaginazione* sono emerse come le chiavi per una comprensione della possibilità di libertà in ciascuno, per una vita potente e felice, e l'unica condizione per la realizzazione non solo di una pratica autonoma dell'intelletto, ma anche di una pratica democratica dell'intelletto, di una via nella verità che sia percorribile dalla moltitudine in un governo totalmente assoluto quale è quello pienamente democratico.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio in primo luogo tutti gli spazi liberi che ho attraversato, quelli antichi, quelli appena nati e quelli scomparsi presto, durati poco; ringrazio i rapporti che ho intessuto e ancora durano, e anche quelli che scomparendo hanno lasciato spazio ad altro. Nulla è perso.

Ringrazio il mio relatore, Lorenzo Vinciguerra, per il lavoro di trasmissione del pensiero di Spinoza con lucidità e serietà, ma anche con profonda libertà.

Ringrazio la mia correlatrice, Simona Ferlini, per le parole decise e decisive, senza la quale questa tesi non sarebbe mai stata scritta.

Ringrazio la mia famiglia, la mia casa, e la porto con me.

Ringrazio le amicizie felici, ribelli e vere. Quelle vicine e quelle lontane.

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

Spinoza B., *Spinoza Opera*, a cura di C. Gebhardt, 4 voll., Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1924.

Spinoza B., *Ethica/Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2014.

Spinoza B., *Ethica/Etica*, testo latino a fronte, traduzione italiana di G. Durante, Sansoni, Firenze 1963 (1984), ora riedita presso Bompiani, Milano 2007.

Spinoza B., *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, traduzione italiana di E. Giancotti (a cura di), Editore Riuniti, Roma 2000 (2004).

Spinoza B., *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, traduzione italiana e note di F. Mignini e O. Proietti, Mondadori, Milano 2007.

Spinoza B., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2019.

Spinoza B., *Trattato politico*, trad. it. di A. Sangiacomo, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2019.

Spinoza B., *Traité politique*, traduit du latin, présenté et annoté par B. Pautrat, Éditions Allia, Paris 2013.

Spinoza B., *Trattato teologico-politico*, trad. it. di A. Droetto, E. Giancotti Boscherini, Einaudi, Torino 2007.

Letteratura secondaria

Abensour M., *L'utopia. Da Thomas More a Walter Benjamin*, a cura di G. Pintus, Inshibboleth, Roma 2015.

Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005.

Alquie F., *Le rationalisme de Spinoza*, PUF, Parigi 1981.

Althusser L., *Sul materialismo aleatorio*, Edizioni Unicopli, Milano 2000.

Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, a cura di L. Canfora, Sellerio Editore, Palermo 1991.

- Arendt H.**, *La disobbedienza civile e altri saggi*, A. Giuffrè Editore, Milano 1985.
- ID.**, *Sulla violenza*. Mondadori, 1971.
- ID.**, *The Human Condition*, The University of Chicago 1958 [Ed. italiana: *Vita activa. Lacondizione umana*, trad. it S. Finzi, Bompiani, Milano 1964 (1988, 2004)].
- Arscinov P.**, *Storia del movimento machnovista (1918-1921)*, a cura di V. Galassi e Volin, Edizioni Immanenza, 2015.
- Balibar É.**, *Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud*, Mimesis, Milano 2020.
- ID.**, *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, translated by J. Swenson, Routledge, New York 1994.
- ID.**, *Spinoza e la politica*, Manifestolibri, Roma 1996.
- Bakunin M.**, *Dio e lo Stato*, a cura di G. Rose, BFS Edizioni, 2008.
- Biagini F.**, *Torà e libertà. Studio sulle corrispondenze tra ebraismo e anarchismo*, I libri di Icaro, Lecce 2008.
- Bodei R.**, *Geometria delle passioni: paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, 1992.
- Bove L.**, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, a cura di F. Del Lucchese, prefazione di A. Negri, Edizione Ghibli, Milano 1996.
- Broad C.D.**, *Five Types of Ethical Theories*, Routledge, New York 2013.
- Castoriadis C.**, *L'istituzione immaginaria della società*, a cura di E. Profumi, Mimesis, 2022.
- Cerrato F.**, *Liberare la modernità. Spinoza in Italia tra Risorgimento e Unità*, Rubbettino Editore, Catanzaro, 2016.
- ID.**, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2012.
- Clastres P.**, *L'anarchia selvaggia. La società senza stato, senza fede, senza legge, senza re*, traduzione di R. Marchionatti, Èleuthera, 2013.
- Chamla M.**, *Spinoza e il concetto della tradizione ebraica*, Franco Angeli, 1996.
- Colson D.**, *Anarchist readings of Spinoza*, traduzione inglese di J. Cohn, N. Jun, in "Journal of French Philosophy", vol. 17, n. 2, 2007.
- Cristofolini P.**, *Spinoza, l'individuo e la concordia*, in "Etica & Politica/Ethics & Politics", VI(2004) 1, pp. 1-15; <http://hdl.handle.net/10077/5443>.

D'Alambert J.B., *Saggio sui rapporti tra intellettuali e potenti*, a cura di F. Brunetti, Einaudi, Torino 1977.

De Bellis G. (a cura di), *Libertaria. Un'antologia scomoda*, vol. 1, D Editore, Roma 2021.

De Giovanni B., *Hegel e Spinoza. Dialogo sul moderno*, Guida Editore, Napoli 2011.

Deleuze G., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi (prefazione e traduzione italiana), Ombre Corte, Verona 2013.

ID., *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 2014.

ID., *Spinoza. Filosofia pratica*, trad. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991.

Del Lucchese F. (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, DeriveApprodi, Roma 2009.

ID., *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*, Continuum International Publishing Group, New York 2009.

Descartes R., *Discorso sul metodo*, testo a fronte, a cura di E. Mazza, Einaudi, Torino 2014.

Dupuis-Déri F., *L'anarchie en philosophie politique. Reflexions anarchistes sur la typologie traditionnelle des régimes politiques*, in "Les ateliers de l'éthique", vol. 2, 1, 2007; https://www.academia.edu/2399849/L_anarchie_en_philosophie_politique_r%C3%A9flexions_anarchistes_sur_la_typologie_traditionnelle_des_r%C3%A9gimes_politiques

Duso G., *Contratto sociale*, Laterza, Roma-Bari 2005.

ID., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, 1999.

Epicuro, *Opere*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1973.

Fallot J., *Il piacere e la morte nella filosofia di Epicuro. La liberazione epicurea*, trad. it. di A. Marietti Solmi, Einaudi, Torino 1977.

Feuer L.S., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Routledge, 1987.

Forti S. (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, Einaudi, Torino 2004.

Giancotti E., *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1995.

Godani P., *Tratti*, Ponte alle Grazie, Milano 2020.

Graeber D., *Critica della democrazia occidentale*, traduzione italiana di A. Prunetti, Elèuthera, 2012.

ID., *Fragments of anarchist Anthropology*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2004.

Guyau J.M., *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione (con le annotazioni di Friedrich Nietzsche)*, a cura di F. Andolfi, trad. it di A. M. Mandich (già Paravia 1999), Edizioni Diabasis, Reggio Emilia 2009.

Hirschman A.O., *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano

2012. Hobbes T., *Leviatano*, trad. it. G. Micheli, BUR, Milano 2021.

Jacobi F.H., *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, trad. it di F. Capra (1914) riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1969.

Kropotkin P., *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione*, a cura di G. Borella, D. Engel, Éleuthera 2020.

ID., *La morale anarchica*, traduzione italiana di U. Bedogni, Stampa Alternativa, Roma 1999.

Laclau E., *La ragione populista*, traduzione italiana di D. Ferrante, Laterza, Roma-Bari 2008.

Landauer G., *La rivoluzione*, Diabasis, Reggio Emilia 2009.

Löwith K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 2010.

Löwy M., *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Macheray P., *Hegel o Spinoza*, trad. it. di Emilia Marra, Ombre Corte, Verona 2016.

Macpherson C., B., *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, trad. it. di S. Borutti, ISEDI, Milano 1973.

Mannheim K., *Ideologia e utopia*, Il Mulino, 1957.

Marx K., *Sulla questione ebraica*, introduzione, traduzione, note e apparati di D. Fusaro, Bompiani, Milano 2007.

ID., *Quaderno Spinoza*, testo latino a fronte e a cura di L. Filieri, Bompiani, Milano 2022.

Matheron A., *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Editions de Minuit, Parigi 1988.

Merleau-Ponty M., *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1967.

Moreau P., F., *Spinoza e lo spinozismo*, Morcelliana, Brescia 2007.

- ID.**, *L'expérience et l'éternité*, Presses Universitaires de France, Paris 1994.
- Morfino V.**, *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*, LED, Milano 2002.
- ID.**, *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma 2005.
- Morfino V.**, **Balibar É.** (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
- Morfino V.**, **D'Anna G.** (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- ID.**, *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1997.
- Nadler S.**, *Baruch Spinoza e l'Olanda del Seicento*, Einaudi, Torino 2002.
- Natoli S.**, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994.
- Negri A.**, *Spinoza*, DeriveApprodi, Roma 2018.
- ID.**, *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano 2012.
- ID.**, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, Manifestolibri, Roma 2000.
- Nietzsche F.**, *Sul danno e l'utilità della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1974.
- Préposiet J.**, *Spinoza et la liberté des hommes*, Éditions Gallimard, Paris 1967.
- ID.**, *Storia dell'anarchismo*, Edizioni Dedalo, traduzione di R. Tomadin, Bari 2006.
- Proietti O.**, *Uriel da Costa e l'«Exemplar Humanae Vitae»*, Quodlibet, Macerata 2005.
- Proudhon P. J.**, *Critica della proprietà e dello stato*, a cura di G. N. Berti, Éleuthera, 2001.
- Reclus É.**, *Natura e società. Scritti di geografia sovversiva*, a cura di J. P. Clark, traduzioni di A. Bertolo, G. Lagomarsino, E. Civolani, A. Gabellini, P. Errani, Elèuthera, 1999.
- Revel J.**, *Fare Moltitudine*, Rubbettino Editore, Dottorato di ricerca in "Scienza, Tecnologia, Società", Dipartimento di Sociologia e di Scienza Politica - Università della Calabria, Roma 2004.
- Rovere M.**, *Spinoza. Méthodes pour exister*, CNRS Éditions, Paris 2013.
- ID.**, *Tutte le vite di Spinoza*, trad. it. di A. Ciappa, Feltrinelli, Milano 2020.
- Russel B.**, *Un'etica per la politica*, Laterza, Bari 1994.

- Schama S.**, *The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch culture in the Golden Age*, Vintage, 1997.
- Schürmann R.**, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, trad. it. di G. Carchia, Il Mulino, 1995.
- Sévérac P.**, *Consciousness and Affectivity. Spinoza and Vygotski*, in
- Sini C.**, *Archivio Spinoza. La verità e la vita*, Edizioni Ghibli, Milano 2005.
- Smith S. B.**, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish identity*, Yale University Press, 1998.
- Spring J. H.**, *L'educazione libertaria*, traduzione italiana di R. Di Leo, Elèuthera (1987) 2015.
- Steinberg J.**, *Politics as a model of pedagogy in Spinoza*, in "Ethics and Education", 2020, <https://doi.org/10.1080/17449642.2020.1731657>.
- Stirner M.**, *L'Unico e la sua proprietà*, trad. it. di I. Amoroso, con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano 1999.
- Strauss L.**, *Spinoza's critique of Religion*, (translated by E. M. Sinclair), Schocken, New York 1982.
- Tosel A.**, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Theologico-Politique*, Editions Aubier Montaigne, Paris 1984.
- Trevor-Roper H.R.**, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Bari, 1969.
- Trucchio A.**, *Come guidati da un'unica mente. Questioni di antropologia politica in Spinoza*, "Spinoziana" Ghibli, Milano.
- Viljanen V.**, *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Vincieri P.**, *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo, Ravenna 1984.
- Vinciguerra L.**, *Iniziare con Spinoza. Errore e metodo nel "Tractatus de Intellectus Emendatione"*, in "Rivista di Storia della filosofia", FrancoAngeli, 1994, vol. 49, n. 4, pp. 665-687.
- ID.**, *Les trois liens anthropologiques. Prolegomenes spinoziste a la question de l'homme*, «L'Homme» 191 (3), 2009, pp. 7-26.
- ID.**, *Spinoza*, Carocci Editore, Roma 2020.
- Visentin S.**, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, ETS, Pisa 2001.
- Von Hayek, F., A.**, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Il Saggiatore, Milano 2010.

Ward C., *Anarchia come organizzazione*, Elèuthera 2019.

ID., *L'anarchia. Un approccio essenziale*, Elèuthera, 2008.

Wartofsky M. W., *Nature, Number and Individuals: Motive and Method in Spinoza's Philosophy*, in "Models. Representations and the Scientific Understanding", Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 48, Springer, Dordrecht 1979 (trovato in "Inquiry: an Interdisciplinary Journal of Philosophy", 20:1-4, 457-479. DOI: [10.1080/00201747708601828](https://doi.org/10.1080/00201747708601828)).

Weil S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano 2019.

Williams C., *Affective processes without a subject: Rethinking the relation between subjectivity and affect in Spinoza*, in "Subjectivity", vol. 3, 3, 245-262, Palgrave Macmillan, 2010 (DOI: [10.1057/sub.2010.15](https://doi.org/10.1057/sub.2010.15)).

Woodcock G., *L'anarchia. Storia delle idee e dei movimenti libertari*, Res Gestae, Milano 2022.

Zourabichvili F., *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Negretto Editore, Mantova 2012.