



Etica della potenza: percorsi spinoziani

a cura di Maximilian Tedesco, Sabrina De Crescenzo,
Myriam Panico, Roberto Madonna

Federico II University Press



fedOA Press



Etica della potenza: percorsi spinoziani

a cura di Maximilian Tedesco, Sabrina De Crescenzo,
Myriam Panico, Roberto Madonna

Federico II University Press



fedOA Press

Etica della potenza : percorsi spinoziani / a cura di Maximilian Tedesco, Sabrina De Crescenzo, Myriam Panico, Roberto Madonna. – Napoli : FedOAPress, 2026. – 234 p. ; 24 cm.

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-415-5

DOI: 10.6093/978-88-6887-415-5



Il presente volume è stato finanziato dal Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Napoli Federico II, con fondi Prin 2022 – *2FACEDemocracy: Trasparenza e segretezza nella storia delle idee politiche in età moderna e contemporanea.*

© 2026 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Prefazione</i> , di Anna Donise e Pietro Sebastianelli	7
Maximilian Tedesco, <i>Sul rapporto tra matematica e politica in Spinoza</i>	9
Roberto Madonna, <i>Spinoza come educatore</i>	23
Jacopo Tovo, <i>La tirannia come condizione della mente e del corpo</i>	43
Giovanni Barbini, <i>Sulle possibilità della liberazione. Tra Jacobi e Spinoza</i>	51
Giovanni Di Paola, <i>Sul concetto spinoziano di sostanza: tra Cartesio e Hegel</i>	59
Ilaria Pucciarelli, <i>Il desiderio in Spinoza e Leopardi</i>	69
Paolo Cavaliere, <i>I limiti della lettura nietzschiana del conatus di Spinoza</i>	81
Francesca Guadagno, <i>L'Oltre-Colpa. Sul superamento del concetto di colpa</i>	99
Francesca Maffettone, <i>La sostanza e gli accidenti in Brentano e Spinoza</i>	107
Alessandra Mazzarella, <i>In medias res. Potenza e immanenza tra Spinoza e Deleuze</i>	121
Rossella Castello, <i>Cosa può un corpo? Corpo, potenza e desiderio, Deleuze lettore di Spinoza. Verso una politica della liberazione e della crisi</i>	149
Erika Bozzacco, <i>L'incidenza della riflessione spinoziana sul tema delle passioni: Gilles Deleuze e Remo Bodei</i>	167
Myriam Panico, <i>Le pieghe del desiderio: tra Spinoza e Lacan</i>	179
Sabrina De Crescenzo, <i>Resistenza e dissenso nell'epoca dell'impotenza: l'attualità politica del pensiero di Spinoza</i>	191
Paola Lina Di Domenico, <i>L'eredità di Spinoza nelle teorie eco/cyborg/transfemministe</i>	215
<i>Postfazione</i>	225
<i>Gli autori</i>	231

Prefazione

«Cosa fanno oggi i filosofi?» L'interrogativo, dal retrogusto un po' ironico, ha dato il titolo a una nota serie di volumi pubblicati tra il 1980 e il 2000, promossa da figure centrali della cultura italiana, da Umberto Eco a Remo Bodei. La domanda, ieri come oggi, apre almeno due questioni decisive: chi siano i "filosofi" e in che modo si possa definire il loro "fare", cioè la specificità di un'attività che sfugge a delimitazioni rigide.

Uno dei luoghi in cui tentare una risposta concreta è l'università, e in particolare lo spazio condiviso dei corsi e dei dipartimenti, dove la filosofia non è solo oggetto di studio ma può essere pratica viva. Il volume qui presentato nasce da questa convinzione e documenta un'esperienza di lavoro comune attorno a un testo classico – in questo caso l'*Etica* di Spinoza – assunto non come monumento del passato, ma come interlocutore teorico ancora capace di generare domande.

Protagonisti di questa esperienza sono studenti magistrali, già in possesso di un solido percorso formativo triennale, chiamati a confrontarsi con il testo sotto la guida di un docente che nel corso dei mesi li ha orientati e li ha sollecitati, senza imporre il campo delle interpretazioni. Il lavoro sul classico diventa così un esercizio di lettura rigorosa e insieme un laboratorio teorico: si mettono alla prova strumenti metodologici acquisiti, si sperimentano prospettive nuove, si intrecciano le parole dell'autore con problemi contemporanei.

Il laboratorio sui classici si configura, in questo senso, come una forma di apprendistato filosofico: uno spazio in cui il rigore concettuale e terminologico non è mai separato dalla capacità di riattivare i concetti, farli circolare, metterli in tensione con altri saperi e con l'esperienza presente. "Fare filosofia" appare allora come un'attività intrinsecamente dialogica, che si costruisce nella condivisione di pratiche di lettura, di argomentazione e di confronto critico.

Nel 2021, in occasione della revisione dell'ordinamento del corso di laurea magistrale in Filosofia dell'Università Federico II di Napoli, è stata introdotta la pratica del "Laboratorio sui classici". Tale innovazione didattica è nata con uno sguardo di Giano, idealmente bifronte, rivolto al tempo stesso al recupero di una tradizione e alla definizione di nuove esigenze formative. Da un lato, infatti, si è inteso ripristinare quel lavoro seminariale progressivamente marginalizzato o addirittura scomparso dagli ordinamenti successivi alla riforma universitaria fondata sul sistema dei CFU; dall'altro, si è cercato di riformularne il senso entro un quadro coerente con l'attuale organizzazione degli studi filosofici. Il laboratorio si propone così come uno spazio strutturato di lettura, analisi e discussione dei testi, in cui la centralità dei classici si coniuga con pratiche di partecipazione attiva e confronto critico, in cui lo studente esce dalla logica del voto e lavora nell'autentico confronto, provando – questa è la sfida – a imparare a "fare filosofia".

In quest'ottica, il laboratorio sui classici dedicato all'*Etica* di Spinoza è stata l'occasione per provare a interrogare il testo filosofico in una duplice ottica. In primo luogo, a partire dall'attenzione rigorosa al suo contesto, alle linee di problematizzazione che esso solleva in relazione "proprio" tempo, ai cardini concettuali che ne definiscono l'ossatura interna. In secondo luogo, non si sono trascurate le domande e gli interrogativi che il *nostro* presente può rivolgere al testo e al suo autore, nell'ottica di apprendere a "pensare con", di fare un uso "produttivo" dei classici, come supporto e ancoraggio per incamminarsi sull'impervio sentiero che conduce all'elaborazione creativa di un pensiero singolare.

Gli studenti sono stati quindi invitati, sotto la guida del docente, non solo a misurarsi direttamente con il testo – anche con un pizzico di "pensosa incoscienza" – ma anche a confrontarsi collettivamente sulle linee di lettura proposte: in questo modo, si è inteso offrire loro la possibilità di combinare studio individuale e confronto collettivo, con il risultato di potenziare l'apprendimento condiviso come processo creativo.

D'altra parte, se un classico è, come vuole Calvino, «un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire», quale luogo migliore da eleggere a propria "bottega" per un apprendistato in filosofia?

Anna Donise
Pietro Sebastianelli

Sul rapporto tra matematica e politica in Spinoza

Maximilian Tedesco

Solo la Geometria fra le discipline liberali acuisce fortemente l'ingegno, e lo rende idoneo ad ornare le città in tempo di pace, e a difenderle in tempo di guerra. A parità di tutto il resto infatti, l'ingegno che si sia esercitato nella geometrica palestra, suole avere una robustezza ed una virilità particolare.

Evangelista Torricelli, *Opera geometrica*, II, p. 7

1. *Matematica politica?*

La lunga gestazione della modernità è uno dei *Kampfplätze* più interessanti della storia del pensiero occidentale. Le circostanze storiche furono indubbiamente prospere per ripensare il rapporto tra scienza, tecnica e natura. Ciò per via di diverse cause, di cui ci interessano quelle individuate per sommi capi dal Geymonat:

la prima di esse è senza dubbio costituita dal progresso economico dell'intera società [...] la seconda causa va probabilmente cercata nelle sempre più precise e pressanti richieste che venivano da ogni parte rivolte ai tecnici per rendere più efficienti i mezzi di produzione, di comunicazione, di distruzione, ecc. ; e nella impossibilità – da parte dei tecnici – di risolvere i nuovi, ognor più difficili, problemi senza l'ausilio di meditate riflessioni, sistematicamente condotte con tutti gli strumenti teorici e pratici allora posseduti. [...] La terza causa [...] va connessa al rinnovato risveglio delle ricerche filologiche, che misero a disposizione degli studiosi rinascimentali molte opere greche [...] e latine – fino allora ignote o mal note – di argomenti scientifici e tecnici¹

Nel 1537, appena sei anni prima della pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium*, opera in cui Niccolò Copernico espone il proprio siste-

¹ L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 1981, vol. II, p. 7.

ma eliocentrico e inaugura il periodo della rivoluzione scientifica, Niccolò Tartaglia pubblica un trattato di cinematica sul moto dei proiettili, *La Nova Scientia*, che costituisce a tutti gli effetti il primo testo scientifico di balistica, in cui poté dimostrare che la traiettoria di un proiettile nel vuoto raggiunge la massima gittata quando è sparato con un angolo di 45 gradi.² Galileo, un secolo dopo, riprese il modello eliocentrico e gli studi di Tartaglia, canonizzando tanto la rivoluzione copernicana quanto la nuova scienza della balistica nel panorama dei saperi della modernità. Francis Bacon pose a fondamento del metodo sperimentale moderno la distinzione tra *experimentum* ed *experientia mera*, ma entro un'interrogazione di tipo qualitativo della natura. Furono nuovamente Galileo e in parte Cartesio a introdurre decisamente l'elemento quantitativo e matematico all'interno del metodo sperimentale e del fare scientifico. La materia, per Galileo, è matematicamente ordinata, perché il libro della natura «è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche»³ e chi intende questa lingua intende rettamente il mondo. Cartesio all'immagine del libro della natura preferiva quella dell'orologio, affermando che la natura agisce «allo stesso modo in cui si vede che un orologio, composto solo da ruote e molle, può contare le ore e misurare il tempo»⁴ e che le funzioni materiali dell'uomo «dipendono solo dalla conformazione delle nostre membra [...] proprio come il movimento di un orologio è prodotto dalla sola forza della sua carica e dalla figura dei suoi ingranaggi»⁵. L'ingegneria del pensiero in età moderna si fa dunque carico dei supporti materiali, delle macchine e delle urgenze belliche e politiche, nella fondazione di quello che è noto come il paradigma meccanicista. Anche il già citato Bacone paragona la mano nuda all'intelletto abbandonato con un'analogia interessante in cui afferma che «come gli strumenti meccanici servono ad ampliare o regolare il movimento delle mani, così gli strumenti mentali estendono o trattengono il movimento dell'intelletto»⁶. Ma in effetti è con Thomas Hobbes che il secolo geometrico assume un ruolo determinante nella composizione meccanicista di una teoria politica. Nella formazione di Hobbes, infatti, fu fondamentale l'impatto che ebbero su di lui la lettura degli

² Niccolò Tartaglia, in quanto cittadino della Repubblica di Venezia, è spinto a pubblicare *La Nova Scientia* in occasione della nuova guerra turco-veneziana scoppiata proprio nel 1537. Oltre ciò, è anche interessante ai fini del discorso ricordare che Tartaglia è anche autore di un ampio commento agli elementi di Euclide.

³ G. Galilei, *Il Saggiatore*, in *Opere*, a cura di A. Favaro, Firenze 1966, vol. VI, p. 232.

⁴ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2012, p. 93.

⁵ R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, in *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, pp. 2349-2351.

⁶ F. Bacon, *Nuovo organo*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari 1965, vol. I, p. 257.

Elementi di Euclide, che determinò un profondo interesse per la geometria e per gli argomenti scientifici, e gli esiti nefasti della rivoluzione inglese, evento storico a partire dal quale decise di elaborare la propria teoria della sovranità. Sin dall'introduzione del *Leviatano* Hobbes espone con forza il proprio intento programmatico e la propria visione della natura, dell'uomo e dello stato:

LA NATURA (l'arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo) è imitata dall'arte dell'uomo, come in molte altre cose, così anche in questo, nel poter fare un animale artificiale. Infatti, dato che la vita non è altro che un movimento di membra il cui inizio è in qualche principale parte interna, perché non possiamo dire che tutti gli *automi* (macchine che si muovono da sé mediante molle e ruote, come un orologio) hanno una vita artificiale? Che cos'è infatti il cuore se non una *molla* e che cosa sono i *nervi* se non altrettanti *fili* e che cosa le *giunture* se non altrettante *ruote* che danno movimento all'intero corpo, così come fu designato dall'artefice? L'arte va ancora più lontano, imitando quella razionale e più eccellente opera della natura che è l'uomo. Poiché dall'ARTE viene creato quel gran LEVIATANO chiamato COMUNITÀ POLITICA O STATO (in latino CIVITAS) il quale non è altro che un uomo artificiale, sebbene di statura e forza maggiore di quello naturale, alla cui protezione e difesa fu designato⁷

Hobbes descrive dunque lo stato come se fosse il doppio politico di una macchina animale il cui funzionamento è stabilito da meccanismi e regole di causazione legati secondo un sofisticato schema di calcolo e previsione ed è più in generale sull'equivalenza di calcolo e raziocinio che si fonde la teoria hobbesiana dell'uomo e dello stato, al punto che in un paragone abbastanza esplicativo afferma che «l'abilità di fare e mantenere gli stati consiste in certe regole, come l'aritmetica e la geometria»⁸.

La persona sovrana ordina il movimento informe e caotico delle passioni e dell'agire umano, dà forma al vivere associato ed è a partire dalla decisione sovrana che si stabiliscono le possibili traiettorie di azione e di movimento della sudditanza. Il sovrano ha il compito di ordinare e legiferare sulla naturale tendenza all'appropriazione che per Hobbes è la materia fondamentale

⁷ Th. Hobbes, *Leviatano*, tr. it. di G. Micheli, Milano 2019, p. 5.

⁸ Ivi, p. 221. L'interesse di Hobbes per la materia è testimoniato tra l'altro dalla *querelle* sui fondamenti della matematica che lo vide contrapposto a John Wallis. Secondo quest'ultimo, infatti, la geometria si fonda sull'aritmetica, in quanto questa procede per principi più generali che non si limitano alla misura. Hobbes invece, trae delle estreme conclusioni a partire dalla propria filosofia scettica e meccanicista, per cui qualcosa come un ente matematico non può esistere che in un senso esclusivamente "empirico". Pur essendo dunque più vicino alla tradizione euclidea, tenta di correggerne l'impostazione, come per esempio nel caso della definizione degli *Elementi* per cui la linea è «sine latitude longitudo» (Euclide, *Elementi*, Def. II). Nella definizione data da Hobbes così come non si dà lunghezza pura, non si dà neanche punto inesteso. Infatti, specifica che la linea è tracciata dal moto di un corpo («*vestigium quod relinquitur a motu corporis, cujus quantitas non consideratur in demonstratione*»), non di un punto senza estensione (Th. Hobbes, *De principiis et ratiocinatione geometrarum*, in Id., *Opera philosophica*, Londini, 1839, p. 393).

di cui è costituito il comportamento umano⁹. Il problema della costituzione dello Stato corrisponde quindi al problema di ordinare, in base esclusivamente alla propria forza, quella che Hobbes identifica come naturale tendenza all'impossessamento¹⁰ entro «la costituzione del *mio*, del *tuo* e del *suo*, vale a dire, in una parola, della proprietà»¹¹ (leggasi accumulazione) la quale «è un effetto dello stato»¹² e dal momento che questo «non può far nulla se non per mezzo della persona che lo rappresenta, essa (la proprietà) è l'atto del sovrano solamente»¹³.

Sia che si voglia dunque interpretare l'esercizio della sovranità nella teoria di Hobbes in chiave giuspositivista (come fa per esempio Norberto Bobbio), sia che la si voglia interpretare in chiave decisionista (come fa Carl Schmitt), quello che emerge è l'assoluta arbitrarietà delle decisioni del sovrano. La sua legittimità, infatti, è basata unicamente sull'esercizio della forza e sulla paura della morte violenta. Pertanto, se la razionalità non è l'elemento centrale dell'agire umano, essa non è nemmeno il perno dell'azione dello Stato e lo spazio della sovranità è definito «non in termini di ragione, ma di *volontà*: la persona sovrano-rappresentativa non è la “testa” dello Stato, cioè la capacità di ragionare e di progettare, ma l’”anima” dello Stato ossia la capacità di comandare *absolute*»¹⁴. Per quanto riguarda la ragione, essa consiste, com'è noto, in un calcolo:

quando si *ragiona*, non si fa altro che concepire una somma totale dall'*addizione* di particelle, o concepire un resto dalla *sottrazione* di una somma da un'altra; ciò (se è fatto mediante vocaboli), è concepire la conseguenza dei nomi di tutte le parti con il nome dell'intero, o dei nomi dell'intero e di una parte con il nome dell'altra parte. E benché in alcune cose (come nei numeri) oltre all'*addizionare* e al *sottrarre*, si nominino altre operazioni come il *moltiplicare* e il *dividere*, pure esse sono la stessa cosa, perché la moltiplicazione non è altro che addizionare insieme cose eguali, e la divisione non è che sottrarre una cosa quante volte è possibile. Queste operazioni non si riscontrano solo nei numeri [...] infatti come gli aritmetici insegnano

⁹ Macpherson fa del termine “appropriazione” un perno centrale nella propria lettura di Hobbes, ritenendo che per il tramite della filosofia e della riflessione teorico-politica di Locke, la razionalizzazione di questa tendenza universale è il dispositivo fondamentale su cui si legittimano le istituzioni borghesi. (cfr. C. B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, tr. it. di S. Borutti, Milano 1973).

¹⁰ Vale a dire quella condizione per cui nello stato di natura, dal momento che «la natura ha dato tutto a tutti» (Th. Hobbes, *Sul cittadino*, in Id., *Elementi filosofici*, a cura di N. Bobbio, Torino 1948, p. 84) e che chiunque vuole «possedere, usare, godere di qualunque cosa» (*ibidem*) gli appaia buona e utile, si è in un clima in cui si tenta costantemente di eliminare o danneggiare chiunque si ponga di mezzo tra me e il mio uso e possesso individuale di un bene, secondo la celebre formula del *bellum omnium contra omnes*.

¹¹ Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 262.

¹² *Ibidem*.

¹³ Ivi, pp. 262-263.

¹⁴ C. Altini, *Ipotesi sul meccanicismo politico. Tra Hobbes e Spinoza*, in «Filosofia politica», XXXII, 2018, p. 417.

ad addizionare e sottrarre nel campo dei *numeri*, così i geometri insegnano le stesse cose nel campo delle *linee*, delle *figure* (solide e superficiali) degli *angoli* [...] le stesse cose insegnano i logici nel campo delle *conseguenze* dei vocaboli, addizionando insieme due *nomi* per fare un'*affermazione*, due *affermazioni* per fare un *sillogismo*, *parecchi sillogismi* per fare una *dimostrazione*; e dalla *somma*, o *conclusione* di un *sillogismo*, sottraggono una *proposizione* per trovare l'altra. Gli scrittori della politica addizionano insieme le *pattuizioni* per trovare i *doveri* degli uomini, e i giuristi, le *leggi* e i *fatti* per trovare ciò che è cosa retta e ciò che è torto nelle azioni dei privati. Insomma in qualsiasi materia in cui c'è posto per l'*addizione* e la *sottrazione*, ivi c'è pure posto per la *ragione*; e dove queste non trovano posto, ivi la *ragione* non ha niente a che fare.¹⁵

La sua funzione è qui puramente pragmatica e strumentale; permette infatti, in funzione della sua natura, di disporre ordinatamente la moltitudine perché sia ridotta all'unità (in questo forse si può vedere la fascinazione di Hobbes per le lunghe catene deduttive euclidee), di catturare dunque il movimento caotico della materia nelle righe ordinate dello Stato. Essa dunque è strumento, non motore, della sovranità, nella capacità di previsione, dunque di pacificazione, prevenzione e risoluzione, dei moti interni allo Stato.

Il modo in cui il sovrano delibera e legifera dipende proprio dalla sua volontà, che è attraversata da una contraddizione particolare: essa è infatti da una parte inserita nella ineluttabile rete meccanicista che dà origine a ogni fenomeno naturale, ma dall'altra essa è assoluta, dunque in grado di prescindere. Se si pensa che poi il modo in cui opera il sovrano è fondato esattamente sulla volontà e non sulla ragione, si ha da chiedersi come la volontà di questa persona possa essere realmente assoluta. Questo gioco trascendente è del resto anche il principio fondativo di una possibile e integrale riduzione della molteplicità all'unità e a partire da ciò possiamo supporre che il legame nella teoria Hobbesiana tra matematica e politica riguardi proprio la profonda sfiducia che il filosofo di Malmesbury nutriva nei confronti dell'uomo, il quale non è una creatura naturalmente socievole come voleva una certa tradizione, ma agisce d'impeto ed è bestiale proprio come il mondo inaffidabile e caotico della materia

Al netto di tutto, quel che emerge è che si è a tutti gli effetti all'interno di una polveriera filosofica la quale, mossa da lotte epistemologiche condotte contro l'aristotelismo e la scolastica e dalla necessità di ripensare l'ordine monarchico quando i re diventano decapitabili, vede nella geometria e nella matematica armi fondamentali. Dal momento che queste armi sono ciò tra-

¹⁵ Th. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 42-43.

mite cui si è ordinato a lungo l'assetto della modernità e che questa macchina ha ormai le fattezze di un rottame arrugginito, occorre interrogare la corrente sotterranea dell'uso politico della matematica in età moderna.

2. Spinoza e il carattere creativo del *mos geometricus*

Baruch Spinoza occupa un posto del tutto particolare all'interno del panorama della modernità. Accusato di ateismo ed empietà, scomunicato ed esiliato dalle proprie stesse comunità, fu tra i pensatori moderni meno propensi a compromessi. Pur di conservare la propria autonomia e libertà di pensiero rinunciò nel 1673 alla fruttuosa proposta di occupare la cattedra di filosofia all'università di Heidelberg. Ebbe una vita personale prudente – fece dell'ammonimento latino *Caute* il proprio motto –, ascetica ma mai anacoretica, in perenne fuga dai riflettori e nel silenzio del proprio studio, perché la propria opera era dotata di un clamore che lo costringeva alla penombra. Il clamore è espressione della postura dell'opera e il modo in cui l'*Ethica* presenta sé stessa, vale a dire come unica opera di filosofia in età moderna totalmente *more geometrico demonstrata*, prefigura già una postura del tutto singolare. L'articolazione del metodo geometrico e l'uso della matematica in Spinoza sono infatti delle peculiarità immediatamente evidenti, ma che allo stesso tempo richiedono di essere investigate adeguatamente proprio in funzione del contesto di eccezionalità che esse ricoprono rispetto al *milieu* a lui contemporaneo. Pierre Bayle nel suo *Dictionnaire* descrive Spinoza come un uomo «dotato di mentalità matematica e disposto ad accogliere su ogni argomento ciò che gli dettava la ragione»¹⁶ e che proprio per questa sua inclinazione «era un uomo che non amava la costrizione della coscienza e che odiava la dissimulazione: fu questa la ragione che lo portò a esprimere liberamente i suoi dubbi e le sue credenze»¹⁷. Spinoza sin da queste pagine polemiche ci appare descritto come un uomo dalla matematica blasfema e già solo in virtù della sua biografia viene da chiedersi cosa abbia di così caratteristico e riprovevole questa «mostruosa ipotesi»¹⁸.

L'ipotesi che facciamo nostra è che l'utilizzo della matematica e del *mos geometricus* all'interno dell'ontologia spinoziana abbiano un valore squisi-

¹⁶ P. Bayle, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Bari 1976, p. 355.

¹⁷ Ivi, pp. 355-356.

¹⁸ Ivi, p. 358.

tamente politico, un valore che si esplica nella concezione di una geometria creativa e produttiva che è a sua volta espressione di una potenza dell'intelletto infinito che ci pone immediatamente davanti alla nostra capacità di poter cogliere le trasformazioni di una cosa a partire dalla comprensione adeguata della sua natura genetica. La matematica diventa dunque uno strumento utile nella battaglia antifinalistica (e dunque antiteleologica e democratica) che occupa tutte le pagine dell'*Ethica*, senza che il problema diventi quello di una matematizzazione del reale. In questa prospettiva si può interpretare a tutti gli effetti l'*Ethica* come un trattato di medicina dell'anima, in cui lo stile matematico serve a delineare gli aspetti di una "scienza matematica della salvezza" che risiede sul fatto che nell'eziologia delle passioni «les mathématiques sont [...] un *catharticon*»¹⁹. Una concezione della matematica che dunque rispecchia una trattazione non oppositiva della ragione e delle passioni né tra forma e contenuto e che proprio per tale motivo si costituisce come esercizio etico e politico. La commistione nei temi e nello stile di elementi più formali e deduttivi e altri più passionali e induttivi non sembra in effetti causare problemi se si adopera questa griglia di lettura.²⁰

Ricostruire le tappe della formazione spinoziana nell'ambito delle discipline matematiche e scientifiche è un lavoro da rimandare ad altra sede, ma possiamo quantomeno orientarci con delle brevi panoramiche. Innanzitutto, indubbiamente la formazione cartesiana di Spinoza ha giocato un ruolo fondamentale per quanto riguarda le simpatie che egli nutriva nei confronti del *mos geometricus*. Tuttavia, ciò non ci autorizza ad inferire che l'uso di questo *mos* in Spinoza sia meramente l'exasperazione di un lascito cartesiano²¹, anche in ragione del fatto che tra i riferimenti che Spinoza aveva per quanto riguarda l'uso della matematica Cartesio non era certamente l'unico²². A mio

¹⁹ F. Barbaras, *Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris 2007, p. 184.

²⁰ Vi è chi come Deleuze, ha ragionevolmente parlato della presenza di ben tre "etiche" all'interno dell'opera (cfr. G. Deleuze, *Le tre etiche*, in *Critica e clinica*, tr. it. di A. Panaro, Milano 1996, pp. 179-193). Anche Filippo Mignini sottolinea bene come «quasi metà dell'opera è occupata da testi esposti non in forma geometrica, costituiti prevalentemente dagli scolii, e poi da appendici, prefazioni e spiegazioni. Sicché l'argomentazione geometrica è come intercalata da esposizioni composte secondo il metodo comune e ispirate, non di rado, da raffinate risorse retoriche» (F. Mignini, *L'Etica di Spinoza*, Urbino 2007, p. 28).

²¹ L'adozione di Euclide piuttosto che dell'analisi cara a Cartesio è del resto già indice di un conflitto: «the mathematical method was held in esteem [...] by Spinoza, not because it was the method of Descartes, but because it was one of the influences which helped to free him from Descartes. The form of the *Ethics*, in fact, far from being a tribute to Descartes, is the most vivid protest against his authority» (L. Roth, *Spinoza and cartesianism (II)*, in «Mind», Apr. 1923, New Series, Vol. 32, No. 126 (Apr., 1923), p. 163).

²² Si pensi, per esempio, all'Or Adonai di Hasdai Crescas, la cui trattazione sull'infinito è citata da Spinoza nella lettera sull'infinito indirizzata a Meyer, alla ricezione dell'ambiente matematico olandese e alla tradizione dei

avviso non si tratta neanche semplicemente di un errore o una equivoca comprensione della filosofia di Descartes, come sembra argomentare Hermann J. De Vleeschauwer, il quale struttura la propria argomentazione secondo due direttive principali. Innanzitutto, sostiene che l'uso del *mos geometricus* in Spinoza dipenda dal fatto che Spinoza non avrebbe prestato sufficiente attenzione ai termini in cui Descartes pone l'utilizzo del metodo geometrico nelle *Meditationes de prima philosophia*, dove «dice precisamente *more geometrico disposita* e non *demonstrata*»²³, ritenendo che il *mos geometricus* abbia un valore esclusivamente espositivo e non inventivo. La seconda strategia argomentativa usata da De Vleeschauwer consiste nel sostenere che l'uso del *mos geometricus* dipenderebbe dal fatto che Spinoza sarebbe stato condizionato anche dai postcartesiani e in particolare dall'occasionalismo nella figura di Arnold Geulincx, le cui teorie, secondo De Vleeschauwer, sarebbero state note a Spinoza per mezzo di Meyer, il quale ha frequentato alcune lezioni di Geulincx.

Quanto invece si sta argomentando è che Spinoza non solo fosse consapevole del carattere blasfemo di questo legame che creò tra *ars inveniendi* e *mos geometricus*, ma che, in primo luogo, l'utilizzo che fece della matematica e della geometria dipendesse da una molteplicità di fonti non pienamente riducibili alla tradizione cartesiana o a quella euclidea e che, in secondo luogo, questa operazione assume il suo senso quando si colloca il *mos geometricus* spinoziano all'interno di un progetto politico ed etico sotteso all'*Ethica* e alla postura filosofica che Spinoza assume anche all'interno delle altre opere. L'uso della matematica nell'opera spinoziana va in ben altra direzione rispetto al progetto moderno di una *mathesis universalis*.

Nella lettera a Meyer sull'infinito Spinoza si esprime in maniera molto interessante riguardo la natura degli *auxilia imaginationis*:

La misura, il tempo e il numero non sono altro che modi di pensare o piuttosto di immaginare. Perciò non fa meraviglia che tutti quelli che, con simili nozioni e per di più mal comprese,

commentaria agli *Elementi* di Euclide, che Spinoza conosceva bene: del resto egli sembra spesso molto vicino a Clavio in merito alla cura nei confronti del tema della *brevitas* e circa l'adozione dell'apagogia, la quale è ripresa, «nonostante il ripudio cartesiano delle dimostrazioni apagogiche», probabilmente da «l'edizione degli *Elementa* euclidei da lui posseduta [...] dove le dimostrazioni che passano attraverso il *quod absurdum est* sono particolarmente numerose. Dal momento che l'*Ethica* devia dalla formula cartesiana *more geometrico 'disposita'* per presentarsi come opera *ordine geometrico 'demonstrata'*, l'accento sulle modalità dimostrative diviene essenziale, ponendosi con ciò all'interno della più ampia questione del senso, della struttura e della definizione del metodo geometrico in Spinoza, uno Spinoza che aveva senza dubbio intuito la "*alia veritatis norma*" suggerita agli uomini dalla matematica» (P. Basso, *Le dimostrazioni per assurdo nell'Etica di Spinoza*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 21, gennaio-aprile 2001, p. 90).

²³ H. J. De Vleeschauwer, *More seu ordine geometrico demonstratum*, tr. it. di N. Allocca, Messina 2004, p. 70.

hanno voluto comprendere il processo della natura, si siano imbrogliati a tal punto da non poter infine districarsi se non mandando tutto all'aria e ammettendo cose assurde anzi assurdisime. Infatti, poiché ci sono molte cose che possono essere colte soltanto con l'intelletto e mai con l'immaginazione, quali la sostanza, l'eternità e altre, se qualcuno cercasse di spiegarle in questo modo con tali nozioni che sono solamente strumenti dell'immaginazione, non farebbe nient'altro che darsi da fare per vaneggiare con la sua immaginazione. E nemmeno gli stessi modi della sostanza potrebbero mai essere rettamente compresi, se fossero parimenti confusi con tali enti di ragione (ossia strumenti dell'immaginazione). Infatti, facendo ciò, li separiamo dalla sostanza e dal modo in cui procedono dall'eternità, senza le quali, tuttavia, non possono esser intesi rettamente²⁴

In seguito nella stessa lettera parla delle «molte cose che non possono essere spiegate con nessun numero»²⁵ a prova de «l'incapacità dei numeri a determinare ogni cosa»²⁶. La questione, fondamentale per Spinoza, è quella di chiarire la natura strumentale della misura, del tempo e del numero. La funzione di questi strumenti, infatti, pur utile e necessaria, si esaurisce nella loro capacità di cogliere un ente nella sua dimensione discreta e individuale, ma quando si tratta di questioni quali l'eternità e la sostanza, questa operazione di distinzione ontica non permette di intendere rettamente le cose in gioco, in quanto si traspone questa "partibilità" a un infinito che è tale in quanto *causa sui*. Nello specifico Spinoza distingue tre diversi modi di parlare dell'infinito: innanzitutto abbiamo la distinzione tra «ciò che è infinito per sua natura»²⁷ e «ciò che invece non ha nessun limite, non certo in forza della sua essenza ma in forza della sua causa»²⁸. Successivamente sottolinea la distinzione «tra ciò che si dice infinito perché non ha nessun limite, e ciò le cui parti, tuttavia, non possiamo eguagliare o esprimere con alcun numero»²⁹.

La tripartizione è nuovamente ripresa verso la fine della lettera:

da tutto quanto è stato già detto si evince chiaramente che alcune cose sono infinite per loro natura, e non possono in alcun modo esser concepite come finite; alcune invece sono infinite in virtù della causa dalla quale dipendono, ma laddove siano concepite astrattamente, possono essere divise in parti ed esser presentate come fossero finite; altre, infine, si dicono infinite o, meglio, indefinite, poiché non sono capaci di esser eguagliate da nessun numero³⁰

Considerando le definizioni II e VI della prima parte dell'*Etica*, le qua-

²⁴ B. Spinoza, *Lettera 12*, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano 2019, p. 1861.

²⁵ Ivi, p. 1863.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 1857.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ivi, pp. 1863-1865.

li affermano rispettivamente che «*es res dicitur in suo genere finita, quæ alia ejusdem naturæ terminari potest*»³¹ e che «*per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque æternam, & infinitam essentiam exprimit*»³² è chiaro che Dio, in quanto sostanza e cioè *causa sui*, vada inteso come un infinito attuale, secondo quel primo modo di intendere l'infinito che Spinoza ritiene che non possa essere in alcun modo concepito come finito e dunque immaginabile per mezzo del numero, del tempo o della misura. C'è un'infinità della sostanza che si esprime attivamente e come causa immanente nei modi e l'*actuosa essentia* di Dio è tale per cui «*nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quam Deum non esse*»³³. Il modo in cui bisogna *intelligere* Dio e la sostanza è anche il modo in cui bisogna *intelligere* l'eternità come infinito attuale o, nei termini spinoziani, come «*fruizione infinita dell'esistenza*»³⁴. È qui che entra in gioco la tematica, fondamentale, dei tre generi di conoscenza. Spinoza distingue infatti un primo genere di conoscenza *ex signis*, l'*imaginatio*, un secondo genere di conoscenza, cioè la ragione, scienza delle nozioni comuni, e infine il terzo genere di conoscenza, che coglie immediatamente l'essenza delle cose, la *scientia intuitiva*. L'esempio dei mercanti di cui si avvale Spinoza per chiarire la distinzione tra i tre generi di conoscenza è noto:

*Dantur ex. gr. tres numeri, ad quartum obtinendum, qui sit ad tertium, ut secundus ad primum. Non dubitant mercatores secundum in tertium ducere, et productum per primum dividere; quia scilicet ea, quæ a magistro, absque ulla demonstratione audiverunt, nondum tradiderunt oblivioni, vel quia id sæpe in numeris simplicissimis experti sunt, vel ex vi Demonstrationis Prop. 19 lib. VII Euclid., nempe ex communi proprietate proportionalium. At in numeris simplicissimis nihil horum opus est. Ex. gr. datis numeris 1, 2, 3, nemo non videt, quartum numerum proportionalem esse 6 atque hoc multo clarius, quia ex ipsa ratione, quam primum ad secundum habere uno intuitu videmus, ipsum quartum concludimus.*³⁵

Questo *intuitu videre* rende immediatamente evidente la *relazione* tra le cose, permette di intenderne direttamente, senza mediazione, l'essenza stessa *sub specie æternitatis*. Ma oltre ciò Spinoza ci dice che «*sentimus, experimurque, nos æternos esse*»³⁶ in quanto la conoscenza del terzo genere dipende

³¹ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, in *Tutte le opere*, cit., p. 1147.

³² *Ibidem*.

³³ Baruch Spinoza, *Ethica*, cit., p. 1126.

³⁴ Id., *Lettera 12*, cit., p. 1859.

³⁵ Id., *Ethica*, cit., pp. 1286-1288.

³⁶ Ivi, p. 1582.

dalla *Mens* in ragione del fatto che «*Mens ipsa æterna est*»³⁷. La natura di questa esperienza dell'eternità è chiarita dalla proposizione 30 del libro V: «*Mens nostra, quatenus se, & Corpus sub æternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse, & per Deum concipit*»³⁸. L'eternità della mente non è semplicemente il prolungamento dell'esistenza dopo la morte, concetto dal quale Spinoza ci mette in guardia affermando che l'esistenza della mente «*tempore definiri, sive per durationem explicari non posse*»³⁹, essa consiste piuttosto nella necessità del rapporto tra intelletto infinito di Dio e intelletto finito con cui i *mentis oculi* guardano la mente stessa e il corpo. La *Mens* spinoziana implica la sostanza, infinita ed eterna, come causa immanente di sé e consegna tramite uno sguardo immediato l'idea di un «universo pensante»⁴⁰. La necessità della sostanza concepita *sub specie æternitatis* rimanda a una contingenza dei modi: contingenza che si riferisce non a una pena ontologica, ma a una costituzione strumentale per mezzo della quale l'intelletto finito determina la propria forma a partire dalle sue affezioni. Il registro dell'ordine segnico entro il primo genere di conoscenza richiede una determinazione, una formalizzazione che ha il corpo di una successione che ordina il mondo, che nel fare ciò necessariamente fa riferimento alla singolarità del tessuto relazionale in cui quel corpo è immerso. E benché l'immaginazione abbia chiaramente anche un valore positivo, restare ancorati ad essa comporta il rischio di essere in balia di un'ipostatizzazione. La scienza intuitiva invece entra in gioco come conoscenza delle «*connexiones singulares*»⁴¹, dunque come conoscenza della natura specificamente relazionale dei modi. La necessità della sostanza, del suo essere tessuto immanente, libera i modi dalle ipostatizzazioni. La battaglia che Spinoza conduce contro il finalismo è qui allora ancora più chiara: si tratta di riconoscere ai corpi e alle menti cogitanti una capacità costitutiva relazionale che in quanto tale non è sussumibile entro un governo temporale. L'infinità della Natura prova la compenetrazione degli intelletti finiti: l'Uno è intimamente molteplice e in quanto tale non ha un tempo unico, giacché il tempo è *auxilium imaginationis*.

³⁷ Ivi, p. 1590.

³⁸ Ivi, p. 1588.

³⁹ Ivi, V, prop. 23 sch., p. 1584.

⁴⁰ F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, tr. it. di F. Bassani, Mantova 2012, p. 32.

⁴¹ Cfr. V. Morfino, *La scienza delle connexiones singulares*, in *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estetica*, a cura di F. Del Lucchese e V. Morfino, Milano 2003.

3. Le politiche dell'infinito

Aver chiarito il senso del terzo genere di conoscenza ci permette adesso di tornare a una domanda precedentemente posta: qual è il senso dell'uso del *mos geometricus* all'interno dell'*Ethica*? È Spinoza a dire che «*Conatus, seu Cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere, oriri non potest ex primo, at quidem ex secundo cognitionis genere*»⁴² e noi possiamo agevolmente interpretare in accordo con questa proposizione la pragmatica dell'*Ethica*. La forma geometrico-deduttiva dell'*Ethica* e delle sue proposizioni rimanda al secondo genere di conoscenza, alla ragione, che guarda in termini ancora deduttivi e mediati. Ma l'opera stessa prepara il lettore a un superamento della sua forma espositiva, un superamento che nel fare geometrico abitua la mente ad avere a che fare con la parte eterna delle cose affinché sia spronata, nel vedere intuitivo, a coglierle senza alcuna mediazione. La struttura e l'esposizione dell'*Ethica* vedono nella geometria un idoneo strumento perché fornisce un piano chiaro e robusto dal quale far maturare la disposizione al terzo genere di conoscenza, ma non si esauriscono in una semplice fascinazione per Euclide e per la lingua matematica come lingua perfetta⁴³. Per cui appare ben ponderata l'affermazione di Vittorio Morfino in commento allo scambio epistolare del 1665 tra Spinoza e Oldenbourg sui pendoli di Huygens: «Spinoza non è per nulla interessato ad una matematizzazione della natura con una finalità di previsione»⁴⁴.

C'è, nel *Tractatus Politicus*, un passaggio molto chiaro sul senso dell'uso politico che Spinoza fa della matematica, in cui in una eloquente dichiarazione di intenti afferma di voler indagare la scienza della politica «con la stessa libertà d'animo che siamo soliti adoperare in matematica». Si tratta di un passaggio meglio compreso alla luce di quanto detto sull'*Ethica* e considerando quanto dice Spinoza in merito a Euclide mentre parla del metodo interpretativo delle Scritture:

Euclide, che scrisse soltanto cose assai semplici e del tutto intelligibili, è facilmente spiegato da chiunque *in qualunque lingua*; infatti, per giungere a comprendere il suo pensiero, e per essere

⁴² B. Spinoza, *Ethica*, V, prop. 28, cit., p. 1586.

⁴³ In merito alla questione dell'uso spinoziano del linguaggio matematico e del rapporto con il progetto moderno di creazione di una lingua perfetta cfr. C. Zaltieri, *Spinoza contro il mito della lingua perfetta*, in «Quaderni materialisti», 15, 2016, pp. 173-191. In merito alla non esauribilità della struttura discorsiva dell'*Ethica* nel metodo geometrico euclideo Deleuze ha giustamente sottolineato il «tono del tutto diverso» con il quale Spinoza si esprime negli scolii (G. Deleuze, *Spinoza e le tre etiche*, cit., p. 187) e il passaggio, nel libro V, da un «metodo d'esposizione» a un «metodo d'invenzione» (Ivi, p. 189).

⁴⁴ V. Morfino, *Spinoza e il non contemporaneo*, Verona 2009, p. 30.

certi del suo vero senso, non è necessario avere una conoscenza completa della lingua in cui scrisse, ma basta averne una conoscenza del tutto comune e quasi elementare, e non è necessario conoscere la vita, la cultura e i costumi dell'autore, né in quale lingua, per chi e quando scrisse, non la fortuna del libro e le sue varie lezioni, né in che modo e in quale comunità fu accolto. E ciò che qui si è detto di Euclide deve essere detto di tutti coloro che hanno scritto di cose per loro natura comprensibili.⁴⁵

Spinoza non propone qui evidentemente di adottare il punto di vista di una trascendenza assoluta che in qualche modo è asituazionata o universale, tutt'altro. Se del resto fosse così allora quanto detto da Euclide sarebbe un contenuto alinguistico o necessario di una lingua altrettanto universale. Ma il punto di Spinoza è esattamente quello di criticare la sacralità della lingua ebraica. Per capire Euclide *qualunque lingua* – non nessuna, né una nello specifico – va bene perché la conoscenza di quanto ha detto è riferita a nozioni comuni intelligibili. Se a Spinoza preme sottolineare che non è necessario conoscere «la vita, la cultura e i costumi dell'autore» è perché questi non pietrificano il processo conoscitivo. Del resto in questo senso si può intendere la biografia stessa di Spinoza, il quale nel rapporto che ebbe con la comunità ebraica e con le vicissitudini della politica olandese del '600 ebbe modo di esperire le conseguenze devastanti a cui portano la *superstitio* e l'arbitrio della volontà particolare.

La libertà d'animo che Spinoza vuole adoperare nella scienza della politica è dunque la libertà di poter condurre un'analisi che riveli la dimensione relazionale e intimamente transeunte dello Stato e della costituzione politica senza essere paralizzati da un'universalizzazione dei particolarismi. Si tratta dunque della capacità di poter scandagliare il piano della costituzione politica senza fare riferimento a un piano di trascendenza imposto per mezzo dell'arbitrio. Un piano quindi in grado di riconoscere gli elementi relazionali e materiali su cui si fonda l'esistenza di una comunità o di uno Stato. Morfino è molto chiaro in merito: «l'eternità è dunque allo stesso tempo principio di intelligibilità della trama delle durate e divieto di proiezione della immaginaria cronologia umana sulla totalità»⁴⁶. Ricordiamo anche che Spinoza afferma nel libro IV dell'*Etica* che «*Homo qui ratione dicitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est*»⁴⁷. Il vivere associato che garantisce libertà all'uomo è quello in cui egli

⁴⁵ B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, in *Tutte le opere*, cit., p. 843.

⁴⁶ V. Morfino, *La scienza delle connexiones singulares*, cit., p. 191.

⁴⁷ B. Spinoza, *Ethica* IV, prop. 73, cit., p. 1534.

può attivamente esprimere la propria ragione. Ma questa, per quanto detto precedentemente, sprona alla conoscenza delle cose eterne dalla quale, per la proposizione 33 del libro V, nasce l'*amor Dei intellectualis*, che è eterno, nei termini in cui l'intelletto finito conosce sé stesso come parte di un intelletto infinito. E la potenza infinita che da ciò si coglie nella sostanza è infinita nella parte eterna della nostra mente in quanto in grado di esercitare un'attività creativa e trasformatrice rispetto alle ipostatizzazioni poste per mezzo del tempo e della misura. Attività che è più potente nel vivere associato. Dunque, uno Stato razionale è uno Stato in cui non vi è ipostatizzazione dei particolarismi e in cui l'arbitrio di un singolo sovrano è ridotto al minimo. Perciò si può affermare con coerenza che la forma dello Stato maggiormente razionale, nei termini in cui Spinoza intende questo termine, sia quello della democrazia. Questo perché lo spazio di manovra sul quale esso agisce è infinito. Infinito perché la costituzione democratica prevede una trasformabilità di quanto viene edificato per mezzo del numero e della misura che rifletta la costituzione ontologica della parte eterna della mente. Non esiste in effetti un altro piano di composizione del corpo politico in cui lo statuto temporale di una particolarità possa essere messo costantemente in discussione e ribaltato.

Si ha in sostanza un uso della matematica non ai fini di una *mathesis universalis*, della predicibilità calcolabile e dell'eliminazione delle incertezze, con una fondazione paranoide dello Stato sul calcolo nella linea di Hobbes, ma una geometria proiettiva⁴⁸ che rivela il carattere creativo e morfologico delle pluralità cogitanti che compongono lo Stato. La geometria potente che è messa in gioco da Spinoza implica una potenza della ragione e del concetto nella loro funzione di ridefinizione dello stato di cose presente.

⁴⁸ Cfr. Y. Toros, *Spinoza et l'espace projectif*, Parigi 2024.

Spinoza come educatore

Roberto Madonna

«Quando una macchina conosce sé stessa, da quell'istante ha cessato di essere una macchina; per lo meno non è più la stessa macchina di prima.»

Gurdjieff in P. D. Ouspensky, *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*

«Non capisco quello che faccio: di fatto compio non quello che voglio, bensì quello che odio.»

Paolo, *Lettera ai Romani* 7, 15

«La vera vita è assente. Noi non siamo al mondo.»

A. Rimbaud, *Una stagione all'inferno*

Questo saggio intende percorrere alcuni luoghi dell'opera di Spinoza nell'orizzonte del rapporto tra il problema gnoseologico della modernità e la riorganizzazione spirituale della forma di vita del soggetto, concentrandosi in particolare sulla possibilità e le caratteristiche di una "pedagogia spinoziana". Il focus sarà rivolto al *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* e sull'*Etica*. Il primo testo è indicato da Foucault nel corso sull'Ermeneutica del soggetto (1980-81) come uno dei focolai d'incontro di queste due differenti prospettive (gnoseologia e spiritualità). Rispetto all'*Etica* si seguiranno soprattutto alcune indicazioni dalla lettura di Deleuze in *Spinoza. Filosofia pratica* (1981) e di F. Zourabichvili in *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza* (2002) per evidenziare da un lato il legame molto stretto tra ontologia, questione del metodo e prassi che pervade l'opera di Spinoza, e dall'altro cogliere i cenni, anche aporetici, al problema dell'educazione dell'individuo, del divenire-filosofo e, insomma, del cambiamento etico. Si assumeranno anche le preziose indicazioni dai commentari di Martial Gueroult sull'*Etica*. Il tema

sarà sviluppato con particolare riguardo al rapporto tra intuizione e metodo geometrico, che è oggetto di approfondimento in una seconda sezione in cui, cogliendo alcuni spunti dal testo di L. Brunschvicg *Les étapes de la philosophie mathématique* e dalla *Storia della filosofia moderna* di E. Cassirer si vorrà definire in quali termini Spinoza si appropri del procedimento sintetico della geometria euclidea, e quali possano essere le affinità e le divergenze rispetto agli usi della geometria in Descartes e Hobbes.

1. *Il cambiamento etico tra Tractatus de intellectus emendatione e Ethica*

Nel suo corso al Collège de France dell'anno 1981-82, dal titolo *L'ermeneutica del soggetto*, Foucault propone una distinzione tra filosofia e spiritualità. La prima viene schematizzata come quel campo che si occupa di determinare condizioni e limiti dell'accesso del soggetto alla verità, mentre la seconda come quella ricerca pratica ed esperienza per cui il soggetto opera su sé stesso le trasformazioni necessarie per avere accesso alla verità. Il problema della spiritualità è quale sia la conversione dello sguardo, il lavoro trasformativo su di sé che bisogna mettere in pratica per poter accedere ad una verità (questo lavoro si definisce come *áskesis* ed *éros*). In questo contesto la verità ha anche degli effetti di ritorno sul soggetto che la raggiunge: essa ha l'effetto di realizzare il suo stesso essere, di condurlo ad un'illuminazione. Nelle parole di Foucault, l'atto di conoscenza è "raddoppiato" da una certa trasformazione del soggetto nell'atto stesso. Nell'antichità il problema filosofico e quello spirituale non erano quasi mai separati. Solo a partire dall'età moderna, con la fase storica che si può grossolanamente definire "momento cartesiano", va definendosi un paradigma differente per cui l'accesso alla verità è garantito dalle condizioni oggettive di un metodo, che sono dunque intrinseche all'atto conoscitivo ma che non chiamano in causa l'essere del soggetto conoscente o la modifica della sua forma di vita.¹

Tra problema del metodo e pratiche di spiritualità vi sono state, nondimeno, «molteplici superfici di contatto»²: una di queste è la nozione di "riforma dell'intelletto". È così che Foucault chiama in causa Spinoza, in cui la tensione

¹ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, tr. it. di M. Bertani, Milano 2011 (ed. or. Paris 2001), pp. 17-21.

² Ivi, p. 24.

tra problema moderno del metodo e orientamento ascetico-spirituale conduce a una sintesi di estrema originalità. Foucault osserva che nei primi paragrafi del *Tractatus de intellectus emendatione* il problema dell'accesso alla verità sia legato ad esigenze che investono l'essere stesso del soggetto: in cosa e come trasformarlo? Quali condizioni imporgli per poter avere accesso alla verità? In che misura l'accesso alla verità concederà il sommo bene?³

Nella parte V dell'*Etica* Spinoza afferma che sia felice chi ha potuto trascorrere tutta la vita con un corpo adatto a molte cose ed una mente consapevole di sé, di Dio e delle cose,

In questa vita, dunque, ci sforziamo anzitutto affinché il corpo dell'infanzia, per quanto la sua natura sopporta e conduce a ciò, *si muti* in un altro che sia capace di molte cose e che sia riferito a una Mente che sia molto consapevole di sé, e di Dio e delle cose; e precisamente in modo tale che tutto ciò che si riferisce alla sua memoria o immaginazione sia appena di qualche importanza rispetto a ciò che si riferisce all'intelletto⁴

In effetti a partire da questo scolio è possibile pensare come una sorta d'infanzia l'intera vita di un uomo che non sia mai giunto a consapevolezza di sé, di Dio e del mondo; e che questi viva dunque nell'impotenza, nell'incostanza e nella dipendenza dall'esterno esattamente come un neonato⁵. Il divenire-filosofo allora può essere assimilato alla crescita di un bambino ed alla sua fuoriuscita dalla condizione d'infante.

Il corpo umano vive «in una continua variazione»⁶. Ciascun corpo è caratterizzato individualmente da un peculiare rapporto di moto e quiete tra le sue parti: questa è la sua forma. Ciò che conserva questo rapporto di movimento conserva anche la forma del corpo, ovvero fa sì che esso sia affettato e possa affettare gli altri corpi in modi diversi: vuol dire un incremento della potenza del corpo, e ciò è buono. Ciò che invece non si compone con il corpo e altera la sua forma individuale lo distrugge – queste cose sono cattive (*Eth.* IV, 39 dim.); un corpo muore quando le sue parti assumono un rapporto differente di moto e quiete (*Eth.* IV, 39 sch.) Per Spinoza morte è qualsiasi alterazione che distrugga una certa forma individuale, che interrompa dall'esterno il suo

³ Ivi, pp. 24-27.

⁴ B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma 2000 (ed. or. Amsterdam 1677), V, 9 sch., p. 315, corsivo mio.

⁵ Cfr. anche *Tractatus theologico-politicus* XVI, §3: «Tutti nascono ignari di tutte le cose e, sebbene siano stati ben educati, passa molto tempo prima che possano conoscere la vera regola di vita e acquisire l'abito della virtù», B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano 2014 (ed. or. Amsterdam 1670), pp. 629-1139, qui p. 1005.

⁶ B. Spinoza, *Etica*, cit., V, prop. 39, sch., p. 315.

naturale processo di autoconservazione. Per questo egli aggiunge che non solo la morte biologica vada intesa sotto questo nome: un corpo può mantenere tutti i segnali che attestano che sia in vita, eppure mutare in una natura diversa dalla propria: è il caso, per esempio, del bambino che diventa adulto (*Eth.* IV, 39 sch.) Questo passaggio pone una prima difficoltà al discorso pedagogico di Spinoza: l'obiettivo della sua filosofia è mutare il corpo e la mente per renderli abili e consapevoli, eppure la mutazione è illustrata piuttosto come un pericolo⁷.

Un secondo problema è posto dal fatto che il percorso etico non solo non è una trasformazione, ma non può neppure esser oggetto di desiderio⁸. Quest'aspetto va ricondotto al fatto che nel sistema spinoziano il concetto di privazione perde di significato. Nella definizione della tristezza (*Eth.* III, def. 3), Spinoza afferma che la tristezza non consista nella privazione di una maggior perfezione: «infatti la privazione non è nulla; l'affetto della Tristezza, invece, è un atto che, pertanto, non può essere ... che l'atto di passare ad una minore perfezione, cioè l'atto con il quale la potenza di agire dell'uomo viene diminuita o ostacolata»⁹. L'imperfezione non è alcunché di sostanziale, non è uno stato ma solamente un decremento della potenza d'agire. Ciascuna forma di vita, anche quella dell'uomo inconsapevole, è autonoma e non può esser interpretata come lo status di una potenza che non è ancora passata all'atto. Inoltre l'*Etica* è uno sforzo di rompere il tradizionale legame tra libertà e volontà¹⁰: la libertà non è una proprietà della volontà (*Eth.* I, 32), e alle forze della mente viene negata ogni capacità di determinare il corpo (*Eth.* V, pref.)¹¹ Il vivere liberi è piuttosto l'obiettivo del movimento etico che il suo punto di partenza¹². L'uomo non nasce libero di

⁷ Spinoza dimostra anche una concezione generalmente negativa dell'instaurazione di una nuova forma politica attraverso la rivoluzione – una forma di trasformazione e cambiamento di natura. Si veda per es. *TP* VII, 26: «Una moltitudine assuefatta a un'altra forma di governo, non potrà sradicare tutti i fondamenti del governo che ha ormai assunto e mutarne totalmente l'assetto senza con ciò correre un grande pericolo di rivolte.» (B. Spinoza, *Trattato politico*, in *Tutte le opere*, cit. (ed. or. Amsterdam 1677), pp. 1625-1791, qui p. 1711).

⁸ F. Zourabichvili, *Infanzia e regno. Il conservatorismo paradossale di Spinoza*, tr. it. di C. Zaltieri, Mantova 2016 (ed. or. Paris 2002), p. 30.

⁹ B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 219.

¹⁰ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, a cura di M. Senaldi, Napoli 2016 (ed. or. Paris 1981), p. 74.

¹¹ B. Spinoza, *Etica*, cit., V, pref., p. 293.

¹² Cfr. *Eth.* IV, 54. In effetti l'*Etica* di Spinoza offrirebbe lo spunto per un ripensamento dell'intera "grammatica" della *praxis* come definita dalla psicologia morale di Aristotele, che ne fonda il concetto sulla libera scelta di un individuo consapevole e razionale. In *Etica Nicomachea* IV, 1339 a 31 Aristotele afferma che la scelta è il principio dell'azione. La scelta (*proairesis*) è definita come un impulso sottoposto a valutazione (1139 a 23). È giusto quell'impulso che persegue ciò che il ragionamento afferma, ma vige qui una distinzione tra pensiero e verità pratica e pensiero e verità teorici (1139 a 24-28). La strettissima connessione tra piano teoretico e piano pratico in Spinoza porta a pensare che questa distinzione tra verità teoretica e azione corretta perda di significato. Ancora,

scegliere, ma lo diventa in un processo di liberazione¹³. La soppressione della libertà di scelta come prerogativa dell'individuo, in favore della necessità che governa uniformemente ogni ambito della natura, determina che non a tutti sia consentito vivere secondo la potenza attuale della ragione¹⁴. La ragione è un incremento della potenza individuale, ovvero della capacità del corpo di fare e patire e della mente di percepire. È da queste qualità che dipendono i rapporti di potenza tra i corpi¹⁵, che inevitabilmente distinguono chi è capace di elevarsi alla saggezza da chi non lo è¹⁶.

Nella prefazione alla parte IV dell'*Etica*, Spinoza discute ancora del tema della perfezione e dell'imperfezione. Gli uomini giudicano perfette o imperfette anche le cose di cui non sono loro stessi gli artefici, a seconda di quanto concordino col modello universale che hanno prodotto dalla loro immaginazione. Perfezione e imperfezione sono in realtà solamente modi del pensare che derivano da un pregiudizio¹⁷. Tuttavia, l'intento di Spinoza è qui quello di formare «un'idea di uomo come modello della natura umana»¹⁸. Solo rispetto a questa produzione consapevole acquistano un senso i termini di bene e male: è bene ciò che ci avvicina a questo modello che ci siamo fatti, male ciò che ci allontana da esso. In questo passo egli sottolinea anche che nel parlare di passaggio a maggiore o minore perfezione, non s'intende che sia avvenuto

Aristotele definisce volontario ciò il cui principio è in chi agisce, quando conosce i singoli aspetti in cui si verifica la *praxis* (*Eth. Nic.* III, 1111 a 22-24). Spinoza ribadisce più volte come la libertà così intesa non sia che un'illusione umana che deriva solo dal non conoscere le cause soggiacenti alle proprie azioni (si veda per es. *Eth* II, prop. 35, sch.) Aristotele chiama *héxis* lo stato abituale che orienta il nostro rapporto con le passioni (II, 1105 a 25-26). La virtù è un certo stato abituale che orienta alla scelta (II, 1105 b 36 – 1107 a 8). Nei termini di Spinoza, questo stato abituale non sarebbe definito solamente in quanto disposizione affettiva, ma implicherebbe anche una certa disposizione conoscitiva. L'idea di prassi spinoziana implicherebbe sempre un rapporto tra sapere e potere, un rapporto che attraversa incremento della potenza individuale, genere di conoscenza, prassi.

¹³ G. Deleuze, *Filosofia pratica*, cit., pp. 74-76.

¹⁴ Cfr. *Tractatus theologico-politicus* XVI, §3.

¹⁵ Cfr. *Eth.* II, prop. 13, sch.: «quanto un certo Corpo è più atto degli altri a fare oppure a patire simultaneamente una pluralità di cose, tanto la sua Mente è più atta delle altre a percepire simultaneamente una pluralità di cose; e quanto più le azioni di un solo corpo dipendono soltanto dallo stesso e quanto meno gli altri corpi concorrono con esso nell'agire, tanto più atta è la sua mente a capire distintamente. E appunto da questo possiamo riconoscere l'eccellenza di una mente sulle altre [...]» (B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 134).

¹⁶ Su questo tema, cfr. anche M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Ethique, I)*, Hildesheim 1969, pp. 347-348, in cui il tema del determinismo è accentuato fino alla predestinazione, giungendo alla conclusione che «l'*Etica* non convince che coloro che sono, in anticipo, votati ad esserlo. Così svaniscono le nozioni tradizionali di responsabilità, merito e colpa, elogio e biasimo, ricompensa e castigo e, per dirla tutta, di giustizia.» (tr. mia) Forse la valutazione di Gueroult mette troppo in ombra il fatto che il metodo geometrico sia, come si vedrà più avanti, caratterizzato per la possibilità di essere compreso in linea di principio da chiunque.

¹⁷ B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 231-232.

¹⁸ Ivi, p. 233.

un mutamento di essenza o forma individuale. «Intendo, invece, dire che pensiamo che la [...] potenza di agire, *in quanto questa viene intesa mediante la sua stessa natura*, è incrementata o ridotta»¹⁹.

«La filosofia di Spinoza pone al centro delle sue preoccupazioni pratiche il tema della *conservazione* della forma. Tuttavia, nessuna filosofia è mai stata così interessata alla *rottura*: essa propone all'individuo una nuova vita e alla collettività nuove istituzioni»²⁰. La questione, così com'è impostata dalla lettura di Zourabichvili, è quale sia la dinamica di questa modificazione della forma di vita, ed in che modo questo lavoro tutto interno alla forma porti, senza discontinuità, ad una "vita nuova" che non si spiega come trasformazione della forma individuale. Spinoza in effetti, dopo il *Breve trattato*²¹, rifiuta di pensare una "seconda nascita", o anche una conversione comunemente intesa: entrambe queste sono forme di mutazione distruttiva, trasformazione in altro da sé che distrugge anziché conservare il rapporto individuale.

Abbiamo detto che pensare il problema della crescita, del divenire adulto dell'uomo, vuol dire porsi il problema dello statuto del cambiamento etico tra continuità e rottura, e chiedersi come bisogna pensare questa sorta di passaggio che tuttavia lascia immutata la forma individuale: in che modo un individuo possa variare senza trasformarsi. Una delle vie che Spinoza propone nella sua opera è legata alla sfera dell'affettività e dell'immaginazione (ovvero alla conoscenza di primo genere, il gradino più basso)²². Come sottolineato da Foucault, la modifica della condotta di vita del soggetto è affrontata anche nel *TIE*. In effetti i primi paragrafi del testo non sono altro che la descrizione di un'incompatibilità tra due differenti *instituta vitae*, e la narrazione della "conversione" dall'uno all'altro. Il punto di partenza è una crisi di disaffezione che conduce la voce narrante fino ai limiti del nichilismo (§1). Da questo stato muove un tentativo di cercare un vero bene che sia accessibile e costante, sebbene questa ricerca appaia in un primo momento dall'esito incerto. L'autore medita «se fosse mai possibile arrivare a una nuova regola di vita, o almeno alla certezza su quale fosse, pur non mutando l'ordine e l'impostazione del-

¹⁹ *Ibid.* (corsivo nostro).

²⁰ F. Zourabichvili, *Infanzia e regno*, cit., p. 57.

²¹ In questa sede ci si è dovuti limitare a discutere solo una parte dell'opera di Spinoza. Per una trattazione del tema del cambiamento e della trasformazione etica nel *Breve trattato* si veda F. Zourabichvili, *Infanzia e regno*, cit., pp. 72-75. Nel *Breve trattato* in effetti Spinoza parla di una conversione alla sapienza come una seconda nascita (KV, II, 22, §7).

²² Cfr. Eth. II, prop. 40, sch. 2. .

la [sua] vita»²³. Questo proposito è vano: non è possibile raggiungere ad una *novum institutum* senza per questo dover cambiare anche il *commune vitae institutum*. L'emendazione dell'intelletto implica necessariamente un cambiamento del proprio modo di esistenza, come la conquista del vero bene implica che tutti gli altri siano respinti. Ostacolato nella sua ricerca da ciò che gli uomini considerano comunemente un bene, egli si ritrova a dover stabilire cosa davvero gli sia utile (§6), come uno colpito da una «malattia mortale»²⁴, che deve affidarsi con tutte le sue forze ad un rimedio, sebbene incerto. I presunti beni del *communis vitae institutum* non sono utili a conservare il proprio essere, ma anzi ne impediscono la conservazione (§7). La loro ricerca è l'affermazione di un modo di vita che contraddice alla natura del soggetto, lo aliena da sé stesso. Nella sua ricerca dell'utile e del bene, il narratore scopre che «ogni felicità e infelicità risiede unicamente nella qualità dell'oggetto a cui l'amore ci unisce»²⁵. L'amore per una cosa eterna e infinita nutre l'animo di letizia e lo priva di ogni tristezza: questo è ciò che va ricercato (§10). Intanto questo stesso esercizio di meditazione conduce la mente a distogliersi dai falsi beni e pensare seriamente alla sua nuova regola di vita: questi momenti di «distrazione» dal *commune vitae institutum* diventano sempre più frequenti (§11). Si concepisca un'altra natura umana più forte della propria: tutto ciò che conduce a quella perfezione bisognerà definirlo un bene. Il sommo bene è giungere infine a quest'idea di perfezione, e fare in modo che ne godano anche gli altri individui (§§13-14). Occorre allora orientare ogni scienza a questo fine, «applicarsi alla filosofia morale e alle norme sull'educazione dei bambini»²⁶.

L'autore si trova in un dilemma che lo costringe a pensare al proprio utile. La decisione qui è pensata in modo diverso dalla scelta volontaria di tipo cartesiano: la costrizione corrisponde ad un grado di mutazione della mente tale che debba necessariamente risulterne la conversione. La riappropriazione di una vita vivibile va dalla necessità costretta alla necessità libera. Il soggetto non è pensato come un'entità che soprassieda al processo di conversione e lo diriga volontariamente: è preso nello stesso processo, è il processo stesso²⁷. Il raggiungimento della certezza rispetto al vero bene è descritto da Spinoza

²³ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, in *Tutte le opere*, cit., (ed. or. Amsterdam 1677), pp. 103-184, qui p. 111.

²⁴ Ivi, p. 113.

²⁵ Ivi, pp. 113-115.

²⁶ Ivi, p. 117.

²⁷ F. Zourabichvili, *Infanzia e regno*, cit., p. 91.

come una dinamica di scelta che non deve affidarsi all'atto di fede. È l'esperienza stessa della meditazione sul vero bene che allontana le preoccupazioni e rinsalda la ricerca. Fin dall'inizio della ricerca di un *novum vitae institutum* il vero bene è conosciuto, sebbene ancora astrattamente. Così si può dire che tra ricerca e possesso del bene non vi sia una differenza di natura, ma solo di grado²⁸. «La mente scopre dunque il vero bene nel suo sforzo per cercarlo e secondariamente scopre che quest'esperienza del vero bene ha una sua propria dinamica, detto altrimenti tende essa stessa a diventare più frequente e più lunga»²⁹.

Sin dal *TIE* è possibile leggere come ciò che guida l'uomo che vuole rendersi libero sia il suo stesso affetto di gioia. È assecondando questo livello di esperienza che l'accesso ad una conoscenza del bene diventa possibile. La distinzione degli *instituta vitae* è basata sulla «qualità dell'oggetto a cui l'amore ci unisce»³⁰, un centro di convergenza intorno a cui sono organizzate le valutazioni³¹. La valutazione cambia all'ampliarsi dell'esperienza affettiva, e ciò comporta, di ritorno, una mutazione dell'affettività stessa. La posta in gioco nella ricerca del vero bene è la riappropriazione del proprio sforzo vitale alienato in un modo di vita invivibile, un ritorno a sé che tuttavia richiede il passaggio ad un *novum vitae institutum*³² – un processo di cambiamento che deve condurre alla forma più propria. In quanto ha di mira l'autoconservazione, il processo di emendazione non può definirsi una trasformazione. Si tratta di un lavoro di rimodellamento tutto interno alla forma di vita che, per compierlo, ha bisogno di produrre attivamente l'immagine della sua meta come se fosse qualcosa di altro da sé (*TIE* §13). L'istanza del soggetto moderno è presente in Spinoza, commenta Zourabichvili, «nella misura in cui ... la concreta manifestazione della tensione verso l'utile dipende dalla maniera in cui gli uomini si rappresentano l'utile»³³. Sono «focolai di soggettivazione»³⁴ in cui il compito etico consiste nel ritorno da una falsa immagine del proprio utile all'*institutum vitae* che esprime la propria posizione naturale. Come abbiamo visto, questo recupero in chiave ascetica della conoscenza per immagini del primo genere ritorna nella prefazione alla parte IV dell'*Etica*.

²⁸ Ivi, p. 88.

²⁹ Ivi, p. 89.

³⁰ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 115.

³¹ F. Zourabichvili, *Infanzia e regno*, cit., p. 97.

³² Ivi, p. 93.

³³ F. Zourabichvili, *Infanzia e regno*, cit., p. 110.

³⁴ *Ibid.* .

L'innovazione teorica dell'*Etica* rispetto agli scritti precedenti di Spinoza è l'introduzione delle nozioni comuni. Anche l'introduzione di questo concetto sul piano teoretico mantiene una connessione strettissima col piano pratico della modifica della propria prassi di vita seguendo i propri affetti di gioia. È Deleuze a ribadire che le proposte teoriche dell'*Etica* non possano essere considerate senza la loro immediata implicazione nelle "tesi pratiche"³⁵. A ciascun genere di conoscenza corrisponde un certo modo di esistenza, poiché «il conoscere si prolunga nei tipi di coscienza e di affetti che gli corrispondono, in modo tale che ogni potere di essere affetto sia necessariamente soddisfatto»³⁶. Un modo esistente si definisce per un certo potere di venire affetto (*Eth.* III, post. 1-2), ed a ciascun individuo corrispondono affetti diversi, tanto quanto è diversa la sua essenza individuale (*Eth.* III, 57). La gioia è una transizione da minore a maggiore perfezione – un incremento di potenza (*Eth.* III, def. 2). Chi è meno soggetto a passioni tristi può essere condotto più facilmente sulla via della ragione, ovvero «essere liberi e godere della vita dei beati»³⁷. Le nozioni comuni permettono di conoscere i corpi esterni non secondo la loro impressione sul nostro corpo individuale, come le immagini, ma secondo ciò che essi hanno in comune con noi (*Eth.* II, 38). Quando incontriamo un corpo i cui rapporti si compongono con i nostri, proviamo un affetto di gioia pur senza avere una conoscenza adeguata di ciò che esso ha in comune con il nostro. In quanto accrescimento della potenza di agire, tuttavia, la gioia c'induce a formare una nozione comune di quel corpo³⁸. Le nozioni comuni sono idee pratiche, in rapporto con la nostra potenza. Il loro ordine di formazione concerne gli affetti. Sono espressione dello sforzo della ragione per organizzare gli incontri giusti, comporre i rapporti che incrementano la potenza e la gioia³⁹. Solo a partire dalla conoscenza per nozioni comuni, il secondo genere di conoscenza, è possibile accedere al terzo genere di conoscenza, ovvero la scienza intuitiva (*Eth.* V, 28).

A partire dalla conoscenza di terzo genere, la mente diventa capace di conoscere le cose come essenze eterne implicate nella potenza divina. Questa conoscenza era già sempre data, ma si considera che solo adesso la mente cominci ad accedervi (*Eth.* V, 31 sch.), ovvero da quando, attraverso gli affetti di gioia e la rimodulazione gnoseologica ed affettiva del secondo genere di cono-

³⁵ G. Deleuze, *Filosofia pratica*, cit., p. 29.

³⁶ Ivi, p. 56.

³⁷ B. Spinoza, *Etica*, cit., IV, prop. 54, sch., 269.

³⁸ G. Deleuze, *Filosofia pratica*, cit., p. 89.

³⁹ Ivi, pp. 112-113.

scienza, comincia a sperimentare sé stessa come eterna. Con il terzo genere di conoscenza, la mente prova la beatitudine dell'*Amor Dei intellectualis* (*Eth.* V, 33 e sch.) La mente può formare concetti chiari e distinti delle proprie affezioni corporee, e così soffrirne di meno ed aumentare la propria potenza (*Eth.* V, 4), fino a far sì che tutte le affezioni del corpo siano riferite all'idea di Dio (*Eth.* V, 14). Il sentimento di gioia del terzo genere di conoscenza è sempre più presente, riduce le passioni e influisce sullo stato della mente. La mente supera la ragione come facoltà delle nozioni comuni per entrare nell'intelletto intuitivo. Se le idee del secondo genere sono idee adeguate di rapporti, quelle del terzo sono idee adeguate di essenze singolari dei modi implicate negli attributi, compresi alla luce dell'intuizione di Dio⁴⁰. Attraverso le idee adeguate avviene il passaggio dalle passioni ad i sentimenti attivi⁴¹. «Quando uno stato esteriore implica un aumento della nostra potenza di agire esso si raddoppia in un nuovo stato che dipende da questa stessa potenza [...] è come se lo stato esteriore si raddoppiasse in una felicità che dipende solo da noi»⁴². Il sentimento di beatitudine, che coincide dal punto di vista gnoseologico con la conoscenza intuitiva e immediata Dio, è quanto di più vicino ad una rottura nel processo lineare di rimodulazione affettiva e conoscitiva che impegna il soggetto. Anche la conoscenza razionale dunque è solamente una soglia da passare all'interno del cammino etico, che deve condurre all'intuizione beatifica di Dio⁴³. Lo stile espositivo dell'*Etica* segue questa scansione in stadi successivi: nelle ultime proposizioni della parte V l'andamento sillogistico per dimostrazioni è attraversato da iati, ellissi e contrazioni. Qui il metodo geometrico si presta alla modalità dell'intuizione, le proposizioni sono «entimemi»⁴⁴.

Il percorso per raggiungere la beatitudine è guidato dagli affetti di gioia che è la stessa riorganizzazione della forma di vita a generare. Nell'*Amor Dei*

⁴⁰ Ivi, p. 111.

⁴¹ Cfr. *Eth.* III, prop. 2.

⁴² G. Deleuze, *Filosofia pratica*, cit., p. 40. Si noti che Deleuze parla di un "raddoppiamento", lo stesso termine che Foucault aveva impiegato nel corso sull'*Ermeneutica del soggetto* per descrivere la trasformazione del soggetto nel cammino di conoscenza spirituale.

⁴³ Nel *Breve trattato* (II, 26, 6) Spinoza adotta l'immagine dei gradini di una scala: «Pertanto, vediamo che la conoscenza per mezzo del ragionamento non è la nostra parte migliore, ma solamente un gradino, per mezzo del quale c'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 ben supremo e ci invita a ricercarlo e a unirci a lui: la quale unione è la nostra suprema salvezza e beatitudine.» (B. Spinoza, *Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, in *Tutte le opere*, cit., (ed. or. Amsterdam 1862), pp. 185-362, qui p. 335).

⁴⁴ G. Deleuze, *Spinoza e le tre "etiche"*, in *Critica e clinica*, tr. it. di A. Panaro, Milano 1996 (ed. or. Paris 1993), pp. 179-193, qui p. 191.

intellectualis l'entusiasmo rinascimentale verso la natura trapassa in una forma giustificata dall'indagine scientifica guidata dal metodo⁴⁵. A partire da quest'aspetto Cassirer sostiene che «lo spinozismo rappresenta il riflesso di due diversi *ideali conoscitivi*, lottanti per il predominio»⁴⁶. La scienza intuitiva eleva l'uomo fino al rapimento, che è fondato nell'esperienza e l'intellezione dell'universo intero, che partecipa alla continuità ed alla solidità del pensiero matematico⁴⁷.

Il discorso di Spinoza sul percorso etico dell'individuo attribuisce grande valore all'inseguire il proprio affetto di gioia. Alla base di una teoria spinoziana della pedagogia vi sarebbe il precetto, ripetuto più volte, di agire liberamente in vista del bene piuttosto che da schiavo, per paura del male (si veda, per es., *TTP*, IV §11). È questa posizione che motiva anche la critica che Spinoza muove ai «cattivi maestri» che spezzano l'animo degli uomini anziché rafforzarlo, capaci solo di biasimare i vizi piuttosto che insegnare la virtù (*Eth.* IV, app., cap. 13: «*non firmare, sed frangere*»⁴⁸). Una formazione corrotta rende gli uomini inclini alla vendetta ed al risentimento⁴⁹. Nulla invece ha più valore

⁴⁵ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. II. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, tr. it. di G. Colli, Torino 1953 (ed. or. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Zweiter Band*, Berlin 1907), 141.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris 1912, p. 141.

⁴⁸ Su questo punto deve misurarsi la differenza di una «pedagogia spinoziana» rispetto ad altri modelli d'insegnamento. La sua problematica è pensare una forma di educazione che non deve portare dei potenziali allo sviluppo né colmare una condizione originaria di privazione, bensì incrementare una potenza. che ha già un carattere individuale [perché giunga ad una verità che, però, è per tutti la stessa]. Non può neppure essere correttamente intesa come *Bildung*, come formazione o *paidéia* nel senso classico del termine, ovvero come modellare plasticamente una materia, formare il corpo e lo spirito secondo una forma ideale (cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco. Volume I. L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico*, tr. it. di L. Emery, Firenze 1953 (ed. or. Berlin u. Leipzig 1936, New York 1945), p. 495). Questo significato è presente sin da Platone, che impiega il verbo *pláttein* (plasmare, foggiare) in riferimento all'educazione dei giovani come processo di imposizione di una forma (*Resp.* 337b; *Leggi* 671c). È questo il senso che si trasferisce al Tedesco *Bildung* (cfr. W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 14). Jaeger aggiunge che la *paidéia* greca «non muove dal singolo, ma dall'idea ... l'uomo come idea ... quale immagine universale ed esemplare della specie», con l'intento di «imprimere al singolo la forma della comunità» (Ivi, pp. 15-16). La pedagogia spinoziana è una certa tecnica che fornisce alla potenza individuale già formata la tecnica per riorganizzarsi in modo da raggiungere la sua massima espansione, assecondando sé stessa in una composizione più ricca, vantaggiosa e attiva con l'esterno. Il «magistero» di Spinoza si pone nell'esplicito ripudio di altre istituzioni deputate al compito educativo (famiglia, stato, Chiesa). Anziché essere un metodo d'educazione fondato entro una comunità, vuole essere un metodo che fondi una comunità futura. Si veda al riguardo anche la lettera XLVIII a Fabritius, in cui Spinoza rifiuta una cattedra offerta affermando di non aver mai voluto insegnare pubblicamente. Non si può sottolineare abbastanza la differenza rispetto a Descartes, che, com'è noto, nella terza parte del *Discorso sul metodo* fornisce delle massime di morale provvisoria che prescrivono, nell'attesa che si sia ottenuta una conoscenza salda e indubitabile, di obbedire alle autorità vigenti ed alla tradizione della propria nazione.

⁴⁹ Cfr. *Eth.* III, 55 sch.

per l'uomo di un altro uomo che sia guidato dalla ragione, ed è di massima importanza «educare gli uomini affinché, alla fine, riescano a vivere secondo il dominio della propria ragione»⁵⁰.

La rimodulazione del soggetto che Spinoza intende proporre passa anche per un lavoro di rottura sulla propria memoria. Nello scolio alla proposizione V, 39, Spinoza afferma che lo sforzo per rendere abile il corpo dell'infanzia comporta anche una valorizzazione dell'intelletto a scapito della memoria e dell'immaginazione (ovvero, della conoscenza del secondo e terzo genere contro quella del primo genere). L'associazione immaginativa che regola la memoria è fondata sull'anteriorità temporale e per questo lega arbitrariamente enti disparati solo per la sequenza in cui accadono al corpo, mentre è l'intelletto che realizza le associazioni secondo l'anteriorità logica che lega una causa alla sua conseguenza⁵¹. In *Eth.* V, 10 e nel relativo scolio, tuttavia, la strategia consigliata per condurre la propria vita intanto che si impara ad ordinare le affezioni del corpo secondo un ordine conforme all'intelletto, è proprio di affidarsi alla memoria. Formulare da sé un metodo di vita, dei dogmi, e mandarli a memoria. A questo primo livello, il lavoro del soggetto è legato ad una connessione d'immagini: dissodare e modificare le associazioni sedimentate affidandosi ancora ad un tipo di conoscenza che dovrà essere necessariamente superato. Si raggiungerà in seguito uno stadio successivo in cui ciò che avveniva per costrizione dogmatica nell'esercizio diverrà spontaneo.

La memoria individuale è definita come una concatenazione, un'associazione sedimentata d'immagini secondo l'ordine delle affezioni del corpo (*Eth.* II, 18 sch.) Le immagini derivano solamente dalle affezioni del corpo recepite passivamente, dunque sono fonte di una conoscenza inadeguata (*Eth.* II, 28-29). La memoria non è una facoltà, bensì un ordine che si costituisce attraverso l'esperienza, sin dall'infanzia⁵². Il richiamo del ricordo è di tipo associativo. Il ricordo, il richiamare alla memoria una certa associazione, è ciò che guida l'uomo nel suo agire quotidiano, che egli ritiene illusoriamente libero. *Eth.* III, 2 sch.: «questa decisione della mente che si crede sia libera non si distingue dalla stessa immaginazione, ossia dalla memoria e non è altro oltre quella affermazione che l'idea, in quanto è idea, necessariamente implica.»⁵³ Una lettura della proposizione 13 della III parte dell'*Etica* potrebbe suggerire

⁵⁰ B. Spinoza, *Etica*, cit., IV, appendice, p. 284.

⁵¹ M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme (Ethique II)*, Hildesheim – New York 1974, p. 232.

⁵² Cfr. l'esempio fornito in *Eth.* II, prop. 44, sch.

⁵³ B. Spinoza, *Etica*, cit., III, prop. 2, sch., p. 177.

anche un legame intrinseco tra il ricordo ed una diminuzione della potenza: «Quando la mente immagina cose che diminuiscono o limitano la potenza di agire del Corpo, si sforza, per quanto può, di ricordarsi di quelle cose che ne escludono l'esistenza.»⁵⁴ Non pare troppo azzardato sostenere che Spinoza veda il ricordo come una sorta di schema associativo pronto all'uso che governa le azioni dell'uomo in tutte le situazioni di vita ordinarie, e che viene in soccorso anche quando ci si trova in una situazione di disorientamento che minaccia di ridurre la nostra potenza. Un uomo può trascorrere la sua vita intera affidandosi solamente a ciò che gli è stato insegnato e a ciò che gli viene imposto di credere, senza mai fare uso del proprio intelletto. Il meccanismo associativo che costituisce l'*institutum vitae* va riformato interamente per instaurarne uno che sia conforme all'intelletto. Questo lavoro si può intendere come una dissoluzione dell'io come si era passivamente sedimentato⁵⁵. Non solo la posta in gioco della filosofia è far crescere il corpo dell'infanzia perché diventi adulto, abile e consapevole, ma pare anche che per uscire dall'infanzia, che rischia di essere coestensiva all'intera vita adulta, occorra in un certo modo divenire bambini. Tornare il bambino che non si è mai cessato di essere, che si è solamente fissato in noi con la sua impotenza e instabilità a causa di un'educazione sbagliata⁵⁶. Nella sua considerazione dell'infanzia, e togliendo validità al concetto di privazione, Spinoza si oppone all'idea che essa manchi di qualcosa⁵⁷. L'impotenza dell'infante non è che un minimo di potenza, che dipende dalla sua ignoranza. Il bambino è «inconsapevole di sé»⁵⁸, e deve solo imparare ad affermare la sua natura. Ciò passa per l'educazione del corpo, curando tanto le parti motrici che quelle sensoriali⁵⁹ al fine di ottenere un corpo capace di essere affetto e di affettare in più modi diversi, e dunque anche una mente più adatta a percepire (*Eth.* IV, 38)⁶⁰. Bisogna osservare che in Spinoza

⁵⁴ B. Spinoza, *Etica*, cit., III, prop. 13, p. 182.

⁵⁵ F. Zourabichvili, *Infanzia e regno*, cit., p. 136. Zourabichvili ricorda anche che, per quanto possa ritenersi attendibile, Jean Maximilien Lucas nella sua *Vita di Spinoza* attribuisce al filosofo il detto: «Solo coloro che si [sono] liberati dalle massime della loro infanzia possono conoscere la verità» (cit. *ibid.*).

⁵⁶ Ivi, p. 147.

⁵⁷ Cfr. *Eth.* V, prop. 6, sch.

⁵⁸ B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 297.

⁵⁹ Cfr. *Eth.* IV, prop. 45, sch.

⁶⁰ Nel saggio di forte ispirazione spinoziana *Il gioco e il suo ruolo nello sviluppo psichico infantile*, Lev Vygotskij osserva come proprio il gioco possa occupare nella vita infantile un ruolo chiave nella formazione dell'autocoscienza. Il gioco è un regno della spontaneità e della libertà, in cui però un carattere essenziale è «la regola divenuta affetto» (cfr. L. Vygotskij, *Il gioco e il suo ruolo nello sviluppo psichico infantile* (1933), in *La mente umana. Cinque saggi*, a cura di L. Mecacci, Milano 2022 (ed. or. Moskva 1966), p. 157 Vygotskij si rifà esplicitamente a

gli aspetti relativi alla memoria, al passato, ad una tradizione sedimentata, hanno sempre a che fare con la sfera del comando e dell'autorità, fino a quella della violenza – si tratti anche, come in questo caso, della sorveglianza del soggetto su sé stesso e della distruzione della propria memoria sedimentata che deve mettere in pratica come primo stadio della liberazione. Si consideri il capitolo VII del *Trattato teologico-politico*, sull'interpretazione della Scrittura. La tradizione religiosa con la sua storia millenaria è presentata come un compendio d'illusioni infondate che gli uomini hanno tentato di affermare con la violenza per ottenere obbedienza e vantaggi personali. Qualcosa di concepito in modo passionale, difeso in modo altrettanto passionale. Tutta la tradizione è storia d'immagini, violenza e soggiogazione entro il primo genere di conoscenza. Il «vero metodo di interpretazione della Scrittura»⁶¹, annunciato all'inizio del §2, deve avere una funzione liberatoria. L'esigenza di un metodo è presentata in opposizione netta al sedimentarsi della tradizione, fonte di mistificazioni, violenza ed autorità. Il metodo per l'interpretazione della Scrittura, continua Spinoza, è affatto identico, quanto al suo procedimento, a quello per l'interpretazione della natura. La conoscenza della Scrittura dev'essere ricavata da essa soltanto (§4). Con ciò Spinoza intende applicare direttamente un metodo di lettura al testo religioso, abbattendo la tradizione sedimentata su cui l'autorità ecclesiastica fondava il suo potere: ciò è esplicito nella condanna dei Farisei e dell'infallibilità papale al §9. Mentre discute delle difficoltà del progetto di esegesi biblica, Spinoza fa un riferimento ai trattati di Euclide (§17). Egli scrisse «soltanto cose assai semplici e del tutto intelligibili», e per conoscere il suo pensiero «basta avere una conoscenza del tutto comune e quasi elementare»⁶² della lingua in cui scrisse. Ciò vale per tutti coloro «che hanno scritto di cose per loro natura comprensibili»⁶³. Questo commento su Euclide ci permette d'illuminare l'adozione del metodo geometrico da parte di Spinoza. La sua chiarezza espositiva deve renderlo facilmente comprensibile virtualmente a chiunque, perché non si fonda su alcuna conoscenza pregressa. Il criterio della dimostrazione sulla base dell'evidenza geometrica s'inquadra nel discorso anti-autoritario e di contrasto alla tradizione. E tuttavia questo criterio di chiarezza espositiva è ammissibile solo in quanto è la stessa

Spinoza per parlare di come attraverso il gioco una regola interna, una forma di disciplina, venga appresa come un affetto e possa insegnare a desiderare, aumentando così il campo della propria sfera d'azione.

⁶¹ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 817.

⁶² Ivi, p. 843.

⁶³ *Ibid.*

materia dell'esposizione che ha per sua natura il carattere di essere evidente e comprensibile.

Fare tabula rasa di una tradizione per ricominciare da capo col solo aiuto della ragione e servendosi di un metodo chiaro e intelligibile: ciò si applica sia alla conoscenza di Dio per mezzo delle Scritture che alla scoperta della propria potenza individuale liberandosi dagli automatismi di un'educazione al risentimento. Il bambino imita continuamente le azioni del prossimo, e patisce gli affetti altrui (*Eth.* III, 32 sch.), e ciò perché l'affettività infantile è ancora priva di *habitus*. Il desiderio del bambino è versatile, ed egli non oppone alcuna configurazione prestabilita della memoria all'incontro con i corpi esterni⁶⁴. Diventare adulti significa intervenire sulla configurazione della propria memoria, riattivarne le concatenazioni secondo un ordine conforme all'intelletto applicando quella che, in un senso specifico, potremmo definire una "mnemotecnica". L'uomo libero e ragionevole è chi, dopo essersi forgiato una nuova memoria, raggiunge il livello in cui la sua mente diviene quell'«automa spirituale»⁶⁵ che può concatenare le idee *sub specie aeternitatis* e produrre dimostrazioni al di là di ogni memoria, per puro intelletto⁶⁶, ovvero anche in un presente che sfiora l'eternità, e senza più alcun residuo del proprio passato.

2. *La circolarità tra intuizione e ordo geometricus*

In questo secondo paragrafo vorremmo fornire alcune precisazioni in merito all'adozione del metodo geometrico all'interno dell'*Etica*, e valutare quale sia la funzione strategica della geometria euclidea rispetto alla metafisica di Spinoza.

Vi è una linea di analisi, che trova i suoi referenti fondamentali in Brunshvicg e Cassirer, che propone la tesi dell'influenza cruciale della geometria analitica cartesiana su Spinoza. L'identità tra l'ordinamento e della connessione delle idee e delle cose nella metafisica di Spinoza troverebbe il suo modello nel riferimento realizzato dall'analisi cartesiana tra lo spazio, puro *modus* dell'estensione, e il numero, puro *modus* del pensiero⁶⁷. Entrambi gli

⁶⁴ F. Zourabichvili, *Infanzia e regno*, cit., pp. 172-174.

⁶⁵ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 159.

⁶⁶ Ivi, p. 178.

⁶⁷ E. Cassirer *Erkenntnisproblem II*, cit., p. 144. Questa tesi è formulata da Cassirer citando l'articolo di Brunshvicg *La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance*, in «Revue de métaphysique et morale»,

autori citano anche il determinante contributo della riforma hobbesiana della geometria euclidea, notando in particolare le forti analogie tra il metodo spinoziano e alcuni passaggi del *De corpore* e dell'*Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae* di Hobbes⁶⁸. Occorre tuttavia che siano fatte alcune precisazioni rispetto al rapporto di Spinoza con la geometria analitica di Descartes. In primo luogo, va notato che in un passo molto noto della lettera XII a Meijer sulla natura dell'infinito Spinoza sostiene che i numeri siano dei meri *auxilia imaginationis*, che abbiano natura puramente immaginativa e dipendente dalle affezioni corporee. La divisibilità, finitudine e molteplicità che determina la differenza quantitativa tra le cose è solamente superficiale, mentre la considerazione dell'intelletto svela l'unità, infinità e indivisibilità della sostanza⁶⁹. Bisogna poter concepire una pluralità modale diversa da quella omogenea espressa dalla quantità numerica che ha riscontro nel numero⁷⁰. Sembra che sia una pluralità di questo genere quella che è possibile riscontrare nella geometria. La figura geometrica è pur sempre un ente di ragione (*ens rationis*, così nella lettera LXXXIII a Tschirnhaus⁷¹) e non esiste nella realtà: essa segna una determinazione, dunque il non essere di tutto ciò che è escluso dal limite della figura stessa⁷². D'altra parte, però, «l'idea vera ... è qualcosa di diverso dal suo ideato. Infatti, una cosa è il cerchio, altra cosa è l'idea del cerchio, giacché l'idea del cerchio non è qualcosa che abbia circonferenza e centro, come il cerchio ...»⁷³ (*TIE* §33). L'idea dell'ente geometrico istituisce positivamente un essere. La figura geometrica è universale, formata spontaneamente dall'intelletto e oggetto di un'idea vera⁷⁴.

C'è bisogno di porre l'attenzione più da vicino su un elemento di grande importanza della geometria euclidea, la definizione. A differenza di Aristotele, Euclide non si pone il problema di chiarificare cosa intenda per "definizione"⁷⁵. Le definizioni iniziali degli *Elementi* somigliano a descrizio-

XII, 1904, pp. 755 sgg. Brunschvicg riprende a sua volta Cassirer in *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 98.

⁶⁸ Cfr. E. Cassirer, *Erkenntnisproblem II*, cit., pp. 123-124, L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 91.

⁶⁹ B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Milano 2016 (ed. or. Amsterdam 1677), p. 47.

⁷⁰ Sul tema del numero applicato ai modi della sostanza, cfr. M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., pp. 153-160.

⁷¹ B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 238.

⁷² M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., p. 420.

⁷³ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 127.

⁷⁴ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., p. 421-422.

⁷⁵ F. Marcacci, *Alle origini dell'assiomatica: gli Eleati, Aristotele, Euclide*, Roma 2008, p. 254.

ni empiriche degli oggetti trattati come se fossero esistenti⁷⁶. Analogamente, nel porre gli assiomi Euclide non mostra interesse nel chiarificare il tipo di evidenza che li costituisca. A partire da questi elementi, Euclide procede per mezzo di derivazione e deduzione a stabilire la validità di alcuni enunciati, con metodo sintetico⁷⁷. Questo modo di procedere, in effetti, finisce per identificare la dimostrazione dell'esistenza dei suoi oggetti con la costruttibilità – una concezione che verosimilmente trova la sua origine nelle origini pratico-empiriche della geometria⁷⁸. Una differenza rilevante apprezzabile tra la geometria euclidea e i sistemi assiomatici della matematica moderna è che questi ultimi determinano la struttura delle interpretazioni secondo le quali sono validi senza il bisogno di un'intuizione. La correttezza del ragionamento non pone in questione l'aspetto empirico-psicologico della costruzione reale o della visualizzazione mentale degli oggetti e delle loro relazioni (che pure hanno senz'altro un ruolo importante nel ragionamento matematico). Quest'approccio strutturalista nelle interpretazioni moderne della geometria non può dirsi valido per l'utilizzo greco antico del metodo assiomatico⁷⁹ – e lo stesso vale in effetti per il metodo di Spinoza, in cui l'intuizione è cruciale. Già nelle *Regulae* di Descartes viene proposta una definizione originale dell'intuizione come *atto* dello spirito, intelligenza immediata di una relazione con evidenza e certezza. Questa caratteristica attiva fa sì che la memoria delle relazioni tra oggetti possa considerarsi eliminata, in favore dell'atto che continuamente e semplicemente le coglie. L'innovazione di Spinoza è che l'intuizione non sia più tenuta come solo un momento del ragionamento, ma si costituisca una scienza intuitiva come campo autonomo⁸⁰.

Il ruolo attivo dell'intelletto è il fulcro della riforma hobbesiana della geometria euclidea: nell'*Examinatio* vengono escluse tutte le definizioni e dimostrazioni che non siano *per generationem*, e ovunque la *descriptio generati*, la descrizione dell'oggetto geometrico nella sua idealità, è sostituita con la *descriptio generationis*, la descrizione dell'atto con cui l'intelletto forma spontaneamente la figura⁸¹. La definizione genetica è il lascito principale di questa

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ F. Marcacci, *Alle origini dell'assiomatica*, cit., p. 252.

⁷⁸ I. Mueller, *Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements*, Cambridge (MA) 1981, pp. 14-15. Quest'aspetto della geometria euclidea presenta dei tratti di marcata innovazione rispetto alla logica aristotelica, per cui cfr. L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 91.

⁷⁹ Cfr. I. Mueller, *Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements*, cit., p. 10.

⁸⁰ L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit, p. 141.

⁸¹ M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme*, cit., p. 483.

geometria riformata, di cui Spinoza si appropria nel *TIE* e nell'*Etica*⁸²: tutte le definizioni dovranno comprendere la causa prossima del loro oggetto (*TIE* §96). La definizione genetica della figura geometrica è sempre possibile per la ragione formale della sua essenza: a partire dall'intuizione della quantità indeterminata, un principio conosciuto immediatamente⁸³, l'intelletto pone delle determinazioni attraverso il movimento ideale⁸⁴. «Il cerchio, secondo questa regola, dovrebbe essere definito così: “è una figura che viene descritta da una linea qualsiasi di cui un'estremità è fissa, l'altra mobile”; tale definizione comprende la causa prossima»⁸⁵. In questo modo si danno una serie di definizioni che fanno nascere di volta in volta la figura davanti agli occhi della mente: solo questa è la vera definizione della cosa, esposta come idea positiva che dipende solo dall'intelletto, e conosciuta “dall'interno”, in virtù della causa che la genera⁸⁶. È questa modalità di conoscenza delle essenze solo attraverso la loro ragione interna a far sì che il *mos geometricus* possa essere adottato da Spinoza come unico metodo valido di conoscenza delle cose, e modello per la metafisica⁸⁷. Quest'attività continua dell'intelletto nella conoscenza delle cose determina la sua incommensurabilità rispetto alla memoria: la conoscenza geometrica non conosce storia né tradizione. È un'educazione di questo tipo quella che Spinoza deve porsi come obiettivo, se è vero, com'è scritto nel *TIE*, che «nell'intelletto, in sé considerato, non c'è nessuna memoria né oblio»⁸⁸ (§82).

L'operazione geometrica e l'operazione metafisica sono assimilabili in quanto entrambe riguardano la concatenazione di idee che l'intelletto forma spontaneamente secondo le loro connessioni necessarie, e così scoprendone sinteticamente di altre. La geometria contiene la chiave della scoperta dell'intelletto come potenza del vero⁸⁹. Su questo bisogna marcare la differenza tra Spinoza e Hobbes: per Hobbes la geometria è applicabile come metodo solo al dominio dell'artificio: le leggi di causalità e gli schemi razionali sono una regione circoscritta dell'essere, al di là della quale vi è Dio e ciò che proviene

⁸² Ivi, p. 484.

⁸³ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., p. 175.

⁸⁴ M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme*, cit., p. 474.

⁸⁵ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 165.

⁸⁶ M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme*, cit., p. 475-476.

⁸⁷ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., p. 422.

⁸⁸ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 157.

⁸⁹ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., p. 27.

da Dio, che è senza causa⁹⁰. Spinoza sostiene invece che anche di Dio possa darsi una definizione genetica. Nella lettera LX a Tschirnhaus⁹¹, la definizione di Dio come fornita nella prima parte dell'*Etica* è associata alla definizione genetica del cerchio, in quanto entrambe contengono la causa efficiente dell'ente che definiscono. Anche Dio, che è *causa sui*, ha pur sempre una causa che l'intelletto umano, essendo parte dell'intelletto divino, può conoscere con altrettanta chiarezza che Dio stesso⁹². Il criterio metodico della geometria, in virtù di questa potenza dell'intelletto, non ha limiti alla sua applicazione, ma le sue possibilità costruttive si estendono alla totalità compiuta dell'essere.

Il punto di partenza del libro I dell'*Etica* appartiene già alla conoscenza intuitiva⁹³. Il procedimento assiomatico che vi è impiegato, pur non avendo lo stesso potere di affezione della scienza intuitiva, fonda l'intelligibilità di tutte le cose per il nostro intelletto⁹⁴. L'inizio dell'esposizione del sistema pone un insieme di definizioni allo stesso modo in cui Euclide negli *Elementi* pone il punto, la retta e la superficie. Le definizioni sorgono da una conoscenza intuitiva, sono svolte nelle loro implicazioni e devono nuovamente condurre all'intuizione, al terzo genere di conoscenza che è *amor Dei intellectualis*.

Gueroult dichiara che la conoscenza del terzo genere, per quanto intuitiva, non possa per questo definirsi anche immediata. L'idea adeguata è intuizione intellettuale, nel senso che implica insieme anche la visione immediata della concatenazione di cause che la congiunge a Dio. Le dimostrazioni sono necessarie perché l'anima possa elevarsi all'idea adeguata, e solo a questo grado di conoscenza della cosa essa diventa anche disponibile immediatamente⁹⁵. La conoscenza razionale è ciò che permette di giungere ad un'esperienza immediata in cui tutto lo svolgimento progressivo si riassume. La gradualità si risolve nell'assenza di tempo: la durata si risolve in simultaneità (eternità). Uno degli aspetti del metodo, che si riflette anche sul cambiamento della forma di

⁹⁰ M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme*, cit., p. 486, e cfr. anche *De corpore*, I, I, §8 «*Ubi generatio nulla, aut nulla proprietatis. Ibi nulla philosophia intelligitur*», cit. ivi, p. 487.

⁹¹ B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 190.

⁹² M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme*, cit., p. 487. Nella lettera IX a De Vries, Spinoza distingue anche la proposizione, che ha bisogno di dimostrazione, dalla definizione. «Se io dico che ciascuna sostanza ha un solo attributo, questa è una semplice proposizione e abbisogna di dimostrazione. Ma se dico che per sostanza intendo ciò che consta di un solo attributo, allora questa è una vera definizione, purché io indichi poi gli enti dotati di più attributi con un nome diverso da sostanza» (B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 39). La posizione delle definizioni ha a che fare con la costruzione e l'adozione di una convenzione linguistica.

⁹³ M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme*, cit., p. 457.

⁹⁴ Ivi, p. 459.

⁹⁵ Ivi, pp. 467-68.

vita descritto nel *TIE*, è il condurre la vita di un individuo dal rapporto con delle oggettualità calate nel tempo a quello con oggettualità intemporalali.

Nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* la conoscenza intuitiva è definita ancora solo per sé stessa, supponendola come data senza spiegarne anche la causa⁹⁶. Il *TIE* analizza l'atto dell'intellezione su un piano solamente psicologico, riflettendo direttamente sulla certezza offerta dalla conoscenza geometrica. È l'*Etica* che, stabilendo sistematicamente sul piano ontologico l'unità dell'intelletto umano e dell'intelletto divino, fornisce pienamente un fondamento all'applicazione dell'*ordo geometricus*⁹⁷.

È possibile a questo punto apprezzare meglio anche l'innovazione di Spinoza rispetto all'impianto di Descartes, in cui il metodo geometrico sintetico può essere solo un procedimento d'insegnamento ed esposizione delle conoscenze, ma non ha nulla a che vedere col metodo di scoperta, che produce dimostrazioni analiticamente⁹⁸. Per l'*Etica*, invece, l'*ordo geometricus* non ha soltanto il fine di garantire la consequenzialità rigorosa del pensiero, ma è un *ordo cognoscendi* imposto dall'*ordo essendi*: «la genesi delle nostre idee a partire dall'idea di Dio, condizione della nostra conoscenza vera, deve riflettere la genesi delle cose a partire da Dio che le produce»⁹⁹. L'*Etica* è *ordine geometrico demonstrata* nel senso che fa suo il principio metodologico della geometria che dall'intuizione pura sviluppa formalmente le essenze dei propri oggetti, spontaneamente, secondo una spontaneità regolata in modo immanente dalle stesse leggi della sua natura, che sono le stesse leggi di Dio¹⁰⁰. L'impianto metodologico non è solo una disposizione esteriore del testo, ma la dimostrazione stessa in forza della quale il sistema si genera a partire dall'idea vera data¹⁰¹.

⁹⁶ Ivi, p. 450.

⁹⁷ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., p. 29 e II, 473.

⁹⁸ M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme*, cit., p. 481.

⁹⁹ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., p. 36, tr. mia.

¹⁰⁰ M. Gueroult, *Spinoza. II. L'âme*, cit., p. 487.

¹⁰¹ M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu*, cit., p. 35.

La tirannia come condizione della mente e del corpo

Jacopo Tovo

Il presente testo si concentra sulle potenzialità operative di un concetto orizzontale ed estensivo di tirannia. Di seguito, si cerca di suggerire in che senso tale intuizione si trovi in Spinoza e in che misura essa apra alla necessità di un processo individuale di liberazione. Sul passo del *Trattato Teologico-Politico* in cui Spinoza si riferisce esplicitamente agli eventi inglesi, Illuminati si esprime così:

Sembra però più corretto interpretare tale riserva [si riferisce alla condanna da parte di Spinoza all'uccisione di Carlo I re d'Inghilterra] come critica all'insufficiente dinamismo della rivoluzione, che non riuscì ad oltrepassare la mera sostituzione personale, senza portare l'ascia alla radice del sistema oppressivo.¹

L'idea espressa da Illuminati, a costo di fraintenderla, è la seguente: la rivoluzione è riuscita a portare l'ascia alla testa del tiranno ma non alla radice della tirannia perché si è concentrata sull'eliminazione del monarca piuttosto che dell'intero apparato di *Lords* e *Commons* (privilegiati, clero, aristocratici, mercanti, finanzieri londinesi) che costituivano il dato sistema oppressivo e che, restando pressoché immutato, ha potuto prima sottemtersi impunemente a Cromwell e in seguito restaurare la monarchia. Ancora Illuminati:

Il giudizio spinoziano non si distanzia poi troppo dai toni delusi dei *Levellers*, e degli *Agitators* nei primi mesi del 1649 e dalle recriminazioni di Winstanley, per cui all'albero della tirannia era stata recisa una froda in cima, ma il grande albero dell'oppressione era restato e toglieva il sole alla povera gente comune.²

La tirannia, seguendo la metafora di Winstanley, ha molti rami, e ancor più fronde, e i suoi rami si possono contare. Il grande albero è il sistema oppressivo.

¹ A. Illuminati, *Spinoza Atlantico*, Milano 2008, p. 35.

² Ivi, p. 36.

Le sue radici si possono raggiungere, si possono epurare con un colpo d'ascia. L'albero c'è, è ampio, è alto, ma è determinato, è un insieme finito. E toglie il sole alla povera gente comune. Quindi c'è qualcuno escluso dall'albero, che non è un ramo o una fronda, che non è nascosto nella corteccia ma sta fuori, sotto all'albero e subisce la sua ombra. Dunque, ci sarebbe qualcuno che non è, non incarna, non costituisce il sistema oppressivo, ma lo subisce. Più che qualcuno: si tratta della maggior parte degli Inglesi dato che si parla di povera gente comune. Detto ciò, al contrario di ciò che suggerisce Illuminati, Spinoza sembra ben lungi dall'essere allineato a questa visione matematica, ristretta, localizzabile della tirannia. Così Spinoza:

Il discorso mi obbliga, a questo punto, a ricordare che non meno pericoloso è eliminare il monarca, anche se questo, sotto ogni aspetto, risulti un tiranno. Il popolo, infatti, abituato all'autorità regia e solo sa essa frenato, terrà in dispregio e farà oggetto di derisione un'autorità meno rigida e pertanto, dopo aver soppresso un re, sentirà la necessità, come un tempo la sentirono i profeti, di sceglierne, al luogo del primo, un altro; il quale a sua volta, non per sua volontà, ma per la necessità delle cose, diventerà tiranno [...] Un tragico esempio di tale impossibilità ci è fornito dal popolo inglese che cercò di trovare motivi con cui dare veste legale all'eliminazione del proprio re. Tolto di mezzo il re, tuttavia, non riuscì a mantenere la propria forma di governo, e dopo molto spargimento di sangue si ridusse a proclamare un nuovo monarca con un nome diverso, come se tutta la questione riguardasse il solo titolo!³

In questo passo del *Trattato Teologico-Politico* la tirannia appare come un'abitudine, un *habitus*, scolpita nella memoria fisica del corpo oltre che nella struttura emotiva della mente della moltitudine. Ossia: ogni suddito, anche il più comune e il più povero, abituato alla tirannia, ne esprime e ne prolunga la necessità. In poche parole, sostiene la tirannia, desidera la tirannia. Gli studi di Reich sull'adesione delle masse ai fascismi illuminano quest'intuizione spinoziana. A quest'altezza, Spinoza sembra aver traslato il problema della tirannia: dall'abbattimento di un assetto verticale, ristretto, localizzabile, la questione muta in un problema di sradicamento di un *habitus* tirannico diffuso a larga scala su di un piano estensivo e orizzontale, introiettato da ogni singolo individuo che compone la moltitudine.

Per tale ragione, in Spinoza il problema della persistenza della tirannia nonostante la repressione del tiranno non si pone come un problema di insufficiente radicalità o dinamismo del gesto rivoluzionario, il cui colpo d'ascia non avrebbe raggiunto le radici più profonde del circoscritto sistema oppressivo, bensì erompe come un problema di costituzione orizzontale della moltitudine.

³ B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Torino 1997, pp. 701-702.

dine. Il punto importantissimo della questione trattata da Spinoza è proprio questo: il sistema oppressivo non è un albero di cattivi signori, bensì è una condizione della mente, e del corpo, propria di ciascun singolo.

È necessario notare che quando ci si riferisce al fatto che la tirannia è un problema di costituzione orizzontale della moltitudine non ci si vuole collocare immediatamente in seno al problema che Negri ha ben visto, ossia come un agglomerato di individui differenti tra loro possa unire la propria potenza a quella di tutti gli altri e costituire un corpo unico e organizzato, diventando una potenza sola; bensì qui si fa luce sul processo inverso, ovvero come ciascun individuo dell'agglomerato, mentre cerca di unirsi agli altri e di costituire con loro un corpo unico e organizzato, attivi individualmente un'etica.

Certo, l'argomento spinoziano così come si presenta nel *Trattato Teologico-Politico* pone dei problemi. Uno di questi è: sarebbe perciò assolutamente illegittimo, allorché dannoso, resistere allo stato, organizzare una rivoluzione? Non proprio. Per Spinoza sembrano poter sussistere delle circostanze in cui la resistenza sarebbe da considerarsi non solo legittima, ma necessaria⁴. Di certo, nella particolare giuntura del testo che abbiamo poc'anzi considerato la soluzione presentata non convince affatto. Essa sembra infatti costituirsi a partire da un argomento destinato a regredire *ad infinitum*. In effetti, Spinoza sostiene che l'impossibilità di eliminare la tirannia non varrebbe per quei regimi tirannici che sono sorti soppiantando un'organizzazione politica preesistente di diversa natura: ad esempio per il caso di una repubblica⁵, in quanto i sudditi, non essendo abituati alla monarchia, potrebbero riuscire in un atto di resistenza rivoluzionaria, ristabilendo la sovranità originaria. Questa resistenza rivoluzionaria non avrebbe dunque legittimità se non «nel quadro di uno schema circolare: ci si è allontanati da un equilibrio e vi si ritorna.»⁶ Moreau ha provato a definirla come una forma di «legittimità restauratrice»⁷. Interessante il fatto che la resistenza delle Potentissime Provincie Unite contro la Spagna venga posta come esempio della validità storica di questo argomento⁸. Non mi sembra, tuttavia, che questa mossa vada considerata come un'adeguazione irriflessa da parte di Spinoza ai pregiudizi del suo tempo. Al contrario,

⁴ P.-F. Moreau, *È legittima la resistenza allo stato?*, tr. it. di F. Piro, in «Quaderni Materialisti», (5), 49-61, Milano 2006, pp. 57-58.

⁵ B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, cit., p. 703.

⁶ P.-F. Moreau, *È legittima la resistenza allo stato?*, cit., p. 58.

⁷ *Ibidem*.

⁸ B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, cit., p. 704.

tenderei più a pensare che si tratti di un intervento teorico benché diretto al cuore della resistenza olandese, ossia ad una *adeguatio* riflessa alla narrazione su cui si reggeva e motivava la resistenza armata degli olandesi⁹. Comunque sia, l'argomento di per sé non soddisfa e non sembra resistere alla prova del tempo. Ci troviamo, come ha rilevato Negri, in una delle giunture di maggior difficoltà all'interno dell'eruzione del pensiero spinoziano. Un momento, nei capitoli XVI e XVII in particolare, in cui la ricerca di Spinoza «si blocca e tatticamente arretra», subisce «un ripiegamento, stacco momentaneo dalla linea fondamentale del progetto.»¹⁰ Ma è davvero così? In effetti, per quanto in seno ad un argomento fragile e poco sostenibile nel suo complesso il problema di fondo che Spinoza pone è radicale. E si potrebbe chiedere a Moreau: ha davvero senso porsi il problema della legittimità della resistenza allo stato senza prima essersi posti il problema del se e come quella moltitudine che dovrebbe compiere il gesto di resistenza si sia liberata dalla propria abitudine fisica e mentale alla tirannia? In effetti, pare che senza questo processo individuale di liberazione, la moltitudine rivoluzionaria, e non solo quella inglese, finirà per sottomettersi ad un altro tiranno.

La condizione individuale di tirannia è una condizione di tristezza. Spinoza, nell'*Etica*, la chiama «schiavitù.»¹¹ Meglio, la condizione di tirannia si potrebbe descrivere come uno stato della mente e del corpo in cui il corpo e la mente non lavorano per uscire dalla tristezza, ma vi permangono. In effetti, Spinoza ripete, a più riprese, che gli uomini per la maggior parte sono preda di moti d'odio e d'invidia, e che dunque risultano per lo più rancorosi e infelici; ciononostante l'uomo stesso, per natura, perfino il più infelice, tende, per quanto può, ad allontanare la tristezza e a cercare la gioia¹². Per quanto può, appunto. La tristezza, infatti, così come ogni altro moto dell'animo, è un'affezione del corpo (e al tempo stesso l'idea di tale affezione¹³) prodotta da un rapporto fra potenze, in particolare dal rapporto fra la potenza di un oggetto esterno – o di uno stato di cose – e la potenza di un uomo. Dunque, il fatto che la maggior parte degli uomini siano infelici e rancorosi sembra non contraddire il fatto che essi tendano per natura a cercare la gioia; semmai indica il fat-

⁹ Cfr. A. Tenenti, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, Bologna 1997 pp. 52-60.

¹⁰ A. Negri, *Spinoza*, Roma 1998, p. 149.

¹¹ B. Spinoza, *Etica* IV, pref., a cura di P. Cristofolini, Pisa 2014, p. 239.

¹² «La mente, per quanto può, tende ad immaginare le cose che accrescono o favoriscono la potenza d'agire del corpo» (Ivi, III, prop. 13, p. 167); «tutto ciò a cui tende un uomo preso da tristezza, è allontanare la tristezza.» (Ivi, III, prop. 37, dim., p. 191).

¹³ Ivi, III, def. 3, p. 153.

to che essi, in tale ricerca, vengano con frequenza avvinti dalle passioni tristi. In ogni caso, la moltitudine è infelice. Spinoza, che nell'*Etica* traccia i contorni di una via di liberazione da quest'infelicità cosa ci può dire sulla rivoluzione inglese? Rigetterei, come detto, l'Ipotesi d'Illuminati. Spinoza va ben al di là delle intuizioni e delle rivendicazioni di *Levellers* e *Agitators*, per quanto le potesse condividere. Infatti, per andare oltre la «mera sostituzione personale»¹⁴, per provare ad estirpare la tirannia e non solo il tiranno, non sembra essere questione di adottare alcune misure politiche piuttosto che altre, come ritirare le *enclosures* o ridistribuire le terre, piuttosto che revocare qualche privilegio aristocratico (benché assolutamente desiderabile). Con Spinoza erompe la necessità di capire che il sistema oppressivo è anzitutto scolpito nel proprio corpo e insito nella propria mente; dunque, che un atto rivoluzionario davvero tale consiste anzitutto in un atto individuale di liberazione, in un certo senso, da sé stessi. Nella metafora di Winstanley: anche se il gigantesco albero dell'oppressione fosse stato abbattuto, come avrebbe potuto il nuovo albero crescere sano se radicato nel medesimo terreno malato?

Certamente Spinoza non nega l'esistenza di un coagulo tirannico, cioè di un gruppo ristrettissimo di *lords* che negli anni della prima rivoluzione praticava una politica di rafforzamento dei privilegi locali: espropriava le terre ad uso intensivo di allevamento, gettando la moltitudine contadina in condizioni di crescente povertà, tappava l'espansione delle iniziative mercantili private, in particolare dei commercianti londinesi¹⁵ ecc. Come ben rileva Illuminati, le idee dei gruppi radicali che si opponevano a tali decisioni del governo già prima della rivoluzione erano ben attecchite in Olanda¹⁶. Tuttavia, benché possa condividere il contenuto delle critiche mosse da quei gruppi radicali, Spinoza, allo stesso tempo, attraverso l'*Etica*, nega radicalmente l'idea che gli sfruttati siano di per sé più liberi o più virtuosi degli sfruttatori, che dalla moltitudine adirata dall'ombra potessero emergere decisori meno invidiosi, meno avidi, meno tristi. Inoltre, afferma che una moltitudine, se vuole unirsi e organizzarsi per costruire qualche cosa di almeno simile ad una libera comunità, essa non può che costituirsi di individui liberi, o liberati o, meglio, liberantesi. E si nasce tutt'altro che liberi, lo sappiamo, per Spinoza: anzi, «si nasce ignari

¹⁴ A. Illuminati, *Spinoza Atlantico*, cit., p. 35.

¹⁵ Cfr. A. Tenenti, *Dalle rivolte alle rivoluzioni*, cit., pp. 115-124.

¹⁶ «I Quaccheri raccolsero e nominalizzarono già prima della Restaurazione il patrimonio politico-teologico di *Seekers*, *Diggers* e *Ranters* e, fra l'altro, lo trasmisero nel contesto olandese fornendo argomenti di riflessione all'irrequieto Spinoza.» (A. Illuminati, *Spinoza Atlantico*, cit., p. 43).

di tutto.»¹⁷ Ovviamente non si è mai liberi in assoluto, e non lo si è mai una volta per tutte. Anche la libertà, forse, è una questione di gradazione. In effetti, ci ricorda ancora Sini: in Spinoza non c'è nessuna libertà che non sia processo di liberazione¹⁸ ossia, tensione continua, pratica ed esercizio.

In che cosa consiste questa pratica individuale di liberazione? L'intero corso dell'*Etica* la descrive e la complica. Non sarebbe possibile riportarla nel suo complesso. Essa consiste anzitutto nel comprendere la necessità di conoscere le cause delle nostre azioni e di ciascun moto dell'animo da cui siamo colpiti con frequenza¹⁸:

Una pietra riceve una certa quantità di movimento da una causa esterna che la spinge, per la quale, cessato l'impulso della causa esterna, continua necessariamente ad esser mossa. [...] Inoltre, poniamo ora, se vogliamo, che la pietra, mentre continua a muovere, pensi, e sappia di sforzarsi per quanto può a persistere nel movimento. Davvero questa pietra, in quanto consapevole unicamente del suo sforzo, al quale non è affatto indifferente, crederà di essere liberissima e di non persistere nel movimento per nessun altro motivo se non perché lo vuole. Proprio questa è quella umana libertà, che tutti si vantano di possedere e che solo in questo consiste, che gli uomini sono consapevoli del loro istinto e ignari delle cause da cui sono determinati.¹⁹

La libertà dell'uomo non consiste nella consapevolezza, bensì nella conoscenza delle cause da cui è agito. È bene notare che la forza con cui questa necessità si imprime in ciascuno e determina o meno un cambiamento concreto nella prassi, dipende esclusivamente dalla potenza del desiderio che si origina in noi. Infatti, il desiderio di conoscere le cause delle proprie azioni, così come ogni altro desiderio, s'innesta immediatamente nel campo di forze della natura, dove può venir facilmente coartato da desideri più potenti²⁰. In effetti, il desiderio di conoscere le cause delle proprie azioni è soggetto a continue oscillazioni, e spesso cede il passo ad «impulsi di ogni genere; donde il detto del poeta: *vedo il meglio e lo approvo, seguo il peggio.*»²¹

Ora, la pratica di liberazione descritta da Spinoza s'innesta nella consapevolezza di queste difficoltà strutturali, e continua:

Dunque la miglior cosa che possiamo fare, fino a quando non abbiamo una perfetta conoscenza dei moti dell'animo, è di concepire una corretta regola, ossia dei sicuri principi di vita, impararli

¹⁷ B. Spinoza, *Trattato Teologico-Politico*, cit., p. 645.

¹⁸ B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 335-337.

¹⁹ B. Spinoza, *Lettera 58 a G. H. Schuller*, in Id., *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano 2010, p. 2111.

²⁰ «Il desiderio originato dalla conoscenza del bene e del male, allorché questa conoscenza è rivolta al futuro, può più facilmente essere coartato o estinto dal desiderio di cose che sono gradevoli al presente.» (B. Spinoza, *Etica* IV, prop. 16, cit., p. 257).

²¹ Ivi, IV, prop. 17, dim., p. 259.

a memoria e applicarli continuamente alle singole circostanze che nella vita si presentano di frequente, così che la nostra immaginazione ne sia frequentemente presa, e siano sempre a nostra disposizione. Per esempio, noi abbiamo posto fra i principi di vita che l'odio va sconfitto con l'amore, ossia con la generosità, e non controbalanciato con odio reciproco. Ora, per aver sempre presente, quando ce ne sarà bisogno, questo che la ragione ci prescrive, occorre spesso meditare sulle comuni offese degli uomini, e su come e per quale via vengano respinte meglio di tutto dalla generosità; così infatti collegheremo l'immagine dell'offesa con l'immaginazione di questo insegnamento, e ci sarà sempre presente, quando ci verrà arrecata offesa.²²

Da notare, ancora, come l'intellezione di sicuri principi di vita, la decisione razionale di un modello di vita da perseguire, sia un momento necessario ma non sufficiente. Tale decisione e tale intellezione, infatti, devono poi operare sul terreno dell'immaginazione e innestarsi in desideri, associarsi alle circostanze della vita e vincere sulle varie altre condotte verso cui i moti dell'animo, da cui siamo combattuti di volta in volta, tendono a sospingerci. Questa applicazione pratica e ad ogni circostanza riproposta di un modello di vita, sarebbe causa di quello che Spinoza chiama «vero appagamento»²³, ossia della gioia più intensa. Ancora Spinoza: «ciascuno ha il potere di comprendere chiaramente e distintamente sé stesso e i propri moti dell'animo, se non in assoluto almeno in parte, e quindi di fare in modo di essere meno passivo nei loro confronti.»²⁴

L'idea è che l'attivazione di questa pratica non sia riservata ad una stretta cerchia di saggi, bensì a tutti gli uomini. E il fatto stesso che esista questa possibilità, ossia che essa sia accessibile a tutti gli uomini in ragione della natura a tutti comune, trasmuta la possibilità in responsabilità. Capire di non essere affatto liberi, ma di nascere pietre, di volteggiare come pietre lanciate da una mano ignota, e di non esser liberi nella misura in cui si è consapevoli di volteggiare, bensì nella misura in cui si comincia a determinare un volteggio indipendente, un proprio ritmo. La libertà s'impara. La libertà si esprime con le azioni, in ogni circostanza, ogni giorno. In Spinoza, non c'è niente di più felice. La possibilità si trasmuta in responsabilità perché questo processo di liberazione dalle passioni è un processo che si svolge nelle relazioni, nella vita e gode di essa, è invasa dalla sua pienezza, cioè, è un fatto immediatamente comunitario. Dunque: come un uomo agisce, si conduce – ossia ciò che un uomo può, e solo questo – determina ciò di cui può essere capace la moltitudine di cui fa parte.

²² Ivi, V, prop. 10, sch., p. 341.

²³ Ivi, IV, Cap. XXXII, p. 327.

²⁴ Ivi, V, prop. IV, sch., p. 335.

Sulle possibilità della liberazione. Tra Jacobi e Spinoza

Giovanni Barbini

Ciò che vogliamo fare quando ci accingiamo a discutere del tema della libertà, nel confronto fra Jacobi e Spinoza, non è argomentare circa il carattere ontologico e metafisico della libertà – se e in che misura la libertà sia o non sia. Quello che vogliamo fare è piuttosto capire quale tipo di etica deriva da ogni concezione della libertà, e perciò come l'uomo può agire eticamente in modo libero. Così facendo, prendiamo sul serio il monito jacobiano – svolto criticamente contro Spinoza – per cui la questione della libertà va risolta praticamente e non teoreticamente¹; ma allo stesso tempo lo rivolgiamo a Jacobi per capire se e in che misura anche in Spinoza vi sia una pratica della libertà. Per farlo, quindi, cercheremo di dispiegare tre punti, mettendo sempre a confronto le due posizioni: 1) quando l'uomo non è libero; 2) se esiste un processo di liberazione; 3) che tipo di vita etica ne consegue.

Nella sezione delle *Proposizioni sulla costrizione e sulla libertà dell'uomo* intitolata *L'uomo non ha libertà* Jacobi parte dalla constatazione – assai spinoziana – che l'esistenza delle cose finite implica necessariamente la coesistenza con le altre, e che tale relazione reciproca si esprime nella forma dell'appetito e dell'avversione. Chiama questi «il modo di agire interno e meccanico di una natura vivente secondo le sue sensazioni»², e li ritiene fondati infine in un «istinto originale e naturale [che] costituisce l'essenza stessa di questa cosa»³, oltretutto «l'appetito a priori»⁴ – che non è altro che il *conatus* di Spinoza. Tuttavia, il *conatus* jacobiano, in quanto ritenerlo indeterminato sarebbe un

¹ Scrive Birgit Sandkaulen della posizione jacobiana: «what freedom is and what it means, whether it can be ascribed to us or not – such questions cannot be decided theoretically, only practically». B. Sandkaulen, *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, p. 63.

² F. E. Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza. Lettere al signor Mosè Mendelssohn*, tr. it. di F. Capra, Bari 1914. *Proposizioni sulla costrizione e sulla libertà dell'uomo*, prop. III., corsivo mio.

³ Ivi, prop. IV., corsivo mio.

⁴ Ivi, prop. V.

assurdo⁵, «suppone [...] leggi a priori»⁶ che ne determinano la direzione. Tali leggi, per quanto riguarda l'essere umano che è *animal rationale*, sono leggi morali⁷ e perciò l'uomo agisce non solo secondo il *conatus*, come gli altri animali, ma secondo un altro appetito, «l'appetito razionale»⁸, ossia la volontà⁹: «l'appetito originale dell'essere razionale, di *conservare* la sua esistenza propria e particolare, cioè *LA SUA PERSONA*»¹⁰. Se Jacobi attribuisce alla volontà un carattere eminentemente razionale, in Spinoza, invece, la volontà è soltanto il *conatus* «quando si riferisce alla sola mente»¹¹, non necessariamente connotata, questa, come razionale. Infatti, in Spinoza «ciò che in primo luogo costituisce l'essere attuale della mente umana non è altro se non l'idea di una certa cosa singola esistente in atto»¹². L'operazione di Jacobi, invece, è quella di rimarcare una differenza qualitativa dell'uomo già nella sfera degli appetiti, per criticare ogni filosofia – forse per Jacobi anche quella spinoziana ma, vedremo, a torto – che vede nella razionalità l'unica via di salvezza dalla schiavitù dell'appetito¹³. Birgit Sandkaulen ha notato molto bene che Jacobi, in questa prima sezione, ha voluto da un lato – contro Kant – riconoscere che anche l'imperativo categorico è una forma sublimata di *conatus* e come tale è un meccanismo¹⁴; dall'altro, – e in questo è vicino a Spinoza – che il *conatus* non è semplicemente un hobbesiano «blind egoism» ma è strettamente congiunto alla «moral substance», quindi anche alla «intersubjective cooperation»¹⁵: a ciò che Jacobi chiama «diritto esterno»¹⁶.

⁵ Ivi, prop VII.

⁶ *Ibidem*.

⁷ «Leggi apodittiche della ragion pratica». Ivi, prop. XXIII.

⁸ Ivi, prop. X.

⁹ Ivi, prop. XI.

¹⁰ Ivi, prop XXII., corsivo mio.

¹¹ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 9, sch., a cura di P. Cristofolini, Pisa 2014, p. 163.

¹² Ivi, II, prop. 11.

¹³ O come scrive Schelling, di ogni «dottrina, secondo cui la libertà consiste nel semplice dominio del principio intelligente sugli appetiti e sulle inclinazioni sensibili e il bene deriva dalla pura ragione». F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, tr. it. di G. Strummiello, Milano 2007, p. 175.

¹⁴ Infatti, la relazione che si instaura fra le *massime* della ragion pratica e gli appetiti va a formare un *diritto interno*, il quale «si forma imperfettamente in ogni uomo in un modo *meccanico*». Ivi, prop. XX. (corsivo mio). È vero, come scrive la Sandkaulen, che tale diritto non è un «external coercive mechanism», come può esserlo in Kant, ma piuttosto una «inner normative disposition», e tuttavia alla fine rimane un meccanismo della non-libertà. B. Sandkaulen, *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., p. 68.

¹⁵ Ivi, p. 66.

¹⁶ F. Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza*, cit., Prop. XX. Dall'appetito razionale deriva persino «un amore e un obbligo naturale alla giustizia verso gli altri» (Ivi, prop. XXIII), che in maniera sorprendente vediamo comunque inserito all'interno della non-libertà. L'unione civile che ne deriva, infatti, «è sempre soltanto la copia del diritto interno, che si è effettuato nei singoli membri» (*ibidem*), e se quest'ultimo si forma in modo meccanico, così sarà anche il primo.

Da tutto ciò ne risulta che «tutte le massime si fondano sull'appetito e sull'esperienza, e *suppongono* [...] un'attività determinata già altrimenti; esse non possono mai essere il cominciamento o la causa prima di un'azione»¹⁷: con ciò Jacobi ha enunciato le cause della non-libertà insieme a una precisa idea di libertà. Se libertà è essere il cominciamento o la causa prima di un'azione allora per ogni caso in cui la nostra volontà deriva da altro – che sia l'appetito razionale o irrazionale – non siamo liberi. In *Sulla dottrina dello Spinoza* di Jacobi, infatti, la libertà emerge come quella certezza immediata (precedente ogni spiegazione razionale) che non deriva da alcunché, ma è un *primum absolutum*: essa è innanzitutto facoltà di volere, cioè di cominciare un'azione intenzionalmente in vista di un fine, e *non* il risultato di una serie di catene causali – come sarebbe in Spinoza. Per questo motivo Jacobi interpreta il sistema spinoziano come inevitabilmente fatalista, perché in esso, ontologicamente, «la volontà non è che un essere secondario, derivato e relativo»¹⁸. Nel dialogo fittizio che Jacobi allestisce nel suo testo, Spinoza e un anonimo interlocutore discutono del tema della libertà dell'uomo, e in particolare dello statuto della volontà: se, cioè, essa sia qualcosa di primo oppure di derivato. La posizione di Spinoza nel dialogo è che, se soltanto la sostanza è fondamento e da essa dipende necessariamente ogni attributo, e «il pensiero, il quale non è che un attributo, [...] non può in nessun senso esser la causa della sostanza»¹⁹, allora la volontà, che non è altro che una derivazione dell'attributo pensiero²⁰,

è posteriore al pensiero, perché suppone il sentimento di se stesso. Essa è posteriore all'idea, perché richiede il sentimento di una relazione. Essa non è dunque connessa immediatamente colla sostanza, né col pensiero; è un effetto di relazioni, e non può mai essere il primo principio dell'azione, una causa pura.²¹

Queste considerazioni sulla metafisica di Spinoza fanno sì che Jacobi consideri, infine, il vero progetto spinoziano, quello di un'etica per la vita, come sofisticato²² e inconsistente. Per Spinoza, però, dichiarare la secondarietà della volontà e insieme la libertà dell'uomo non risulta contraddittorio. Chiara-

¹⁷ Ivi, prop. XXI., corsivo mio.

¹⁸ Ivi, p. 91.

¹⁹ Ivi, p. 89.

²⁰ La volontà è, più precisamente, la tensione della *mente* «a continuare nel suo essere per una certa durata indefinita». B. Spinoza, cit., III, prop. 9, p. 163.

²¹ F. Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza*, cit., p. 90.

²² «Spinoza dovette anche torturarsi non poco, per nascondere il suo fatalismo nell'applicazione di esso all'operare dell'uomo, specialmente nella sua parte quarta e nella quinta, dove potrei dire che qua e là egli degenera sino in sofista.» Ivi, p. 62.

mente, in Spinoza la libertà non è la facoltà di volere e di cominciare un'azione assolutamente – è proprio del primo grado di conoscenza credere «di produrre le nostre volizioni con la volontà stessa», come crede Jacobi; noi crediamo di sapere cosa desideriamo, ma noi «ignoriamo ciò che ci fa desiderare e volere»²³: è questo, infatti, che ci rende schiavi. In qualche modo, Jacobi e Spinoza arrivano alle stesse conclusioni sulla non-libertà ma da premesse totalmente diverse: Jacobi crede che siamo schiavi quando dipendiamo da altro in quanto dipendiamo da altro²⁴, per consentire poi la possibilità della liberazione; per Spinoza, invece, siamo schiavi quando dipendiamo da altro, non in quanto siamo dipendenti, ma in quanto non ci facciamo delle idee adeguate riguardo a ciò da cui dipendiamo necessariamente. Quindi, vi è possibilità di liberazione anche entro una metafisica della sostanza.

Questa possibilità, in Spinoza, Jacobi non la intravede per un motivo fondamentale: perché interpreta la libertà in Spinoza soltanto nell'ambito della sua metafisica²⁵, dando ad essa la seguente definizione:

la libertà dell'uomo è l'essenza stessa dell'uomo; è il grado della sua potenza o della forza per cui egli è ciò che è. In quanto agisce solo secondo le leggi della sua essenza, egli agisce con una libertà perfetta.²⁶

Tale definizione, da un punto di vista metafisico e ontologico, è impeccabile, ma dal punto di vista etico richiede ulteriori aggiunte e chiarimenti. Se ci fermiamo qui, infatti, non sembra profilarsi all'orizzonte alcuna vita etica che sia comprensibile²⁷. Alla peggio, si potrebbe pensare che, se l'uomo agisce sempre secondo una libertà perfetta in quanto ogni sua azione deriva necessariamente dalla sostanza, allora l'etica che ne deriva si riduce all'accettazione dello *status quo*, benevolo o malevolo che sia. Ma questo sarebbe un enorme fraintendimento. Se ontologicamente la libertà coincide con la necessità, gno-seologicamente, come uomini in ricerca, Spinoza ci dice che siamo schiavi ma

²³ Ivi, p. 95.

²⁴ È giusto quello che scrive la Sandkaulen, che l'operazione che compie Jacobi è di accettare la teoria del *conatus* di Spinoza *ma staccandola* dalla sua «foundation in divine potency». B. Sandkaulen, *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., p. 66.

²⁵ È vero che, come scrive la Sandkaulen, Jacobi non si sofferma soltanto sulla metafisica ma «considers the *Ethics* to be an integrated whole» (Ivi, p. 66), e tuttavia il suo giudizio finale è che, data la metafisica e l'inevitabile fatalismo di Spinoza, tutto ciò che ne consegue si riduce a un tentativo *degenerante e sofistico* di reinserire la libertà, ma con scarso successo.

²⁶ F. Jacobi, cit., p. 97.

²⁷ «The premises of Spinoza's own theory fail to provide any basis for rendering such a view of ethical life comprehensible». B. Sandkaulen, *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., p. 66.

con possibilità di liberarci, e l'*Etica* vuole assolvere proprio a questo scopo. La libertà in senso ontologico è di certo il primo, ma questo viene appreso dall'uomo solo alla fine di un lunghissimo processo di formazione dell'uomo, in cui questo deve passare per diversi gradi di conoscenza – i quali sono, infine, diversi modi di vivere la dialettica di libertà e non-libertà. Solo dal punto di vista della sostanza non c'è dialettica ma libertà perfetta. Dal punto di vista dell'uomo, invece, non troviamo alcun fatalismo, perché l'uomo nella misura in cui non sa di derivare da altro, è schiavo delle proprie passioni, ma nella misura in cui si fa di esse delle idee adeguate può divenire attivo nei loro confronti e non essere più agito da esse. Farsi delle idee adeguate circa le proprie passioni significa, infatti, «[distogliere] un moto dell'animo, o affetto, dal pensiero della causa esterna, e [collegarlo] ad altri pensieri»²⁸; cioè a «pensieri veri»²⁹, quelli che comprendono tutte le cose come necessarie³⁰, e così cambiare quelle disposizioni d'animo che riducono «la potenza d'agire del nostro corpo [e] la potenza di pensare della nostra mente»³¹. Divenire liberi non significa quindi liberarsi dalle passioni grazie alla sola forza della razionalità. È vero che «a tutte le azioni cui siamo determinati da [...] una passione, noi possiamo essere determinati dalla ragione indipendentemente da quello»³², e tuttavia è anche vero che «un moto dell'animo non può essere dominato, né eliminato, se non per mezzo di un moto dell'animo contrario e più forte dell'animo da dominare»³³. Non è del tutto corretto, perciò, quello che scrive la Sandkaulen, che Spinoza «has no choice but to describe the free life as one so entirely governed by reason that it hardly as anything to do any more with our concrete experience»³⁴, perché Spinoza è molto concreto nel riconoscere che un agire libero è quello di colui che lavora sulle proprie passioni, sui piani paralleli del corpo e della mente. Solo dopo aver avviato un tale processo di trasformazione si può pensare di vivere eticamente la libertà necessaria della definizione jacobiana, e a quel punto sarà tutt'altro dall'abbandonarsi a un destino cieco: che la libertà sia il grado di potenza per cui siamo ciò che siamo vuol dire accettare ciò che siamo capaci di esprimere ad ogni tappa del nostro percorso, e che tutto ciò che accade è necessario così com'è. Questo significa

²⁸ B. Spinoza, *Etica*, V, prop. 2, cit., p. 333.

²⁹ Ivi, V, prop. 4, p. 335.

³⁰ Ivi, V, prop. 6, sch., p. 337.

³¹ Ivi, III, prop. 11, p. 165.

³² Ivi, IV, prop. 59, p. 303.

³³ Ivi, IV, prop. 7, p. 249.

³⁴ B. Sandkaulen, cit., p. 71.

impegnarsi per cambiare e al tempo stesso essere consapevoli che in fondo, alla fine, siamo già liberi dal principio perché esprimiamo l'infinita potenza di Dio.

A questo punto, però, vogliamo determinare come l'opposta idea di libertà di Jacobi configuri la vita etica. Potrebbe sembrare, di primo acchito, che dall'idea di una libertà immediata ne derivi una sorta di etica volontaristica, per cui l'uomo nella misura in cui è libero e non dipende da nulla è capace di tutto e può agire al di là del bene e del male. Ma «la libertà non consiste in una facoltà assurda di risolversi senza motivo»³⁵, scrive Jacobi. Al contrario, tutto lo sforzo jacobiano sta nel superare ciò che rischia di essere un problema in Spinoza, cioè l'indifferenza di bene e utile³⁶ – che rende anche l'azione etica rivolta alla propria autoconservazione³⁷ – e pensare il bene come ciò che decide della qualità di un'azione etica³⁸. Per Spinoza l'uomo dipende dagli appetiti ma, grazie alla ragione, può lavorare per trasformarli; per Jacobi, al contrario, vi è libertà solo dove vi è «indipendenza della VOLONTÀ dall'APPETITO»³⁹, solo dove vi è possibilità di innalzarsi al di sopra degli appetiti, cioè della natura, e così essere spirito⁴⁰. La libertà immediata di Jacobi è, in qualche modo, quel presupposto implicito del processo di liberazione che Spinoza propone – per liberarci dobbiamo per prima cosa voler liberarci e sentire di poterci innalzare al di sopra di ciò che ci rende schiavi. Tuttavia, Spinoza ci aiuta a pensare che il campo di forze – che sia trascendibile o meno – non rende la volontà di cambiamento libera dalle resistenze che il nostro corpo e la nostra mente – date le abitudini che introiettiamo – potrebbero mostrarci: e questo, eticamente, è di un'importanza rilevante. Ma per Jacobi, infine, il sentimento della propria libertà è una certezza del fatto che la volontà dell'uomo, come attività spontanea e libera, è il vero «*analogo* del soprannaturale, cioè dell'es-

³⁵ F. Jacobi, cit., prop. XXXII.

³⁶ «Per bene intenderò ciò che sappiamo con certezza esserci utile». B. Spinoza, *Etica* IV, def. 1, cit., p. 243. «Per male, invece, ciò che sappiamo con certezza che ci impedisce di possedere un bene». *Ibidem*, IV, def. 2.

³⁷ Abbiamo visto che in realtà in Spinoza è più complesso di così, perché se il lavoro su di sé è di certo dettato da un bisogno di autoconservazione, dall'altro è anche rivolto verso Dio.

³⁸ «The good can only ever reveal itself in good acts. [...] Being free requires practice on the basis of moral intuitions (the moral feelings of honor, gratitude, and admiration named by Jacobi), which provide both a source of orientation and a court of appeal». B. Sandkaulen, *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi*, cit., p. 73.

³⁹ F. Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza*, cit., prop. XXXII. Si può agire indipendentemente dall'interesse all'autoconservazione in quanto, oltre all'istinto sensibile che lega all'appetito, vi è una «tendenza all'esterno, [cioè] l'istinto intellettuale, il principio dell'amore puro». Ivi, prop. XLIX.

⁴⁰ «Gli istinti terreni sono più forti di quelli celesti. Se questi tuttavia vincono più spesso quelli, ciò avviene mediante una forza nascosta. Dove questa forza si manifesta, là si rivela la libertà». Ivi, p. 17.

senza che *non agisce meccanicamente*»⁴¹, cioè di Dio – il quale, a differenza di Spinoza, è un Dio personale ed extramondano. A Jacobi interessa una «azione [che] cominci sé stessa»⁴² non tanto per permettere a sé stesso di fare ciò che vuole, ma per giungere a Colui il quale massimamente agisce liberamente, e giustificare quel «sentimento innegabile [...] che fa vedere e riconoscere all'uomo, che egli ha un *senso per il soprasensibile*», per fondare la sua filosofia – e di conseguenza la vita etica – sul sentimento dell'Oltre: questo è il bene che ci consente di agire liberamente ed eticamente.

Noi sentiamo che vi è un Dio, ogni qualvolta in noi si muove preponderante la coscienza – attestante in modo indelebile la personalità libera. [...] La via alla cognizione del soprasensibile è una *via pratic*. [...] [ed è ciò che] merit[a] esclusivamente di esser chiamato *bene*. Se vi è un bene tale, che supera tutti gli altri beni, [...] in modo incomparabile, [...] allora vi è una religione reale e verace.⁴³

Ciò che decide dell'eticità di un'azione libera è perciò il suo volgere lo sguardo al di là dell'appetito, verso quel bene che supera tutti gli altri beni, e che diventa poi la bussola delle nostre azioni. Seppur da premesse diverse – soprattutto, da concezioni radicalmente altre della divinità – in qualche modo Jacobi si riavvicina allo Spinoza dell'*Amor Dei intellectualis*. Può quest'ultimo essere inteso come quel bene che supera tutti gli altri beni? La questione rimane aperta. Ma, infine, pur sempre in questo consiste «la nostra salvezza, ossia la beatitudine, ossia la libertà: in un costante, eterno amore verso Dio»⁴⁴ – il quale «è *parte dell'infinito amore con cui Dio ama se stesso*»⁴⁵; o come scrive Jacobi, nel costante esercizio della «facoltà dell'amore puro»⁴⁶, il quale, spinozianamente, è accompagnato da un moto di *gioia*, che è «*la gioia, che Dio stesso ha della sua esistenza*»⁴⁷.

⁴¹ Ivi, p. 226.

⁴² Ivi, p. 11.

⁴³ Ivi, p. 8., corsivo mio.

⁴⁴ B. Spinoza, cit., V, prop. 36, sch., p. 361.

⁴⁵ *Ibidem*, 5, prop. 36.

⁴⁶ F. Jacobi, *Sulla dottrina dello Spinoza*, cit., prop. XLIII.

⁴⁷ Ivi, prop. LI.

Sul concetto spinoziano di sostanza: tra Cartesio e Hegel

Giovanni Di Paola

Introduzione

Tema cardine della seguente relazione è il concetto di sostanza nel pensiero del filosofo olandese Baruch Spinoza, con un'attenta disamina condotta sul versante ontologico e che si snoda su due principali livelli: il primo riguarda il confronto tra Cartesio e Spinoza sul concetto di sostanza e sul dualismo pensiero-estensione, invece il secondo riprende la critica di acosmismo mossa da Hegel alla concezione spinoziana del Dio-sostanza¹. Il cominciamento di Spinoza dall'unità della sostanza nasce da un'esigenza ben precisa, dalla critica che egli muove al dualismo cartesiano e alla sua scissione del mondo della vita in pensiero ed estensione. Quello di Spinoza è il tentativo di riconciliare l'unità, di ricostituire l'unità dell'Essere, di rendere il pensiero e il mondo interni all'Essere stesso. Spinoza si colloca oltre il dualismo del pensiero moderno e affronta il problema della relazione opponendosi a quel processo di desostanzializzazione del mondo e disincarnazione del pensiero. A giudizio di Hegel, che è spesso giudice troppo severo, nel tentativo spinoziano di superare il dualismo moderno e anche nel suo fallimento c'è qualcosa di grandioso. Nella seconda parte di questo lavoro, viene presa in esame in maniera piuttosto celere, la ricezione hegeliana di Spinoza, con la conseguente accusa di acosmismo che il filosofo tedesco muove alla filosofia spinoziana. Nessuno meglio di Hegel è stato in grado di riepilogare con chiarezza il rapporto Spinoza-Hegel², infatti

¹ «L'unità, dunque, compare all'inizio, è il Dio-sostanza, il Dio-natura, impersonale potenza che dà vita al mondo, che è il mondo, giacché l'unità non può essere conquistata via facendo, per aggregazione di elementi. Il mondo non è rappresentazione-creazione di un soggetto a lui esterno, ma sostanza in atto. È la cosa stessa. E lo è, perché costitutivo e formato dagli attributi infiniti della sostanza, che nel loro scorrere e formarsi disegnano il mondo della vita, delineano come il mondo della vita "vive" gli attributi della sostanza senza potersi identificare con essa». B. de Giovanni, *Hegel e Spinoza*, Napoli 2011, p. 61.

² «Nello studiare il rapporto Spinoza-Hegel, sembra dunque naturale parlare della ricezione hegeliana di Spino-

nella sua *Storia della filosofia* egli identifica la sostanza spinoziana con l'Essere parmenideo, fraintendendo buona parte dell'idea elaborata dal filosofo olandese. Ad Hegel, non sembra essere chiara la suddivisione spinoziana tra sostanza, attributi e modi, dunque il passaggio dall'uno al molteplice.

1. Cartesio, Spinoza e l'idea di sostanza

Per Spinoza, la sostanza è «causa sui»³, ossia ciò che dovendo a sé stessa la propria esistenza rappresenta una realtà autosussistente e che per esistere non ha bisogno di altre entità. Dunque, per sostanza, Spinoza intende ciò che è causato da sé stesso e non da altro fuori di sé. Essendo concepibile solo attraverso sé medesima, essa costituisce un concetto che per essere pensato non ha bisogno di altri concetti. La sostanza gode di un primato sia ontologico sia concettuale in quanto si identifica con una realtà che non presuppone ma che è presupposta da ogni altra possibile realtà, e con un concetto che non presuppone nessun'altro concetto ma che è a sua volta presupposto da ogni altro possibile concetto. Infatti, nella Parte Prima dell'*Etica*, quella dedicata a Dio, Spinoza afferma: «Per sostanza intendo ciò che è in sé e che per sé si concepisce: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui si debba formare.»⁴

La concezione spinoziana della sostanza è in parte derivata dal pensiero cartesiano⁵, ma con delle peculiari differenze che vanno esaminate. Cartesio insiste sull'autonomia e sull'autosussistenza della sostanza, tanto da non riferirla più agli individui ma a Dio, inteso come realtà autonoma ed originaria che essendo causa di sé non riceve l'esistenza da altro. Spinoza concorda con Cartesio sul fatto che si può chiamare sostanza solo ciò che deriva da sé, ma

za: in realtà proprio questa presunta naturalità nasconde la presenza di un modello epistemologico che produce effetti determinati. Il modello storico-filosofico della ricezione implica infatti due termini che a loro volta si sdoppiano: un autore, che esprime in un testo il Senso della sua filosofia, e un lettore (a sua volta autore), che trascrive in un nuovo testo quel Senso. Ciò che questo modello presuppone è la storia lineare e continua di un Senso in sé conchiuso che si tramanda attraverso l'endiadi metafisica autore-testo: ciò che è dunque presupposto è la tradizione del Senso», V. Morfino, *Substantia sive organimus*, Napoli 1997, p. 22.

³ Causa di sé: «Per causa di sé intendo ciò la cui essenza implica l'esistenza; ovvero ciò la cui natura non può esser concepita se non come esistente», B. Spinoza, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Firenze 2014, I, def. 1, p. 27.

⁴ *Ibidem*, def. 3.

⁵ «Spinoza elabora la sua teoria a partire da alcune tradizioni di pensiero che costituiscono l'orizzonte di senso eterogeneo e conflittuale dell'età classica: la scolastica, il cartesianesimo, il naturalismo rinascimentale, il neoplatonismo e il pensiero ebraico», V. Morfino, *Substantia sive organimus*, cit., p. 32.

mentre per il primo la sostanza è unica⁶, infinita⁷, ingenerata⁸ ed eterna⁹, il secondo presuppone l'esistenza di tre sostanze distinte: Dio, il pensiero e l'estensione¹⁰. Queste ultime due, secondo Cartesio, sono costitutive di ogni ente materiale e di ogni mente, e a loro volta sono causate dalla sostanza suprema, ossia Dio. In ciò Spinoza rintraccia la grande contraddizione di Cartesio, il quale prima sostiene che il pensiero e l'estensione siano sostanze in quanto causate da se stesse, poi le concepisce come effetti della sostanza suprema. In altre parole, essendo pensiero ed estensione causate da Dio, vale a dire da altro fuori da sé, esse non rientrano nell'idea di sostanza così come Cartesio stesso l'ha pensata. Invece, per Spinoza, pensiero ed estensione sono attributi¹¹ della sostanza che noi percepiamo tramite l'intelletto:

Come è noto, Spinoza afferma che l'unica sostanza infinita si esprime in infiniti attributi di cui solo due sono conoscibili: il pensiero e l'estensione. A loro volta questi attributi si esprimono in modi che sono, rispettivamente, le idee e i corpi¹².

Dio è sostanza, dunque tutto ciò che esiste compresi pensiero ed estensione sono attributi di quell'unica sostanza che è Dio¹³. Dio produce simultaneamente tutti gli attributi, i quali non sono l'uno causa dell'altro, in quanto essi sono affezioni o modificazioni della sostanza. Attributi come pensiero ed estensione sono simultanei, non hanno causalità reciproca, non è il pensiero a determinare l'estensione né quest'ultima a determinare il pensiero, poiché ciò che avviene nel corpo avviene anche nella mente e viceversa.

Gli attributi sono reali, infiniti, eterni, immutabili e sono altri modi di dire

⁶ «Nella natura delle cose non ci possono essere due o più sostanze della stessa natura o attributo.», B. Spinoza, *Etica* I, prop. 5, cit., p. 29.

⁷ La sostanza è infinita perché se non fosse tale dipenderebbe da qualcos'altro contraddicendo la definizione stessa di sostanza. Inoltre la sua essenza è illimitata.

⁸ Per esistere non ha bisogno di altro, essa è per natura causa di sé. .

⁹ «Per eternità intendo l'esistenza stessa, in quanto si concepisce necessariamente derivante dalla sola definizione di cosa eterna», Ivi, I, def. 8, p. 27.

¹⁰ Per Cartesio, oltre Dio vi sono altre due sostanze distinte: la *res cogitans* e la *res extensa*. .

¹¹ L'attributo è per Spinoza una determinazione della sostanza, esso ha valore ontologico. Così egli afferma nell'*Etica*: «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza in quanto costitutivo della sua essenza.», B. Spinoza, *Etica* I, def. 4, cit., p. 27.

¹² G. Gobbi, *Lecture novecentesche di Spinoza: Gilles Deleuze (1)*, in «Physikai Philosophia», 22 aprile 2024, <https://web.archive.org/web/20250710223435/https://www.physokaiphiosophia.com/2024/04/22/lecture-novecentesche-di-spinoza-gilles-deleuze-1/> (ultimo accesso 10 luglio 2025).

¹³ «Il pensiero è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa pensante.», B. Spinoza, *Etica* II, prop. 1, cit., p. 83; «L'estensione è un attributo di Dio, ossia Dio è cosa estesa.», *ibidem*, prop. 2.

della sostanza¹⁴. La sostanza produce i modi¹⁵ producendo se stessa. Spinoza distingue i modi in due tipologie: quelli infiniti che coincidono con le proprietà strutturali degli attributi e quelli finiti che invece sono i singoli corpi e le singole menti. Essendo la sostanza unica, eterna, ingenerata ed infinita, essa secondo Spinoza coincide con la Natura¹⁶ e con Dio¹⁷. Per Spinoza, la Natura è «Natura naturante»¹⁸ e «Natura naturata»¹⁹, con tale distinzione egli intende ribadire panteisticamente che la Natura, essendo l'unica realtà esistente, è al contempo madre e figlia di se stessa. Da qui si origina il panteismo²⁰ monistico²¹ e razionalistico²² spinoziano. In verità, il Tutto spinoziano non è né *pan*, cioè somma delle parti, né *holon*, cioè primato del Tutto sulle parti, ma relazione necessaria del comporsi, scomporsi e ricomporsi all'infinito di tutti gli elementi dell'unità. Dio non è solo causa efficiente delle cose e della loro essenza, ma è anche causa di sé²³. Così afferma il filosofo nell'*Etica*:

¹⁴ Pur identificando la sostanza con gli attributi, ciò non implica che vadano confusi con essa, altrimenti avremmo una molteplicità sostanziale.

¹⁵ I modi e gli attributi sono articolazioni interne della sostanza, fanno parte dell'unità, dunque anche la pluralità è parte dell'unità. Spinoza pensa ai modi e agli attributi così come pensa alla sostanza, è un sistema compatto privo di gerarchie e degradazioni. «Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, tramite il quale anche si concepisce», Ivi, I, def. 5, p. 27.

¹⁶ Nell'*Etica* la Natura rappresenta l'ordine necessario e razionale del Tutto. Essa non è una forza generatrice nel senso inteso dalla tradizione filosofica rinascimentale, bensì un ordine intrinseco che struttura e regola il Tutto attraverso precise e immutabili concatenazioni.

¹⁷ Il Dio di cui parla Spinoza non è quello delle grandi religioni monoteiste, il Dio-persona artefice della creazione, dunque un Dio che funge da causa trascendente, ma un ente assolutamente infinito ed immanente che è parte dell'unità della sostanza. Infatti Dio è la sostanza stessa intesa come realtà infinita ed eterna. Scrive nell'*Etica*: «Dio è causa immanente, non transitiva, di tutte le cose», Ivi, I, prop. 18, p. 51.

¹⁸ Per «Natura naturante» s'intende la Natura vista come causa, ovvero Dio e i suoi infiniti attributi. Così scrive il filosofo nell'*Etica*: «Ritengo che [...] per natura naturante dobbiamo intendere ciò che è in sé e per sé si concepisce, ossia quegli attributi della sostanza che esprimono un'essenza infinita, cioè Dio in quanto considerato come causa libera». Ivi, prop. 29, scolio, p. 61.

¹⁹ Per «Natura naturata» s'intende la Natura vista come effetto, ovvero l'insieme dei modi finiti ed infiniti. Scrive Spinoza: «Per naturata intendo invece tutto ciò che deriva dalla necessità della natura di Dio, ossia ciascuno dei modi degli attributi di Dio, in quanto considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono essere né concepirsi», *ibidem*.

²⁰ Dalla composizione delle due parole greche *pán* (tutto) e *theós* (Dio), significa «Dio è tutto e tutto è Dio», tale termine esprime una visione del reale per cui ogni ente è permeato da un Dio immanente e non esterno o trascendente. Dunque per Spinoza l'Universo o la Natura coincidono con Dio (*Deus sive natura*).

²¹ «Qualsiasi dottrina filosofica che tenda alla riduzione della pluralità degli esseri a un unico principio, a un'unica sostanza.», Treccani, Enciclopedia on line, <https://web.archive.org/web/20251201101552/https://www.treccani.it/enciclopedia/monismo/?search=monismo%2F> (ultimo accesso 1 dicembre 2025).

²² Si tratta di un approccio che riconosce la ragione e la logica come fondamenti della conoscenza, del giudizio e dell'agire pratico. Quello di Spinoza è un approccio razionalistico in quanto egli è convinto che il reale sia una struttura necessaria, di tipo geometrico, dove tutte le cose sono concatenate tra loro e quindi deducibili l'una dall'altra.

²³ Si parla di causalità immanente, è come se il meccanismo causale vivesse ancora dentro l'effetto, una causa che

Dio, ossia la sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita, esiste necessariamente²⁴.

Un altro aspetto rilevante sul quale si fonda il pensiero spinoziano è il desiderio di rintracciare l'impersonalità del Dio-Natura²⁵, l'incommensurabilità²⁶ tra infinito e finito, connesso alla critica di ogni sorta di finalismo e di antropomorfismo religioso. La concezione spinoziana di Dio come ordine geometrico del Tutto si pone in antitesi ad ogni prospettiva finalistica. Sempre nella Parte Prima dell'*Etica* Spinoza afferma che le cause finali non sono altro che invenzioni umane nate dal fatto che gli uomini mirano al soddisfacimento del proprio utile, dunque le cause finali non sono altro che l'espressione dell'appetito umano. Ma secondo il filosofo, la dottrina finalistica è radicalmente inesatta. In primo luogo essa sovverte totalmente la Natura e confonde la causa con l'effetto, ciò che viene prima con ciò che viene dopo, e viceversa. Inoltre, il pregiudizio finalistico rende imperfetto ciò che è perfetto, dunque anche Dio che non ha bisogno di cause intermedie. Infine, la dottrina finalistica non solo elimina la perfezione dal mondo, ma anche da Dio, poiché se Dio agisse per un determinato fine egli necessariamente tenderebbe verso qualcosa che gli manca. Essendo Dio perfetto ciò non è possibile. Tutto ciò è riscontrabile nella *Parte Quarta dell'Etica*, infatti Spinoza scrive così:

La causa così detta finale, poi, non è altro se non la voglia umana, in quanto considerata come principio o causa primaria di qualcosa. Per esempio, quando diciamo che l'abitazione è stata la causa finale di questa o quella casa, altro non intendiamo se non che un uomo, essendosi immaginato i vantaggi della vita domestica, ha avuto voglia di costruire una casa. Per cui l'abitazione, in quanto considerata come una causa finale, non è altro che questa singola voglia, che in verità è causa efficiente, considerata come causa prima per il fatto che gli uomini ordinariamente ignorano le cause di ciò che vogliono²⁷.

vive nei modi e quindi nella sostanza. «Dio è causa efficiente non solo dell'esistenza, ma anche dell'essenza delle cose», B. Spinoza, *Etica* I, prop. 25, cit., p. 57.

²⁴ Ivi, I, prop. 11, p. 37.

²⁵ L'ordine geometrico dell'Universo, la struttura globale del Tutto.

²⁶ «Questa impersonalità (incommensurabilità) indica che non si possono attribuire a Dio proprietà umane, cade ogni antropomorfismo e ogni teleologia legata al percorso Dio-mondo. Dio non ha affetti umani, fino al punto da non esser riamato: Spinoza lo immaginò nella sua immacolata indifferenza, non scossa dagli affetti. Dio è sostanza necessaria, sostanza di infiniti attributi.», B. de Giovanni, *Hegel e Spinoza*, cit., p. 54.

²⁷ Spinoza, *Etica* IV, pref., cit., p. 241.

2. Hegel e l'accusa di acosmismo al sistema spinoziano

La seconda analisi mette a fuoco la critica mossa da Hegel all'idea spinoziana di sostanza²⁸. Secondo il filosofo tedesco, nella concezione spinoziana manca il principio di individuazione che permette di differenziare la sostanza dagli attributi, l'unità dalla molteplicità, dunque quel principio caratteristico di tutta la tradizione filosofica occidentale.²⁹ Nell'Universo spinoziano manca il principio hegeliano della negazione,³⁰ ossia quel procedimento dialettico che permette l'evoluzione dello spirito e della ragione. Agli occhi di Hegel il panteismo monistico di Spinoza assume le sembianze di un acosmismo, una uniformità indistinta³¹ dove manca l'individuo e dove dunque manca la coscienza. Pur avendo colto l'unità del reale, Spinoza non ha chiarito né quale sia il meccanismo che dall'unità possa condurre al molteplice, né in che modo siano legati sostanza, attributi e modi. La critica hegeliana si snoda attraverso tre punti fondamentali:

- 1) La sostanza nella formulazione spinoziana rappresenta la determinazione generale e dunque astratta dello spirito. Essa non è attiva né vivente in se stessa, dunque non si determina in quanto spirito assoluto. Così scrive Hegel nella sua *Storia della filosofia*:

Quest'idea spinoziana si deve accettare in generale come verace e fondata; la sostanza assoluta è il vero, ma non l'intero vero; per essere tale, essa dovrebbe pensarsi anche come attiva e vivente in se stessa, e così appunto determinarsi come spirito. Invece la sostanza spinoziana è soltanto la determinazione generale e quindi astratta, dello spirito. Si può dire, è vero che questo pensiero è la base di ogni vera veduta, ma non come fondamento che stia assolutamente

²⁸ «La sostanza spinoziana è dunque per Hegel la contraddizione assoluta, è il logos della tradizione metafisica che per sopravvivere alla condanna kantiana varca le colonne d'Ercole del suo campo problematico. In quanto logos, cioè senso, della realtà, la sostanza è anche Fine di se stessa», in V. Morfino, *Substantia sive organimus*, cit., p. 149.

²⁹ «L'esistenza di un campo d'indagine omogeneo e unitario che prende il nome di tradizione filosofica occidentale è precisamente ciò che la storia della filosofia come disciplina riconosce come presupposto fondamentale: l'accettazione di un tale presupposto indica che dal VI secolo avanti Cristo, sulle coste della Ionia, sino ai giorni nostri abbia avuto luogo un processo di trascrizione delle idee da un'epoca all'altra senza soluzione di continuità [...] Il correlato necessario del concetto di tradizione è proprio il concetto di ricezione; la ricezione è cioè la condizione di possibilità della tessitura di quella grande tela che tutti ci sostanzia e ci sorregge, la tela della tradizione e della trasmissione storica», Ivi, pp. 21-22.

³⁰ «Spinoza giunge a vedere quella semplice e profonda verità che dice "la determinatezza è negazione", ma "non si avvanza fino alla conoscenza di essa come negazione assoluta, vale a dire come negazione che si nega", B. de Giovanni, *Hegel e Spinoza*, cit., pp. 34-35.

³¹ «Il conoscer quest'uno, il saper che nell'assoluto tutto val lo stesso, l'opporci alla distinta e piena conoscenza ovvero a quella che cerca ed esige la pienezza; ossia presentare il suo assoluto per la notte in cui, giusta il proverbio, tutte le vacche sono nere, questo è il preciso vuoto della conoscenza», G. W. F. Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di A. Novelli, a cura di J. K. H. Schulze, Napoli 1863, p. 9.

fermo di sotto, sibbene come quella unità astratta, che lo spirito è dentro di sé [...] Quel che c'è di grandioso nella maniera di pensare di Spinoza è l'aver egli potuto rinunciare ad ogni determinato, a ogni particolare, per riferirsi soltanto all'Uno, per poter tenere in considerazione soltanto questo³².

- 2) secondo argomento di discussione, riguarda i concetti di attributo e di modo e la loro presunta problematicità: per Hegel l'attributo è una proprietà che l'intelletto attribuisce alla sostanza e non una determinazione della stessa come erroneamente sostiene Spinoza; inoltre, secondo Hegel, sembra che il filosofo olandese abbia inteso il modo come gradino più basso del sistema, come una sorta di cattiva individualità, perciò egli nella sua *Scienza della logica* ne ribadisce l'insufficienza fraintendendo appieno le parole di Spinoza:

Presso Spinoza il modo è parimenti il terzo dopo la sostanza e l'attributo. Spinoza spiega i modi come affezioni della sostanza, ossia come quello che è in un altro, per mezzo del quale viene anche concepito. Questo terzo è in base a tal concetto soltanto l'esteriorità³³.

In realtà Spinoza pensa i modi e gli attributi come determinazioni della sostanza e dunque essi non sono separati dall'unità, né tantomeno sono disposti in un ordine gerarchico di precedenza o successione. Per spiegare il rapporto tra la sostanza e i suoi modi, Spinoza non ricorre né al modello creazionistico della metafisica cristiana, né alla dottrina dell'emanazione di matrice neoplatonica. Allo stesso modo, la sostanza non coincide neppure con la Natura infinita che a causa della sua sovrabbondanza di potenza genera infiniti mondi, secondo il naturalismo bruniano. Essa si configura piuttosto come un ordine cosmico e razionale, un teorema eterno dal quale tutte le cose scaturiscono necessariamente, come dalla definizione del triangolo:

Veramente io credo di aver mostrato in modo abbastanza chiaro che dalla suprema potenza, ossia dall'infinita natura di Dio, sono scaturite infinite cose in infiniti modi, cioè necessariamente tutte le cose; ovvero, che sempre ne derivano con la medesima necessità con cui dalla natura del triangolo, da tutta e per tutta l'eternità, deriva che i suoi tre angoli sono uguali a due angoli retti. Perciò l'onnipotenza di Dio è stata in atto dall'eternità, e rimarrà in eterno nella medesima attualità³⁴.

³² Spinoza, *Etica. Trattato Teologico-Politico*, Milano 2013, p. 66, cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III, 2, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1944, pp. 109-110.

³³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, erster Band Die Objektive Logik* (1812/1813), tr. it. a cura di A. Moni, Bari-Roma 1988, vol. 1, p. 35. Cfr. Vittorio Morfino, *Il fraintendimento del modo: Spinoza nella scienza della logica di Hegel*, in «Quaderni Materialisti», 9, 2010, p. 165.

³⁴ B. Spinoza, *Etica* I, prop. 17, cit., p. 49.

- 3) La terza critica si riferisce al fatto che Spinoza abbia concepito la negazione in senso unilaterale, in questo modo il suo sistema si pone non come un ateismo bensì come un acosmismo³⁵, in quanto il mondo viene determinato come mera apparenza priva di realtà effettiva. Hegel difende³⁶ Spinoza dall'accusa di ateismo³⁷, poiché se l'idea di sostanza implica quella di necessità ciò vuol dire che essa assume le sembianze di quell'Ente assolutamente e indubbiamente necessario quale è Dio. Il filosofo tedesco è convinto che non si possa definire ateo il tentativo spinoziano di conciliare pensiero ed estensione nell'unità del Dio-Sostanza, poiché si tratta di una mossa che toglie al mondo una vera realtà sostanziale per attribuirla all'Uno. La filosofia spinoziana diventa agli occhi di Hegel una prospettiva acosmica, una massa caotica priva di individualità e determinazione. La ricezione hegeliana di Spinoza rappresenta un tradimento del senso della filosofia di quest'ultimo. Ma questa lettura deformante non nasce dalla mancata capacità di Hegel di comprendere Spinoza, né da una svista casuale, né tantomeno da una arbitraria fantasia del filosofo tedesco, bensì da un errore necessario dettato da un processo storico determinato³⁸. I motivi che hanno indotto Hegel a prendere posizione all'interno del campo di forze della filosofia spinoziana sono molteplici, ma uno su tutti, squisitamente teoretico, viene individuato da Pierre Macherey nel testo *Hegel o Spinoza*:

³⁵ Hegel paragona la sostanza spinoziana alla staticità dell'Essere parmenideo. .

³⁶ «Hegel è sempre stato molto preoccupato dell'accusa di ateismo rivolta a Spinoza, proprio perché anche il suo Dio metafisico, pur avendo l'attributo della "personalità", restava tutto racchiuso in una dimensione filosofica, ove non la fede, bensì la ragione gioca un ruolo determinante. Infatti il Dio di Hegel o lo si considera come una sorta di "eresia" filosofica nell'ambito della teologia cristiana (nella fattispecie luterana), oppure lo si considera come un approfondimento del Dio spinoziano, che di teologico, in fondo, aveva assai poco, essendo, più che altro, un prodotto speculativo della mente umana.», E. Galavotti, *Hegel discepolo occulto di Spinoza?*, Homolaicus, <https://web.archive.org/web/20240730135734/https://www.homolaicus.com/teorici/hegel/hegel13.htm> (ultimo accesso 1 dicembre 2025), cfr. il saggio di T. Smith, *Una nuova proposta di lettura della dialettica hegeliana*, https://web.archive.org/web/20240730135734/https://www.homolaicus.com/teorici/hegel/Tony_Smith_1.htm (ultimo accesso 1 dicembre 2025).

³⁷ Tali accuse vengono mosse a Spinoza da pensatori come Wolff e Jacobi, in quanto il filosofo olandese ha fortemente osteggiato la concezione del Dio-persona. Infatti secondo Spinoza, il Dio-Sostanza non può essere persona, perché se fosse tale avrebbe desideri e fini da perseguire sgritolando così l'idea di necessità e di autosufficienza. .

³⁸ «Spinoza e Hegel non si incontrano nell'essenza trasparente delle loro filosofie, in un iperuranio platonico in cui le parole, i concetti e le cose sono immediate lo stesso, e non parlano l'universale linguaggio di un immaginario logos occidentale per magia a tutti comune: Hegel incontra Spinoza nella materialità e nella molteplicità dei suoi testi (nella versione originale o nelle traduzioni tedesche, nelle interpretazioni altrui e sui manuali dell'epoca), e all'interno di un processo storico determinato, caratterizzato non dalla centralità espressiva di un'unità spirituale, ma dalla materialità aleatoria e acentrica di linguaggi e tradizioni diverse, così come di differenti storie economiche, politiche e ideologiche.», V. Morfino, *Substantia sive organismus*, pp. 30-32.

Ciò che Hegel non poteva tollerare in Spinoza, e che poteva eliminare solo a costo di un travestimento, è un pensiero con cui viene messo in discussione il suo sistema, in cui la sua stessa posizione filosofica è coinvolta³⁹.

Spinoza funge da apripista alla filosofia hegeliana, in particolare su due questioni rilevanti: la critica del metodo e la concezione di una realtà processuale e dinamica. Infatti, nel testo *Substantia sive organimus*, Vittorio Morfino riporta la tesi di Macherey:

Hegel trasforma il senso della filosofia spinoziana perché ritiene insostenibile la teoria della realtà e della conoscenza come processi al tempo stesso aleatori e necessari [...] Hegel segue Spinoza nella critica alla metafisica classica sino all'orlo dell'abisso, e lì giunto si aggrappa nuovamente al Senso, cioè al Fine [...] La razionalità hegeliana non può dunque sopportare il confronto con quella spinoziana: per questo deve al tempo stesso misconoscerla e fagocitarla al fine di neutralizzarne gli effetti teorici⁴⁰.

Pierre Macherey insiste su questa lettura hegeliana dello spinozismo, come riporta ancora una volta Vittorio Morfino nel medesimo testo:

Questa lettura è molto istruttiva, non perché manifesterebbe la verità dello spinozismo, finalmente svelato da Hegel, ma al contrario perché fondato su un formidabile malinteso: tutto avviene come se Hegel si fosse dato i mezzi per costruire un'interpretazione dello spinozismo che gli permetta di ignorare la lezione essenziale, come se questa avesse proprio qualcosa a che fare con il suo stesso sistema. Questa interpretazione appare come una sorta di ostinata difesa eretta di fronte a un ragionamento che mina la stessa filosofia hegeliana. Da qui questo effetto paradossale: Hegel non è mai così vicino a Spinoza come nel momento in cui se ne allontana, perché questo rifiuto ha valore di sintomo e ne indica la presenza ostinata di un oggetto comune, se non di un progetto, che lega inscindibilmente i due filosofi senza confonderli⁴¹.

Conclusioni

Finalità delle pagine precedenti è quella di aprire un dibattito più ampio volto a chiarificare i punti d'incertezza emersi dalle due questioni proposte. È azzardato definire un tentativo del genere esaustivo, in quanto i due macrotemi qui celermente affrontati non sono stati neppure sfiorati. Nonostante la brevità dello scritto ho preferito riportare numerose citazioni per fare sì che il lettore possa orientarsi al meglio e consultare l'universo di testi critici che gravita attorno alle questioni qui introdotte. La prima parte è interamente

³⁹ Ivi., p. 50; P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, tr. it. di E. Marra, Verona 2016, p. 91.

⁴⁰ V. Morfino, *Substantia sive organimus*, cit., pp. 51-52.

⁴¹ Ivi, pp. 52-53; cfr. P. Macherey, *Hegel o Spinoza*, cit., pp. 11-12.

dedicata alle definizioni spinoziane di sostanza, attributi e modi e ad alcune questioni introdotte dal filosofo olandese nella Parte Prima dell'*Etica*, quella dedicata a Dio. Ho successivamente riportate le definizioni di Dio-Sostanza/Dio-Natura con la spiegazione di annesse espressioni quali Natura naturante e Natura naturata, le definizioni di monismo, panteismo e antifinalismo. La seconda parte del lavoro è stata invece dedicata alla ricezione hegeliana di Spinoza, con diverse indagini volte a ribadire il voluto fraintendimento di Hegel ai danni dello spinozismo con infine la critica di acosmismo che il filosofo tedesco rivolge al sistema spinoziano.

Il desiderio in Spinoza e Leopardi

Ilaria Pucciarelli

Introduzione

Scopo di questo lavoro è esporre il ruolo che il concetto di desiderio ricopre in Spinoza e Leopardi, per sottolineare le analogie e divergenze tra le due prospettive. Entrambi i pensatori mostrano di discostarsi da un filone della tradizione che rappresenta la base dell'idea occidentale di desiderio e che affonda le radici nel pensiero classico e cristiano. In premessa sembra perciò opportuno, ai fini di una maggiore chiarezza, fare un breve *excursus* su questo argomento.

Il termine desiderio viene dal latino *desiderium*, formato dal *de* privativo e il sostantivo *sidus* (stella). La parola, in origine legata al lessico religioso, significa “smettere di guardare le stelle” e rinvia a una pratica augurale di interpretazione dei segni astrali. Di qui, il *desiderium* è stato associato alla sensazione di assenza e rimpianto, all'insoddisfazione dovuta a qualcosa che non si ha e che genera un senso di nostalgia e sofferenza per la lontananza. Come osserva Ivano Dionigi¹, questa concezione del desiderio è strettamente legata al tempo passato, a qualcosa che si è perduto, smarrito.

L'idea dell'uomo e del destino umano nel mondo classico è segnata da una vena di pessimismo; vi è sempre una sensazione di mancanza nell'essere umano che lo rende fragile e insoddisfatto:

L'esperienza del mondo classico, e in particolare del mondo greco, come vedremo, è continuamente contrassegnata da questa caratteristica: il desiderio di capire, la sensazione di una incompiutezza, l'insoddisfazione che nasce dalla sconsolata conclusione che le sole forze dell'uomo non sono in grado di condurre ad una risposta esauriente e soddisfacente alle do-

¹ *Il desiderio nella cultura classica*, convegno del 23/08/2010 della Fondazione Meeting di Rimini, partecipano: Ivano Dionigi, Rettore dell'Università Alma Mater Studiorum di Bologna; Moreno Morani, docente di Glottologia e direttore del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, del Medioevo e Geografico-ambientali all'Università degli Studi di Genova; introduce Davide Rondoni, poeta e scrittore. Consultato attraverso sito web: <https://www.meetingrimini.org/eventi-totale/il-desiderio-nella-cultura-classica/>.

mande fondamentali. [...] L'esperienza greca classica è intrisa di pessimismo. L'uomo è un essere effimero, e una delle parole che lo designano è *brotós*, mortale. La vita è breve, e i momenti in cui l'uomo può essere felice sono pochi e limitati: vi è una sproporzione tra il bene e il male nella vita dell'uomo.²

Secondo la visione stoica, il desiderio è una passione che, come tutte le altre, è destabilizzante per l'animo umano. Zenone riconosceva quattro affetti principali: gioia e dolore, desiderio e timore, che, se non gestiti, comportano un mal giudizio sulle cose e di conseguenza un modo di rapportarsi al mondo e di vivere non saggio. Il sapiente è capace di raggiungere l'*atarassia*, ha come valore assoluto l'*autarcheia*, la sua virtù per eccellenza è la *constantia*.

Da un'analisi del lessico latino appare evidente questa connotazione negativa del desiderio:

Guardate, la lingua latina aveva pensato a contrassegnare negativamente il desiderio, ne possiamo documentare i vari accoppiamenti nei suoi sinonimi: è accoppiato a *voluta*, *aegritudo*, *miserecordia*, *metus*, *pudor*, *iracondia*. Soprattutto nei verbi, *desiderium* è abbinato a *accendi*, *incendi*, *estuare*, *affiggere*, *affici*, *angi*, *ardere*, *calere*, *exardescere*, *fatigare*, *fervere*, *furere*, *laborare*, *macerare*. Tutti verbi negativi. Ora è soggetto, ora è ablativo, soprattutto col verbo *pati*, col verbo *rapi*, e poi con gli aggettivi, lo si trova in nesso: *acerbum*, *acrius*, *ardens*. Così è il desiderio, è ardentissimo, è carnale, è corporale, è *criminosius*, è *cruciale*, *dilacerans*, *diuturnus*, *ferventius*, *gravissimus*, *impudens*, *improbum*, *incredibile*, *infirmum*, *ingens*, *insaziabile*, *inverecundum*, tutti in negativo. E ancora, è *inutile*, *luttuosum*, *malum*, *noxium*, *noxium*, *obscenum*, *pigrus*, *pravum*, *stultum*, *vitiosum*, sono il 99% di questa aggettivazione con *desiderium*.³

Un cambiamento decisivo avviene con l'acquisizione da parte della religione cristiana del concetto di desiderio. Anche per il Cristianesimo esso è un affetto che scaturisce da una mancanza, ma, al contrario del mondo classico, questa mancanza ha un'origine divina, trascendente e che può trovare un appagamento una volta usciti dalla prigionia del corpo ed entrati nel "regno di Dio". All'idea di desiderio viene legata così quella di speranza: il tempo non è più il passato, ma il futuro, e determinante diventa il tema dell'attesa. Si ha un sovvertimento: nel mondo classico la *spes* (speranza) è negata ed ha un valore negativo, in quanto proietta il soggetto in un tempo che non è quello presente e alimenta falsi giudizi:

L'altro caposaldo concettuale distintivo della classicità è l'assenza, o meglio la condanna, della *spes*, della speranza. Il mondo classico è senza speranza. "*Desines timere si sperare desiris*", cesserei di avere paura se cesserei di sperare. Da Teognide ad Euripide, da Orazio a Seneca,

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

da Plinio a Boezio, “*Sapiens nihil sperat, nihil aut cupet*”, il saggio non spera nulla e non teme nulla. Il motto del *sapiens* classico è “*Nec spe, nec metu*”, agisci né in base alla speranza né in base al timore. Seneca definirà nella Fedra la “*spes dira*”, *dirus* è uno degli aggettivi più forti, vuol dire contronatura, mostruoso, la *spes* è *dira*, è contronatura, mostruosa.⁴

Nello spazio negativo dell'assenza la religione cristiana inserisce come positivo il metafisico, Dio. Interessante è vedere come in Agostino siano presenti entrambe le prospettive: quando rivolto alle cose terrene, il desiderio è visto da Agostino come una passione negativa, inscrivendosi nella tradizione del pensiero stoico; quando invece è rivestito di quell'aura ascetica propria del carattere religioso cristiano, è concepito positivamente:

[Agostino] Laddove attinge alle fonti classiche, ha una certa concezione del desiderio, laddove, dietro, c'è la fonte biblica, c'è un'altra concezione del desiderio. [...] Fino ai Commenti su San Paolo, Agostino dà un giudizio negativo del desiderio, quello che abbiamo visto nel primo ditico, perché rientra nelle quattro passioni, il desiderio, accanto al dolore, alla paura e alla gioia. È lo schema della quadriga ricordato nel *De libero arbitrio*, che lui ha ripreso da Cicerone: il *desiderium* da Agostino è censurato perché ignora il *modus*, la misura. Viceversa, laddove Agostino riprende i testi biblici, assistiamo alla lode del *desiderium*. “*Ante te est omne desiderium meum*” è il Salmo 37, e al Salmo 102 leggiamo “*Deus satiat in bonis desiderium tuum*”. Dio è *finis* del *desiderium*, con un doppio significato, della fine e del fine dell'oggetto, ma non è solo oggetto, è anche soggetto. “*Desideremus illum fontem*”, vediamo bene di desiderare quella fonte, “*ipse Deus enim fons enim et lumines*” perché lui è l'origine: qui, nulla di volontaristico e di soggettivo. Dio è all'origine e al termine, è il soggetto e l'oggetto del desiderio. Il desiderio, quindi, perché non sia un'illusione, non sia un inganno, non sia una droga, deve avere un soggetto che lo muove e lo motiva e un oggetto che lo soddisfa e lo riempie.⁵

Ad accomunare la prospettiva classica e cristiana è far consistere il desiderio nella mancanza e concepirlo come una passione che può snaturare l'essere umano; Spinoza e Leopardi si distanziano da questa lunga tradizione: il *desiderium* è espressione dell'essenza dell'uomo, della sua “pienezza vitale” e “sforzo alla vita”. La *cupiditas* spinoziana è la tendenza fondamentale attorno a cui si raccolgono e da cui sono veicolati tutti gli impulsi, appetiti e affetti dell'individuo ed è strettamente legata all’“essenza attuale delle cose”, il *conatus*; secondo la teoria del piacere leopardiana il desiderio «non può che caratterizzarsi per la sua assoluta positività»⁶, trovando la sua radice nella corporeità e nell'istinto di conservazione.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ A. Aloisi, *Esperienza del sublime e dinamica del desiderio*, in *La prospettiva antropologica nel pensiero e nella poesia di Giacomo Leopardi*, Atti del XII Convegno internazionale di studi leopardiani (Recanati 23-26 settembre 2008), a cura di C. Gaiardoni, Firenze 2008, pp. 243-258, p. 245.

1. *Conatus, cupiditas e ragione: il desiderio secondo Spinoza*

Per lungo tempo dopo la sua morte Spinoza è stato dipinto come un pensatore ateo, materialista, negatore del libero arbitrio, fatalista e, per questo, considerato pericoloso per l'ordine costituito; lo spinozismo diventa così sinonimo di panteismo e materialismo⁷. Anche in Leopardi troviamo tracce di questa immagine del filosofo olandese: come osserva Massimiliano Biscuso⁸, nella sua fase giovanile il poeta recanatese nel *Dialogo filosofico sopra un moderno libro intitolato Analisi delle idèe ad uso della gioventù* condanna il pensiero spinoziano in quanto negherebbe all'uomo «la facoltà di meritare, e demeritare» e per questo getterebbe l'intero genere umano «nel baratro di una totale indipendenza, e di un funesto abbandono nelle braccia della tiranna necessità».

Questo modo di concepire il pensiero spinoziano non rende conto della grande importanza che in esso riveste l'idea del desiderio, dello sforzo vitalistico che anima tutti gli esseri e della ragione. In Spinoza non vi è finalismo, e, come osserva Silvano Sportelli⁹, l'organismo ha una doppia determinazione: meccanica e dinamica. In questa doppia determinazione non bisogna tuttavia leggere una forma di nuovo dualismo sostanziale mente-corpo, alla maniera di Cartesio, come si legge chiaramente in *Etica III, scolio della prop. 2*:

[...] la Mente e il Corpo sono una sola e medesima cosa che è concepita ora sotto l'attributo del Pensiero, ora sotto quello dell'Estensione. Dal che risulta che l'ordine o il concatenamento delle cose è uno solo, che la natura sia concepita ora sotto questo, o sotto quell'attributo; e, conseguentemente, che l'ordine delle azioni e passioni del nostro Corpo concorda per natura con l'ordine delle azioni e delle passioni della Mente.¹⁰

Sicuramente la natura spinoziana è una natura che risponde a leggi meccaniche, e tuttavia all'interno di questi rapporti causali è presente una *potentia*, che anima le singole cose con i loro *conati*. Il *conatus* non è il portato di una forza trascendente o indipendente dal corpo, è anch'esso un prodotto meccanico, ma, come afferma Spinoza stesso in *Etica III, prop. 7*, rappresenta «lo sforzo, col quale ciascuna cosa si sforza di perseverare nel suo essere, [...] l'essenza attuale della cosa stessa»¹¹:

⁷ Sull'argomento: *L'abisso dell'unica sostanza. L'immagine di Spinoza nella prima metà dell'ottocento tedesco*, a cura di G. Battistel, F. Del Lucchese, V. Morfino, Roma, 2009.

⁸ M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi. Spinoza, Vico, Kant, Nietzsche*, Napoli 2019, pp. 20-21.

⁹ S. Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Napoli 1995, p. 157.

¹⁰ B. Spinoza, *Etica*, a cura di G. Radetti, Milano 2017, p. 243.

¹¹ Ivi, p. 255. Interessante è vedere come nell'ambito della filosofia della mente nel contemporaneo anche la teoria di Donald Davidson del monismo anomalo affermi (con le dovute differenze) che il mentale e il fisico non rappre-

Se, dunque, la “forma” o natura individuale è il “prodotto meccanico delle pressioni esterne”, è al tempo stesso la realizzazione di un’essenza, sicché le parti restano subordinate al tutto, in una “concordanza di ritmi diversi” che è appunto la “vita”. Non va peraltro dimenticato che le “pressioni esterne” che spiegano la “forma” sono le pressioni dei conatus (forze, al tempo stesso, vitali e meccaniche) delle altre forme o cose, che producendo una nuova forma, producono al tempo stesso una nuova forza meccanico-vitale.¹²

Come afferma Carlo Sini¹³, tutta l’“ontologia” di Spinoza si risolve in questo fondamento: le cose sono potenza d’essere, sforzo di esistenza, e ogni cosa è secondo la potenza che ha. L’unica sostanza (*Deus*) ha come fondamento la potenza, intesa non come trascendente e originaria, ma come «la forza immanente e vitale che sostiene ogni *causa sui*»¹⁴.

Vi è però un dato aggiunto: a caratterizzare l’umano è la *cupiditas*, che, rispetto al semplice *appetitus* e sforzo alla vita, prevede una consapevolezza di tale condizione:

Questo sforzo, quando è riferito soltanto alla Mente, si chiama Volontà; ma, quando è riferito insieme alla Mente e al Corpo, si chiama Appetito [...]. Non c’è, poi, nessuna differenza tra l’appetito e la cupidità, tranne che la cupidità si riferisce per lo più agli uomini in quanto sono consapevoli del loro appetito, e perciò si può definire così: *la Cupidità è l’appetito con coscienza di se stesso*.¹⁵

Conatus, *appetitus* e *cupiditas* è la triade dell’unità causale dell’agire e patire individuale ed è dalla loro combinatoria che scaturiscono tutte le passioni. Le passioni non sono qualcosa da condannare (come avveniva nella filosofia epicurea e stoica), sono perfettamente naturali, rispondenti alla *ratio* stessa del *Deus sive Natura*; l’uomo è un essere desiderante e in quanto tale pensa e si muove in base all’«idea di tutto ciò che accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza di agire del nostro Corpo, accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza di pensare della nostra Mente»¹⁶. Non esistono cose buone o cattive di per sé, ma solo ciò che è utile o dannoso per l’accrescimento della potenza; le passioni possono essere dannose nel momento in cui ostacolano lo sforzo vitale dell’individuo, alimentando la formazione di idee inadeguate e un comportamento passivo.

sentano due sostanze separate, ma due modalità di descrizione differente di una stessa sostanza (cfr. D. Davidson, *Eventi mentali* (1970), tr. it. di R. Brigati, in Id., *Azioni ed eventi*, Bologna 1992, pp. 285-307) .

¹² S. Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Napoli, 1995, p. 157.

¹³ C. Sini, *Il desiderio in Spinoza*, in ROMANAE DISPUTATIONES 2019: Un extrême desire – Natura e possibilità del desiderio, link video: <https://www.youtube.com/watch?v=gQR2yeiSL1g>.

¹⁴ S. Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, cit., p. 67.

¹⁵ B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 257-259.

¹⁶ Ivi, pp. 259-261.

Quando si parla di passività in Spinoza bisogna fare attenzione a non applicare concetti impropri, come quello di libero arbitrio: la libertà nella prospettiva spinoziana non è da intendersi in maniera assoluta, come un pensare e agire secondo un ipotetico Io non collocato temporalmente e spazialmente; l'essere passivi sta in una mancanza di conoscenza delle strutture razionali e meccaniche del mondo di cui siamo parte, ignoranza che ci rende incapaci di assecondare il *conatus*, la nostra vera essenza. Lo scopo dell'*Etica*, osserva Sini¹⁷, è la liberazione dell'uomo dalle passioni, ma non nel senso di eliminarle, quanto di comprenderle: «La beatitudine non è il premio della virtù, ma la virtù stessa; e noi non ne godiamo perché reprimiamo le nostre voglie; ma, viceversa, perché ne godiamo, possiamo reprimere le nostre voglie.»¹⁸

Il metodo geometrico adottato nel trattato dell'*Etica* risponde perfettamente al razionalismo del filosofo olandese e la conoscenza è il vero punto di inversione dalla passività all'attività; ciò è evidente prendendo in esame le *propp.* 40 e 41 della IV parte: «Una Cupidità, che nasce da una Letizia o da una Tristezza, che si riferisce ad una sola parte od alquante parti del Corpo, ma non a tutte, non tiene conto dell'utilità di tutto l'uomo», «La Cupidità, che nasce dalla ragione, non può avere eccesso.»¹⁹

L'etica di Spinoza non è rivolta a un "Bene superiore", ma a un "desiderio ragionevole", che sia in grado all'interno del meccanicismo di un mondo fatto di sola materia di rendere l'uomo libero: consapevole e, di conseguenza, padrone della sua vita: «La ragione può infatti, comprendendo il desiderio e gli affetti nella loro necessità, trasformarli da ciechi e passivi, cioè da passioni, in affetti attivi, in azioni [...], e dunque in desideri ragionevoli.»²⁰

2. Tra materialismo e poesia: il desiderio in Leopardi

Il pensiero leopardiano è stato per molto tempo associato all'idea di pessimismo: l'uomo e tutte le creature sono condannate all'infelicità a causa di una Natura matrigna, che mostra solo indifferenza verso i suoi "figli", costretti a vivere in balia di mille ostacoli e difficoltà. Emblematico a riguardo è il dialogo inscenato in una delle *Operette morali* tra un Islandese e la Natura, in

¹⁷ C. Sini, *Il desiderio in Spinoza*, cit. .

¹⁸ B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 649.

¹⁹ Ivi, pp. 521-523.

²⁰ S. Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, cit., p. 197.

cui l'uomo accusa la sua genitrice di averlo gettato in un mondo spietato, non fatto per il genere umano:

So bene che tu non hai fatto il mondo in servizio degli uomini. Piuttosto crederei che l'avessi fatto e ordinato espressamente per tormentarli. Ora domando: t'ho io forse pregato di pormi in questo universo? o mi vi sono intromesso violentemente, e contro tua voglia? Ma se di tua volontà, e senza mia saputa, e in maniera che io non poteva sconsentirlo né ripugnarlo, tu stessa, colle tue mani, mi vi hai collocato; non è egli dunque ufficio tuo, se non tenermi lieto e contento in questo tuo regno, almeno vietare che io non vi sia tribolato e straziato, e che l'abitarvi non mi nocchia? E questo che dico di me, dicolo di tutto il genere umano, dicolo degli altri animali e di ogni creatura.²¹

La risposta della Natura viene tacciata dall'Islandese di essere tipica del “ragionare dei filosofi”, che oppone alle ragioni personali del patimento quelle universali del funzionamento meccanico del mondo:

Tu mostri non aver posto mente che la vita di quest'universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra sé di maniera, che ciascheduna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo.²²

Sembrerebbe dunque che non vi sia soluzione alle sofferenze che la Natura impone e il ruolo dell'essere umano è relegato a quello di vittima passiva degli eventi, come avvalorerebbe il finale del dialogo: l'Islandese, secondo una versione del racconto, è sbranato all'improvviso da due leoni, o, secondo un'altra, è travolto da un “fierissimo vento” che lo ricopre di sabbia e lo mummifica.

Come il termine “spinozismo” si è visto aver connotato impropriamente la filosofia di Spinoza, così l'aggettivo “leopardiano” è diventato nell'uso corrente sinonimo di “pessimistico” e “infelice”; un aspetto fondamentale in Leopardi è però il ruolo del desiderio, del sublime e del linguaggio simbolico, espressione di una funzione attiva dell'uomo. Osserva infatti Antonio Prete:

Nella distanza tra il racconto dell'Islandese e lo sguardo indifferente della Natura si colloca la domanda di sempre sul perché del mondo, sul perché dell'infelicità. È nell'arco di questa domanda che la meditazione leopardiana incontrerà il nichilismo come punto d'approdo della filosofia, come realizzazione del pensiero occidentale: il sapere della morte come solo sapere che appartiene al corpo, e il naufragio nell'infinito come avventura del soggetto (perdita e possesso) nel linguaggio, saranno le due sole sponde tra cui rimbalzerà il desiderio, e col desiderio l'affermazione di vita.²³

²¹ Giacomo Leopardi, *Operette morali*, a cura di S. Orlando, Milano 1994, p. 110.

²² *Ibidem*.

²³ A. Prete, *Il pensiero poetante, saggio su Leopardi*, Milano 2021, pp. 159-160.

Per vedere quest'altra "faccia" del poeta recanatese è necessario innanzitutto capire il suo legame con il materialismo e lo spinozismo, che lo porterà successivamente alla cosiddetta "teoria del piacere", esposta in alcune parti dello *Zibaldone*.

Leopardi, fin da adolescente, dimostra una conoscenza della filosofia spinoziana, e tuttavia dalle sue citazioni e riferimenti è evidente che non si sia confrontato direttamente con i testi del filosofo olandese, ma che l'approccio sia avvenuto sempre tramite trasposizioni di altri. Come si è visto, l'immagine con cui si confronta è quella tipica del tempo: uno Spinoza ateo, fatalista e materialista, fortemente criticato da Leopardi stesso. Ma Spinoza rappresenta un sostrato sempre presente nelle riflessioni leopardiane, seppur non esplicitamente affermato, in particolare nella fase matura dell'autore, in cui comincia a prendere forma più consistente la sua vicinanza al materialismo:

Da queste precoci citazioni all'ultima menzione del nome di Spinoza, un'annotazione del 1827, sembra calare un silenzio assoluto sul nome e la filosofia del pensatore olandese. Ma, come appena detto, temi e suggestioni continuano la loro vita carsica, non senza qualche risorgenza anonima e difficilmente identificabile nell'immenso laboratorio dello *Zibaldone*. La più importante è indubbiamente una pagina del novembre 1821, dunque al centro di quell'intenso percorso di riflessione filosofica che porterà Leopardi qualche anno più tardi ad un esplicito materialismo.²⁴

Nella pagina del novembre 1821, a cui si fa riferimento, Leopardi afferma che la materia è «un modo di essere non solo possibile, ma reale, e tanto che è l'unico modo reale che noi possiamo effettivamente conoscere, e distintamente immaginare», è l'«unica forma e modo che appartenga a tutto quel creato ed esistente che noi conosciamo», tanto che «escludere affatto la materia dall'essenza di Dio non è altro che toglierli una maniera di essere, e quindi una perfezione dell'esistenza»²⁵. Inevitabile è il confronto con Spinoza: il *Deus sive Natura* non prevede alcuna anima scissa dalla materia e riconducibile a una realtà trascendente, Esso coincide con l'"essenza attuale delle cose", in tutta la sua corporeità. L'affermazione di Leopardi nello *Zibaldone*: «le cose non sono quali sono, se non perch'esse son tali»²⁶, sembra essere, *mutatis mutandis*, il calco della *prop.* 33, *Etica I*: «le cose non hanno potuto essere prodotte da Dio in nessun'altra maniera né in nessun altro ordine se non nella maniera e nell'ordine in cui sono state prodotte»²⁷.

²⁴ M. Biscuso, *Leopardi tra i filosofi*, cit., p. 24.

²⁵ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Torino 2000, p. 1383-1384.

²⁶ Ivi, p. 1132.

²⁷ B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 75.

Lo “spiritualismo”, l’idea che esista un’anima separata dai corpi, non ha fatto altro che allontanare l’uomo dalla natura, dando vita a un discorso sull’imperfezione delle cose del mondo materiale; le cose esistenti tuttavia sono “perfette”, da *perficere* nel senso di “compiute”, proprio perché presenti:

Tutte [le cose] saran dunque egualmente perfette, e tutte assolutamente necessarie. Quest’è un giuoco di parole. Bisogna trovare una ragione perché il suo modo di essere sia astrattamente e indipendentemente da qualunque cosa di fatto, più perfetto di tutti gli altri possibili o esistenti: perché non sia possibile una maggior perfezione; ovvero un tutt’altro ordine di cose, dove quel modo di essere non sia neppur buono. Bisogna insomma porsi al di fuori dell’ordine esistente e di tutti gli ordini possibili, e così trovare una ragione per cui le qualità che ascriviamo a quell’Essere sieno assolutamente e necessariamente perfette, non possano esser diverse, né più perfette, non possano esser tali e non esser ottime, e sieno migliori di tutte le altre possibili.

L’*aseità* insomma è un sogno o compete a tutte le cose esistenti e possibili. Tutte hanno o non hanno egualmente in se stesse la ragione di essere e di essere in quel tal modo, e tutte sono egualmente perfette.²⁸

Lo sforzo del poeta è quello di riportare il discorso sulla vita nella vita, nel «territorio *corporale* della sensibilità»²⁹, spogliandolo di tutte le astrazioni di un cosiddetto “naturale” fatto di innatismi e finalismi. «Si tratta dunque, contro il “romanzo dell’anima”, di fare la “storia del corpo”»³⁰, e il discorso sul desiderio e sul piacere trova il suo fondamento in questa volontà. L’insieme delle riflessioni leopardiane su questi argomenti formano quella che l’autore stesso ha definito “teoria del piacere”.

Punto di partenza di questa teoria è l’affermazione della materialità del desiderio: l’uomo per natura ricerca la felicità, che non è qualcosa di astratto, ma è una “felicità temporale” (espressione usata da Leopardi stesso in più occasioni all’interno dello *Zibaldone*). Con il pensiero religioso-cristiano, il sentimento del desiderio è stato concepito come mancanza di qualcosa che non appartiene a questo mondo, un’aspirazione all’Altro. Leopardi invece nega qualsiasi forma di trascendenza:

Come l’uomo non può né collo intelletto né colla immaginazione né con veruna facoltà né veruna sorta d’idee oltrepassare d’un sol punto la materia, e s’egli crede oltrepassarla, e concepire o avere un’idea qualunque di cosa non materiale, s’inganna del tutto; così egli non può col desiderio passare d’un sol punto i limiti della materia, né desiderare bene alcuno che non sia di questa vita e di questa sorta di esistenza ch’ei prova; e s’ei crede desiderar cosa d’altra natura, s’inganna, e non la desidera, ma gli pare di desiderarla. Come dunque ei non può desi-

²⁸ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., pp. 1132-1133.

²⁹ A. Prete, *Il pensiero poetante, saggio su Leopardi*, cit., p. 37.

³⁰ Ivi, p. 135.

derar bene alcuno d'altra natura, così la promessa e la speranza di tali beni, non può per modo alcuno consolarlo realmente né de' mali di questa vita né della mancanza de' di lei beni, né (quando e' non fosse infelice) rallegrarlo e dilettarlo e compiacerlo colla dolcezza dell'aspettativa, e intrattenerlo e contribuire quaggiù al suo contento.³¹

Il desiderio per Leopardi è alla base della vita essendo la conseguenza immediata dell'istinto di conservazione di tutti gli esseri viventi, l'*amor sui*. Si legge infatti nello *Zibaldone* che «amor proprio e vita son quasi una cosa, non potendosi né scompagnare il sentimento dell'esistenza propria (ch'è ciò che s'intende per vita) dall'amore dell'esistente, né questo esser minore di quello, ma l'uno si può sempre esattamente misurare coll'altro»³². Si può notare la vicinanza del concetto di "amor proprio" con quello spinoziano di *conatus* e come in entrambi gli autori il fondamento sia rappresentato dallo sforzo vitalistico degli esseri.

La conseguenza è che senza desiderio non c'è vita; ed infatti per Leopardi il desiderio è illimitato sia per la durata, che per l'estensione: esso non può trovare soddisfazione perché significherebbe fermare il motore stesso dell'esistenza:

Nel suo carattere materiale, illimitato e astratto, il desiderio sembra dunque presentarsi in Leopardi come una forza, immanente alla vita stessa, che spinge l'essere vivente sempre più avanti nella ricerca del piacere o della felicità.³³

Vi sarà sempre uno scarto tra desiderio e piacere, dato che il primo è inesauribile e il secondo è rivolto a oggetti limitati. Questa è la legge del mondo, in sé né buona né cattiva, ma necessaria; eppure per gli uomini il desiderio spesso si traduce in pena e tormento. L'uomo infatti è dotato di immaginazione, capace di contrapporre «al piacere reale, che non può che essere particolare, finito, limitato, circoscritto» «un "ente di ragione", il piacere immaginato, che – al pari del desiderio, su cui viene come ricalcato dall'immaginazione – non conosce limiti»³⁴. L'essere umano è il solo a provare la noia, sentimento dello scarto tra piacere reale e piacere immaginato; il mondo animale invece non è afflitto dal tormento, dato che in esso non avviene questa sproporzione e la «forma del desiderio» è «totalmente identificata con la vita. con la "copia di sensazioni", con l'intensità e il vigore.»³⁵

³¹ Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., p. 2177.

³² Ivi, p. 1565.

³³ A. Aloisi, *Esperienza del sublime e dinamica del desiderio*, cit., p. 245.

³⁴ Ivi, p. 247.

³⁵ A. Prete, *Il pensiero poetante, saggio su Leopardi*, cit., p. 202.

La consapevolezza rappresenta in Spinoza la chiave per poter contrastare i cattivi giudizi sulle cose e le passioni che ostacolano il *conatus*: la ragione e la comprensione geometrico-matematica del reale offrono all'individuo il modo di trasformare la propria passività in attività all'interno dell'ordine meccanicistico del mondo. Qui forse risiede la differenza più evidente e radicale con il pensiero leopardiano: Leopardi critica aspramente la filosofia della modernità in quanto ha abbandonato il linguaggio simbolico e l'immaginazione a favore di un processo di geometrizzazione e matematizzazione. Filosofia e letteratura in origine si accompagnavano, erano come un tutt'uno:

La filosofia di Socrate poteva e potrà sempre non solo comparire, ma infinitamente servire alla letteratura e poesia, e gioverà pur sempre agli uomini più dell'odierna, dalla quale non negherò che non possa ricevere qualche miglioramento, quasi accessorio, o quasi rifiorimento. Ma la filosofia di Locke, di Leibnizio ec. non potrà mai stare colla letteratura né colla vera poesia. La filosofia di Socrate partecipava assai della natura, ma questa nulla ne partecipa, ed è tutta ragione. Perciò né essa né la sua lingua è compatibile colla letteratura, a differenza della filosofia di Socrate, e della di lei lingua.³⁶

Come afferma Prete, in Leopardi «la polarità è dunque tra matematica e poesia, e su questa polarità poggerà poi la critica della filosofia»³⁷, di una filosofia che pensa di poter indagare il reale con la sola *ratio* scientifica, fredda e fatta di sole idee astratte. Il poetico tuttavia non è un genere letterario, ma un “modo di essere” della natura stessa:

L'analisi delle idee, dell'uomo, del sistema universale degli esseri, deve necessariamente cadere in grandissima e principalissima parte, sulla immaginazione sulle illusioni naturali, sul bello, sulle passioni, su tutto ciò che v'ha di poetico nell'intero sistema della natura. Questa parte della natura, non solo è utile, ma necessaria per conoscer l'altra, anzi l'una dall'altra non si può staccare nelle meditazioni filosofiche, perché la natura è fatta così. La detta analisi in ordine alla filosofia, dev'esser fatta non già dall'immaginazione o dal cuore, bensì dalla fredda ragione che entri ne' più riposti segreti dell'uno e dell'altra. Ma come può far tale analisi colui che non conosce perfettamente tutte le dette cose per propria esperienza, o non le conosce quasi punto? La più fredda ragione benché mortal nemica della natura, non ha altro fondamento né principio, altro soggetto di meditazione speculazione ed esercizio che la natura. Chi non conosce la natura, non sa nulla, e non può ragionare, per ragionevole ch'egli sia. Ora colui che ignora il poetico della natura, ignora una grandissima parte della natura, anzi non conosce assolutamente la natura, perché non conosce il suo modo di essere.³⁸

Al contrario di Spinoza, Leopardi riconosce che la conoscenza razionale

³⁶ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., p. 982.

³⁷ A. Prete, *Il pensiero poetante, saggio su Leopardi*, cit., p. 95.

³⁸ G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, cit., p. 1259.

dei meccanismi che muovono gli esseri viventi non basta per rendere l'uomo attivo e soddisfatto; per la felicità l'uomo necessita dell'immaginario, dell'ordine del simbolico e del poetico:

ciò che è in gioco è affermare il potere conoscitivo della poesia, la legittimità di un sapere che non ha i modi scolastici del sapere, la possibilità, attraverso le "illusioni", di guardare verso "gli abissi più cupi della natura, i rapporti più lontani o segreti, le cagioni più inaspettate e remote, le astrazioni più sublimi". Al "filosofo geometrico" [...] si tratta di opporre il "vero poeta lirico", all'ordine del sistema il "disordine della poesia", alla quiete dell'analisi il "vigor febbrile" del corpo, alla lucidità dell'astrazione l'"ubriachezza dell'immaginazione".³⁹

L'esperienza del sublime è nell'ottica leopardiana il modo per contrastare lo stato di infelicità che deriva dallo scarto tra desiderio e piacere particolare: il sublime si realizza quando grazie all'immaginazione, che si nutre di tutto ciò che è vago e indefinito, si ritarda costantemente il momento di piacere, in un «rilancio del desiderio, rimandando il soddisfacimento all'infinito»⁴⁰. Come osserva Alessandra Aloisi:

in Leopardi questa stessa esperienza [del sublime] non comporta affatto il trascendimento della volontà o del desiderio, ma si radica piuttosto nell'infinità materiale di questo. Per il poeta recanatese, il soggetto che vive l'esperienza del sublime si espande, fin quasi a dissolversi, in un mare di sensazioni indefinite, la cui piacevolezza non sta nello spegnimento del desiderio [...], ma piuttosto nel suo continuo rilancio. [...] si potrebbe dire che il culmine del sublime leopardiano sia in una sorta di ebbrezza del desiderio.⁴¹

In definitiva, se per Spinoza si è potuto parlare di un "desiderio ragionevole", la prospettiva leopardiana è invece riassumibile nel celebre verso "e il naufragar m'è dolce in questo mare", nel mare del simbolico e del poetico, inteso come un approccio che, come dice Prete, «ripete incessantemente il gioco, lo scacco, del desiderio. L'ostinazione della poesia. L'ostinazione della vita»⁴².

³⁹ A. Prete, *Il pensiero poetante, saggio su Leopardi*, cit., p. 120.

⁴⁰ A. Aloisi, *Esperienza del sublime e dinamica del desiderio*, cit., p. 253.

⁴¹ Ivi, p. 257.

⁴² A. Prete, *Il pensiero poetante, saggio su Leopardi*, cit., p. 215.

I limiti della lettura nietzschiana del conatus di Spinoza

Paolo Cavaliere

«È proprio quando un filosofo esercita un'influenza decisiva su un altro, che quest'influenza si fonda immancabilmente su di una fertile incomprensione»
Slavoj Žižek

1. *Nietzsche (mancato) lettore di Spinoza*

È ben noto come, nell'appendice della prima parte dell'*Etica*, Spinoza denunci il pregiudizio fondamentale da cui dipendono e derivano tutti gli altri pregiudizi impedienti la comprensione delle dottrine esposte nella sua opera, tra le quali è da annoverare, ad esempio, l'agire di Dio per la sola necessità della sua natura e la sua infinita potenza – la denuncia si presenta quindi essenziale per proteggere ciò che il filosofo ha dimostrato fino a quel momento. L'uomo è caratterizzato non solo dalla sua innata ignoranza riguardo le cause delle cose appartenenti al mondo, ma anche dalla sua ricerca dell'utile per sé stesso, cioè dal suo agire in direzione di un fine. Queste due peculiarità unite portano l'essere umano a credere che il proprio agire non sia determinato da cause efficienti ma da cause finali; in altre parole, l'uomo erroneamente pensa che i suoi desideri siano frutto della sua volontà. L'immaginazione, facoltà operante attraverso idee inadeguate – ossia l'istanza cui si imputano tutti gli errori nei quali la mente può incorrere – proietta poi questo modello sulla natura tutta, la quale, di conseguenza, viene vista agire, come l'uomo, finalisticamente. Infine, questi si convince che anche la natura stessa sia creata dal libero volere di un Dio simile a lui, mosso da un giudizio che supera la comprensione umana, con il fine di essere onorato dagli uomini. Spinoza nella sua *Etica* mette al bando tutti i prodotti di questo errore teleologico, allontanando conseguentemente «i pregiudizi sul bene e sul male, sul merito e sul peccato, sulla lode e sul biasimo,

sull'ordine e sul disordine, sulla bellezza e sulla deformità»¹ e dimostrandone la falsità. Molte di queste tesi, che Spinoza sviluppa nel XVII secolo, riemergono con forza, circa duecento anni dopo, nella filosofia di Friedrich Nietzsche, seppur con esiti profondamente diversi. Risulta semplice trovare nelle opere del pensatore tedesco affinità con Spinoza, che sia riguardo la negazione del libero arbitrio – «Non abbiamo oggi più pietà per il concetto di “volontà libera”: lo sappiamo anche troppo bene cosa sia – il più malfatto trucco dei teologici che sia mai esistito [...]»² –, del finalismo – «Si è creduto di comprendere nello scopo comprovabile, nell'utilità di una cosa, di una forma, di un'istituzione, anche il suo fondamento di origine, e così l'occhio sarebbe stato fatto per vedere, la mano per afferrare»³ –, come della moralità – «La morale, in quanto essa condanna, in sé – e non per un riguardo, una considerazione o un'intenzione vitale – è un errore specifico, di cui non si deve aver pietà, una idiosincrasia di degenerati, che ha causato non si può dire quanti danni!»⁴. È difatti un fatidico incontro con il pensiero spinoziano quello che lo stesso Nietzsche presenta per la prima volta all'amico Franz Overbeck nella nota lettera datata 30 luglio 1881, rimarcando proprio i temi sopracitati:

Sono pieno di meraviglia e di entusiasmo! Ho un precursore e quale precursore! Io non conoscevo quasi Spinoza: per 'istinto' ho desiderato ora di leggerlo. Ed ecco che non solo la tendenza generale della sua filosofia è identica alla mia: – fare dell'intelletto la passione più poderosa; ma mi ritrovo ancora in cinque punti capitali della sua dottrina; questo pensatore, il più abnorme e solitario, mi è vicino in sommo grado appunto in queste cinque argomentazioni: egli nega il libero arbitrio; le cause finali; l'assetto morale del mondo; il disinteresse (*das Unegoistische*); il male. Anche se tra Spinoza e me restano enormi diversità, queste sono da attribuire soprattutto alla differenza dei tempi, della cultura, della scienza [...]»⁵.

Avendo fatto capo a questo “fraterno” incontro, non può che suscitare stupore e interesse leggere nelle opere pubblicate del filosofo tedesco forti attacchi – anche personali – alla sua controparte olandese. Nietzsche apprezza e critica, elogia e psicologizza la persona e la filosofia di Baruch Spinoza in diverse istanze tra il 1881, anno della scoperta del pensiero del suo «precursore», e il 1888. Al di là dei facili parallelismi tra i due pensieri, il rapporto tra i due giganti della filosofia si rivela nondimeno complesso da analizzare, in quanto

¹ B. Spinoza, *Etica*, a cura di S. Landucci, Roma-Bari 2009, I, appendice, pp. 51-52.

² F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche. Volume VII tomo II*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Milano 1976, p. 91.

³ Ivi., p. 276.

⁴ Ivi., p. 82.

⁵ Ivi., p. 106.

estremamente opaco e ambiguo. Ciò è dovuto essenzialmente per due motivi. Anzitutto, tutti gli incontri di Nietzsche con l'opera di Spinoza sono avvenuti tramite letteratura secondaria: egli non si addentrò mai in un "corpo a corpo" con le produzioni dell'olandese⁶. La prima approfondita lettura – annunciata nella lettera sopraccitata – avvenne tramite la seconda edizione del 1865 de *Geschichte der Neuern Philosophie* di Kuno Fischer⁷. Nel testo, l'approccio di Fischer alla filosofia di Spinoza consiste nel presentare e riassumere i suoi nuclei teorici. Tuttavia, come evidenziato da Maurizio Scandella, questo sforzo si inserisce in una lunga tradizione – idealistica – che tende a semplificare eccessivamente il pensiero spinoziano, riducendolo a etichette ben conosciute come determinismo, naturalismo e ateismo⁸. In linea con ciò, Fischer tende a proporre un'immagine rigidamente sistematica e razionalistica di Spinoza, oscurando le innovazioni filosofiche presenti nella sua opera, le quali saranno riscoperte dai critici futuri solo a partire dalla messa in discussione delle categorie tradizionali nelle quali il filosofo era inserito⁹. Il secondo motivo riposa nella scrittura di Nietzsche. Egli stesso augurava alla sua opera di essere letta da perfetti lettori e filologi, che si imparasse «a leggerlo bene»¹⁰. Il gioco di maschere che costituisce l'architettura delle sue opere aforistiche non deve essere sottovalutato dallo sguardo analitico. Prendere coscienza della natura "labirintica" della scrittura e del pensiero del filosofo tedesco permette di comprendere la particolare "strategia" ai danni di Spinoza messa in atto nelle opere pubblicate e nei suoi appunti. Come sottolinea Andreas Urs Sommer, dopo la scoperta di Spinoza nel 1881, Nietzsche nasconde ogni menzione positiva di Spinoza, limitando queste alle sue lettere e ai suoi appunti, mentre nelle

⁶ Al di là di un primissimo incontro con il pensiero di Spinoza attraverso le lezioni di Karl Schaarschmidt nell'università di Bonn nel 1865, ci sarebbe anche la presenza di una citazione dell'*Etica* negli appunti di Nietzsche del 1876, la quale però, ci mostra Scandella, a differenza di quanto scrive Hans-Jürgen Gawoll, difficilmente proverebbe da una lettura della prima edizione (del 1854) de *Geschichte der Neuern Philosophie* di Kuno Fischer avvenuta in quegli anni. Per ulteriori approfondimenti, si rimanda al testo di M. Scandella, *Did Nietzsche Read Spinoza?: Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza Problem, Kuno Fischer and Other Sources*, in «Nietzsche-Studien», vol. 41, no. 1, 2012, pp. 308-332, qui p. 309.

⁷ Ivi, p. 320.

⁸ Ivi, p. 311.

⁹ «Nur in einem vollständigen System des reinen Verstandes, nur als absoluter Rationalismus kann die Philosophie die Aufgabe lösen, die sie als Philosophie sich sehen muß. Die Lehre Spinoza's ist vollkommener Rationalismus und will es sein: das ist ihr Grundzug und allgemeiner Charakter». K. Fischer, *Geschichte der Neuern Philosophie*, Heidelberg 1865, p. 548.

¹⁰ F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche. Volume V tomo I*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1964, p. 9.

sue pubblicazioni si rivela estremamente critico¹¹. In definitiva, riorganizzare le affermazioni nietzschiane per delineare l'immagine che egli aveva costruito di Spinoza e, di conseguenza, la valutazione che diede dei suoi concetti, risulta un compito tutt'altro che semplice.

2. *Il conatus e la forma dell'individuo*

Tra i diversi aspetti della filosofia di Spinoza che sono stati oggetto di critiche da parte di Nietzsche, uno dei più interessanti e significativi riguarda senza dubbio il concetto di *conatus*, che può essere considerato uno dei pilastri fondamentali dell'intero impianto teorico spinoziano. Come si è già sottolineato, Nietzsche e Spinoza condividono una radicale critica al finalismo e al libero arbitrio, eppure il filosofo tedesco legge in modo riduttivo il concetto spinoziano di *conatus*, assimilandolo a un mero istinto di autoconservazione. Questa interpretazione, influenzata dal darwinismo e da pregiudizi teleologici, tradisce la complessità del pensiero di Spinoza. Il *conatus* è introdotto dalla proposizione sei della terza parte dell'*Etica*, la quale afferma: «Per quanto possa, ogni cosa si sforza di perseverare nel proprio esistere»¹². Questo «sforzo», come ci mostra la proposizione immediatamente successiva, si identifica con l'essenza di ogni cosa singola: «Lo sforzo (*conatus*) con cui ogni cosa cerca (*conatur*) di perseverare nel suo essere, non è altro che la sua essenza in atto»¹³. Dal punto di vista dell'individuo umano, il *conatus* può essere definito come «l'impulso che spinge alle azioni nelle quali si esprime la natura di ogni individuo»¹⁴, ma più profondamente, il concetto di *conatus* si pone in assoluta continuità con l'intento, che abbiamo visto essere capitale, di abbandonare qualsiasi visione antropocentrica e finalistica priva di fondamento. Illustrare questa impostazione è fondamentale per rilevare alcune delle mancanze presenti nella lettura nietzschiana del concetto. Definendo il rapporto dell'individuo con la sostanza, Spinoza scrive: «All'essenza d'un uomo non appartiene l'essere della sostanza; ovvero la so-

¹¹ A. U. Sommer, *Nietzsche's reading on Spinoza: A contextualist study, particularly on the reception of Kuno Fischer*, in «Journal of Nietzsche Studies» Vol. 43, No. 2, 2012, pp. 156-184, qui p. 158.

¹² B. Spinoza, *Etica* III, prop. 6, cit., p. 129.

¹³ *Ibidem*, III, prop. 7.

¹⁴ E. Scribano, *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*, Roma-Bari 2008, p. 94.

stanza non costituisce la forma dell'uomo»¹⁵. Gli uomini non sono sostanze, ovvero qualcosa di assolutamente autonomo, in quanto l'essenza dell'uomo si definisce come costituita, più umilmente, da «certe modificazioni degli attributi di Dio»¹⁶. Come Spinoza spiega nel primo scolio della stessa proposizione, concepire gli uomini attraverso la sostanza implicherebbe l'esistenza di più sostanze della stessa natura, un'ipotesi impossibile poiché la sostanza è, per definizione, immutabile e indivisibile¹⁷. Addentrandoci poi nel famoso "Trattarello di Fisica", precisamente al primo lemma contenuto al suo interno, si legge che «i corpi si distinguono fra di loro in ragione del movimento e della quiete, e non già in ragione della sostanza»¹⁸. L'individuo che, come abbiamo visto, non può essere definito assumendone una qualche fissità sostanziale, ovvero un'unità fissa con una struttura statica, va bensì concepito come una configurazione dinamica di parti – ad esempio cervello e mano, intese non solo come totalità di parti, ma anche come parti di una totalità – in relazione tra loro e continuamente soggette al cambiamento¹⁹. È possibile così concepire l'uomo senza conferirgli alcuna eccezionalità rispetto al resto dell'essere – ed è proprio la comune lontananza da visioni filosofiche nelle quali l'umano detiene un primato ontico e ontologico rispetto agli altri enti a legare profondamente le filosofie di Nietzsche e Spinoza²⁰. In linea con questa configurazione dell'individualità si legge nel lemma quattro della seconda parte:

Se da un individuo, ossia da un corpo che a sua volta si componga di più corpi, vengano a staccarsi taluni di questi e contemporaneamente ne prendano il posto altrettanti della stessa natura, allora l'individuo manterrà la natura che aveva prima, senza alcun mutamento della

¹⁵ B. Spinoza, *Etica* II, prop. 10, cit., p. 68.

¹⁶ *Ibidem*, II, prop. 10, corollario.

¹⁷ *Ibidem*, II prop. 10, scolio.

¹⁸ Ivi, II, lemma 1, p. 73.

¹⁹ «È proprio al suo definirsi come un composto di parti che è a sua volta parte di un contesto più ampio, infatti, che l'individuo finito è debitore delle proprie caratteristiche distintive: essere finito, generabile e corrottile, suscettibile di modificazioni interne (il che lo distingue dai corpora semplicissima) e di molteplici attualizzazioni numericamente distinte (proprietà che lo distingue dall'individuo coincidente con l'intera natura)». F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano, 2015, p. 98.

²⁰ Come nota Pennisi, da un punto di vista analitico è questa "caduta" dell'umano da un primato ontologico che permette di comprendere la preoccupazione heideggeriana di moderare, tentando di allontanarle dal darwinismo, le affermazioni di Nietzsche riguardo la necessità di riconsiderare la filosofia come «un'interpretazione del corpo»; ciò che dal punto di vista di Heidegger è visto come «un pensiero "biologico" senza limiti». A. Pennisi, *Spinoza, Darwin e Nietzsche. L'etica come etologia dei corpi o biopolitica*, in *Laicità e diritti*, Roma 2018, pp. 61-87, qui pp. 62-63. Riguardo il tentativo heideggeriano di strappare la filosofia Nietzsche dal pensiero biologico rimando a B. Stiegler, *Nietzsche e la biologia*, Mantova, 2010.

propria forma.²¹

Ancora nel lemma cinque e sei:

Se le parti che compongono un individuo divengano più grandi oppure più piccole, però in proporzione tale che esse conservino tutte lo stesso rapporto reciproco di movimento e di quiete che avevano in precedenza, l'individuo conserverà parimenti la natura che aveva prima senza alcun mutamento della propria forma.²²

Se taluni dei corpi che compongono un individuo vengano forzati a rivolgere il proprio movimento in una direzione diversa da quella in cui si muovessero in precedenza, ma in maniera tale che possano continuare i loro movimenti e comunicarsi secondo lo stesso rapporto in cui se li comunicavano prima, allora l'individuo conserverà parimenti la propria natura senza alcun mutamento di forma.²³

Riassumendo, la forma di un individuo è preservata finché le parti mantengono lo stesso rapporto complessivo di movimento e quiete, anche se le componenti singole vengono sostituite, ridimensionate o ne viene alterata la direzione del moto. La concezione generale della forma per Spinoza, pensatore prudente di fronte a nozioni astratte o universali, ci viene chiarita da Cristina Zaltieri:

La forma dell'individuo permane essendo comunque garantita quell'unione di molteplicità di corpuscoli in cui essa consiste [...] nella Piccola Fisica *forma* è ciò che configura un modo dell'estensione come unico, come differente da tutti gli altri, è la conformazione propria di tale modo esteso, o, per meglio dire, è un particolare rapporto di quiete e movimento tra i corpuscoli che costituiscono il corpo [...] Dunque rimane fuori dalle intenzioni di Spinoza la possibilità di cogliere una 'forma dell'uomo' che abbia valore di universale, che aspiri a racchiudere un'essenza [...] La forma, così come è intesa nella Piccola Fisica, una relazione di quiete e movimento tra i componenti del corpo, sarà sempre e solo una conformazione individuale, differente per ogni corpo²⁴.

Un corpo, un individuo, mantiene la propria singolare forma finché le sue parti, individui composti da altri individui, mantengono tra loro un determinato rapporto di moto e quiete. Spinoza concepisce i corpi come strutture organizzate, formate dall'aggregazione di altri corpi, capaci di costituire individui fisici che mantengono la loro unità nonostante il continuo cambiamento delle loro parti costitutive. Seguendo le affermazioni dei lemmi quattro, cinque e sei possiamo dire che

²¹ B. Spinoza, *Etica* II, lemma 4, cit., p. 76.

²² Ivi, II, lemma 5, p. 77.

²³ *Ibidem*, II, lemma 6.

²⁴ C. Zaltieri, *Il divenire della bildung in Nietzsche e Spinoza*, Milano-Udine 2013, p. 133.

Le parti che compongono questo individuo possono staccarsi, possono mutare, possono divenire più grandi o più piccole, possono cambiare direzione di movimento, senza compromettere l'identità di questo corpo composto, data appunto da quella che Spinoza chiama "certa quandam ratione" e che le parti si comunicano vicendevolmente.²⁵

Ciò che conta è la persistenza di un certo equilibrio cinetico degli elementi interni²⁶. La conservazione dell'identità corporea diviene poi uno dei principi etici dell'*Etica*, poiché verrà definito da Spinoza buono tutto ciò che conserva il rapporto di moto e di quiete che le parti hanno tra di loro; invece, cattivo ciò che modifica questo rapporto²⁷. Tuttavia, come Daniele d'Amico sottolinea, questa visione fisica dei corpi è incapace di rendere conto di tutte le possibili trasformazioni che un corpo può affrontare e «dei gradi di perfezione che può attraversare senza decomporsi e distruggersi»²⁸. Entra così in gioco, come prolungamento della fisica spinoziana e della sua dottrina del corpo – ma anche, come vedremo, della sua riflessione sulla potenza – il concetto di *conatus*. Scrive Francesco Toto:

Sul piano materiale l'essenza alla quale il *conatus* si viene identificato è dunque unicamente quella di corpi che per un verso sono composti, e possono quindi essere decomposti da cause esterne, ma per altro verso sono dotati una propria interna coesione e attività, e possono quindi opporre un'attiva resistenza alle cause esterne della loro disgregazione: corpi che sono al contempo totalità di parti e parti di totalità più inclusive [...] Possiamo ritenere che lo scopo principale della costruzione del concetto di *conatus* sia quello di determinare il significato dell'identità di essenza e potenza in rapporto allo specifico ambito costituito dagli individui finiti attualmente esistenti, che abbiamo visto rappresentare delle totalità di parti che sono esse stesse delle parti di totalità più inclusive e complesse.²⁹

Infine, gli studi di Deleuze contribuiscono a immaginare più precisamente la specificità di questo sforzo in relazione alla tipologia di corpo considerata. Egli ci propone di pensare il *conatus* di un corpo semplice come consistente esclusivamente dello sforzo di mantenere una determinata disposizione, mentre quello di un corpo composto si configurerebbe come lo sforzo di preservare il rapporto di movimento e di quiete che lo caratterizza. In quest'ultimo caso, si tratta di rinnovare le parti del corpo in modo tale da mantenere il

²⁵ D. D'Amico, *L'idea della morte nella filosofia di Spinoza*, in «Laboratorio dell'ISPF», 2017, vol. XIV, n. 16, p. 6.

²⁶ «Poiché i lemmi si applicano senza restrizione all'individuo in generale, la comunicazione motoria tra le parti sembra dover essere considerata – non a titolo di mera capacità, ma in quanto strutturale necessità – come una condizione fondamentale della definizione di individuo in quanto tale.» F. Toto, *L'individualità dei corpi*, cit., p. 86.

²⁷ B. Spinoza, *Etica* II, prop. 39, cit., p. 226.

²⁸ D. D'Amico, *L'idea della morte nella filosofia di Spinoza*, cit., p. 7.

²⁹ F. Toto, *L'individualità dei corpi*, cit., p. 106.

rapporto che definisce la sua essenza³⁰. Avendo illustrato come il *conatus* si inserisca nella costruzione di un sistema filosofico lontano da antropocentrismi e finalismi, possiamo adesso introdurci all'imprecisa interpretazione del concetto che Nietzsche presenta nei suoi scritti. Già in diversi frammenti del 1884 il *conatus* viene criticato in quanto inteso come una conservazione dell'ego. In un gruppo di annotazioni egli scrive:

[...] l'angosciosità della passata esistenza è la ragione per la quale i filosofi sottolineano tanto la conservazione (dell'ego o della specie) e la concepiscono come principio: mentre, in realtà, noi giochiamo continuamente alla lotteria contro questo principio. In questo quadro, rientrano tutte le proposizioni di Spinoza, cioè la base dell'utilitarismo inglese³¹.

Come nota Andreas Urs Sommer, la nozione di *conatus* viene qui affrontata da Nietzsche riducendola e centrandola su un ego o un "sé stesso", ovvero attribuendola esclusivamente agli individui umani³². Questo approccio appare limitante, considerando che Nietzsche era ben consapevole – come dimostrano altre sue critiche a Spinoza – del fatto che il *conatus* possa essere applicato a tutte le entità viventi. Si dovrebbe invece attribuire a Herbert Spencer, attaccato in quanto darwiniano, la "conservazione della specie" citata nel frammento³³. Difatti, Nietzsche pensa il *conatus* alla stregua di quel principio di autoconservazione attraverso il quale il pensatore de *L'origine della specie*, Charles Darwin, comprendeva l'evoluzione delle strutture di ogni tipo di organismo, conferendo al concetto di Spinoza una connotazione specificatamente egoistica. Quest'ultimo, di conseguenza, finisce con il subire le stesse critiche. Nietzsche fraintende la natura relazionale dell'individuo in Spinoza, il quale, in realtà, ne rifiuta ogni concezione atomistica o monadica. In tal modo, il filosofo tedesco elude la complessità e la paradosalità del rapporto parte-tutto che fonda il *conatus*, riducendolo a un mero principio di autoconservazione individuale³⁴. Questa lettura appare dunque limitata e condizionata dalla sovrapposizione del *conatus* con la darwiniana lotta per l'esistenza. La critica al darwinismo, presupposto della sua lettura

³⁰ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Macerata 1999, p. 180.

³¹ F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche Volume VII. Tomo II*, cit., p. 204.

³² A.U. Sommer, *Nietzsche's reading on Spinoza*, cit., p. 175.

³³ M. Scandella, *La determinazione dell'esistenza: Nietzsche e Spinoza*, Bologna 2018, p. 90.

³⁴ Per quanto riguarda la paradosalità di questo rapporto di parti e tutto: «La dipendenza delle parti dal tutto, nella sua equivalenza con la loro dipendenza reciproca, si capovolge nella dipendenza del tutto dalle parti, non in quanto sono indipendenti l'una dall'altra, ma in quanto come parti sono concepibili solo l'una in relazione all'altra, e proprio per questa loro relazione, allora, "appartengono all'essenza" dell'individuo», F. Toto, *L'individualità dei corpi*, cit., p. 102.

del *conatus*, suggerisce che Nietzsche si sia avvicinato alla filosofia di Spinoza con un atteggiamento tale per cui il suo principio centrale, il pensiero «*conatus sese conservandi est ipsa rei essentia*», debba aver catturato la sua attenzione e allo stesso tempo essergli apparso insufficiente³⁵, ragione per cui viene addossata al *conatus* e alla filosofia di Spinoza la stessa sentenza, quella di essere una reazione patologica alla sofferenza, il frutto di un pensiero nato in un contesto di povertà o malattia, determinato a perpetuare la propria sopravvivenza:

[...] Si prenda come sintomatico il fatto che alcuni filosofi, quali ad esempio il tisisco Spinoza, videro, non potevano non vedere, proprio nel cosiddetto istinto di conservazione, l'elemento decisivo – erano appunto uomini posti in condizioni estremamente penose [...] Intorno a tutto il darwinismo inglese spira qualcosa come l'aria ammorbata della sovrappopolazione inglese, qualcosa come l'odore di miserie e strettezze, l'odore della povera gente. [...] La lotta per la vita è soltanto un'eccezione, una provvisoria restrizione della volontà di vita; la grande e piccola lotta ruota ovunque attorno al prevalere, al crescere e all'espandersi, attorno alla potenza, conformemente alla volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita³⁶.

Si potrebbe argomentare che Nietzsche abbia bisogno di distanziarsi da Spinoza per sviluppare la sua teoria della volontà di potenza, e quindi legga il *conatus* in modo strumentale. Il quadro di questa lettura del concetto di *conatus* si chiarisce ulteriormente se si considera l'«istinto di gregge» – o «istinto gregario» – che Nietzsche contrappone a tale idea di “autoconservazione dell'ego”. Nei suoi appunti del 1881, dopo aver trascritto alcuni passaggi del *Geschichte der Neuern Philosophie* di Fischer, scrive:

[...] «Ognuno è impotente nella misura in cui trascura il proprio utile, cioè la sua conservazione». «L'aspirazione all'autoconservazione è il primo e unico fondamento della virtù». Nello spirito non vi è volontà libera, bensì lo spirito, onde volere questa o quella cosa, è determinato da una causa, che a sua volta è determinata da un'altra, e questa da un'altra ancora, e così all'infinito. La volontà è la facoltà di affermare e negare: nient'altro. Al contrario, io: lo stadio che precede l'egoismo, l'istinto gregario, sono più antichi della «volontà di autoconservazione». Per prima cosa si sviluppa l'uomo in quanto funzione: di qui si distacca in seguito, a sua volta, l'individuo, in quanto egli in qualità di funzione è venuto a CONOSCERE e ha gradualmente assimilato innumerevoli condizioni della totalità, dell'organismo³⁷.

Spinoza non è affatto né l'unico né il primo pensatore trascinato nella in-

³⁵ Cfr. G. Abel, *Nietzsche contra “selbsterhaltung”. Steigerung der macht und ewige Wiederkehr*, in «Nietzsche Studien», vol. 10, n. 1, 1982, pp. 367-407; ivi, p. 368.

³⁶ F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche. Volume V Tomo II. Frammenti postumi 1881-1882*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1991, p. 252-253.

³⁷ F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche. Volume V Tomo II*, cit., p. 404.

cursione nietzschiana contro il darwinismo. Dobbiamo infatti affiancarlo al biologo tedesco Wilhelm Roux. Nietzsche lesse il *Der Kampf der Theile im Organismus* di Roux poco dopo la sua pubblicazione nel febbraio del 1881 e una prima analisi delle ricerche del biologo, combinate con le sue riflessioni su Spinoza, appare già negli appunti risalenti alla primavera-autunno dello stesso anno³⁸. Queste annotazioni dimostrano come il libro di Roux lo abbia ispirato in modo particolare, contribuendo alla crescente rilevanza della fisiologia nel suo pensiero. È da lui che trarrà l'idea di una finalità organica capace di emergere da un conflitto interno tra le diverse parti del corpo, provocato dal costante insorgere di piccole variazioni organiche che competono per la sopravvivenza contro le parti più vecchie e già stabilizzate. Attraverso un processo di sovracompensazione – dove cellule e tessuti assimilano oltre il necessario alla mera sopravvivenza – si innesca una competizione interna che culmina nel predominio di alcune componenti sulle altre. Nietzsche definirà questa dinamica «aristocrazia delle cellule»³⁹. Questa visione si oppone alla sopravvalutazione compiuta da Darwin dell'influenza delle “circostanze esterne” nella formazione degli organi⁴⁰: lo sviluppo di un organo, per Nietzsche, non può essere spiegato finalisticamente, ovvero a partire dal “beneficio” che esso offre agli individui nella lotta per l'esistenza⁴¹. Nietzsche estende le intuizioni di Roux alla sfera socio-politica elaborando la nozione di «istinto del gregge» come realtà pre-individuale. Questo concetto nega che l'individuo autonomo, inteso come entità primaria votata all'autoconservazione, rappresenti il fondamento originario della vita sociale. L'argomento si contrappone quindi a quel *conatus* spinoziano ridotto univocamente a una conservazione egoistica rilegata all'individuo e quindi «espressione di un pensiero statico orientato verso sicurezza, stabilità e un'indolenza ad essere irritato»⁴². Questa specifica

³⁸ Cfr. W. Müller-Lauter, *Der organismus als innerer kampf der einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, in *Band 7 Aneignung und Umwandlung: Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert. Internationale Nietzsche-Tagung*, a cura di W. Müller-Lauter and J. Salaquarda, Berlino-Boston, 1978, pp. 189-223; qui p. 103.

³⁹ F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche. Volume VII Tomo III. Frammenti postumi 1884-1885*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1975, pp. 336-337.

⁴⁰ L'intento dichiarato di Roux nello scrivere *Der Kampf der Theile im Organismus* era quello di arricchire il lavoro dei precedenti scienziati evoluzionisti, illustrando ciò che definiva come “autoformazione della funzionalità” (*Selbstgestaltung des Zweckmässigen*), evitando qualsiasi riferimento a concezioni teleologiche. Cfr. L. Soderstrom, *Nietzsche as a Reader of Wilhelm Roux, or the Physiology of History*, in «Symposium», vol. 13, n. 2, 2009, pp. 55-67, qui p. 57.

⁴¹ Cfr. W. Müller-Lauter, *Der organismus als innerer kampf der einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche*, cit., p. 100.

⁴² A. U. Sommer, *Nietzsche's reading on Spinoza*, cit., p. 175 (traduzione mia).

critica di Nietzsche, presente nei suoi appunti, non troverà spazio nei suoi lavori pubblicati. Tuttavia, le sue riflessioni su questi temi e autori costituiranno una delle molteplici influenze che, insieme ad altri elementi del suo pensiero, lo condurranno progressivamente all'elaborazione della sua concezione della volontà di potenza. Rispetto a quest'ultima, la lotta per la conservazione della propria esistenza risulterà un evento tardivo che si verifica solo quando i rapporti di forza interni hanno formato una struttura di relativa unità e stabilità⁴³. Lo sviluppo e l'approfondimento del concetto di volontà di potenza in Nietzsche contribuiranno ad accentuare la distanza teorica e concettuale tra il suo pensiero e la mal letta nozione di *conatus*. Questo crescente divario teorico non solo metterà in luce l'incompatibilità tra la volontà di potenza e l'idea di uno sforzo diretto all'autoconservazione, ma darà anche origine a nuove critiche filosofiche.

3. Oltre la teleologia e la teleonomia

Si è già sottolineato, citando l'appendice della prima parte dell'*Etica*, come Spinoza fosse della convinzione che

comunemente gli uomini suppongono che agiscano per un fine – al pari di loro – anche tutte quante le cose naturali, ed asseriscono anzi come indubbio che Dio stesso diriga ogni cosa ad un determinato fine⁴⁴.

Lo stesso Nietzsche nella lettera ad Overbeck constatava tra quei cinque punti cardinali della filosofia di Spinoza la critica delle cause finali, eppure nell'aforisma tredici di *Al di là del bene e del male* del 1886, capovolge l'accusa incolpando l'olandese di mantenere principi teleologici attraverso il concetto di *conatus*, nella convinzione che nella volontà di potenza si possa trovare un principio capace di intendere più scrupolosamente la natura organica:

I fisiologi dovrebbero riflettere prima di stabilire l'istinto di conservazione come istinto cardinale di un essere organico. Un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza – la vita stessa è volontà di potenza: – l'autoconservazione è soltanto una delle indirette e più frequenti conseguenze di ciò. – Insomma, in questo come in qualsiasi altro caso, guardiamoci dai principi teleologici superflui! – quale è quello dell'autoconservazione (lo dobbiamo all'inconsequenza di Spinoza –). Così infatti vuole il metodo, che deve essere essenzialmente economia di principi⁴⁵.

⁴³ Cfr. G. Abel, *Nietzsche contra "selbsterhaltung"*, cit., p. 369.

⁴⁴ B. Spinoza, *Etica* I, appendice, cit., p. 46.

⁴⁵ F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche. Volume VI tomo II*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1968,

Nietzsche, seppur a partire da una sovrapposizione del *conatus* con la lotta per l'esistenza darwiniana, sembra effettivamente cogliere la questione, ancor oggi aperta nel pensiero di Spinoza e ampiamente dibattuta, relativa al mantenimento di un nocciolo teleologico nella sua riflessione sul comportamento umano⁴⁶. Il filosofo della volontà di potenza mette in guardia da questi due concetti di Darwin e Spinoza ritenendoli visioni teleologiche della natura, ovvero «ombre di Dio» dalle quali bisogna liberarsi in quanto desiderose di restaurare l'idea di un universo ordinato e finalizzato⁴⁷. Queste accuse di Nietzsche trovano apparentemente fondamento nella teoria darwiniana in quanto, secondo lui – e in conformità alla posteriore interpretazione di Cassirer – la selezione naturale, definita come conservazione delle variazioni favorevoli ed eliminazione delle variazioni nocive, «considera non solo alcune, ma addirittura tutte le manifestazioni della vita dal punto di vista della loro efficacia nel favorire la conservazione dell'organismo»⁴⁸, la quale ne diviene quindi fine, τέλος. La teoria di Darwin si ritrova così posta – non solo da Nietzsche – all'apice di un processo che inizia con la rivoluzione scientifica moderna che vede il fine della natura spostarsi da un piano trascendente – si pensi al bene aristotelico inteso come scopo della vita – per ricollocarsi nello stesso essere dell'organismo. Il fine passerebbe dall'essere qualcosa di esterno al vivente ad essere la conservazione della vita, di «ciò che comunque già c'è»⁴⁹, di ciò che sussiste. In realtà, all'interno del percorso intellettuale di Darwin, la necessità di ricercare una “terza via” per la sua teoria dell'evoluzione, al di là di un finalismo naturale, così come di una concezione della evoluzione organica guidata dal puro caso, si fece sempre più insistente⁵⁰. Come spiega Telmo Pievani:

pp. 18-19. L'ipotesi di Scandella sull'utilizzo da parte di Nietzsche del termine “*Inconsequenz*” (inconseguenza) per definire l'errore di Spinoza suggerisce un capovolgimento del giudizio di valore comunemente affermato dagli studiosi del filosofo olandese. Mentre questi (pensiamo allo stesso Fischer o ad Adolf Schöll) ne celebrano la rigorosa coerenza sistemica, Nietzsche parla invece di “inconseguenza”: quella coerenza logica, ammirata dagli accademici, viene da lui reinterpretata come un'incapacità di trarre le estreme e più radicali conseguenze del proprio pensiero, specialmente in campo etico e vitale. M. Scandella, *La determinazione dell'esistenza: Nietzsche e Spinoza*, cit., pp. 91-92.

⁴⁶ Per un quadro generale delle diverse interpretazioni offerte dagli studiosi sul mantenimento o meno, da parte di Spinoza, di un nucleo teleologico all'interno del concetto di *conatus*, si rimanda a N. Aksoy, *Spinoza's Conatus: A teleological reading of its ethical dimension*, in «Conatus – Journal of Philosophy», vol. 6, n. 2, pp. 107-130.

⁴⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Opere di Friedrich Nietzsche Volume V tomo II*, cit., pp. 136-138.

⁴⁸ E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, citato in F. Michellini, *Chaos sive natura? Naturalismo e teleologia in Darwin e Spinoza*, in *Natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, a cura di P. Costa e F. Michellini, Bologna 2006, p. 54.

⁴⁹ Ivi, p. 55.

⁵⁰ Ivi, p. 60.

Sballottata fra queste due forme di contingenza, una interna e una esterna, l'evoluzione non può certo nascondere alcun piano preordinato, non può avere direzioni già scritte: è un'esplorazione contingente di possibilità, volta per volta, dipendente dagli accidenti ambientali [...] Ci sono precise regolarità e leggi in azione, ma non tali da rendere il processo nel suo insieme prevedibile e determinato. Né tali da indirizzare l'evoluzione lungo percorsi o tendenze intrinseche.⁵¹

Per fare un esempio, il concetto di «preadattamento», coniato nell'ultima edizione dell'*Origine della specie*, indica quei fenomeni che smentiscono l'ipotesi secondo la quale ogni variazione nasce per raggiungere il suo scopo attuale. Per quanto riguarda invece Spinoza, lo scolio della nona proposizione della terza parte dell'*Etica* ci mostra come l'*appetitus*, ovvero il *conatus* riferito alla mente e al corpo insieme, sia l'essenza dell'uomo «dalla cui natura seguono le cose che servono alla sua conservazione»⁵². Ma questa conservazione non va intesa in senso statico o sostanzialistico: l'individuo è essenzialmente sforzo, cioè non è un'entità data una volta per tutte, bensì una tensione continua, uno sforzo volto al mantenimento dello sforzo stesso. In questo caso, ciò che deve essere conservato non è qualcosa di sussistente in modo indipendente o statico, bensì una dinamica intrinseca all'esistenza dell'individuo, un ininterrotto processo che si esplica attraverso la costante resistenza alle condizioni esterne e la continua riorganizzazione delle disposizioni interne. Siamo di fronte a un principio di «auto-organizzazione»⁵³. L'essere umano, che non possiede un'essenza fissa e immutabile, si costituisce attraverso una continua tensione, un'espressione perpetua della propria potenza di esistere che si manifesta nell'interazione con il mondo e nel dispiegarsi delle sue capacità. Dunque, per quanto l'accostamento tra Darwin e Spinoza sia stato frequente⁵⁴, il discorso del *conatus* presenta significative differenze rispetto alla teoria darwiniana. In Darwin, infatti, l'adattamento e la conservazione dell'organismo rispondono a un meccanismo oggettivo e impersonale, legato alle dinamiche evolutive e alla lotta per l'esistenza. In Spinoza, invece, il *conatus* si pone come una «forza puramente interiore», una «causa metafisica» oltre che «fisica»⁵⁵. Per tutte queste ragioni il «*conatus sese conservandi est ipsa rei essentia*» è lontano dall'essere sovrapponibile anche ad un principio teleonomico⁵⁶. Per il biologo Jacques Monod, un apparato teleonomico – composto essenzialmente da

⁵¹ T. Pievani, *Anatomia di una rivoluzione*, Milano-Udine 2013, p. 71.

⁵² B. Spinoza, *Etica* III, prop. 9, sch., cit., p. 130.

⁵³ F. Michellini, *Chaos sive natura?*, cit., pp. 68-69.

⁵⁴ Ivi, p. 55.

⁵⁵ S. Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Napoli 1995, p. 128.

⁵⁶ F. Michellini, *Chaos sive natura?*, cit., p. 70.

proteine e acidi nucleici – rende possibile ai viventi di trasmettere ai posteri il contenuto di invarianza – ovvero la quantità d’informazione che permette di riprodurre strutture e prestazioni degli esseri viventi – caratteristico della propria specie⁵⁷. Anche nella sua definizione più celebre⁵⁸, il concetto di teleonomia è strettamente collegato a quello di «programma», ovvero un’informazione prestabilita che guida un processo – o un comportamento – portandolo verso un determinato fine⁵⁹. Come Francesca Michellini sottolinea, questa definizione implica l’esistenza di una finalità in contrasto con l’idea di un’auto-organizzazione interna dell’organismo⁶⁰. Si potrebbe dunque parlare della teleonomia come di una teleologia capovolta, dove la finalità rimane tutta inscritta nel codice genetico. L’impossibilità di ridurre il concetto elaborato da Spinoza alle categorie interpretative proprie della biologia evoluzionistica contemporanea evidenzia non solo la complessità e l’originalità del suo pensiero, ma anche la straordinaria capacità della sua filosofia di prefigurare, in forme speculative e concettuali, alcune delle questioni che sarebbero poi diventate centrali nello sviluppo della scienza moderna. In definitiva, la teleologia, così come la teleonomia, non riescono a contenere il concetto spinoziano. Nonostante l’affascinante critica di Nietzsche, non c’è alcun ordine prestabilito che lo sforzo alla conservazione ambisce di preservare, piuttosto il suo scopo si rivela essere la continua riorganizzazione delle parti di una totalità.

4. *Conatus sive potentia*

Le considerazioni metafisiche riguardanti il *conatus* ci obbligano a dover spostare il discorso sul suo fondamentale rapporto con la *potentia*. L’essenza, l’esistenza e la potenza della sostanza sono una sola e medesima cosa; l’essenza di Dio è la sua esistenza e questa è la sua potenza, che è la causa efficiente e immanente di tutte le cose⁶¹. La potenza infinita della sostanza si esprime nelle infinite cose finite che essa produce e di conseguenza ognuna di esse esprime una parte di questa potenza infinita; ciascuna possiede, cioè, una fi-

⁵⁷ J. Monod, *Il caso e la necessità*, tr. it. di A. Busi, Milano 2014, p. 19.

⁵⁸ E. Mayr, *L’unicità della biologia. Sull’autonomia di una disciplina scientifica*, tr. it. di C. Serra, Milano 2005, p. 55.

⁵⁹ E. Mayr, *Evolution and the Diversity of Life*, Cambridge 1997, pp. 393-394.

⁶⁰ F. Michellini, *Chaos sive natura? Naturalismo e teleologia in Darwin e Spinoza*, cit., p. 71.

⁶¹ E. E. Harris, *Salvezza dalla disperazione*, a cura di G. Rinaldi, Milano 1991, p. 172.

nita potenza di «affettare» qualcos'altro e di essere «affettata» da qualcos'altro, di agire e di patire⁶². Questa potenza delle cose singolari, costantemente in conflitto con la potenza di cause esterne, è il *conatus*. Inteso, come affermato precedentemente, come tendenza, sforzo, della Natura e di tutte le cose alla conservazione del proprio essere – che è la loro potenza di agire –, il *conatus* non si pone come essenza astratta delle cose e dunque a loro antecedente, bensì come «grado di potenza dell'essenza di modo»⁶³. Precisa Deleuze:

Il *conatus* è sì l'essenza del modo (o il grado di potenza), ma dopo che il modo ha iniziato ad esistere. Un modo comincia ad esistere quando le parti estensive sono determinate dal di fuori a formare il rapporto che le caratterizza; solo allora la sua essenza è determinata come *conatus*. Il *conatus* di Spinoza non è altro che lo sforzo di perseverare nell'esistenza, dopo la posizione dell'esistenza. Indica la funzione esistenziale dell'essenza, vale a dire l'affermazione dell'essenza nell'esistenza del modo.⁶⁴

Come osserva Yirmiyahu Yovel, il mantenimento e il prolungamento della propria esistenza sono congiunti frequentemente da Spinoza all'aumento della propria potenza⁶⁵. In questo senso, il *conatus* rappresenta lo sforzo intrinseco ed “esistenziale” di ogni essere naturale di perseverare nella propria esistenza e, per raggiungere tale obiettivo, di accrescere la propria potenza di esistere. In questo processo, l'aumento della potenza è subordinato alla necessità di preservare il proprio essere⁶⁶. Il concetto di *conatus* può essere dunque inteso non solo come un principio di «auto-organizzazione» ma anche di «auto-perfezionamento»⁶⁷. Secondo Yovel, tale perfezionamento non può avvenire senza il contributo della ragione: solo attraverso una comprensione razionale del *conatus*, questo sforzo può orientarsi consapevolmente verso l'accrescimento della propria potenza di esistere. I due stadi del *conatus* non risultano contraddittori, poiché è proprio la ragione a costituire il mezzo attraverso cui l'essere umano può aspirare all'eternità, meta ultima del *conatus* stesso⁶⁸. Nietzsche, da parte sua, non vede contraddizioni nel concepire la spinta all'auto-superamento a rischio della propria esistenza come naturale

⁶² S. Sportelli, *Potenza e desiderio nella filosofia di Spinoza*, Napoli 1995, p. 128.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi Macerata 1999, pp. 179-180.

⁶⁵ Y. Yovel, *Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei*, in *Nietzsche as Affirmative Thinker*, a cura di Y. Yovel, Berlino 1983, p. 192.

⁶⁶ Y. Yovel, *Transcending Mere Survival: From Conatus to Conatus Intelligendi*, in *Desire and Affect: Spinoza as Psychologist*, a cura di Y. Yovel, New York 2000, p. 49.

⁶⁷ F. Michellini, *Chaos sive natura? Naturalismo e teleologia in Darwin e Spinoza*, cit., pp. 68-69.

⁶⁸ Y. Yovel, *Transcending Mere Survival*, cit., pp. 47-48.

in tutti gli esseri e, di conseguenza, sviluppa una concezione della volontà di potenza nella quale la potenza non è un semplice strumento della vita, ma ciò che la racchiude e la definisce⁶⁹. Sia Gunter Abel che Andre Urs Sommer osservano che, nel libro di Fischer, il concetto di *conatus* non è presentato come una semplice preservazione della potenza, identificandosi anche con l'espansione di questa⁷⁰. Nietzsche, come emerge dalle sue trascrizioni, non ignora questo aspetto, tuttavia, stranamente risoluto a non voler elaborare in modo trasparente questa enorme similarità con il suo "predecessore" e contrario alla visione che attribuisce il massimo potere alla ragione, vincola Spinoza a un'idea teleologica di autoconservazione. Nietzsche ci lascia ignari dell'influenza della *potentia* spinoziana sulla volontà di potenza che sviluppava proprio in quel periodo, critica il suo razionalismo e ne strumentalizza la filosofia sovrapponendo il concetto di *conatus* alla dottrina darwiniana dell'istinto di conservazione, che egli rifiutava.

5. Conclusione

Il *conatus* spinoziano sembra realizzare, nella sua formulazione, quell'intento di abbandonare qualsiasi visione antropocentrica e finalistica priva di fondamento, a cui lo stesso Nietzsche si richiama nel suo attacco alla concezione teleologica della natura e della morale. Spinoza, nell'identificare lo sforzo di ogni cosa con la sua essenza in atto, descrive una realtà che opera secondo una necessità interna, non mossa da fini esterni, e che proprio per questo si sottrae a interpretazioni antropomorfe e teleologiche. Tuttavia, è proprio in questo punto che emergono le divergenze: Nietzsche, pur condividendo il rifiuto di finalismi e l'idea di una natura necessitante, respinge l'universalismo del *conatus* spinoziano, giudicandolo troppo legato a un'idea statica e teleologica dell'essere e privo di quella volontà creatrice e dinamica che egli identifica nel suo concetto di volontà di potenza. La ricezione nietzschiana del *conatus* è vittima di diversi fraintendimenti: la griglia interpretativa darwiniana e il modello biologico di Roux sono usate da Nietzsche per stravolgerlo, riducendolo a un mero istinto di conservazione. Nietzsche lo affronta sempre e solo

⁶⁹ Cfr. Y. Yovel, *Nietzsche and Spinoza: amor fati and amor dei*, cit., p. 192.

⁷⁰ A. U. Sommer, *Nietzsche's reading on Spinoza*, cit. p. 175. Cfr. G. Abel, *Nietzsche contra "selbsterhaltung"*, cit., pp. 370-371.

in relazione ai propri bersagli polemici del periodo, come uno specchio deformante che riflette solo le proprie preoccupazioni senza rispecchiare la profondità dell'originale. Liberato da queste interpretazioni, il *conatus* rivela tutta la sua potenza speculativa, paradossalmente accentuata proprio dalle critiche nietzschiane. Il confronto con le accuse teleologiche finisce per dimostrare, a contrario, l'attualità e fecondità del concetto. Il *conatus* si mostra infatti più sofisticato e radicale della stessa teleonomia che guida il pensiero biologico contemporaneo. Fedele a una visione non antropocentrica e antifinalistica, il *conatus* incarna quel principio dinamico che governa la nave di Teseo che tutti noi siamo: la legge immanente che regola le continue trasformazioni delle parti e il loro equilibrio dinamico. Non semplice conservazione, ma perpetuo riassetto di rapporti di forza in un equilibrio vitale sempre rinnovato, ma anche una spinta dinamica verso l'aumento della potenza e della libertà, in linea con una visione della natura come rete di relazioni immanenti e interdipendenti. Mentre Nietzsche sviluppa una filosofia della volontà di potenza che enfatizza il superamento e la trasformazione, Spinoza offre una visione altrettanto radicale, ma fondata sull'armonia tra conservazione e potenziamento, dimostrando come il *conatus* sia un principio capace di conciliare stabilità e dinamismo senza ricadere in forme di finalismo o egoismo.

L'Oltre-Colpa. Sul superamento del concetto di colpa

Francesca Guadagno

«Confiteor Deo omnipotenti et vobis, fratres,
quia peccavi nimis cogitatione, verbo, opere, et
omissione, mea culpa, mea culpa, mea maxima
culpa.»

(«Confesso a Dio onnipotente e a voi, fratelli e
sorelle, che ho molto peccato in pensieri, paro-
le, opere e omissioni, per mia colpa, mia colpa,
mia grandissima colpa.»)

Messale del 1970

Il concetto di colpa ha una storia millenaria che può esser raccontata a partire da moltissimi punti di vista, per questa sede si prediligeranno due pensatori; si avranno dunque, quasi in parallelo, i pensieri di Baruch Spinoza e di Friedrich Nietzsche, l'*Etica* da una parte e la *Genealogia della Morale* dall'altra.

1. L'origine della colpa

«Allevare un animale, a cui sia consentito far delle promesse»¹, così Friedrich Nietzsche inizia la seconda dissertazione della *Genealogia della morale*, testo in cui l'autore analizzerà l'evoluzione storica del concetto morale di colpa. Perché allora il primo focus è sul promettere? Le promesse si fanno, quasi sempre, sulla base di qualcosa che si conosce pienamente, qualcosa di saldo su cui si ha controllo: «prometto che ritornerò», l'uomo anticipa qualcosa che probabilmente farà, perché ha previsto il suo ritornare, ovvero ha già visto

¹ Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della Morale*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1968, p. 45.

quello che accadrà. L'anticipazione (e promessa) del futuro si fa, quasi sempre, sulla base del proprio vissuto; una promessa con un valore storico è più salda.

Le promesse costituite su questa base possono essere calcolate, e trasmettono fiducia per la loro possibilità. E per seguire l'esempio precedente: si ha così più fiducia nel ritorno di un uomo che è già ritornato. Le promesse sono calcolabili perché, per ogni civiltà, la storia morale e civile è condivisa da tutti e dunque l'uomo che promette esprime qualcosa di storicamente attendibile ed indubitabile per la sua stessa comunità. Se per la comunità A la pioggia ha un valore simbolico, il «vi prometto che piovverà ancora» assumerà un significato simile al sacro e ciò può non valere per la comunità B (e così via). Ma, se all'interno della comunità A qualcuno dovesse dubitare della sacralità legata alla pioggia, può – per via di un'opinione – essere considerato un disturbatore, un disertore ed essere cacciato da A senza troppi disamori².

La specifica storia di un popolo plasma le condotte, i pensieri e i modi d'essere di ciascun membro, qualsiasi alternativa alla storia data si presenta, ahinoi ancora oggi, come qualcosa da ostacolare a pieno titolo. Nietzsche considera la comunità come una «sociale camicia di forza»³ di solidissima fattura, intollerante a qualsiasi forma di riformismo sociale. Qualsiasi riforma doveva essere punita. Ma come mai? Nietzsche, per rispondere a questo interrogativo, analizza l'antichissimo rapporto contrattuale fra creditore e debitore dove la pena si dà come compensazione per un danno fatto o subito. Un uomo, già nel passato, poteva chiedere ad un altro uomo, appartenente alla sua stessa comunità, una certa somma di denaro sulla base di qualcos'altro in suo possesso (la sua vita, i suoi affetti, il suo corpo, la sua casa...) e gli prometteva la restituzione entro un certo tempo pattuito. Se però il debitore non riusciva a rispettare la parola data, poteva essere punito dal creditore, ingannato dalla falsa promessa di restituzione.

Nietzsche indaga nel profondo questo rapporto materiale e ricorda che il creditore poteva legittimamente compensare il danno subito con l'uccisione o col maltrattamento del debitore, che era stato il primo a sacrificare il proprio corpo come garanzia per la parola data.

Da questo sfondo economico-materiale si origina la legittimazione della pena come compensazione per il danno subito. Il debitore deve essere punito, deve riconoscere i suoi errori.

² Una simile sorte colpì Baruch Spinoza che, per via delle sue pungenti opinioni, venne cacciato dalla sua comunità religiosa con l'accusa d'esser un eretico. Per un approfondimento si consiglia la lettura del testo *Spinoza e l'Olanda del Seicento* di S. Nadler, a cura di D. Tarizzo, Torino 2020.

³ F. Nietzsche, *Genealogia della Morale*, op. cit., p. 47.

2. La colpa non si dà senza società

Negli occhi del debitore spunta una lacrima: la lacrima della cattiva coscienza che gli dice di non meritare la vita in società poiché con la sua disonestà non ha saputo mantenere la promessa data. Per la comunità lui è colpevole per aver infranto un accordo fra pari, per sé è colpevole in quanto ha miseramente fallito.

Considero la cattiva coscienza come quella grave malattia in balia della quale doveva cadere l'uomo sotto la pressione della più radicale tra tutte le metamorfosi che egli abbia mai vissuto – quella metamorfosi in cui si venne a trovare definitivamente incapsulato nell'incantesimo della società e della pace.⁴

Nietzsche con queste frasi afferma qualcosa di radicale: la cattiva coscienza si dà sempre all'interno di una comunità, e per comunità d'ora in poi si intenderà sempre quell'agglomerato sociale che determina, attraverso le sue regole, le condotte degli uomini. Per timore d'esser punito dalla collettività e di non sentirsi più appartenente a qualcosa, l'uomo si fa ammansire dalla paura «senza tuttavia farsi migliorare»⁵. Si appartiene così ad una collettività passivamente, per paura, per timore dell'esclusione sociale e culturale, per evitare la solitudine. In questo senso, l'individuo non migliora stando in società, anzi, egli sottostà, continuamente, a degli schemi collettivi in cui l'aspetto più dirompente è la fragilità umana.

Ma appartenere ad una collettività non dovrebbe essere così inteso, l'unione fra gli uomini fortifica, fa effettivamente – per parafrasare Nietzsche – migliorare. A favore di questo argomento si possono riportare alcune proposizioni dell'*Etica*, in cui Spinoza afferma la pulsione sociale tipica dell'uomo, che per sua stessa *utilità* ha bisogno di unirsi ad un suo simile: «Quanto più ciascun uomo ricerca il proprio utile tanto più gli uomini sono tra loro di reciproca utilità [...]»⁶, «Il bene che vuole per sé chiunque pratici la virtù, lo desidererà anche per tutti gli altri uomini [...]»⁷.

Gli uomini si legano in comunità per un'utilità comune ma per il Nietzsche della *Genealogia* nell'utilità è sempre celata una spaventosa pesantezza. Per far sì che ogni uomo rispetti effettivamente il suo simile, deve aver fatto non

⁴ Ivi, p. 73.

⁵ *Ibidem*.

⁶ B. Spinoza, *Etica* IV, prop. 35, corollario II, a cura di P. Cristofolini, Pisa 2014, p. 275.

⁷ Ivi, IV, prop. 37, p. 277.

pochi sacrifici verso la sua persona. D'altronde come possono darsi solo similitudini fra gli uomini? Per amore della comunità, l'uomo deve poter reprimere gran parte di quegli istinti particolarizzanti in una interiorità sempre più profonda. Questi istinti, come può risultare ovvio, non si confanno all'ordine sociale poiché non rappresentano alcunché di comune. Se tutti gli uomini esteriorizzassero il loro particolare ogni legame sociale crollerebbe e tale distruzione può essere soltanto punita. Così gli uomini, per paura d'esser puniti per il loro particolare, preferiscono sacrificarsi per amore della società. Si crea così una comunità d'eguali, di gente abile nel riprodurre un comportamento normalizzato «contro l'odiato, reso inerme, soggiogato»⁸ particolare. «L'uomo [...] rinserrato in una opprimente angustia e normalità di costumi, faceva impazientemente a brani sé stesso, si perseguitava, si rodeva, si svillaneggiava [...] questo desioso e disperato prigioniero divenne l'inventore della cattiva coscienza.»⁹

Nietzsche ribadisce il conflitto interiore dell'uomo all'intero della società: è egli stesso l'artefice del suo destino, la creazione di un patto sociale porta inevitabilmente alla creazione di una sofferenza interiore. La sofferenza che l'uomo ha di sé stesso è causata dalla continua guerra che pone in conflitto i suoi antichi istinti, interiorizzati, contro il suo essere in società. La cattiva coscienza è proprio quell'istinto alla libertà reso latente a viva forza che Nietzsche considera come la più grande malattia dell'umanità.

«Una società capace di promulgare leggi e di metterle in vigore non in forza della ragione [...] ma con le minacce»¹⁰. Il concetto della socialità della colpa viene ribadito da Spinoza nella IV parte dell'*Etica* dove viene mostrato come la rigidità dei comportamenti sociali nasca dall'esercizio della forza. Più potente è la forza esercitata, più inamovibile è l'istituzionalizzazione morale. Questa società plasmata dalla forza si chiama cittadinanza e i cittadini sono coloro i quali, abitando in collettività, rispettano le norme senza troppa circospezione. Ma come è possibile che gli uomini si imprigionino all'interno di loro stessi? Come è possibile il muto consenso?

Per Spinoza se gli uomini vivessero secondo la guida della ragione, ciascuno si curerebbe di sé e della propria ragione senza danno altrui. Ma in realtà, la ragione umana è spesso soverchiata dalla presenza delle passioni che

⁸ F. Nietzsche, *Genealogia della Morale*, cit., p. 60.

⁹ Ivi, p. 74.

¹⁰ B. Spinoza, *Etica* IV, prop. 37, sch. II, cit., p. 281.

attraversano costantemente gli uomini. Per questo motivo, per i continui mutamenti d'animo, gli uomini sono spesso in conflitto fra di loro, pur avendo bisogno di aiutarsi l'un l'altro¹¹.

Ma per poter vivere in concordia è necessario prima di tutto rinunciare al proprio diritto naturale: ovvero rinunciare al proprio utile individuale e non giudicare più il bene o il male per sé. A ciò si lega l'esigenza di non avere nulla che potrebbe arrecare danno all'intera collettività. Questo si dà nelle leggi di condotta dei singoli e chi non rispetta l'utile collettivo è considerato come colpevole e perciò merita d'essere punito.

Parte IV, proposizione XXXVII, scolio II: «[...] La colpa non è dunque altro se non disobbedienza, che pertanto è punita solo dalle leggi della cittadinanza.»¹²

E se da un lato risulta chiaro il perché nasca una dimensione sociale fra gli uomini, risulta ancora ombratile il perché si preferiscano le regole di condotta alle passioni particolarizzanti. Per rispondere a questo interrogativo è opportuno ricordare un luogo fondamentale dell'*Etica*, quello dove l'autore spiega come poter dominare le passioni dell'animo. Esso si declina nella proposizione VII della IV parte e afferma, a grandi linee, che un moto dell'animo può essere eliminato solo per mezzo di un moto dell'animo più forte e contrario a quello da dominare. Pensando alla propria utilità, che è sempre il primo e più forte pensiero, l'uomo si accontenta di vivere all'interno di una società attraversata da regole di condotta che salvaguardano il raggiungimento del bene collettivo. Tutto ciò avviene a discapito della propria particolarità.

Inoltre, accordandoci alla proposizione XXXIX della III parte, l'uomo per evitare un male che giudica in arrivo predilige un male minore: e questo nella cittadinanza avviene quotidianamente. L'uomo asseconda delle norme di comportamento per paura di essere punito. L'eventualità della pena paralizza il libero agire.

I concetti di colpa, di cattiva coscienza, di merito si danno soltanto all'interno di una società regolata dall'accordo fra uomini timorosi. Nello stato di natura gli uomini, infatti, non dovendo rispettare nessuna norma morale non si sentirebbero mai in colpa poiché il loro agire sarebbe sempre indirizzato verso il loro particolare.

¹¹ Si fa riferimento qui alla parte IV dell'*Etica*, in particolare alla proposizione 34, «Allorché gli uomini vivono sotto la guida della ragione, essi sempre si accordano necessariamente per natura.», cit., p. 273.

¹² Ivi, Parte IV, prop. 37, sch. II, p. 281.

È la società della forza che ci vuole far sentire in colpa per delle nostre azioni, è la potenza (violenza) delle norme morali che ci imprigiona in schemi obnubilanti, ma siamo soprattutto noi stessi a consentire tutto ciò. È nostra responsabilità se il sentimento di colpa ci depotenzia, è nostra responsabilità se abbiamo reso latente un enorme *quantum* di libertà. Occorre responsabilizzarci, osservare secondo ragione gli elementi estrinseci del potere, per poter passare dalla schiavitù alla libertà.

3. Ragione: libertà

«Un moto dell'animo che è una passione cessa di essere passione non appena ce ne forniamo un'idea chiara e distinta»¹³ La Parte V è il cuore dell'*Etica* dove Spinoza tratta della potenza della ragione capace, come viene anticipato nella proposizione III, di chiarificare le oscure passioni dell'animo. Come ricordato nel paragrafo precedente, una passione può essere contrastata solo da una passione contraria e più potente: la ragione, non solo dispone di un immenso potere, ma contrasta a pieno titolo i moti dell'animo poiché vi si oppone ontologicamente. Trasformare un puro moto passionale in un'idea chiara e distinta non è altro che iniziare il proprio percorso verso la beatitudine, ovvero verso la libertà.

La libertà non deve essere confusa con lo stato di natura in cui gli uomini agivano senza costrizione reciproca poiché bisogna sempre ricordare che è nella comune società che gli uomini traggono più vantaggi che danni. Consolidando le amicizie e stabilendo dei vincoli che più sono adatti alla formazione di un tutto assoluto, gli uomini ottengono più amabilmente il proprio utile¹⁴. Ma siccome la maggior parte degli uomini vive secondo i dettami dell'invidia e della vendetta, c'è bisogno di una particolare forza d'animo per poter generare una collettività concorde, equa, onesta e giusta. Per liberarsi dall'emotività occorre, prima di tutto, chiarificare quegli stessi moti d'animo che ci attraversano costantemente.¹⁵

Si riprende alla luce di tutto ciò il concetto di colpa. Esso è un'estrinseca costruzione sociale, una forma di potere che paralizza il libero agire degli uo-

¹³ Ivi, V, prop. 3, p. 333.

¹⁴ Spinoza, *Etica*, appendice alla IV parte, cit., p. 321.

¹⁵ Se si vogliono ripercorre, con Spinoza, le definizioni dei moti dell'animo si invita il lettore a scoprire l'illustratissima III parte dell'*Etica* che, a mio avviso, cura l'animo ad ogni lettura. .

mini. Si darebbe in una società guidata rettamente? Probabilmente no. Gli uomini, guidati dalla ragione, non si curerebbero di considerare i vizi umani e di godere di una falsa specie di libertà, poiché dedicherebbero il loro tempo all'esercizio e alla conoscenza delle virtù.

Parte V, proposizione X, dimostrazione: «I moti dell'animo che sono contrari alla nostra natura, ossia che sono cattivi, lo sono in quanto impediscono alla mente di comprendere [...]»¹⁶ Con questo Spinoza aggiunge che interessarsi ai moti dell'animo "cattivi", per esempio alla nicciana "cattiva coscienza", non si confà alla vita guidata dalla ragione. Il loro stesso pensiero depotenzia l'umano ed intralcia il raggiungimento della beatitudine. Ne consegue che:

Parte V, proposizione X: «Finché non si è combattuti da moti dell'animo contrari alla nostra natura, abbiamo (sempre più) potere di ordinare e concatenare le affezioni del corpo secondo l'ordine del proprio intelletto».¹⁷

Ed è attraverso questo potere che si può far in modo di non essere facilmente colpiti dai cattivi moti dell'animo. Ma per Spinoza la miglior cosa da fare, fino a quando non si ottiene una perfetta conoscenza dei nostri moti d'animo, è concepire dei principi sicuri e applicarli continuamente alle frequenti circostanze della vita. Non si tratta però di istituire una società fondata sulla paura, come nota il Nietzsche della *Genealogia della morale*, quanto più di creare una collettività di uomini che autonomamente sceglie l'unione. Abolendo il timore, gli uomini guidati rettamente esercitano le loro condotte di vita senza tener conto delle passioni tristi e del loro insito depotenziamento. Gli uomini, liberi, beati trasformano il concetto di colpa in consapevolezza capace di far ampliare il loro sguardo *sub specie aeternitatis*.

L'ottenimento della libertà nasce però da un determinato passato personale, la cattiva coscienza della *Genealogia* viene considerata dallo stesso Nietzsche come «una malattia, [...], non v'è dubbio, ma una malattia come è una malattia la gravidanza.»¹⁸

Come mai? Perché è lo stesso processo di liberazione ad aver bisogno delle passioni tristi, è dalla loro trasformazione in concetti chiari e distinti che l'individuo può avviarsi verso la beatitudine.

Parte IV, proposizione LIV, scolio: «Il volgo è terribile se non ha paura: non è perciò strano che i profeti, i quali si dedicarono all'utilità comune e non

¹⁶ Ivi, p. 341.

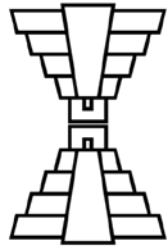
¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ F. Nietzsche, *Genealogia della Morale*, cit., p. 78.

a quella di pochi, abbiano tanto raccomandato l'utilità, il pentimento ed il rispetto. E in effetti quelli che sono attraversati da questi moti dell'animo possono, molto più facilmente degli altri, esser condotti a vivere finalmente sotto la guida della ragione, ovvero ad essere liberi e fruire della vita dei beati».¹⁹

L'*Etica* di Spinoza mi riporta ad un'antica piramide egiziana, la piramide a gradoni di Djoser del c. 2630 a.C. La sua costruzione a gradoni si connette al concetto mistico dei miti cosmogonici che prevedevano la realizzazione di un collegamento celeste tra il sovrano defunto e le divinità attraverso un grandioso edificio simile ad una scala elevata al cielo verso il sole. Per mezzo di questa scala il sovrano defunto poteva congiungersi a Ra nel momento in cui il sole nascente illuminava la sommità della costruzione.

Parafrasando il tutto, anche noi dovremmo salire su una specie di scala che non si annulla misticamente al suo superamento ma che si irrobustisce nel corso dei secoli. La filosofia spinoziana non spiega semplicemente come poter raggiungere la beatitudine ma spinge i suoi lettori alla costruzione di qualcos'altro. Sotto la guida della ragione gli uomini potrebbero, per esempio, costruire un'altra comunità dove poter vivere in una reale armonia. Alla sommità della prima piramide andrebbe aggiunta un'altra costruzione piramidale così da creare più spazio per una reale collettività felice e beata. Essendo una collettività beata gli uomini ottengono il loro utile per il fatto stesso d'esser uniti e da questo deriva la loro costante attivazione, se infatti le loro menti saranno sempre più eterne, i loro corpi disporranno di sempre più grandi quantità di cose²⁰. Essere degli spiriti creatori è possibile e Spinoza ce lo insegna da molto tempo; perciò, non ci resta che iniziare a costruire.



¹⁹ B. Spinoza, *Etica*, op. cit., p. 297. .

²⁰ Cfr. Ivi, V, prop. 39, «Chi ha un corpo capace della più grande quantità di cose ha una mente la cui più grande parte è eterna», Ivi, p. 365. .

La sostanza e gli accidenti in Brentano e Spinoza

Francesca Maffettone

1. Introduzione

La domanda sull'essere attraversa come un filo rosso i secoli della storia del pensiero. Se è vero, come afferma Brentano, che «Aristotele fu il primo filosofo ad elaborare in modo chiaro il concetto di sostanza¹», è, d'altra parte, innegabile che i primi pensatori, i Presocratici, pur non definendola esplicitamente in questi termini, pensarono ad essa come al fondamento originario della realtà tutta, il principio di ogni cosa [*arché*]. In questo senso si può dire che Brentano e Spinoza non siano stati certo i primi ad addentrarsi nel campo delle indagini metafisiche e, ciononostante, entrambi sono stati capaci di distinguersi per l'originalità con cui hanno saputo affrontarle rispetto ai loro illustri predecessori, animati, nel farlo, anche dalla volontà di rompere con la ben consolidata tradizione che li aveva preceduti. Lungo è infatti l'elenco dei nomi² con i quali Brentano esplicitamente si confronta, mettendo in evidenza i limiti delle loro concezioni, prima di giungere all'esposizione della propria teoria della sostanza e degli accidenti. Preoccupazione di Spinoza, che si comprende alla luce del contesto in cui visse, il XVII secolo, è, invece, quella di superare le insufficienze del cartesianesimo, creando le condizioni per la fondazione di quella che Deleuze ha definito una «filosofia postcartesiana³», e di delineare al contempo una concezione della sostanza che prenda le distanze rispetto alle tradizioni teologiche dominanti, identificate rispettivamente nell'emanazione e nella creazione.

¹ F. Brentano, *The Theory of Categories*, trad. ingl. a cura di R. M. Chisholm e N. Guterman, The Hague 1981, p. 101.

² I primi dieci paragrafi della teoria di Brentano sono destinati a presentare e chiarire le posizioni filosofiche di Aristotele, Suarez, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Kant, Mill e Wundt relativamente al concetto di sostanza.

³ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999, p. 263.

Indubbio è che la fortuna di Brentano non si lega alla sua teoria della sostanza e degli accidenti, la quale, peraltro, costituisce soltanto uno dei saggi che compongono la raccolta intitolata *Kategorienlehre*. Edita da Alfred Kastil e pubblicata per la prima volta nel 1933, l'opera postuma si propone di restituire la formulazione definitiva delle riflessioni metafisiche dettate da Brentano negli ultimi dieci anni della sua vita – dal 1907 al 1917 – quando ormai incapace di scrivere a causa della cecità che lo aveva colpito. Da questo punto di vista non è incorretto affermare che è piuttosto la *Psicologia dal punto di vista empirico* (1874) a fare, per così dire, da contraltare, in termini di rilevanza, all'*Etica* di Spinoza, la quale, invece, non solo ebbe nei secoli una grande risonanza, ma, ancor prima di essere pubblicata postuma nel 1677, sollevò numerose critiche tra i suoi contemporanei. Basti pensare che lo stesso Spinoza, in una lettera indirizzata all'amico Oldenburg, racconta di come un primo tentativo di pubblicare l'opera nel 1675, dunque due anni prima dell'*editio princeps*, fosse fallito a causa della diffusione della voce, presumibilmente ad opera di alcuni teologi, che il libro negasse l'esistenza di Dio. La concezione spinoziana di Dio non è, però, l'unico aspetto controverso della sua *Etica*: altro problema cruciale riguarda la relazione tra l'infinità degli attributi e l'univocità della sostanza e ancora tra questa stessa e i modi. Le difficoltà derivano, in questo caso, dalla molteplicità di termini che Spinoza utilizza per descrivere tali rapporti e hanno dato vita a un numero ampio di interpretazioni tra loro differenti.

Obiettivo del presente lavoro, tuttavia, non è di esaminare la lunga evoluzione del concetto metafisico di sostanza né di esplorare le varie letture che gli interpreti hanno dato delle relazioni tra sostanza, attributi e modi spinoziani. La sfida che ci si propone è un'altra: prendendo le mosse dalla teoria della sostanza e degli accidenti formulata da Brentano, si proverà ad applicarla ai tre concetti fondamentali dell'*Etica* e al rapporto che tra essi intercorre, nella convinzione che essa non solo presenti significative analogie con la visione metafisica di Spinoza, ma che, come si cercherà di mostrare, possa efficacemente chiarirne alcuni aspetti. Per fare ciò, sarà innanzitutto necessario fornire una ricostruzione concisa della prospettiva spinoziana.

2. Sostanza, attributi, modi nell'*Etica* di Spinoza

L'*Etica* di Spinoza si apre con una sezione intitolata a Dio, il che può sembrare contraddittorio, considerando, come è stato accennato, che una delle principali accuse rivolte all'opera fu proprio quella di ateismo. Si è, nondime-

no, anche osservato come l'intenzione dell'autore fosse di prendere le distanze dalle concezioni teologiche tradizionali. Ne consegue che, ogni volta che Spinoza parla di Dio, lo si deve intendere nei termini, non religiosi, di sostanza, la cui definizione, insieme a quella di attributi e modi, è fornita dall'autore in apertura del testo. Assumendo come presupposto che tutte le cose si suddividano tra quelle che sono in sé e quelle che sono in altro⁴ e che ciò che è necessario non sia concepito da altro, deve essere concepito per sé⁵, Spinoza definisce la sostanza nel modo che segue: «Per sostanza intendo ciò che è in sé e che per sé si concepisce: ossia ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui si debba formare»⁶. Ad essere affermata con la definizione appena enunciata è, dunque, l'indipendenza della sostanza, che è innanzitutto ontologica, essendo essa tra quelle cose che sono in sé, e concettuale, dal momento che non può essere concepita per mezzo di altro.

È opportuno rilevare come, pur elaborando una metafisica della sostanza senza precedenti, Spinoza segua Aristotele e Descartes nel mettere fin da subito in risalto come suo tratto distintivo l'indipendenza, ma diverso è il modo in cui quest'ultima è da loro concepita. Nella *Metafisica*, Aristotele ammette diverse definizioni della sostanza [*ousia*], ma ce n'è una che sembra avere la priorità rispetto alle altre, ossia quella di sostrato [*hypokéimenon*], la cui indipendenza è pensata anzitutto dal punto di vista linguistico della predicazione propria al discorso. Aristotele, infatti, afferma che «il sostrato è ciò di cui le altre cose sono dette, mentre esso stesso non è mai “detto” di altro»⁷. Anche nel paragrafo successivo, intento a esplicitare un'ulteriore definizione della sostanza nei termini del «che cos'era essere», Aristotele inizia col dire «alcune cose intorno ad esso dal punto di vista del discorso, cioè che il «che cos'era essere» di ciascuna cosa è ciò che è detto “di essa” per sé stessa»⁸. Non c'è dubbio allora che si tratti di un'indipendenza predicativa: in altre parole, la sostanza è per Aristotele ciò che è predicato per sé e che non può esserlo di altro – perché altrimenti non sarebbe sostanza –, rispetto a cui tutto il resto, invece, o è predicato *di* essa (generi e specie) o *in* essa (proprietà). Dal momento che, nell'ottica aristotelica, le sostanze si dividono in primarie e secondarie, una tale definizione si applica unicamente alle prime, che si identificano con

⁴ B. Spinoza, *Etica* I, assioma I, trad. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa 2010, p. 29.

⁵ Ivi, I, assioma II, p. 29.

⁶ Ivi, I, def. III, p. 27.

⁷ Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di E. Berti, Roma-Bari 2017, p. 273.

⁸ Ivi, p. 275.

gli individui particolari e da cui le seconde sarebbero, invece, predicativamente dipendenti.

In Descartes l'indipendenza della sostanza è declinata causalmente: essa è causa che da sola si preserva e rispetto a cui tutto il resto è suo effetto ed è da essa costantemente preservato. Due sono essenzialmente le sostanze cartesiane: estensione e pensiero. Allo stesso tempo, però, Descartes sembra ammettere che sostanza in senso stretto possa dirsi unicamente di ciò che esiste senza essere causato e questo non può che essere che Dio soltanto. Le sue creature, invece, o necessitano di Dio per esistere, dunque sono impropriamente chiamate sostanze, oppure sono attributi di queste ultime. È in questo senso che, secondo Descartes, il concetto di sostanza non si applica in maniera univoca a Dio e alle sue creature, osservazione che sembra ripresa più tardi anche da Brentano, che, nel parlare della parte sussistente primaria [*ein erstes Subsistierendes*], che non soltanto è tale da non avere nulla che sia ad essa legato come suo sussistente, ma può anche non essere sussistente di nessun'altra cosa, dichiara che «una cosa del genere non dovrebbe essere chiamata sostanza, sebbene sia simile a una sostanza in quanto capace di esistere indipendentemente – e che, nondimeno, l'uso di questo termine – è stato esteso in modo tale che ora si applica a cose di questo tipo: anche coloro che negano che Dio possa avere accidenti parlano di sostanza divina⁹». Alla luce di ciò, è possibile comprendere perché, secondo Brentano, vi sia una certa verità «nell'osservazione cartesiana che solo Dio è sostanza nel senso pieno della parola¹⁰».

Tornando all'*Etica*, se è vero che l'indipendenza della sostanza è pensata anzitutto ontologicamente e concettualmente, d'altra parte è anche vero che, essendo essa organizzata secondo il metodo geometrico, attraverso il sistema di definizioni, assiomi, proposizioni, dimostrazioni e scolii, Spinoza riesce a ricavare anche un'indipendenza di natura causale. Considerando, infatti, che le cose che non hanno nulla in comune non possono essere causa l'una dell'altra¹¹ e che non esistono due sostanze del medesimo attributo¹², ne consegue che «una sostanza non può essere prodotta da un'altra sostanza¹³». La sostanza deve essere, allora, causa di sé stessa¹⁴, che, come vuole la pri-

⁹ F. Brentano, *The Theory of Categories*, cit., pp. 114-115.

¹⁰ Ivi, p. 95.

¹¹ Ivi, I, prop. 3, p. 29.

¹² Ivi, I, prop. 5, p. 29.

¹³ Ivi, I, prop. 6, p. 31.

¹⁴ Ivi, I, prop. 7, dim., p. 31.

ma definizione, equivale a dire che la sua essenza ne implica necessariamente l'esistenza. È, però, la proposizione XIV che racchiude il senso profondo di tutta la metafisica spinoziana: «oltre Dio non può esserci né essere concepita alcuna sostanza¹⁵». Da ciò si comprende come, per Spinoza, Dio non sia una sostanza tra le altre, bensì l'unica sostanza che, oltre ad essere indipendente sotto l'aspetto ontologico, concettuale e causale, è anche definita come «ente assolutamente infinito, ossia sostanza che consta di infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime un'essenza eterna e infinita¹⁶». Tale definizione permette di introdurre il secondo elemento della metafisica della sostanza spinoziana, gli attributi, intesi come «ciò che l'intelletto percepisce della sostanza in quanto costitutivo dell'essenza di essa, e – che – dunque deve concepirsi per sé¹⁷». Proprio quest'ultimo passaggio potrebbe risultare controverso: se il concepirsi per sé della sostanza voleva dire che essa è indipendente concettualmente e causalmente, cosa significa una tale espressione applicata agli attributi? È lo stesso Spinoza, nello scolio della proposizione X nella quinta parte, a chiarire che il fatto che gli attributi debbano essere concepiti per sé non significa che essi siano concettualmente e causalmente indipendenti dalla sostanza. Se così fosse, infatti, non sarebbero attributi, bensì sostanze, il che sarebbe assurdo, poiché esiste una sola sostanza eterna e infinita: Dio. Di conseguenza, l'indipendenza a cui Spinoza fa riferimento, affermando che gli attributi devono concepirsi per sé, va intesa come un'indipendenza concettuale e causale di ciascun attributo dagli infiniti altri attributi di Dio. Ognuno di essi, dunque, deve essere concepito per sé stesso, facendo esclusivo riferimento alla sostanza. Facciano fede le seguenti parole dell'autore:

Di qui si vede che, per quanto distinti si concepiscano due attributi, ovvero l'uno senza l'ausilio dell'altro, non ne possiamo tuttavia concludere che essi costituiscano due enti ossia due

¹⁵ Ivi, I, prop. 14, p. 41.

¹⁶ Ivi, I, def. VI, p. 27. Va notato come, partendo dalla dimostrazione dell'esistenza di una sola sostanza per ciascun attributo, Spinoza arrivi a concludere che esiste una e una sola sostanza per tutti gli attributi, passaggio che non è sfuggito a Deleuze, che lo individua a partire dalla proposizione IX, in cui si afferma che quanto maggiore è lo statuto di realtà di una cosa, tanto più numerosi saranno gli attributi che le competono. È questa che, secondo Deleuze, giustifica Spinoza a concepire l'idea di Dio come unica sostanza per tutti i suoi attributi.

⁹ Il modo in cui Spinoza definisce gli attributi può risultare controverso per almeno tre motivi:

- 1) Cosa significa dire che l'intelletto percepisce gli attributi? Sono forse un'invenzione dell'intelletto o esistono realmente?
- 2) Cosa si intende affermando che gli attributi costituiscono l'essenza della sostanza? Dobbiamo considerarli come parti della sostanza stessa?
- 3) Se gli attributi si concepiscono da sé, ciò li rende identici alla sostanza?

¹⁷ B. Spinoza, *Etica* I, prop. 10, dim., cit., p. 35.

diverse sostanze; è infatti nella natura della sostanza che ciascuno dei suoi attributi si concepisca per sé; giacché gli attributi che ha sono sempre stati tutti assieme in essa, e nessuno si è potuto produrre da un altro, ma ciascuno esprime la realtà ossia l'essere della sostanza.¹⁸

Dal passo citato emerge un altro aspetto significativo riguardante gli attributi e, cioè, che, sebbene non debbano essere concepiti come delle sostanze autonome, essi sono, nondimeno, distinti l'uno dall'altro. Risulta, dunque, inevitabile interrogarsi su come debba essere compresa una tale distinzione. È importante chiarire fin da subito che quella tra gli attributi non è una mera invenzione dell'intelletto¹⁹, bensì una distinzione reale. Come si spiega, allora, che tutti gli attributi si riferiscono alla stessa sostanza, pur essendo realmente distinti l'uno dall'altro? Questo si comprende considerando che la distinzione non è di tipo numerico o quantitativo, ma esclusivamente qualitativo. In altre parole, ogni attributo è realmente e qualitativamente distinto dagli altri, ma poiché ciascuno esprime l'essenza della medesima sostanza, non esiste una distinzione quantitativa né tra gli attributi né tra questi e la sostanza stessa. La molteplicità degli attributi è dunque, quantitativamente, un tutt'uno con l'univocità della sostanza, poiché non implica entità numericamente separate da essa. È in questo senso che Deleuze ha parlato di principio di uguaglianza, in virtù del quale «la sostanza non è solo uguale a tutti gli attributi, ma ogni attributo è uguale anche agli altri²⁰». Proprio questa identità di sostanza e attributi non permette di comprendere questi ultimi in quanto parti della prima, sebbene Spinoza li definisca come costitutivi della sua essenza. A conferma di ciò, si può richiamare la proposizione XII, che afferma che «non si può concepire con verità alcun attributo di una sostanza da cui consegua che la sostanza si possa dividere²¹». Inoltre, secondo il principio mereologico, che emerge in vari luoghi della produzione spinoziana, le parti devono essere precedenti al tutto. Se gli attributi fossero considerati parti della sostanza, allora dovrebbero precederla, il che sarebbe assurdo. Per tale ragione Deleuze preferisce il concetto di espressione come esplicativo del rapporto tra sostanza e attributi. È, invece, opinione di chi scrive, che è quella teoria dei nomi, a cui lo stesso Spinoza fa riferimento e che Deleuze reputa insufficiente, a fornire un modello esplicativo adeguato del rapporto che gli attributi intrattengono

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ A questo proposito, non lascerebbe dubbi la dimostrazione della proposizione I, 5, che afferma che «non c'è dunque nulla fuori dall'intelletto se non le sostanze e le loro affezioni» (cit., p. 29).

²⁰ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 145.

²¹ B. Spinoza, *Etica* I, prop. 12, cit., p. 39.

con l'unica sostanza. Più che ai nomi propri, si pensi alle descrizioni definite, come possono esserlo, ad esempio, le espressioni "l'autore dell'*Organon*" e "il maestro di Alessandro Magno". Entrambe si riferiscono alla stessa persona, Aristotele, o, come si potrebbe anche dire facendo appello alla teoria del significato elaborata da Frege in *Über Sinn und Bedeutung* (1892), esse condividono lo stesso significato, ma differiscono per il modo in cui quest'ultimo è descritto, ovvero per il loro senso. Pertanto, anche in questo caso, la differenza di senso non implica una distinzione quantitativa, poiché entrambe le descrizioni si riferiscono alla medesima persona, ma piuttosto una distinzione qualitativa. È in questo senso che le descrizioni definite possono illustrare il rapporto tra gli infiniti attributi e l'unica sostanza: essi, infatti, come avviene per le descrizioni definite che condividono lo stesso significato, si riferiscono all'unica sostanza, ma sono qualitativamente distinti in quanto ne esprimono l'essenza secondo sensi differenti.

Non resta che analizzare l'ultimo elemento della metafisica spinoziana, i modi, definiti come «le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, tramite il quale anche si concepisce²²». A differenza degli attributi, i modi sono concepiti come entità quantitativamente distinte dalla sostanza, che, nondimeno, dipendono da essa ontologicamente, concettualmente e causalmente. Di conseguenza, la loro essenza non ne implica necessariamente l'esistenza, essendo di entrambe Dio la causa efficiente. Questo, però, non li rende contingenti, poiché, come afferma Spinoza, «nella natura delle cose non si dà nulla di contingente, ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della natura divina a esistere e operare in un certo modo.»²³

Così come il rapporto tra gli attributi e la sostanza non può essere interpretato come un rapporto tra parte e tutto, analogamente i modi non devono essere concepiti come parti della sostanza, pur essendo *in* essa. Spinoza afferma infatti che «la sostanza precede per natura le sue affezioni²⁴», il che implica che essa esiste in modo assolutamente indipendente e primario, mentre i modi sono manifestazioni che dipendono dalla sostanza, ma non la compongono come farebbero delle parti rispetto a un tutto. A fare da intermediari tra sostanza e modi sono gli attributi: questi, infatti, oltre ad esprimere l'essenza della sostanza, implicano i modi come loro modificazioni; inoltre, poiché gli

²² Ivi, I, def. V, p. 27.

²³ Ivi, I, prop. 29, p. 61.

²⁴ Ivi, I, prop. 1, p. 29.

attributi esprimo l'essenza stessa della sostanza, attraverso di essi, i modi si presentano come manifestazioni di quest'ultima.

Si è, dunque, cercato di restituire brevemente una panoramica dei tre elementi fondamentali della metafisica di Spinoza e delle loro relazioni. Al centro si trova il Dio-sostanza, di cui gli attributi sono espressioni e con il quale essi si identificano; l'altro elemento è costituito dai modi, che esistono esclusivamente all'interno della sostanza. È, dunque, evidente come, secondo Spinoza, nulla esista al di fuori della sostanza, il che segna una netta presa di distanza dalla tradizione neoplatonica dell'emanatismo: Dio, infatti, non è causa emanativa, poiché, se lo fosse, i suoi effetti esisterebbero al di fuori di Lui, mentre in Spinoza rimangono sempre all'interno, per così dire, dei confini della sostanza. D'altronde, è l'autore stesso a dichiarare che «Dio è causa immanente, non transitiva, di tutte le cose.»²⁵

Fatta questa panoramica, si passi ora ad esaminare la teoria della sostanza e degli accidenti di Brentano e a valutare come possa essere applicata e confrontata con la metafisica di Spinoza appena delineata.

3. *La teoria della sostanza e degli accidenti di Brentano applicata a Spinoza*

Tra i diversi nomi che precedono la teoria brentaniana della sostanza e degli accidenti, spicca anche quello di Spinoza. Brentano, infatti, non solo mostra di conoscere bene l'*Etica*, ma appare anche piuttosto critico verso alcuni dei suoi aspetti. Anzitutto, egli non condivide l'idea spinoziana secondo cui, venendo Dio prima delle sue creature, la sua conoscenza non può essere acquisita *a posteriori*, ossia a partire dai suoi effetti, ma soltanto *a priori*. Una tale posizione è giustificata attraverso l'Assioma IV, per il quale «la conoscenza dell'effetto dipende dalla conoscenza della causa e la implica.»²⁶

Un'ulteriore critica che Brentano muove a Spinoza riguarda il rapporto che legherebbe i modi agli attributi e che, nella sua visione, non corrisponderebbe a quello tra sostanza e accidenti. Rispetto a questa critica, va osservato come il problema sembrerebbe risiedere alla radice, ossia nel tentativo di Brentano di assimilare gli attributi a sostanze da cui i modi deriverebbero come loro effetti. Si è visto, però, che gli attributi, per Spinoza, non costituiscono delle

²⁵ Ivi, I, prop. 18, p. 51.

²⁶ B. Spinoza, *Etica* I, Assioma IV, cit., p. 29.

sostanze separate; inoltre, anche richiamando l'identità quantitativa, evocata nel paragrafo precedente, tra la sostanza e gli attributi – che, come mostrato con l'esempio delle descrizioni definite, sembrerebbero funzionare come nomi diversi per indicarla – la critica brentaniana risulterebbe comunque inappropriata. Questo perché, secondo Spinoza, i modi non possono essere considerati accidenti. Nel saggio *Building Blocks of Spinoza's Metaphysics: Substance, Attributes, and Modes*, Y. Melamed ha, infatti, osservato come, benché nelle prime bozze dell'*Etica* Spinoza usi i termini “modi” e “accidenti” in maniera intercambiabile²⁷, nella versione definitiva egli rinunci a questa scelta lessicale, preferendo mantenere solo il primo dei due. Il termine “accidenti”, infatti, non sarebbe adatto ai modi, dal momento che questi, a differenza di quegli altri, dipendono necessariamente dalla sostanza cui ineriscono. È chiaro che Spinoza stia prendendo posizione contro Aristotele, che, nella *Metafisica*, aveva definito accidente «ciò che appartiene a qualcosa [...], ma tuttavia non vi appartiene di necessità²⁸». Considerando che i modi ineriscono necessariamente alla sostanza, perché a essa devono la loro esistenza, Spinoza non avrebbe potuto accettare la definizione aristotelica.

Come l'autore dell'*Etica*, anche Brentano prende le distanze da Aristotele: a suo avviso, il pensiero, ad esempio, non può essere considerato un accidente, inteso in senso aristotelico, di una sostanza, perché senza di essa «non può né esistere né essere pensato separatamente²⁹», dunque le inerisce di necessità. Da questo punto di vista i due filosofi sembrerebbero trovarsi sulla stessa lunghezza d'onda e, tuttavia, Brentano commette l'errore di pensare ai modi spinoziani come a degli accidenti aristotelici e, pertanto, ritiene inconcepibile il pensiero di una sostanza da cui possa derivare qualcosa che non le appartenga necessariamente³⁰. Proprio in conseguenza di tale errore, Brentano non si rende conto di quanto la sua teoria della sostanza e degli accidenti, elaborata per ribaltare il punto di vista aristotelico e, come lui crede, anche quello spinoziano, in realtà si adatti perfettamente, o quasi, a ciò che Spinoza

²⁷ In un passaggio della *Lettera 4 a Oldenburg*, che risale al 1661, si legge, infatti: «Per Modo, o Accidente, [intendo] ciò che è in altro e si concepisce per mezzo di ciò in cui è.» (B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Milano 2016, p. 19, traduzione modificata).

²⁸ Aristotele, *Metafisica*, trad. it. a cura di E. Berti, Roma-Bari 2017, p. 241.

²⁹ F. Brentano, *The Theory of Categories*, cit., p. 115.

³⁰ Come hanno specificato Chisholm e Guterman, «assurdo è il pensiero che Dio abbia degli accidenti, non il pensiero che sia una causa diretta». Brentano discerne tra sostanza come causa e sostanza intesa come ciò che sussiste; l'identità tra i due sensi, a suo dire, porta all'assurda concezione spinoziana che fa di Dio l'unica sostanza.

aveva in mente. Per capire come ciò possa avvenire, si prendano le mosse dal concetto di sostanza, che Brentano definisce in termini di “separabilità unilaterale” [*eine einseitige reale Ablösbarkeit*] rispetto all’accidente. Indicando con le lettere “S” e “A” rispettivamente sostanza e accidente, si può formulare il concetto nel modo che segue:

(SU) S è unilateralmente separabile da A se S è separabile da A,
ma A non è separabile da S

Con ciò, Brentano intende affermare che la sostanza può essere separata, ossia esistere ed essere concepita per sé, cioè indipendentemente dall’accidente. Al contrario, quest’ultimo non può essere separato, ossia non può esistere né essere concepito, senza la sostanza, poiché dipende necessariamente da essa. Ricordando come anche Spinoza definisca Dio a partire dalla sua indipendenza come ciò che è in sé e per sé si concepisce, si può, dunque, osservare una certa analogia tra il concetto brentaniano e quello spinoziano di sostanza.

Resta da verificare se lo stesso può dirsi anche per il concetto di accidente, tenendo presente che entrambi prendono le distanze dall’accezione aristotelica del termine. Per chiarire che cosa intenda per accidente, Brentano apporta l’esempio di un atomo capace di pensare, che egli considera come un tutto costituito da parti. Ci si provi a chiedere cosa accadrebbe nell’ipotesi che l’atomo cessasse di esistere. Se il pensiero fosse capace di esistere separatamente, allora esso potrebbe sussistere per sé anche nel caso in cui l’atomo venisse meno, il che, per Brentano, è semplicemente assurdo. Non a caso, in relazione all’atomo pensante visto come un tutto, egli afferma che «non si può assolutamente dire che il suo pensiero potrebbe essere conservato se l’atomo cessasse di esistere³¹». Se, invece, a venir meno fosse il pensiero, l’atomo potrebbe continuare ad esistere, ossia sussisterebbe, perché esso rappresenta la sostanza del tutto atomo-pensante. Ma qual è, allora, l’accidente da cui essa è unilateralmente separabile? Secondo Brentano, non può essere il pensiero da solo a costituire l’accidente, ma l’intero formato dall’atomo, ossia la sostanza, più il pensiero. Questo accade perché il pensiero non è concepibile autonomamente, ma solo se considerato insieme al tutto cui necessariamente inerisce. L’esempio dell’atomo pensante, serve, dunque, a illustrare che: «in questi casi, [...] una parte del tutto sussiste o è alla base del tutto e quindi è la sua sostan-

³¹ F. Brentano, *The Theory of Categories*, cit., p. 115.

za. L'insieme stesso, in confronto a questa parte, viene chiamato accidente³². Di conseguenza, non è semplicemente il pensiero a non poter esistere senza l'atomo, ma è l'intero cui appartiene che non potrebbe sussistere se non esistesse dapprima la sostanza e che, pertanto, non è nemmeno separabile da essa. Dunque, è dall'intero che la sostanza è unilateralmente separabile.

Brentano crede che tra la sostanza e l'accidente sussista un tipo particolare di relazione tutto-parti, ma rovescia la concezione tradizionale della stessa. Egli, infatti, afferma che, il tutto, «se l'atomo cessasse di pensare, sarebbe ridotto a una delle sue parti³³». Poiché il pensiero è concepibile solo se considerato nell'intero insieme alla sostanza, è evidente che, quando si dice che esso appartiene al tutto, non si deve intendere che costituisca una vera parte autonoma. Brentano ritiene, infatti, «chiaramente sbagliato chiamare l'altra parte un accidente della sostanza, perché non può esistere né essere pensata in modo separato. Si tratta, da un lato, di una sostanza e, dall'altro, di un insieme che è la stessa sostanza arricchita da un accidente³⁴». Siccome si è detto che, se il pensiero venisse meno, rimarrebbe solo la sostanza, ne consegue che questa deve essere considerata l'unica parte autentica del tutto. A tal proposito, così si esprime Chisholm nell'introduzione all'opera:

L'accidente è un tutto che ha il soggetto come una delle sue parti proprie: ma, sebbene il soggetto sia una parte propria dell'accidente, l'accidente non contiene nessun'altra parte propria, non contiene nessuna parte propria oltre al soggetto. Ciò vale a dire che, se il tutto è l'accidente e il soggetto è la parte propria, allora ogni parte propria dell'accidente è una parte del soggetto – o in altre parole, ogni parte propria dell'accidente è identica al soggetto o è una parte del soggetto.³⁵

Considerando che per l'accidente non essere separabile dalla sostanza significa dipendere da essa, quanto detto finora può essere racchiuso nella seguente definizione: «**A è dipendente da S**»: A è tale che esso e tutte le sue parti possono continuare ad esistere solo se S continua ad esistere ed S è l'unica parte propria di A³⁶». In sintesi, l'intero-accidente e la sua unica parte, che è la sostanza stessa, esistono solo fintanto che esiste anche la sostanza³⁷.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, pp. 115-116.

³⁵ Ivi, p. 8.

³⁶ Per tale definizione si rimanda a B. Smith, *The Substance of Brentano's Ontology*, in «Topoi», vol. 6, 1987, pp. 39-49. Rispetto alla formulazione di Smith, si è preferito apportare una modifica e affermare che «S è l'unica parte di A», anziché semplicemente che «S è una parte di A», come invece da lui indicato.

³⁷ Affermare che la sostanza può continuare ad esistere solo finché continua ad esistere significa che essa persiste nel tempo per tutta la durata della sua esistenza.

Come si applica tutto questo a Spinoza? Mettendo momentaneamente da parte gli attributi, in nome dell'identità quantitativa che sussiste tra essi e la sostanza, si prenda in considerazione quest'ultima in relazione ai modi. Questi, infatti, essendo quantitativamente distinti dalla sostanza, possono essere considerati il corrispettivo di ciò che, nell'esempio brentaniano dell'intero atomo-pensante, è rappresentato dalla qualità del pensiero. Spinoza vede i modi come ciò che esiste in altro e attraverso esso si concepisce. Inoltre, poiché i modi non possono essere considerati una vera parte della sostanza, perché, altrimenti, sarebbero autonomi e, quindi, identici ad essa, è evidente che, non è possibile pensare ad essi separatamente dalla sostanza, se non per astrazione. La concezione mereologica spinoziana vuole, infatti, che i modi siano nella sostanza e inseparabili da essa. In questo senso si può dire che essi formano con la sostanza un tutto cui necessariamente ineriscono e al di fuori del quale non potrebbero esistere né essere pensati. Questo sembrerebbe essere analogo a quanto accade al pensiero nell'esempio brentaniano dell'atomo pensante, il che autorizzerebbe ad affermare che, letta attraverso il filtro della teoria di Brentano, la sostanza spinoziana non è unilateralmente separabile dai modi, ma dal tutto formato da questi e da essa stessa, da cui i modi dipendono necessariamente. È questo tutto, quindi, a costituire l'accidente, non i modi soltanto. Ne consegue che l'unica entità che merita di essere considerata parte autentica del tutto è la sostanza, il che si accorda perfettamente con l'idea spinoziana secondo cui la parte viene prima del tutto. Se il concetto aristotelico di accidente risultava problematico, quello elaborato da Brentano sembra poter chiarire la relazione tra i modi e la sostanza spinoziani. Considerando inoltre che, come mostrato in precedenza, anche le nozioni di sostanza appaiono analoghe, risulta, dunque, possibile applicare il concetto di separabilità unilaterale formulato da Brentano agli elementi dell'*Etica* spinoziana. In altre parole, appare possibile sostituire questi ultimi a quelli della teoria di Brentano sia nella definizione sopra enunciata che nel principio della separabilità unilaterale: per "S" si intenderà, allora, la sostanza spinoziana; per "A", l'accidente, ossia l'intero formato dalla sostanza e dai modi.

4. *Conclusione*

Con quanto detto, si è voluto mostrare come, nonostante le critiche di Brentano a Spinoza, non solo il modo in cui entrambi concepiscono la sostanza può considerarsi analogo, ma risulterebbe persino possibile utilizzare

alcuni aspetti della teoria del primo, nello specifico le nozioni di accidente e di separabilità unilaterale, come chiave di lettura per i concetti spinoziani di sostanza e modi e il rapporto che tra di essi intercorre. Tuttavia, occorre evidenziare anche i limiti di un simile tentativo interpretativo. Anzitutto, il lettore attento avrà notato che, nell'esempio dell'atomo pensante, Brentano concepisce il pensiero come una qualità e, per mostrare come il suo concetto di accidente possa essere applicato a Spinoza, lo si è trattato come l'equivalente di uno dei modi spinoziani. L'esempio di Brentano, tuttavia, è problematico perché, per essere corretti, il pensiero in Spinoza è un attributo, non un modo. La difficoltà sorge, dunque, dal fatto che la teoria di Brentano ridurrebbe gli attributi spinoziani ai modi. Brentano, però, ammette anche l'esistenza di accidenti di accidenti. Una possibile soluzione potrebbe, allora, consistere nel pensare all'intero formato dalla sostanza e dagli attributi spinoziani come a un primo accidente, e all'intero sostanza-attributi-modi come a un accidente di un accidente. Se, però, fosse così, allora gli attributi dovrebbero essere considerati come se fossero nella sostanza, il che contrasta con la prospettiva spinoziana. Secondo Spinoza, infatti, gli attributi sono quantitativamente indistinti dalla sostanza e, a differenza dei modi, si concepiscono per sé e non per mezzo di altro. Inoltre, anche volendo mettere da parte tale difficoltà, impossibile è non vederne una più grande. Il pensiero, infatti, così come gli altri attributi, rappresenta, per Spinoza, un elemento necessario della sostanza, in quanto ne definisce l'essenza. In questo senso, si potrebbe affermare che esso ne rappresenta una determinazione essenziale. Si è, però, detto che anche i modi, pur essendo nella sostanza, sono per Spinoza determinati ad esistere necessariamente, derivando dalla necessità della natura divina. Brentano, invece, afferma che «la sostanza è ciò che può esistere da sé, senza l'accidente³⁸». In altre parole, la separabilità unilaterale della sostanza implica che essa potrebbe esistere anche senza accidenti, il che la rende l'unica necessaria; in confronto ad essa l'accidente sarebbe, invece, meramente contingente. Il determinismo spinoziano esclude qualsiasi contingenza di questo tipo. Un modo per risolvere il problema potrebbe essere considerare che, nei modi, essenza ed esistenza non coincidono. Come ha sottolineato Deleuze sulla base della proposizione XXVIII dell'*Etica*, «l'essenza non è causa dell'esistenza del modo»³⁹. Ne consegue che è solo l'essenza dei modi ad essere determinata

³⁸ F. Brentano, *The Theory of Categories*, cit., p. 34.

³⁹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 157.

necessariamente dalla sostanza, ma non anche la loro esistenza. D'altra parte, però, distinguendo l'essenza dall'esistenza nei modi, Spinoza intende mettere in risalto la loro differenza rispetto alla sostanza, non ammettere in essi una qualche contingenza.

Va infine sottolineato che il punto di maggiore divergenza tra Brentano e Spinoza è rappresentato dal monismo di quest'ultimo. Per Spinoza, Dio è l'unica sostanza; al contrario, Brentano adotta una visione pluralistica, che ammette l'esistenza di molteplici sostanze. Secondo Brentano, Spinoza commette l'errore di unificare in Dio due significati distinti del concetto di sostanza: quello di causa e quello di parte sussistente. Questo lo porta a una concezione monistica, che egli considera assurda. Brentano, invece, ammette che possono esistere molteplici sostanze, purché queste vengano intese nel secondo senso, ovvero come ciò che sussiste rispetto a un accidente. Tuttavia, si tratta pur sempre di sostanze create, che egli definisce «*paskein*⁴⁰» e delle quali una sola può essere la causa: Dio. Come è emerso nel corso del presente lavoro, anche per Brentano, solo Dio, può essere considerato sostanza in senso pieno e autentico. Pertanto, Egli rappresenta la prima e unica vera parte sussistente da cui ogni accidente dipende.

Considerando quanto discusso finora, si può dunque, concludere che la teoria della sostanza e degli accidenti di Brentano offre una possibile chiave interpretativa per comprendere i concetti di sostanza e modi in Spinoza e la relazione tra di essi. Tuttavia, è anche cruciale non perdere di vista le significative differenze tra i due filosofi.

⁴⁰ F. Brentano, *The Theory of Categories*, cit., p. 95.

In medias res. Potenza e immanenza tra Spinoza e Deleuze

Alessandra Mazzarella

Il primo principio della filosofia dell'immanenza afferma che il pensiero non possa cominciare se non *nel mezzo* dell'immanenza, in quanto non c'è origine che la preceda: l'immanenza è immanente solo a se stessa. La filosofia dell'immanenza si distingue dunque per il suo *principio in medias res*:

Se ci fu qualcuno a sapere che l'immanenza è immanente solo a se stessa, che quindi è un piano percorso dai movimenti dell'infinito, riempito da ordinate intensive, questi è Spinoza. Egli è per questo il principe dei filosofi, forse il solo a non aver stabilito nessun compromesso con la trascendenza, ad averla braccata dappertutto. [...] Non è l'immanenza a ricondursi alla sostanza e ai modi spinoziani, ma sono invece i concetti spinoziani di modo e di sostanza a ricondursi al piano di immanenza quale loro presupposto.¹

L'ambizione di questo saggio intende indagare il piano di immanenza nei suoi due volti, così come essi appaiono nella teoria spinoziana della potenza di agire e nella potenza di pensare. A questo riguardo, è possibile individuare l'interprete concettuale della filosofia dell'immanenza nella figura dell'automata: gli automatismi incarnati nella biosemiotica del vivente e l'automata spirituale esprimono la doppia declinazione dell'unità di potenza e atto della natura. L'interesse di questo contributo è volto ad affrontare il rapporto tra Spinoza e Deleuze non solo nei saggi deleuziani dedicati a Spinoza, ma soprattutto nel dialogo più profondo che si apre tra questi ultimi e l'intero arco della produzione deleuziana, in cui la figura dell'automata muta radicalmente.

La prima sezione espone, sul piano ontologico, la dinamica compositiva della potenza nell'individuazione univoca, la seconda sezione problematizza l'esercizio della potenza di pensare. Il cardine attorno a cui ruotano entrambe le sezioni è da ricercarsi nella teoria della percezione. Si cercherà di ampliare

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arturi, Torino 2002, p. 38.

il quadro di corrispondenze tra cinetica e dinamica dei corpi, indagando il nesso tra le quantità di potenza, i relativi rapporti di quiete e movimento e le soglie di percezione². La lettura deleuziana di Spinoza, sotto questo aspetto, pone le basi per rendere conto della formazione e della trasformazione degli individui negli incontri con ciò che è altro.

1. *L'individuazione univoca*

«Le cose particolari non sono altro che affezioni degli attributi di Dio, ossia modi con i quali gli attributi di Dio si esprimono in modo certo e determinato»³: l'ontologia spinoziana esige una riforma radicale del *principium individuationis*. All'ilemorfismo che concepisce la genesi delle sostanze come messa in forma della materia, Spinoza oppone una teoria dinamica dell'individuazione. Non si definirà un individuo a partire dalla sua forma, se ne spiegherà la forma a partire dai rapporti che l'individuo compone e da cui l'individuo stesso è composto. Tali rapporti costituiscono, a loro volta, la rete di effettuazione della sua essenza, vale a dire della sua parte di potenza determinata. Modo, rapporto e potenza completano la teoria spinoziana dell'individuazione, portandola all'affermazione di un *processus individuationis*, in cui l'individualità non sussiste al di fuori dei rapporti che ne esplicano la potenza⁴.

² Questo esercizio allude ad una certa problematizzazione dello schematismo della percezione che rimanda, ovviamente, a categorie successive e aliene al contesto di Spinoza. L'opera spinoziana verrà quindi messa alla prova proprio per saggiarne la capacità di reagire a problemi impensabili per il suo stesso autore. Questa operazione costituisce, evidentemente, una forzatura: si tratterà di forzare la pagina deleuziana e di spingere Spinoza ben oltre i propri limiti, così come naturalmente avviene in qualsiasi applicazione contemporanea dello spinozismo nelle teorie della cognizione incarnata. L'esempio più celebre è A. Damasio, *Looking for Spinoza*, Londra 2003, *Alla ricerca di Spinoza*, tr. it. di I. Blum, Milano 2003. Per una panoramica sull'argomento, cfr. A. Pennisi, *Che ne sarà dei corpi? Spinoza e i misteri della cognizione incarnata*, Bologna 2021.

³ B. Spinoza, *Etica*, a cura di E. Giancotti, Roma 1988, I, prop. 25, p. 107.

⁴ «La costituzione dell'individuo è un processo inseparabile dalla composizione di rapporti. [...] Se l'individuo è la composizione di un rapporto, non può essere una sostanza. Infatti, una sostanza è sempre la posizione di un contenuto, mai un rapporto. [...] Se una cosa è definibile come potenza, ugualmente non può essere una sostanza, perché la sostanza è forma sostanziale. Infine, se l'individuo è un gradiente, ancora una volta non può essere una sostanza: infatti ogni gradiente rinvia ad una misura di natura qualitativa. In effetti una sostanza viene sempre specificata in termini di qualità, mai rispetto ad un determinato gradiente: un gradiente di qualità non può mai essere associato ad una sostanza», ivi, p. 114. Sul rapporto tra univocità e individuazione e per una ricostruzione attenta delle fonti di Deleuze su questo tema, cfr. Francesco di Maio, *Univocità e individuazione. Gilles Deleuze lettore di Giovanni Duns Scoto*, Senigallia (Ancona), 2023.

1.1. *Univocità*

La teoria spinoziana dell'individuazione introduce una nuova immagine della materia e del pensiero, così come richiede una nuova concezione della potenza e dell'atto. Per Spinoza, il corpo non è individuato dall'anima: anima e corpo sono entrambi, ugualmente, modificazioni di un'unica sostanza. La promozione della materia allo statuto di attributo divino è una delle novità più sorprendenti dello spinozismo: la materia abbandona i tratti della passività e dell'indeterminatezza e recupera l'agentività espressiva che le è propria. Quando Spinoza prende in considerazione le tesi di «coloro che si sforzano di mostrare che la sostanza corporea è indegna della natura divina»⁵ mostra una sottilissima ironia nell'apprezzarne la correttezza: tutti gli argomenti elencati osservano procedimenti rigorosi e correttissimi che, tuttavia, muovono da premesse infondate. A coloro che si chiedono come Dio possa essere costituito da un'infinità di parti estese e che fanno presente le conseguenze assurde che logicamente discenderebbero da tale ipotesi, Spinoza fa notare che è vero che tali conseguenze non potrebbero non essere assurde, vista l'assurdità della premessa: ad essere assurdo è il presupposto stesso della divisione reale della materia. Tutti coloro che escludono la corporeità dalla sostanza divina hanno semplicemente una concezione del tutto astratta del corpo⁶.

Questa tesi centrale nella fisica spinoziana deve essere ricondotta al suo fondamento ontologico: se l'estensione non è numericamente divisibile, è innanzitutto perché alla distinzione numerica non corrisponde alcuna divisione reale. Si tratta di uno dei tratti più originali del monismo spinoziano, che consente a Spinoza di assestare un colpo decisivo al cartesianesimo. Il procedimento della prima parte dell'*Etica* è fine: la proposizione V comincia con l'escludere l'esistenza di più sostanze numericamente distinte per uno stesso attributo⁷ e le proposizioni successive radicalizzano il gesto spinoziano, dimostrando che è la natura stessa della sostanza ad essere incompatibile con le proprietà della distinzione numerica⁸, fino a portarne a compimento l'ambizione monista. Le prime

⁵ B. Spinoza, *Etica* I, prop. XV, sch., cit., p. 98.

⁶ «Tutti quegli assurdi [...] dai quali pretendono di concludere che la sostanza estesa è finita, non seguono minimamente da ciò che la quantità si supponga infinita, bensì dal fatto che suppongono che la quantità infinita sia misurabile e composta di parti finite. Per cui il dardo che puntano verso di noi, in verità lo lanciano contro se stessi», *ibidem*.

⁷ B. Spinoza, *Etica* I, prop. 5, cit., p. 89.

⁸ Due sostanze numericamente distinte rinviano ad una causa che renda conto della distinzione numerica: «se in natura esista un certo qual numero di individui, si deve necessariamente dare una causa per cui quegli individui, e non di più né di meno, esistono», ma tale causa non è implicita nella natura della cosa e «nessuna definizione implica

otto proposizioni escludono quindi la possibilità di una pluralità di sostanze per uno stesso attributo, a partire dalla nona proposizione si introduce invece una molteplicità di attributi per una sola sostanza, fino ad arrivare alla sostanza assolutamente infinita che consta di infiniti attributi nella decima proposizione. La decima proposizione esplicita, infatti, le conseguenze implicite nelle proposizioni precedenti e afferma che «sebbene due attributi siano concepiti come realmente distinti, cioè l'uno senza bisogno dell'altro, non possiamo tuttavia concluderne che gli stessi costituiscano due enti»⁹: vale a dire che alla distinzione reale non corrisponde alcuna divisione numerica e, sorprendentemente, lo statuto della distinzione reale è “formale”. Questo procedimento è leggibile logicamente come la conversione di un'universale negativa: la distinzione numerica non è reale (una sostanza per ciascun attributo), la distinzione reale è formale (una sostanza per tutti gli attributi)¹⁰. Deleuze individua in questa distinzione formale, ripresa da Duns Scoto, la possibilità di pensare una molteplicità di attributi per un unico designato, ontologicamente uno¹¹. Distinzione formale e univocità suscitano «il clamore dell'essere»: «l'essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce»¹².

La teoria dell'univocità è decisiva per scongiurare il rischio dell'antropomorfismo e per penetrare realmente nell'immanenza assoluta. Di fatti, finché l'essere resta equivoco, permane il rischio che sopraggiunga un'unità eminente che approfitti dell'equivocità dell'essere per attribuirsi un senso dell'essere superiore a quello degli altri enti: così il Dio dei tomisti, che tollerava che gli si attribuissero predicati soltanto per analogia ed equivocità. Per Spinoza invece, né la teologia positiva tomista né quella negativa consentono di conoscere alcunché: né Dio né tantomeno le creature. Finché l'essere resta equivoco, resta falsata sia la conoscenza di Dio (calcata sul modello creaturale), sia la conoscenza delle creature (indebolite rispetto a Dio nelle qualità che sono loro proprie)¹³. Il sistema spinoziano degli attributi, integrato nella teoria dell'uni-

né esprime un certo qual numero di individui»: ad esempio, la definizione del triangolo esprime la natura del triangolo ma non implica un certo numero di triangoli, ergo la distinzione numerica deve fare appello ad una causalità esterna che è incompatibile con lo statuto della sostanza in quanto “causa sui”. Cfr. ivi, I, prop. VIII, sch. II.

⁹ B. Spinoza, *Etica* I, prop. X sch., cit., p. 93.

¹⁰ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris 1968, *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di S. Ansaldi, Macerata 1999, p. 25.

¹¹ Cfr. ivi, pp. 47-50.

¹² G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris 1968, *Differenza e ripetizione*, tr. it. di G. Guglielmi, Milano 1997, pp. 52-53.

¹³ Cfr. G. Deleuze, *Attributi e nomi divini*, in *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 38-51.

vocità dell'essere, rende finalmente possibile l'affermazione senza eminenza, analogia ed equivocità: gli attributi sono forme comuni a Dio e alle creature, che non per questo compromettono la differenza che separa lo statuto ontologico della sostanza e quello dei modi, anzi, la rendono possibile¹⁴. È importante notare che questi aspetti della teoria spinoziana implicino un'innovazione profonda del concetto stesso di attributo. Se il sistema degli attributi spinoziano supera abbondantemente l'antropomorfismo, non è solo perché impedisce di attribuire alla sostanza predicati umani, ma soprattutto perché estrae il concetto stesso di attributo dal calco del predicato. L'attributo non è attribuito alla sostanza, è esso ad attribuire una certa essenza alla sostanza. Deleuze intende gli attributi spinoziani come forme attive e dinamiche, che provvedono ad una vera e propria genesi della sostanza, in cui la sostanza immanente si costituisce attivamente nell'espressione e l'essenza non esiste al di fuori di ciò che la esprime¹⁵. Questa revisione del concetto di attributo fornisce un'ulteriore spia dell'acume impiegato da Spinoza nell'affermazione di un'ontologia immanente e pura, libera da pregiudizi antropomorfici, che non tollera alcuna contaminazione con quella che Nietzsche chiamava «metafisica della grammatica»¹⁶ e con l'abitudine tutta umana di scomporre il reale in soggetti e predicati.

È sotto questa luce che andrebbe osservato l'altro aspetto dell'univocità spinoziana: l'univocità di potenza e atto, per cui l'essere si dice nello stesso senso della potenza e dell'atto e la potenza non esiste al di fuori del proprio atto. L'intransigenza spinoziana su questo argomento attrae puntualmente le accuse di "determinismo". Tuttavia, a ben vedere, ad essere deterministica è l'immagine antropomorfica ed equivoca della natura che Spinoza combatte nel momento in cui pone la necessità come sola categoria del reale¹⁷. Se la

¹⁴ «Fintantoché si nega la comunanza formale, si è condannati a confondere le essenze: le si confonde per analogia. Ma non appena si pone la comunanza formale, si è in grado di distinguerle», ivi, p. 34.

¹⁵ Cfr. ivi, pp. 31-32.

¹⁶ «Noi entriamo in un grossolano feticismo se acquistiamo consapevolezza dei presupposti fondamentali della metafisica della grammatica. [...] Temo che non ci sbarazzeremo mai di Dio finché crediamo ancora nella grammatica», F. Nietzsche, *Götzen Dämmerung, Crepuscolo degli idoli*, tr. it. di F. Masini, Milano 1983, pp. 43-44.

¹⁷ Spinoza introduce due accezioni della "causalità libera", quella che ne giustifica l'azione in virtù della sola necessità dell'essenza e quella che la interpreta volgarmente nei termini della volontà e dell'intelletto, producendo una conoscenza della potenza del tutto inadeguata, equivoca (l'intelletto e la volontà della natura divina e l'intelletto e la volontà delle creature «dovrebbero convenire soltanto nel nome») e persino contraddittoria («se è consentito parlare apertamente, gli avversari finiscono per negare l'onnipotenza di Dio. Sono infatti costretti ad ammettere che Dio intende infinite cose creabili che tuttavia non potrà creare mai»), B. Spinoza, *Etica* I, prop. 17, p. 101 e sch., p. 103.

potenza non esiste al di fuori del proprio atto, è proprio perché la potenza spinoziana non è l'esecuzione di un'intenzione programmatica o il perseguimento di un fine predeterminato¹⁸. Potenza di esistere e potenza di pensare non costituiscono cioè le proprietà accessorie di un soggetto che si presuppone primo: Spinoza rifiuta l'anteriorità del soggetto e la concezione predicativa della potenza. Solo estraendo la potenza dal prisma deformante del giudizio (soggetto-predicato), egli ottiene il concetto puro di potenza: la potenza non più subordinata all'intelletto e alla volontà. Si spiega così il rifiuto radicale della contingenza, sistematicamente ricondotta alla sfera della superstizione e all'ignoranza dell'ordine oggettivo delle cause¹⁹.

Effettivamente, il concetto spinoziano di potenza è assolutamente illeggibile nei termini classici in cui la tradizione imposta il dispositivo potenza-atto. Fin da Aristotele, l'ontologia della potenza è calcata sulla logica del giudizio e la logica, a sua volta, è sviluppata sul pre-giudizio della morale: si entra così in una curiosa circolarità, per cui è la contingenza in sé che deve rendere possibile il libero atto della deliberazione in sede morale ma, in sede logica, la contingenza è fondata sull'evidenza della deliberazione²⁰. Spinoza invece fonda l'etica su una nuova ontologia materialista della potenza, inseparabile dall'atto. Di fatti, la scomposizione di atto e potenza presuppone sempre l'anteriorità eminente di un soggetto che trascenda l'atto per disporre della propria potenza come oggetto di scelta²¹. La sovranità trascendentale del soggetto e l'eccezionalità ontologica dell'uomo si reggono su questo slittamento della potenza, trasferita sistematicamente dal registro materialista della forza al registro morale e giuridico della "facoltà", come giustificazione e garanzia della possibilità esclusivamente umana di governare la potenza sdoppiandola nel suo negativo, nella "potenza-di-non". Se l'ontologia della contingenza e la logica del primato del possibile sull'attuale non costituiscono altro che un'antropologia, il concetto di potenza può recuperare la propria purezza solo in quella linea minoritaria del pensiero che sembrerebbe unire Spinoza all'antica "vita megarica": «*Otan energhe monon dynasthai*»²². Una potenza è tale solo

¹⁸ B. Spinoza, *Etica* I, appendice, cit., p. 102.

¹⁹ B. Spinoza, *Etica* I, prop. 29, cit., p. 110 e prop. 23, sch. 1, p. 113.

²⁰ Aristotele, *De Interpretatione* IX, 19a, tr. it. di M. Zanatta, Milano 2020, p. 97; *Metafisica* IX, 2, a cura di G. Reale, Milano 2017, p. 399.

²¹ R. Ronchi, *Il canone minore: Verso una filosofia della natura*, Milano 2017, p. 73.

²² «Si può solo nel momento in cui si agisce», passo riportato nella polemica tra Aristotele e i megarici in Aristotele, *Metafisica* IX, 3, 1046 b 29-30, cit., p. 401. Cfr. R. Ronchi, *La vita megarica*, in «Metafisica e forme di vita, Giornale di Metafisica», XL, 1, 2018, pp. 24-40.

se attiva, una potenza che abortisca il proprio atto sarebbe una potenza impotente, a rigori non sarebbe una potenza²³. Ne discende, sul piano dei modi finiti, la formula “barbara” dell’individuazione spinoziana, il “possest”: «Le possest c’est précisément l’identité de la puissance et de l’acte par quoi je définis quelque chose. Donc je ne définirais pas quelque chose par son essence, ce qu’elle est, je la définirais par cette définition barbare, son possest : ce qu’elle peut. À la lettre: ce qu’elle peut en acte»²⁴

1.2. Individuazione

Questa teoria del modo finito porta Spinoza a reintrodurre la distinzione quantitativa al livello delle essenze, ma si badi: si tratta di quantità specialissime, cui corrisponde una distinzione quantitativa non numerica²⁵. È questa applicazione non numerica della distinzione quantitativa ad offrire il criterio di individuazione dell’esistenza delle essenze (da non confondersi con l’esistenza del modo che vi corrisponde nella durata)²⁶: «Le essenze dei modi non sono né possibilità logiche, né strutture matematiche, né tantomeno entità metafisiche, sono quantità fisiche: *res physicae*. Spinoza intende dire che l’essenza in quanto tale possiede un’esistenza»²⁷. L’essenza si distingue come una certa quantità di potenza e tali quantità intensive forniscono il primo principio intrinseco dell’individuazione. L’esistenza dell’essenza è quindi un’intensità, un grado intensivo interno alla potenza infinita della natura²⁸.

L’esistenza del modo, invece, obbedisce ad un principio differente: esistere significa innanzitutto «possedere moltissime parti»²⁹. Affinché l’essenza si effettui nella durata, occorrono “moltissime parti”: l’aggettivo “moltissimi”

²³ B. Spinoza, *Etica* I, prop. 11 dim., cit., p. 95 e II, prop. 3, sch., p. 126.

²⁴ G. Deleuze, *Courses, Sur Spinoza*, Vincennes, 1978-1981, lezione del 09.12.80, disponibile su www.webdeleuze.com.

²⁵ «Les choses sont des puissances. [...] La puissance c’est une quantité. [...] La puissance ce n’est pas une qualité, mais ce n’est pas non plus des quantités dites extensives. Alors, même si c’est des quantités intensives, c’est une échelle quantitative très spéciale, une échelle intensive. ça voudrait dire : les choses ont plus ou moins d’intensité; ce serait ça l’intensité de la chose qui serait, qui remplacerait son essence, qui définirait la chose en elle-même, ce serait son intensité», *ibidem*.

²⁶ Ci si può chiedere se tale distinzione tra l’esistenza dell’essenza del modo e l’esistenza del modo non reintroduca la contingenza. Su questo punto, occorre tenere a mente che quando Spinoza sostiene che l’essenza del modo non implica l’esistenza, intende semplicemente che il modo non possiede lo statuto ontologico della sostanza: soltanto la sostanza è causa sui e soltanto l’esistenza della sostanza è implicita nella sua essenza. Ciò non vuol dire che i modi non siano necessari, vuol dire solo che non devono la loro necessità alla loro essenza ma all’essenza della sostanza. .

²⁷ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione*, cit., p. 150.

²⁸ Ivi, p. 149.

²⁹ B. Spinoza, *Etica* IV, appendice, cap. XVII, cit., p. 288.

introduce un'accezione ancora diversa della distinzione quantitativa non numerica. Se la distinzione delle essenze era detta "non numerica" in quanto le essenze si distinguono senza dividersi realmente o numericamente, questa seconda distinzione è invece la diretta conseguenza della divisibilità infinita in atto dell'estensione³⁰. L'estensione è infinitamente divisibile ed esistere significa possedere "moltissime" parti, ma qui "moltissime" non indica l'approssimazione di una quantità numerica, indica l'irriducibilità di tali quantità al numero³¹: «si dicono infinite o, meglio, indefinite, poiché non sono capaci di essere eguagliate da nessun numero, sebbene tuttavia possano essere concepite come maggiori o minori»³². L'essenza come quantità di potenza è incomparabile rispetto alle quantità estese dell'esistenza (ad ogni grado di potenza corrisponde un'infinità di parti estese), e tali quantità infinite di parti estese sono a loro volta irriducibili al numero.

Occorre notare che, per quanto tali insiemi infiniti non abbiano un valore numerico determinato, il loro rapporto è invece perfettamente determinato: ad un modo dotato di un grado di potenza maggiore rispetto ad un altro, corrisponderà un insieme infinito di parti estese maggiore rispetto all'altro. Si tratta di insiemi infiniti e tuttavia non illimitati, indefiniti e tuttavia non indeterminati: sono determinabili in quanto si rapportano sempre a qualcosa di limitato. Il limite, il massimo e il minimo, corrisponde appunto all'intervallo infinitesimale della parte di potenza, che gli insiemi infiniti attualizzano secondo determinati rapporti³³. Nell'estensione, ogni corpo è costituito da infiniti «corpi semplicissimi»³⁴ indeterminati sotto ogni aspetto, senza forma e senza valore, il cui rapporto è tuttavia determinato da una certa proporzione di movimento e di quiete, di velocità e lentezza che costituisce il principio estrinseco dell'individuazione: «Se le parti che compongono un Individuo diventano maggiori o minori in una proporzione tuttavia tale da conservare tutte come prima lo stesso rapporto di movimento e di quiete l'una rispetto

³⁰ Ci si può chiedere se questi insiemi infiniti di parti estese, originati dalla divisibilità infinita dell'estensione, non contraddicano l'argomento spinoziano sull'indivisibilità della materia precedentemente esposto. Su questo punto, la novità del monismo spinoziano consiste precisamente in una originalissima rivisitazione dei rapporti tra distinzione e divisione, che conferisce alla divisione uno statuto solo ed esclusivamente modale e mai reale.

³¹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 159.

³² B. Spinoza, *Lettera 12 a Meyer*, in B. Spinoza, *Tutte le opere*, a cura di A. Sangiacomo, Milano, 2010, p. 1865.

³³ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 158 e *Che cosa può un corpo?*, a cura di A. Pardi, Verona 2013, pp. 134-135.

³⁴ «Corpi semplicissimi, cioè per quei corpi che si distinguono tra loro soltanto in ragione del movimento e della quiete, della velocità e della lentezza», B. Spinoza., *Etica II*, assioma II, cit., p. 136.

all'altra, l'individuo conserverà parimenti la sua natura, come prima, senza alcun mutamento della sua forma»³⁵.

L'essenza del modo è quindi un grado di intensità e il modo passa dunque all'esistenza nel momento in cui "moltissime parti" si radunano sotto un determinato rapporto, in grado di effettuare la parte di potenza che corrisponde all'individuo. Muovendo da questi principi, Spinoza sviluppa, nell'*Etica*, un vasto e serrato sistema di equivalenze, che lascia corrispondere al rapporto fondamentale tra le parti semplicissime una certa capacità di essere affetti e di produrre affetti³⁶. La teoria dell'individuazione è così completata dalle sue due proposizioni fondamentali e correlate: una cinetica (la proporzione di movimento e di quiete, di velocità e lentezza) e una dinamica (la capacità di essere affetto e di produrre affetti), come la longitudine e la latitudine dell'individuo³⁷. È dunque chiaro che, se l'individuo non si definisce per la forma, né tantomeno per la specificazione del genere, ma per gli affetti di cui è capace, allora l'individuazione univoca richiede di abbattere l'albero di Porfirio³⁸ a favore di un nuovo procedimento cartografico, in grado di preparare una nuova "mappatura degli affetti" adeguata alle longitudini e alle latitudini del piano di composizione della natura.

Von Uexküll, pioniere dell'etologia, ha più volte attirato l'attenzione dei filosofi del novecento e si è spesso notata l'ispirazione spinoziana che ne percorre l'opera³⁹. Secondo Deleuze, egli sembra portare a compimento la missione di una mappatura degli affetti: non definisce un individuo per genere e specie, né in base ai suoi organi o alle sue funzioni, ma solo in base agli affetti di cui

³⁵ Ivi, II, lemma V, p. 138. F. Zourabichvili ricostruisce l'evoluzione del concetto di "rapporto tra quiete e movimento" dal *Breve Trattato* all'*Etica* in *Spinoza: une physique de la pensée*, Paris 2002, *Spinoza: una fisica del pensiero*, tr. it. di F. Bassani, Mantova 2012, cap. II, pp. 63-95. Tenta poi di osservare il piano di composizione e l'individuazione sotto l'attributo del pensiero, proponendo dei lineamenti di fisica cogitativa (cap. IV, pp. 109-130).

³⁶ Ivi, p. 168.

³⁷ «Diciamo longitudine di un corpo qualunque l'insieme dei rapporti di velocità e lentezza, di movimento e di quiete che, da questo punto di vista, lo compongono, cioè fra *elementi non formati*. Diciamo latitudine l'insieme degli affetti che occupano un corpo, cioè gli stati intensivi di una *forza anonima* (forza di esistere, potere di essere affetti). Stabiliamo così la cartografia di un corpo.», G. Deleuze, *Spinoza: philosophie pratique*, Paris 1981, *Spinoza: filosofia pratica*, a cura di M. Senaldi, Napoli-Salerno 2016, pp. 119-120.

³⁸ Per Spinoza, la conoscenza per genere e specie appartiene interamente al primo genere di conoscenza. La mente generalizza nel momento in cui il corpo contrae una vastità di immagini di cui la mente non riesce a mantenere il "nitore" e che "con-fonde" in un unico genere (non riuscendo a focalizzare la vastità delle immagini degli uomini, sottrae le somiglianze più ricorrenti per estrarne l'Uomo come genere): tutti gli Universali sono «idee in sommo grado confuse», Cfr. B. Spinoza, *Etica* II, prop. 40, sch., cit., p. 155.

³⁹ Cfr. A. Pennisi, *Körper, Leib, Umwelt*, in *Che ne sarà dei corpi? Spinoza e i misteri della cognizione incarnata*, cit., p. 101.

è capace, in base alle sue velocità e lentezze e ai rapporti che instaura⁴⁰. Se von Uexküll trae conclusioni perfettamente spinoziane dal suo lavoro di etologo, occorre chiedersi anche come Deleuze si serva di von Uexküll per trarre nuove conclusioni dall'espressionismo. Ne deriva un nesso indissolubile tra individuazione e "cosmopoiesi": la natura genera individui e ogni individuo forma un mondo nella natura infinita. Se, in termini spinoziani, ad una certa proporzione di movimento e di quiete corrisponde una determinata capacità di essere affetti e tale capacità è finita, essa dovrà imprimere un criterio selettivo di discernimento dell'infinito: nella natura infinita, ciascun individuo percepisce e decifra soltanto la sua porzione di senso, che decreta i limiti del suo mondo. Il sistema dell'espressione permane invariato, ma passa sotto un'altra angolatura: non si tratta soltanto di stabilire che cosa si esprima in sé nell'individuazione, ma anche di comprendere che cosa l'individuo prenda per sé nell'espressione infinita della natura. Una volta date una longitudine e una latitudine, in che modo queste tracciano le coordinate biosemiotiche di un mondo?

1.3. *Individuazione e modificazione dei mondi: percezione e territorio dell'automa*

Von Uexküll restituisce una cartografia della zecca, quando misura longitudini e latitudini di tale individuo definendolo in base ai suoi rapporti di quiete e movimento e in base alla sua capacità di essere affetto. La zecca, questo «brigante di strada sordo e cieco»⁴¹, decodifica la natura infinita solo in base a ciò che riesce a "prendere", solo in base a tre «marche percettive»: affetti di luce, affetti chimici, affetti termici. Nella foresta immensa, essa contrae e interpreta soltanto questi tre affetti, a cui lascia corrispondere variazioni di movimento e riposo, velocità a lentezza: l'affetto di luce, per arrampicarsi sulla sommità più alta del ramo⁴²; l'affetto chimico dell'acido butirrico coordina il salto dal ramo e l'atterraggio sul mammifero⁴³; l'affetto calorifico sollecita la velocità del morso⁴⁴. Un altro autore notoriamente attratto dallo studio etologico delle

⁴⁰ G. Deleuze, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., p. 117.

⁴¹ J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, Ambienti animali e ambienti umani*, a cura di M. Mazzeo, Macerata 2010, p. 41.

⁴² «La zecca, priva di occhi, raggiunge il punto in cui appostarsi grazie alla sensibilità della sua pelle alla luce», *ivi*, p. 42.

⁴³ «L'acido butirrico, prodotto dai follicoli sebacei di tutti i mammiferi, agisce sulla zecca come un segnale che la spinge ad abbandonare il luogo in cui è appostata facendola cadere in direzione della preda.», *ibidem*.

⁴⁴ «Se cade su qualcosa di caldo (proprietà individuata dall'animale grazie a un acuto senso della temperatura),

velocità e delle lentezze, Henri Bergson, presenta grandi affinità con il pensiero di Spinoza. In questa sede, ci limiteremo soltanto a prendere in prestito alcuni strumenti della teoria bergsoniana della percezione: ciò che accomuna Bergson e Spinoza è una certa attenzione agli “interessi” della percezione. La “capacità di essere affetti” deve essere intesa alla lettera, come un’unità di misura volta a ponderare il volume complessivo della quantità di senso che il vivente è in grado di elaborare: «il Corpo umano, poiché è limitato, è capace di formare in sé distintamente soltanto un certo numero di immagini. [...] Risulta evidente che la Mente umana potrà immaginare simultaneamente in modo distinto tanti corpi quante sono le immagini che possono formarsi simultaneamente nel suo corpo»⁴⁵. Un modo finito non è in grado di contrarre simultaneamente l’infinità di immagini della natura, per cui la percezione contrae solo ciò che le interessa e non aggiunge nulla alla materia, al contrario, “sottrae”: «Ciò che dunque dovete spiegare non è come nasca la percezione, ma come si limiti, poiché di diritto essa sarebbe l’immagine del tutto, e di fatto si riduce a ciò che vi interessa»⁴⁶. Sia Spinoza che Bergson concepiscono la natura come comunicazione infinita di movimento, di cui l’individuo contrae una parte proporzionale al proprio grado di complessità e “forma un mondo” discernendo in tal modo l’infinito. I rapporti di velocità e le capacità di essere affetti hanno «delle soglie (*minimum* e *maximum*), delle variazioni o trasformazioni proprie» che orientano la selezione di un mondo: «dato un certo animale, a che cosa tale animale è indifferente nel mondo immenso, a che cosa reagisce positivamente o negativamente, quali sono i suoi alimenti e i suoi veleni, che cosa “prende” nel suo mondo?»⁴⁷.

Entrambi gli autori erano accomunati da questa profonda fascinazione per il mondo degli insetti, i ragni di Spinoza e le api di Bergson diventano quasi “personaggi concettuali”. Federico Leoni, nel suo saggio su Bergson, riprende von Uexküll attribuendogli il merito di una nuova «estetologia trascendentale»⁴⁸ che costringe l’idea dello spazio a priori a collassare nella moltiplicazione dei mondi differenti di cui differenti forme di sensibilità sono capaci e, nella sua “metafisica degli insetti”, avanza l’ipotesi di un’ispirazione

ciò vuol dire che la zecca ha raggiunto la sua preda», *ibidem*.

⁴⁵ B. Spinoza, *Etica* II, prop. 40, sch. cit., p. 155.

⁴⁶ H. Bergson, *Matière et mémoire, Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Bari-Roma 1996, p. 32. Cfr. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris 1966, *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. Rovatti e D. Borca, Torino 2001, p. 14.

⁴⁷ G. Deleuze, *Spinoza: Filosofia pratica*, cit., p. 118.

⁴⁸ F. Leoni, *Henri Bergson*, Milano 2021, p. 117.

spinoziana di Bergson⁴⁹. L'etologia offre, di fatti, un campo di osservazione privilegiato per riannodare le linee dell'univocità e dell'individuazione. Essa realizza una mappatura degli affetti che definisce l'individuo in base a ciò di cui è capace, determinandone la capacità come unità di potenza e atto, prima della distorsione grammaticale del soggetto: l'individuo etologico non "soggiace", non precede la propria potenza, è individuato da essa e si costituisce nella sua effettuazione⁵⁰. Sono corpi attivi inseparabili dalla loro potenza, come l'ape che non si separa dall'azione di prelevare il nettare da un fiore neanche quando le viene reciso il ventre: la potenza dell'ape non può-non agire⁵¹. La vespa, il ragno, l'imenottero incarnano la figura dell'*automa* in questa sorta di "cosmopoiesi": «non appena l'automa agisce ecco che il suo automatismo divide istantaneamente l'universo secondo la propria soglia»⁵². L'etologia apre allora una sfilata di "automi" come «corpi non determinati dalla mente»⁵³. Effettivamente, Spinoza e Bergson condividevano anche un grande interesse per tutti i fenomeni di "automatismo": l'attenzione di Bergson si concentra notoriamente su tutto quanto scorre al lato della coscienza, dal riconoscimento automatico alla memoria involontaria, così come Spinoza ritrova nel corpo automatico dei "bruti" o dei "sonnambuli" il corpo puro, il corpo non determinato dalla coscienza:

In realtà, fino a questo momento nessuno ha determinato quale sia il potere del Corpo, cioè fino adesso l'esperienza non ha insegnato a nessuno che cosa il Corpo, in base soltanto alle leggi della natura in quanto è considerata come corporea, possa o non possa fare se non sia determinato dalla Mente. Nessuno, infatti, fino adesso, ha conosciuto la struttura del Corpo tanto accuratamente da potere spiegare tutte le sue funzioni, per non dire che nei Bruti si osservano molte cose che superano di gran lunga l'umana sagacia e che i sonnambuli durante il sonno fanno moltissime cose che non oserebbero fare da svegli; il che mostra a sufficienza che lo stesso Corpo, in base alle sole leggi della natura, è capace di molte cose che la sua stessa Mente ammira.⁵⁴

Zecche, automi e sonnambuli prestano i loro volti alla filosofia dell'immanenza, rispondendo alla domanda che ha reso celebre l'espressionismo: "che cosa può un corpo?". Questa prima domanda dell'espressionismo ne implica

⁴⁹ Ivi, pp. 131-132.

⁵⁰ «Il corpo dell'insetto è i suoi strumenti. Il ragno è i suoi organi, è le sue zampe, è i suoi occhi, ma dovremmo dire anche che è la sua tela, il suo nido e le sue prede», ivi, p. 123.

⁵¹ Leoni riprende la formula di Ronchi: «potenza che non può-non passare all'atto», ivi, p. 126.

⁵² F. Leoni, *L'automa: Leibniz, Bergson*, Milano-Udine 2019, p. 21.

⁵³ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 2, sch. cit., p. 175.

⁵⁴ *Ibidem*.

un'altra, non opposta ma complementare: che cosa può un'idea? Il piano di immanenza ci mostra sempre i suoi due volti: potenza di agire e potenza di pensare, ma affinché il pensiero stesso sia concepibile come potenza è innanzitutto necessaria tutta un'altra immagine del pensiero.

Questo piano ci presenta le sue due facce, l'estensione e il pensiero, o più esattamente le sue due potenze, potenza d'essere e potenza di pensare. Spinoza è quella vertigine dell'immanenza cui tanti filosofi tentano invano di sfuggire. Saremo mai maturi per un'ispirazione spinoziana? È successo a Bergson, una volta: l'inizio di *Materia e memoria* traccia un piano che taglia il caos, movimento infinito di una materia che non cessa di propagarsi e al tempo stesso immagine di un pensiero che non cessa di spargere dappertutto una pura coscienza di diritto (non è l'immanenza a essere immanente «alla» coscienza, ma il contrario).⁵⁵

2. Che cosa può un'idea?

2.1. Spinoza e l'immagine del pensiero

Ci si può chiedere se Spinoza regga realmente la prova di una nuova immagine del pensiero. Egli non tradisce forse questa missione e non sembra aderire all'immagine ortodossa e dogmatica, ogni qual volta fa appello alla verità come *index sui*⁵⁶ o alla conoscenza razionale delle cause? L'automa spirituale è realmente l'attore di una nuova immagine del pensiero? Non celebra forse il più alto razionalismo, nel momento in cui pretende di sottoporre il pensiero a «leggi certe e determinate»⁵⁷? Il gergo impiegato da Spinoza nella teoria della mente è straordinariamente complesso e talvolta quasi “parodistico”. I filosofi sono spesso costretti a coniare nuove parole barbariche per poter esprimere i propri concetti, Deleuze e Guattari sono tra coloro che hanno portato all'exasperazione, nella maniera più appariscente, la tensione tra la novità del concetto e la creazione di un gergo da cui il concetto è inseparabile⁵⁸. La medesima tensione attraversa l'intera opera di Spinoza: la peculiarità dello “spinoziano”⁵⁹, ci sembra, non consiste tanto nell'invenzione di nuove parole, ma in una vasta e spesso nascosta impresa di riscrittura del vecchio lessico

⁵⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 38.

⁵⁶ B. Spinoza, *Etica* II, prop. 43, sch., cit., p. 158.

⁵⁷ B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a cura di E. De Angelis, Milano 1990, p. 41.

⁵⁸ Si è infatti avvertita la necessità di un *Vocabolario di Deleuze*, cfr. F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris 2003, *Il vocabolario di Deleuze*, tr. it. di C. Zaltieri, Mantova 2012.

⁵⁹ F. Zourabichvili, *Spinoza: una fisica del pensiero*, cit., *Capitolo V: parlare in spinoziano*, pp. 137-167.

scolastico⁶⁰. Spinoza attinge a piene mani alla lingua consolidata e dominante della vecchia tradizione, ma non cessa di deformarla sottoponendola ai fini originali del suo pensiero, spesso ritorcendola contro la tradizione. Si ha la sensazione che Spinoza ne adotti il lessico non per aderire alla dottrina ma, per così dire, per farle il verso.

Lo scarto tra Spinoza e l'immagine morale del pensiero è massimamente evidente nell'interpretazione spinoziana del concetto dell'errore, in cui si gioca la sfida tra l'immagine morale del pensiero la possibilità di un'immagine etica. Nella quarta *Meditazione* di Cartesio, il concetto di errore è apertamente sviluppato sul calco morale del peccato. L'errore, dice Cartesio, «dipende dal solo fatto che la volontà deflette dal vero e dal buono, ed è così che io mi inganno o pecco»⁶¹. Questa analogia tra il concetto di errore e l'immagine del peccato non è giustificata dalla teoria delle facoltà, al contrario: ne costituisce il presupposto. A ben vedere, l'intelletto cartesiano non è attivo, esso è soltanto la sede dei concetti, ma questi non detengono in se stessi il principio di predicazione: tale principio è rimandato all'assenso, con cui si acconsente all'attribuzione di un predicato ad un soggetto. È la libertà dell'assenso – nello scarto tra un intelletto finito e perfetto e una volontà infinita – che causa l'errore, così come l'arbitrio spiega il peccato⁶². Si leggano invece le parole di Spinoza, il quale dichiara che «quando guardiamo il sole immaginiamo che disti da noi circa duecento piedi», l'errore «non consiste in questa sola immaginazione, ma in ciò che mentre lo immaginiamo così ignoriamo la sua vera distanza e la causa di questa immaginazione»⁶³. L'originalità di Spinoza si esprime nella considerazione dell'irriducibilità delle passioni, che persistono indipendentemente dalle consapevolezze della mente: anche quando la mente apprende la reale distanza dal sole, il corpo conserva indifferentemente la medesima sensazione⁶⁴. Sotto questo aspetto, il riconoscimento dell'eterogeneità irriducibile che differenzia le dinamiche del corpo e quelle della mente è, paradossalmente, la mossa più efficace per superare il dualismo cartesiano. Se,

⁶⁰ Zourabichvili individua in questo «procedimento destabilizzante e quasi comico» una «prassi abituale di Spinoza»: «comincia dando l'impressione di ricorrere ad una nozione tradizionale, famigliare al lettore, per meglio sovvertirne in seguito il senso, immergendo così il lettore in un clima intellettuale nuovo», ivi, p. 109.

⁶¹ R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, IV, §68, a cura di S. Landucci, Bari, 1997, p. 124.

⁶² È la seconda età della storia nietzschiana dell'errore: «il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso (al peccatore che fa penitenza)», F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 46.

⁶³ B. Spinoza, *Etica* II, prop. 35, sch., cit., p. 152.

⁶⁴ «Benché apprendiamo in seguito che il sole dista da noi oltre 600 diametri terrestri, continueremo tuttavia a immaginare che esso sia vicino», *ibidem*.

in Cartesio, il dualismo comporta la degradazione dell'estensione e la svalutazione dei sensi, nel monismo spinozista la distinzione consente la piena valorizzazione di entrambe le potenze, riscoperte alla luce di criteri immanenti a ciascuna di esse. Nel momento in cui Spinoza ammette la permanenza irriducibile delle passioni, restituendo l'immagine di un corpo ostinato e ribelle alle verità della mente, le sue parole sono solo apparentemente coincidenti con quelle di Cartesio. La sensazione di vicinanza del sole non è infatti riducibile ad un accidente o ad una falsa credenza, cui si possa rimediare con un metodo attento: essa esprime in realtà la natura del corpo in quanto tale⁶⁵, che la filosofia ha sempre misconosciuto, proiettando sul corpo gli interessi della ragione. Con quale diritto si valuta la sensazione a seconda dei suoi valori di verità o dei suoi valori morali? Sia per Spinoza che per Bergson, il solo interesse della contrazione sensibile delle immagini è quello di rendere possibile l'azione e di effettuare la potenza di agire. Ciò che entrambi gli autori contestano è la generalizzazione dell'interesse razionale-conoscitivo esteso a tutte le facoltà: per i filosofi, non si conoscerà mai la potenza dei sensi fin quando se ne valuterà l'esercizio in base ai pregiudizi della ragione.

Tuttavia, queste considerazioni, lungi dal restituire acume al materialismo, sembrano in realtà avvalorarne la lettura volgare, in cui l'esaltazione del corpo e dell'azione comporta l'oblio del pensiero. In realtà, il riconoscimento dell'autonomia della percezione è proprio il primo passo per procedere nella riscoperta di tutte le facoltà della mente. Bergson giunge all'esplorazione più profonda dell'esercizio della memoria, Spinoza riscopre la potenza attiva e libera dell'immaginazione stessa:

se la Mente, mentre immagina come a sé presenti le cose non esistenti, sapesse contemporaneamente che quelle cose in realtà non esistono, in verità attribuirebbe questa potenza di immaginare, non a un suo difetto, bensì ad una virtù della sua natura; soprattutto se questa facoltà di immaginare dipendesse dalla sola sua natura, cioè (per la Def. 7 p. 1) se questa facoltà di immaginare della Mente fosse libera.⁶⁶

Si potrebbe obiettare che, anche in questo modo, il problema è tutt'altro che risolto: sembrerebbe infatti confermarsi la ripartizione dogmatica tra il dominio epistemologico della ragione ai fini della conoscenza e il dominio irrazionale delle altre facoltà, che riscoprono la propria potenza solo a patto di ammettere

⁶⁵ «Non immaginiamo infatti il sole così vicino per il fatto che ignoriamo la sua vera distanza, ma perché l'affezione del nostro corpo implica l'essenza del sole in quanto lo stesso corpo è affetto dal sole», *ibidem*.

⁶⁶ B. Spinoza., *Etica* II, prop. 17, sch., cit., p. 142.

la loro sottrazione radicale all'ordine del vero. La reale forza dello spinozismo si palesa a questo livello: non si tratta di una nuova risposta al problema, ma nella possibilità di rimettere in discussione l'impostazione stessa del problema. Con quale diritto si attribuisce al pensiero stesso un'inclinazione naturale e innata verso il vero? La sola priorità del pensiero, per Spinoza, è l'esercizio della potenza di pensare, irriducibile alla rappresentazione del vero. *L'Etica* si dimostra, senza dubbio, insopportabile davanti a qualsiasi riduzione del pensiero alla funzione rappresentativa e respinge decisamente le tesi di coloro che «guardano dunque alle idee come a mute pitture in un quadro» e di coloro i quali «confondono le parole con l'idea»⁶⁷. Per Spinoza, infatti, il contenuto rappresentativo dell'idea e la convenienza dell'idea con l'ideato forniscono un criterio insufficiente e meramente estrinseco per valutare il pensiero: l'idea che conviene con il suo ideato «non ha un grado maggiore di realtà o perfezione rispetto all'idea falsa (poiché l'una e l'altra si distinguono soltanto per mezzo della denominazione estrinseca)»⁶⁸. L'idea adeguata, quindi, non è l'idea adeguata alla cosa. Che vuol dire “adeguazione” per Spinoza? L'idea adeguata non è nemmeno l'idea chiara e distinta: è assolutamente possibile avere rappresentazioni chiare e distinte che tuttavia non sono adeguate. L'idea chiara e distinta del cerchio, che lo rappresenta come una superficie delimitata da una curva chiusa i cui punti sono equidistanti dal centro, è vera e tuttavia non è adeguata, perché resta una conseguenza senza premesse e non risale alle cause. Se «il chiaro e il distinto riguardano il contenuto dell'idea, ma solo il contenuto oggettivo o rappresentativo» e «riguardano anche la forma, ma solo la forma della coscienza psicologica dell'idea»⁶⁹, Spinoza intende invece risalire al contenuto intrinseco dell'idea e alla sua forma logica⁷⁰. Una buona definizione dell'idea adeguata per Spinoza è l'idea espressiva, capace di esprimere le cause. Tuttavia, non è qui che si manifesta la sua originalità: che la conoscenza sia conoscenza delle cause non è certo una novità dello spinozismo, è un assunto diffuso nell'epistemologia in generale, su cui i filosofi tutt'al più divergono nelle preferenze tra il metodo induttivo e deduttivo, analitico o sintetico. Qual è la posizione di Spinoza?

Nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, il filosofo elenca quattro modi di conoscenza, in ordine crescente di certezza epistemologica, dal più vago

⁶⁷ Ivi, II prop. 49, sch., cit., p. 165.

⁶⁸ B. Spinoza, *Etica* II, prop. 43 sch., cit., p. 158.

⁶⁹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 103.

⁷⁰ «Esiste un formalismo logico che non si confonde con la forma della coscienza psicologica ed esiste un contenuto materiale dell'idea che non si confonde con il contenuto rappresentativo», ivi, p. 104.

all'adeguato. Spinoza fa rientrare nel terzo modo di conoscenza tutti i procedimenti esplicativi ma inadeguati: contrariamente ai primi due, il terzo è esplicativo e spiega le cause, ma «non adeguatamente»⁷¹. «Ciò succede quando da un qualche effetto ricaviamo la causa»⁷²: se si regredisce dall'effetto alla causa, non si conoscerà nulla della causa che non somigli all'effetto. In questo esempio di terzo modo di conoscenza, esplicativo ma non adeguato, è riconoscibile il metodo analitico e regressivo di Cartesio. Spinoza sembrerebbe allora correggere Cartesio con Aristotele, per il quale la conoscenza dell'effetto è conoscenza della causa e, del resto, Spinoza e Aristotele condividono anche l'assunto per il quale la conoscenza delle cause coincide con la ricerca della buona definizione. Invece, anche il metodo sintetico di Aristotele appartiene pienamente al terzo modo di conoscenza e si procede in maniera altrettanto inadeguata quando «da un qualche universale si conclude che una qualche proprietà lo accompagna sempre»⁷³. Si può dire che, così come l'analisi produce una conoscenza soltanto parziale della causa, la sintesi consente una conoscenza altrettanto parziale dell'effetto, considerato solo in ciò che è conforme al genere cui appartiene⁷⁴. Adeguata, per Spinoza, è soltanto quella certezza di tipo intuitivo che, ponendo la causa prossima della cosa, consente di afferrarne immediatamente tutte le proprietà. La sua sintesi non generalizza, genera l'oggetto e oppone alla definizione per genere e specie la definizione genetica. Soprattutto, Spinoza supera Aristotele nel momento in cui concepisce, accanto all'ordine delle cause nell'estensione, un ordine autonomo del pensiero: l'aspetto riflessivo del metodo è pensato per riflettere queste leggi interne al pensiero, allo scopo di affermare l'essenza formale dell'idea⁷⁵. L'essenza formale dell'idea è l'idea in quanto modo esistente nell'attributo del pensiero e in quanto esprime una certa potenza di pensare. Per Aristotele, la conoscenza è conoscenza delle cause nel senso che la ricerca deve ripercorrere le cause della natura e dell'essere. Per Spinoza, non si tratta di ricalcare l'ordine delle cose,

⁷¹ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 16.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ «Spinoza può mettere insieme, non senza una certa ironia, Cartesio e Aristotele perché astrarre un universale da una conoscenza confusa dell'effetto o ricavare una causa da una conoscenza chiara dell'effetto significa più o meno la stessa cosa», G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 126.

⁷⁵ «L'idea di Pietro è in sé qualcosa di reale e del tutto diversa da Pietro stesso. Essendo dunque l'idea di Pietro qualcosa di reale, avente una sua essenza peculiare, sarà anche qualcosa di intellegibile, cioè oggetto di un'altra idea, la quale avrà in sé oggettivamente tutto ciò che l'idea di Pietro ha formalmente» B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., pp. 20-21.

ma di sviluppare e riflettere l'ordine immanente al pensiero in quanto tale: egli concorda con «quello che gli antichi dissero, cioè che la vera scienza procede dalla causa all'effetto» ma «essi mai concepirono, come noi qui, l'anima agire secondo leggi certe, quasi come un automa spirituale»⁷⁶.

Occorre allora distinguere due definizioni dell'idea adeguata. La definizione materiale della verità definisce il contenuto dell'idea vera: si tratta del contenuto non rappresentativo, che esprime l'essenza della cosa risalendo alla sua causa, a questo scopo risponde l'aspetto genetico del metodo. La definizione formale della verità definisce la forma dell'idea vera: l'esistenza formale dell'idea in quanto essa ha un'esistenza pienamente autonoma nell'attributo del pensiero. Il metodo, sotto questo secondo aspetto, è riflessivo e, riflettendo l'idea dell'idea, sviluppa l'idea solo in quanto essa è un modo effettivo che esprime la potenza di pensare. L'automa spirituale sviluppa l'unità dei due aspetti, forma e contenuto: la mente esprime l'essenza della cosa solo sintetizzandone gli effetti a partire dalla causa (aspetto materiale dell'idea, esplicativo e genetico), ma sintetizza solo grazie alla sua potenza di pensare (esistenza formale dell'idea); viceversa la potenza di pensare si effettua soltanto nell'esplicazione degli effetti. Deleuze ripercorre questa circolarità:

la mente è una sorta di automa spirituale; in altri termini, quando pensiamo, obbediamo solo alle leggi del pensiero, leggi che determinano nello stesso tempo la forma e il contenuto dell'idea vera, che ci fanno concatenare le idee secondo le loro cause e secondo la nostra potenza, benché non si conosca la nostra potenza di conoscere se non conoscendo, attraverso le cause, tutte le cose che cadono sotto questa stessa potenza.⁷⁷

Dunque, la vera originalità di Spinoza non consiste nel metodo riflessivo e genetico, ma nel fine che prescrive la scelta di tale metodo come mezzo: «il metodo non è lo stesso ragionare per conoscere le cause delle cose, e molto meno è il conoscere le cause delle cose, ma è il capire che cosa sia l'idea vera, distinguendola da altre percezioni e ricercandone la natura, così da *conoscere la nostra capacità di conoscere*»⁷⁸. Il metodo costituisce quindi un mezzo che è, al contempo, conoscitivo ed etico, che consiste «non nel farci conoscere la natura, ma nel farci concepire e acquisire una natura umana superiore»⁷⁹. L'idea vera è secondaria rispetto all'idea adeguata, e adeguata è solo l'idea attiva, espressiva e potente: non è più l'esercizio del pensiero a svolgersi in

⁷⁶ Ivi, p. 41.

⁷⁷ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 110.

⁷⁸ Ivi, p. 22. Cfr. G. Deleuze, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., p. 80.

⁷⁹ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 101.

funzione del vero, è l'idea vera ad essere uno strumento subordinato all'unico fine di attivare la potenza di pensare. Allora, anche se è vero che Spinoza dichiara che «abbiamo l'idea vera» come uno «strumento innato»⁸⁰, non può non sorprendere questo carattere strumentale dell'innatismo: l'innato diviene un “momento” del metodo, un'ipotesi assunta col solo scopo di essere superata, che presuppone l'idea vera solo in quanto le idee vere devono essere rese adeguate. Ci sembra ben diverso dal presupposto implicito del razionalismo che, nelle idee innate, presuppone la razionalità naturale dell'uomo in linea di principio e, nel metodo, ricerca il mezzo per conformare gli uomini a tale principio. Il metodo di Spinoza, invece, pone le idee innate come mezzi volti a produrre effetti che non sono contenuti nelle ipotesi, assume tali ipotesi solo allo scopo di superarle nell'esercizio attivo della potenza di pensare. Di qui, la complessità di Spinoza, che contempla idee vere non adeguate (chiare e distinte) o idee adeguate non vere, in cui l'adeguazione è condizionata da premesse “fittizie” (la definizione adeguata del cerchio deve “fingere” il movimento di una linea di cui un'estremità è mobile e l'altra è fissa⁸¹). In realtà, tali dichiarazioni ci sembrano assumere un unico senso: il vero e il falso sono secondari nel pensiero, la cui sola priorità consiste nella dinamica stessa della propria potenza. Se l'immagine dogmatica sottoponeva l'esercizio del pensiero alla prova del vero come suo fine più alto, per Spinoza non è il pensiero a svolgersi in funzione del vero, è la verità ad essere una delle funzioni possibili del pensiero. Spinoza sostituisce al problema del vero e del falso nel pensiero il problema della realtà del pensiero in quanto tale, della sua natura, della sua potenza e delle sue velocità. Quel serrato sistema di equivalenze che completava la teoria del modo finito deve essere esteso anche ai modi del pensiero: se il secondo genere di conoscenza sviluppa l'ordine meccanico delle cause a cui obbedisce il principio estrinseco dell'individuazione, occorre risalire a quel principio intrinseco che mostri come la successione delle proposizioni non sia altro che il lento dispiegamento estrinseco della potenza istantanea di un'intuizione, adeguata al principio intrinseco dell'individuazione. Mentre il principio estrinseco concerne la comunicazione del movimento a velocità variabili, relative ai rapporti di quiete e movimento, il quinto libro dell'*Etica* solleva invece “il tornado” o la “folgore” di un pensiero a velocità infinite: «nell'ultimo libro dell'*Etica*, col terzo genere di conoscenza, egli ha tracciato il movimento

⁸⁰ B. Spinoza, *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, cit., p. 20.

⁸¹ Ivi, pp. 43-44.

dell'infinito e ha dato al pensiero velocità infinite. Qui egli raggiunge velocità inaudite e scorciatoie così folgoranti, che si può solo parlare di musica, di tornado, di vento e di corde. Ha trovato la sola libertà nell'immanenza, e ha concluso la filosofia perché ne ha colmato la supposizione prefilosofica»⁸².

Nel leggere la quinta parte dell'*Etica*, viene subito da chiedersi come possa la mente trascendere il corpo al fine di cogliere l'essenza e Spinoza, in effetti, non risponde. Non risponde perché l'*Etica* sembra gettare in anticipo le basi per scongiurare l'impostazione stessa della domanda. L'essenza spinoziana non è un'astrazione di un altro mondo, ma il massimamente concreto di questo mondo: «L'essenza del modo non è una realtà metafisica, né una possibilità logica, è una pura realtà fisica»⁸³. La sfida del razionalismo è sempre stata quella di cogliere l'essenza nonostante il corpo, malgrado la vita, per colpa del corpo e della vita. Per Spinoza, invece, si tratta di elevare il pensiero e di esporlo alla folgorazione assoluta che sia capace di *innalzare il pensiero all'altezza del corpo*. L'intuizione non è chiamata a cogliere l'essenza al di là del corpo: essa deve afferrare l'«essenza del corpo»⁸⁴, l'essere del sensibile, un'intensità. Che cosa può un'idea? Come cominciare a pensare?

2.2. *Percepiendum, Cogitandum*

«Vero è che sulla via che conduce al pensiero tutto muove dalla sensibilità. Dall'intensivo al pensiero, è sempre attraverso un'intensità che il pensiero ci giunge»⁸⁵. È possibile distinguere due esercizi della percezione. In termini kantiani, occorre separare lo schematismo della percezione dal suo esercizio sublime. Lo schematismo prevede una funzione di «apprensione» e una funzione di «comprensione» nella percezione: mentre l'apprensione costituisce la sintesi continua di dati sensibili ed è potenzialmente infinita, in quanto si svolge nello sviluppo diacronico della sintesi, la comprensione è sottoposta al vincolo della simultaneità ed è di conseguenza limitata da una certa soglia determinata. L'infinito, l'esperienza sublime dell'informe o il deforme della natura, costringono l'immaginazione a fronteggiare questo «massimo di comprensione»⁸⁶. Si ricordino le parole di Spinoza: «la Mente umana potrà immaginare simultaneamente in modo distinto tanti corpi quante sono

⁸² G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 38.

⁸³ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 151.

⁸⁴ B. Spinoza, *Etica* V, prop. 22, sch., cit., p. 306.

⁸⁵ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 189.

⁸⁶ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Critica del Giudizio* § 26, tr. it. di A. Gargiulo, Roma-Bari 2005, p. 177.

le immagini che possono formarsi simultaneamente nel suo corpo»⁸⁷. Come superare il limite della percezione, come percepire l'impercettibile? Non intendiamo certamente avanzare l'idea di un confronto tra Kant e Spinoza, intendiamo comprendere come evolva il pensiero di Deleuze nel dialogo con i due autori, non per le loro affinità oggettive, ma per gli effetti indipendenti che producono sul loro lettore francese. Non crediamo sia azzardato dire che il limite, assunto come "massimo di comprensione", si rifletta in "una certa capacità determinata di essere affetti". È questo concetto di limite che consente a Deleuze di pensare una nuova percezione possibile. Crediamo di poter confermare questa proposta nel decimo capitolo del *Mille piani*, dove il concetto di "*sentiendum*", maturato negli anni '60 nel dialogo con Kant⁸⁸, ritornerà invece proprio nel confronto con Bergson e Spinoza:

L'impercettibile è a un tempo il *percepiendum*. Se il movimento è impercettibile per natura, lo è sempre rispetto ad una soglia qualunque di percezione, la cui proprietà è di essere relativa, di svolgere così un ruolo di mediazione, su un piano che opera la distribuzione delle soglie e del percepito, che dà forme da percepire a soggetti che percepiscono. [...] Ma sull'altro piano, di immanenza o consistenza, è il principio di composizione stesso che deve essere percepito, che può soltanto essere percepito, al tempo stesso di ciò che compone o di ciò che dà. Qui il movimento smette di essere ricondotto alla mediazione di una soglia relativa a cui sfugge per natura l'infinito; ha raggiunto, qualunque sia la sua velocità o la sua lentezza, una soglia assoluta, benché differenziata.⁸⁹

Si tratta di superare la teoria della percezione di Spinoza e Bergson? In realtà, se sia Bergson che Spinoza fissavano un "massimo di comprensione" per la percezione, strettamente legato all'accordo di percezione e memoria, è legittimo aspettarsi che entrambi si siano interrogati anche sulle possibilità di superarlo. In effetti, già in *Differenza e Ripetizione*, Deleuze poteva così guardare in direzione del bergsonismo per scoprire, nel passaggio dall'immagine-ricordo al ricordo puro, il "*memorandum*" di una memoria involontaria che supera i limiti della percezione organica⁹⁰. Il tono di Deleuze sarà, invece, inconfondibilmente già spinoziano quando propagherà tale miccia da una facoltà all'altra fino a raggiungere il pensiero, costringendo il pensiero a cogliere

⁸⁷ B. Spinoza, *Etica* II, prop. 40, sch., cit., p. 155.

⁸⁸ G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris 1963, *La filosofia critica di Kant*, tr. it. di M. Cavazza e A. Moscati, Napoli-Salerno 2019, p. 68; Id., *L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*, *La passione dell'immaginazione*, a cura di L. Feroldi e T. Villani, Milano 2000.

⁸⁹ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie* 2, Paris 1980, *Mille piani: capitalismo e schizofrenia*, a cura di P. Vignola, Napoli-Salerno 2017, pp. 393-394.

⁹⁰ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 183. .

ciò che può essere soltanto pensato: un'Essenza, come "l'impensato del pensiero", ciò che non può essere rappresentato ed esige un'intuizione superiore⁹¹. Nel '91, Deleuze e Guattari presenteranno Spinoza come il solo autore capace di tale gesto supremo del pensiero, in grado di risalire all'impensato del pensiero: a ciò che non può essere pensato e tuttavia deve essere pensato⁹².

2.3. *Come farsi un pensiero senz'organi? Datemi dunque un corpo*

Ciò che non può essere pensato e tuttavia deve essere pensato è l'immanenza stessa:

"*Datemi dunque un corpo*" è la formula del capovolgimento filosofico. Il corpo non è più l'ostacolo che separa il pensiero da se stesso, ciò che il pensiero deve superare per arrivare a pensare. Al contrario, è ciò in cui esso affonda i deve affondare per raggiungere l'*impensato*, cioè la vita. Non che il corpo pensi, ma ostinato, testardo, forza a pensare, e forza a pensare ciò che si sottrae al pensiero, la vita. Non abbiamo neppure idea di quel che può un corpo nel suo sonno, nella sua ebbrezza, nei suoi sforzi e resistenze. Pensare è apprendere quel che può un corpo non pensante.⁹³

L'eco di Spinoza in queste parole dell'⁸⁵ è palpabile. Tuttavia, in questo saggio, il nome di Spinoza compare due volte soltanto, in due note telegrafiche e persino polemiche. Eppure, i grandi registi non devono forse indossare una lente spinoziana quando accedono a quella *veggenza* che supera le velocità relative dei rapporti di quiete e movimento, «sospende i legami senso-motori» e introduce «situazioni ottiche e sonore pure»⁹⁴? Deleuze individua in questo la svolta del neorealismo: il personaggio del neorealismo, «più che essere impegnato in un'azione, è consegnato ad una visione», come in *Ossessione* di Visconti, in cui la donna è «più simile ad una visionaria, a una sonnambula»⁹⁵. Il neorealismo logora il legame con il mondo e «impedisce alla percezione di prolungarsi in azione», in quanto pone «la percezione in rapporto con il pensiero»⁹⁶. Ma se tale

⁹¹ «Ciò che può essere solo pensato, il *cogitandum*, νοητέον, l'Essenza: non l'intelligibile, poiché quest'ultimo è ancora il modo in cui si pensa ciò che può essere altro che pensato, ma l'essere dell'intelligibile come ultima potenza del pensiero, l'impensabile stesso. Dal *sentiendum* al *cogitandum*, si è dispiegata la violenza di ciò che costringe a pensare», ivi, p. 184.

⁹² G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., pp. 48-49, corsivo nostro.

⁹³ G. Deleuze, *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris 1985, *L'immagine-tempo. Cinema 2*, tr. it. di L. Rampello, Torino 2017, p. 220.

⁹⁴ «L'immagine-azione tende a scomparire a vantaggio di situazioni ottiche e sonore pure, ma queste scoprono legami di un nuovo tipo, che non sono più senso-motori e che mettono i sensi liberati in rapporto diretto con il pensiero», ivi, p. 22.

⁹⁵ Ivi, pp. 3-17.

⁹⁶ Ivi, p. 4.

esercizio superiore della sensibilità eccede i limiti della percezione organica, laddove erano proprio tali limiti e tale finitudine della percezione ad imporre il criterio per la selezione di un mondo, allora la domanda su come orientarsi nel pensiero cambia nuovamente senso. Di fatti, il superamento della soglia relativa di percezione comporta la disgregazione dei rapporti di velocità e lentezza (rottura degli schemi sensorio-motori) a seguito di quella che Deleuze definisce come la «perdita del legame con il mondo»⁹⁷. L'automa spirituale spinoziano è interpretato dal personaggio della “mummia”: quando la percezione entra in un esercizio discordante con gli schemi senso-motori dell'organismo e “folgora” il pensiero, provoca parimenti una paralisi, una “mummificazione”, dell'azione. Il cominciamento del pensiero muove dagli incontri che costringono gli individui ad esporsi a ciò che è altro, a disfare il proprio legame con il mondo e ad intraprendere nuovi divenire. Se è vero che l'incontro con il fuori è la condizione intrinseca del pensiero, allora non si comincia a pensare senza divenire sensibili ai segni dell'altro, *in medias res*: «non si pensa senza diventare altro, qualcosa che non pensa, una bestia, un vegetale, una molecola, una particella, che ritornano sul pensiero e lo rilanciano»⁹⁸. Cominciare a pensare significa neutralizzare tutti i presupposti e abolire qualsiasi fonte di trascendenza: il piano di immanenza presuppone solo il movimento infinito della natura. Occorre però chiedersi che cosa significhi presupporre “solo” il movimento infinito: esso è per definizione impercettibile, sempre al di sopra o al di sotto della percezione. Nel decimo capitolo del *Mille piani*, il problema del *percepiendum* permane: «il movimento infinito non può essere percepito», tuttavia esso «deve essere percepito, non può essere che percepito, l'impercettibile è a un tempo il *percepiendum*»⁹⁹. Ma in che modo? Se il movimento infinito è sempre in eccesso rispetto alle soglie percettive dell'individuo, la sola maniera di farne esperienza è quella di trapassare da una soglia all'altra e di fendere l'individuazione stessa. L'esercizio del pensiero non può fare a meno di iniziare in *medias res*, appunto perché il problema del suo “cominciamento” consiste nell'esortazione di un esercizio superiore dell'intuizione che assume come sua condizione la trasformazione della percezione. Si tratta di comprendere dove passino i limiti della percezione e, parallelamente, di determinare a quali segni si è sensibili: la questione si presta ad una declinazione cognitiva e al

⁹⁷ Ivi, p. 198.

⁹⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 32.

⁹⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 393.

contempo politica. Sono le nostre soglie percettive a regolare la composizione e la scomposizione dei nostri rapporti e a stabilire che cosa “prendiamo” nel nostro mondo. Il concetto di “incontro” assume quindi uno spessore importante. L’incontro con il nuovo si oppone al riconoscibile nella rappresentazione e non si presenta senza disturbare gli automatismi della percezione, costringendo ad intraprendere una metamorfosi radicale: di fatti, ad una soglia di percezione differente dovrà corrispondere un differente rapporto di quiete e movimento e un mondo differente. La prop. XXXIX, per Bergson e Deleuze, sarebbe stata particolarmente interessante:

Infatti, non oso negare che il Corpo umano, mantenuta la circolazione del sangue e altre condizioni per le quali si giudica che il Corpo viva, possa tuttavia mutarsi in un'altra natura, del tutto diversa dalla sua. [...] Avviene, infatti, talvolta che un uomo subisca tali mutamenti che non facilmente direi che egli è lo stesso, come udii raccontare di un certo Poeta Spagnuolo che era stato colpito da malattia e, sebbene ne fosse guarito, perse tuttavia la memoria della sua vita passata, al punto da credere che non fossero sue le commedie e le tragedie che pure egli aveva fatto, e in verità avrebbe potuto essere considerato un bambino adulto se avesse dimenticato anche la lingua materna. E se questo sembra incredibile, cosa diremo dei bambini? La cui natura l'uomo di età avanzata crede che sia tanto diversa dalla sua da non potersi persuadere di essere mai stato bambino se non traesse da altri indizi questa congettura.¹⁰⁰

Ci sembra una teoria estremamente materialista della metamorfosi, che perde così qualsiasi tratto mitico o chimerico: muove dall'evidenza reale di eventi e incontri che non lasciano invariate le proporzioni di quiete e movimento, conducendo quindi a gradi differenti di potenza¹⁰¹. Occorre quindi distinguere i rapporti che l'individuo compone all'interno del proprio mondo, che ne aumentano o diminuiscono la potenza secondo differenze di grado, e gli incontri che ispirano una metamorfosi¹⁰². Esporsi all'incontro con l'altro, cioè, non vorrà dire assimilare l'altro e integrarlo nella costituzione del proprio rapporto caratteristico, si tratterà piuttosto di superare il limite della propria costituzione e della propria soglia percettiva per istituire una zona molecolare di vicinanza: «In un certo senso, bisogna incominciare dalla fine: tutti i divenire sono già molecolari. Divenire è [...] estrarre delle particelle, tra le quali si instaurano rapporti di movimento e di stasi, velocità e lentezza, i più

¹⁰⁰ B. Spinoza, *Etica* IV, prop. 39, cit., p. 261.

¹⁰¹ Il tema è centrale in F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, cit., pp. 193-218.

¹⁰² A. Sarti, G. Citti e D. Piotrowski traggono le conseguenze più precise e radicali dal rapporto tra metamorfosi e il piano di composizione, introducendo la nozione di “eterogenesi”. La proposta, formulata in termini matematici rigorosi, si estende a tutte le declinazioni del vivente. In particolare, lo sviluppo dell'eterogenesi nelle teorie della 4E cognition, con riferimento a Spinoza e a Damasio, è qui particolarmente interessante. Cfr. *Differential Heterogenesis. Mutant forms, sensitive bodies*, Cham 2022, cap. 5, *Differential cognitive sciences*, pp. 97-128.

prossimi a quello che si sta diventando e attraverso i quali si diviene». Il “divenire animale” di Deleuze e Guattari non è più metaforico o chimerico della metamorfosi contemplata da Spinoza: l'uomo non diviene un animale reale, ma diviene realmente altro nell'incontro con l'animale, altro da sé e dall'animale, lungo la linea di fuga che lo trascina ad un altro grado di potenza, ad un altro rapporto di quiete e movimento, ad un'altra soglia percettiva. L'incontro non lascia invariata la proporzione di movimento e di quiete, la disfa per trasformarla, così come presta la percezione alla violenza dello spaesamento e della perdita di mondo, come condizione preliminare della moltiplicazione dei mondi e degli stili di percezione: il clandestino, il nomade “fanno mondo” al prezzo di differire e rinviare continuamente il termine della loro individuazione¹⁰³.

Conclusion

Tra gli automi che si incaricano della “cosmopoiesi” e gli automi spirituali che intraprendono deterritorializzazioni assolute, come muoversi nel mezzo dell'immanenza? Si può osservare come Deleuze e Guattari procedono in tutto e per tutto nell'osservazione rigorosa del sistema di corrispondenze edificato da Spinoza nell'*Etica*, per trarne conclusioni che esorbitano senza dubbio l'orizzonte di Spinoza. Sempre nel mezzo, si muovono tra l'infinito e il finito, tra l'individuazione che produce i modi finiti e la deterritorializzazione che rilancia l'infinito. Dall'infinito al finito, l'individuazione dirige il passaggio all'esistenza delle essenze e lascia corrispondere ad ogni grado di potenza un rapporto di quiete e movimento, secondo velocità e lentezze relative, equivalenti ad una certa capacità di essere affetti: cinetica e dinamica dell'individuazione, longitudine e latitudine dell'individuo, che a loro volta forniscono le coordinate di territorializzazione del vivente nella formazione di mondi e ambienti. Tutti i livelli dell'individuazione sembrano, inoltre, formare un ulteriore regime di corrispondenza con la percezione: alla proporzione cinetica di movimento e di quiete conviene una certa soglia di percezione, che ne traccia i massimi e i minimi. È poi tale finitudine della percezione a pre-

¹⁰³ «L'eleganza animale, il pesce-camaleonte, il clandestino: è percorso da linee astratte che non assomigliano a nulla e non seguono neppure le sue divisioni organiche; ma così disorganizzato, disarticolato, fa mondo con le linee di una roccia, della sabbia e delle piante, per divenire impercettibile» G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 392.

scrivere i criteri semiotici che orientano la “cosmopoiesi”, stabilendo per ogni vivente una determinata capacità di “prensione” di segni e marche percettive nel proprio mondo. Vi è, infine, una corrispondenza tra percezione e dinamica che si sviluppa nell’accoppiamento regolare di marche percettive e affetti, gesti, azioni e reazioni del vivente. Per altro verso, la deterritorializzazione assoluta porta a compimento il processo di progressiva “derelativizzazione” delle velocità. L’esercizio del pensiero costringe allora ad una sorta di disindividuazione, svolgendone tutte le conseguenze su tutti i livelli. Muovendo dalle velocità relative alle velocità assolute, l’infrazione dei limiti della percezione si ripercuote su tutti i piani, sconvolgendo i criteri della produzione di senso e disfacendo il legame con il mondo, a favore della produzione di nuovi mondi. L’instaurazione del piano di immanenza è inseparabile da tale deterritorializzazione assoluta, che impone il confronto violento e imprevedibile con il caos, in cui la più alta potenza di pensare fronteggia la più profonda impotenza del pensiero e incontra il suo fuori. Con Spinoza, Deleuze e Guattari portano l’incontro con il fuori al cuore della filosofia. La forza filosofica di Spinoza si esprime soprattutto in questa rarissima capacità di costringere il filosofo a farsi non-filosofo, che gli impone di divenire altro: «lo spinozismo è il divenire bambino del filosofo»¹⁰⁴, dicono Deleuze e Guattari.

È vero che il tono di Spinoza può apparire talvolta ingenuo, come quando dichiara, ad esempio, che «abbiamo infatti l’idea vera come uno strumento innato»¹⁰⁵. Occorre tuttavia un gesto estremo del filosofo, per portare alla maturità filosofica concetti di un grado di complessità tale che essi si trovano a coincidere con l’ingenuità più innocente della vita. Ad esempio, egli crea un concetto di idea, un concetto raffinato: l’idea è un modo del pensare e c’è un oggetto dell’idea, un’essenza dell’oggetto, un’essenza oggettiva dell’idea, un’essenza formale, un’idea dell’idea...E tuttavia può sorprendere il suo tono nel momento in cui fa dipendere l’intero procedimento del metodo dall’ “idea vera”, senza poi determinarla in alcun modo: pare che, per cominciare, sia sufficiente un’idea vera qualsiasi. È l’impensabile per il razionalismo, per il quale l’uomo ha tutte le idee giuste o non ne ha nessuna: o si è razionali o non lo si è. Spinoza, invece, crea un concetto di idea che trascura del tutto la conformità dell’idea al reale per esprimere la realtà di un’idea in quanto tale, ossia la sua potenza. È un concetto tutt’altro che ingenuo, che tuttavia può essere inteso

¹⁰⁴ Ivi, p. 361.

¹⁰⁵ Spinoza, *Trattato sull’emendazione dell’intelletto*, cit., p. 20.

letteralmente solo ingenuamente: non il discorso dell'uomo razionale, ma il tono del bambino che esclama di aver avuto un'idea è il più spinoziano. «Non un'idea giusta, giusto un'idea»: intuizione profondamente etica di Godard. Allora «chi è spinozista?», pochi autori hanno saputo rendere tanto urgente una simile domanda, portandola ad una tale maturità filosofica che essa cessa di essere una domanda di filosofia per divenire una questione di vita. Delbos attribuiva all'*Etica* il pregio di questa “doppia lettura”, dove l'irreprensibilità del rigore sistematico e razionale dell'insieme riesce a coesistere con la possibilità di una lettura “affettiva”, mirata e “istintiva”, che non comprende l'insieme ma ne saccheggia qualche frammento, un passo o uno scolio, per trarne l'ispirazione di una prassi o di un modo di esistenza. «Spinoza, il più filosofo dei filosofi, egli non reclama che filosofia, *insegna al filosofo a divenire non-filosofo*. Ed è nel libro quinto, che non è affatto il più difficile, ma il più rapido, di una velocità infinita, che il filosofo e il non filosofo si ricongiungono»¹⁰⁶.

¹⁰⁶ G. Deleuze, *Spinoza: filosofia pratica*, cit., p. 122.

Cosa può un corpo?
Corpo, potenza e desiderio, Deleuze lettore di Spinoza.
Verso una politica della liberazione e della crisi

Rossella Castello

- Potreste spiegarci che cosa significò per voi l'opera di Spinoza? In altre parole, se è una filosofia, in che consiste?
- Non è facile a dirsi... Il libro dice diverse cose, a seconda dei capitoli, però, sotto sotto, è tutto concatenato. Ma io credo soprattutto che Spinoza volesse fare di sé un uomo libero. Malamud, *The Fixer* (*L'uomo di Kiev*)

1. *Introduzione: una filosofia della vita*

Non è un caso che l'antico biografo di Spinoza, Colerus, riportasse che Spinoza aveva ritratto se stesso nell'atteggiamento e nelle vesti del rivoluzionario napoletano Masaniello, come ci riporta Gilles Deleuze nelle prime pagine di uno dei suoi testi dedicati ad un autore che fu per lui tanto determinante.¹ I Paesi Bassi all'epoca di Spinoza vivevano un periodo politico molto complesso, come è evidente da tutti i suoi scritti politici; nel 1665 non è un caso che interrompa provvisoriamente l'*Etica*, proprio arrivato alla stesura della quarta parte, in cui rifletteva sulla schiavitù umana, e inizi a lavorare al *Trattato teologico-politico* proprio a causa dell'urgenza di certe domande: «perché il popolo è così profondamente irrazionale? Perché si vanta della sua propria schiavitù? Perché gli uomini si battono «per» la loro stessa schiavitù come se si trattasse della loro libertà? Perché è tanto difficile non solo conquistare ma anche sop-

¹ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), trad. it. a cura di M. Senaldi, Napoli-Salerno 2016, p. 11: nella nota che motiva tale affermazione Deleuze riporta che una riproduzione di questo ritratto è conservata ad Amsterdam (Gabinetto delle stampe del Rijksmuseum).

portare la libertà?»². Il tema della libertà di espressione e di pensiero sarà centrale per Spinoza e troverà un più ampio spazio nel *Trattato*, dove l'importanza della consapevolezza del valore irriducibile della libertà, contro la superstizione dettata dalla paura e dell'ignoranza trovano in questo testo una sistemazione teorica puntuale. Una delle sue preoccupazioni politiche più evidenti fu infatti far dialogare costantemente l'etica con l'esercizio della politica.³ Così, in un contesto all'interno del quale chiunque faceva fatica a parlare di rivoluzione sia per il clima di repressione vigente sia perché l'ideologia "rivoluzionaria" intrisa di teologia era stata fortemente strumentalizzata per un agire politico reazionario, Spinoza decide di far circolare il *Trattato teologico-politico* senza il suo nome e in una falsa edizione tedesca, ma viene presto identificato; «pochi libri sono stati tanto fortemente ostracizzati, fino a che termini come "spinozismo" e "spinozista" divennero insulti e minacce»⁴. Dunque, il soffermarsi su alcuni elementi biografici lungi dall'essere sviante vuole sottolineare l'importanza, in una lettura che si voglia avvicinare realmente all'autore, di una profonda tensione per la vita nella sua opera, che filosofia e vita in lui più di altri vogliono dire la stessa cosa. «Chiunque può leggere l'*Etica* se si lascia trasportare a sufficienza da quel vento, da quel fuoco»⁵, scrive Deleuze. Spinoza rappresentò quindi per il percorso filosofico deleuziano un punto di riferimento per un dialogo sempre aperto e costante, un confronto critico, un rapporto appassionato come emerge dalle intense pagine che gli dedicò. «Vi traspare la bellezza intensa e difficile che hanno gli incontri inusuali, quelli che fanno battere strade sconosciute e indicano nuovi modi di vedere le cose»⁶. Emerge uno Spinoza nuovo, scrostato dalle letture ideologiche che lo hanno mummificato, Deleuze non fa altro che invitarci a guardarlo negli occhi insieme a lui.

Questa vita frugale e senza proprietà, minacciata dalla malattia, questo corpo magro, debole, questo viso ovale e bruno con due sorprendenti occhi neri – come spiegare l'impressione che danno di essere percorsi dalla Vita stessa, di avere una potenza identica alla Vita?⁷

Un vero e proprio reietto della società, minato dalla malattia, Spinoza eleva un'immagine affermativa della vita, contro l'uomo dell'autodistruzione che

² Ivi, p. 13; cfr. B. Spinoza, *Trattato teologico-politico* (1670), trad. it. a cura di A. Dini, Milano 2009, p. 447.

³ *Ibidem*.

⁴ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit. p. 13.

⁵ G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris 1990, p. 191.

⁶ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, a cura di A. Pardi, Verona 2013, p. 7.

⁷ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit. p. 15.

moltiplica i culti della morte⁸. Non nega certamente la morte, ma ne contrasta quel raggomitolarvisi al suo interno. Rendere la morte oggetto di culto ci attanaglia e pone le basi per la possibile sottomissione dell'uomo-schiavo al tiranno, al prete, al giudice e così via. «La morte non è interessante: è quest'autentica eresia filosofica che nutre sia Spinoza che il suo interprete francese»⁹. Vi è dunque in Spinoza una filosofia della vita che cerca di scardinare ogni fascino attribuito alla morte, così come le falsificazioni e i simulacri dietro ai quali ci si nasconde e che non portano a nient'altro che dall'altra parte della vita. Di qui la sua critica alle illusioni della coscienza, alle categorie morali di Bene e Male, alle passioni tristi e a tutto ciò che ci costringe nell'inazione, alla stasi, dunque alla morte delle nostre possibilità di essere. Se i modi finiscono a subire l'azione di una causa esterna, si resta nel dominio delle passioni. Si è nella solitudine, nell'esistenza passiva. Disgregazione. Il regno della parzialità e dell'immobilismo. Come una mappa degli affetti la filosofia spinoziana nasce invece dalla fisicità degli incontri, uno dei punti su cui mi concentrerò in particolare in questo lavoro sarà infatti quello di mettere in luce il ruolo cruciale nell'*Etica* della composizione dei rapporti, l'alleanza dei corpi, e la loro possibile liberazione. A questo proposito obiettivo dell'*Etica* è il tentativo del superamento degli affetti passivi, dell'andare oltre le idee inadeguate determinate della pura causalità degli incontri, è il tentativo di un superamento tramite la conquista della potenza di agire, partendo non dal che cosa si debba fare, e di qui la differenza tra morale ed etica, ma dalla domanda molto più interessante sul cosa siamo in grado di fare, sulla nostra potenza di agire e dunque: cosa può un corpo? «L'*Etica* è piuttosto una etologia, che, per uomini e animali, non considera in ogni caso che il potere di essere affetti».¹⁰ Questo vuol dire che persone, cose, animali non sono designate in base ad un'essenza che dall'alto discende su di loro a circoscriverle, ma esse si distinguono per ciò che è loro possibile. Spinoza sovverte tutto. Ognuno ha delle possibilità, in base al proprio gradiente di intensità, a ciò che è in grado di fare. Tutti gli enti, tutti gli essenti cominciano ad essere visti come insiemi di possibilità da descrivere.¹¹ Grazie agli affetti le essenze divengono materia dinamica, potenza e composizioni di potenze. Scrive Deleuze: «La materia è un incontro. In questo

⁸ *Ibidem*.

⁹ D. Cecchi, *Deleuze lettore di Spinoza*, in «Segni e Comprensione», a. XIX ns, n. 55 (2005), p. 47.

¹⁰ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit. p. 28.

¹¹ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit. p. 81.

sta la sua concretezza. È sentire insieme, rizoma. La materia è una dimensione arborescente, cresce allargandosi continuamente in nuovi rami»¹²

In questo senso la teoria degli affetti spinoziana porta verso un materialismo che rifuggendo da trascendentalismi, resta vivo e dinamico, vivere nell'orizzonte degli affetti attivi, significa toccarsi, incorporarsi, accogliere, lasciarsi modificare, «ricordificarsi in nuovi territori affettivi»¹³. La sostanza è potenza e la potenza è infinita costruzione affettiva che avviene su un comune piano di immanenza. Di qui mi sembra importante sottolineare perché parlare fino a questo momento di una filosofia della vita e non dell'esistenza: per Deleuze è il tema della vita a costituire l'asse portante per una lettura ontologica dell'opera di Spinoza¹⁴; l'interprete francese riferisce «all'idea di vita una connotazione intensiva che nel concetto di esistenza manca. Vita è quel che, nell'esistente, si manifesta della sua propria essenza; è qualcosa come la faccia espressiva o la qualità pura dell'esistenza»¹⁵. Parlare di vita permette di mettere l'accento sulla potenza intesa come potenza di agire, che ogni modo possiede tramite uno specifico gradiente di intensità. Allo stesso tempo pensiero filosofico e vita vanno letti insieme, di pari passo, parallelamente. Così come il metodo geometrico l'*Etica* non è altro che il tentativo di offrire una nuova lente per osservare il mondo, un nuovo modo di vivere e di guardare, più che un mero metodo di esposizione formale. Per tornare ad un cenno biografico, il suo biografo Colerus, riporta che amava i combattimenti dei ragni: «Cercava dei ragni che faceva combattere insieme, o delle mosche che gettava nella tela del ragno, e stava poi a guardare quella battaglia con tanto gusto che talvolta scoppiava a ridere.»¹⁶

Tale aneddoto, riporta un esempio concreto di alcuni argomenti cari all'autore, come l'esteriorità della vita, la composizione dei rapporti nella natura, la relatività delle perfezioni, motivo per cui secondo Deleuze, potrebbe essere piuttosto attendibile¹⁷. Dunque, ammesso che possa essere più o meno plausibile, viene qui ripreso per sottolineare alcuni snodi concettuali importanti. Un primo punto è che gli animali ci insegnano il carattere irriducibilmente esteriore della morte, loro non la portano dentro, la morte si dà come dato

¹² G. Deleuze, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. G. Passerone, Roma 2005, pp. 35-66.

¹³ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit. p. 27.

¹⁴ D. Cecchi, *Deleuze lettore di Spinoza*, cit., p. 47.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit. p. 15.

¹⁷ *Ibidem*.

necessario, essi non hanno mai inventato questa morte interiore, questo sadoomasochismo schiavo-tiranno tipico dell'essere umano, Spinoza avrà anche ignorato il negativo e la sua potenza – critica che gli muoverà Hegel – ma forse è stata proprio questa la sua scoperta¹⁸. In secondo luogo, il modo di tessere la tela del ragno, non è altro che una specifica e singolare modalità di quest'ultimo di entrare in un rapporto di composizione con il mondo. E, inoltre, terzo punto, che un cattivo incontro sia tale solo per la nostra natura umana, mentre sul piano della natura nella sua interezza ci siano solo continue composizioni di rapporti, infiniti e mutevoli. È soltanto dal punto di vista delle parti estrinseche che esistono buone o cattive composizioni. Dunque, morire – dice Deleuze in una delle sue lezioni – non è altro che vivere una vita che non è mai stata profondamente propria, non respirare più insieme¹⁹. Vivere è sentire viceversa la gioia scaturita dal reciproco inventarsi dei corpi che si incontrano in combinazioni sempre differenti. «Solo le asimmetriche geometrie del *comune* annullano la morte, vertiginoso precipitare gli uni verso gli altri, frecce di fuoco puntate verso il futuro.»²⁰

2. *Liberare il corpo*

Nessuno ha sino ad ora determinato quel che
può il corpo.
(B. Spinoza, *Etica*)

Nello scolio della seconda proposizione della parte III dell'*Etica*, Spinoza si pone la domanda dirimente che darà il titolo al ciclo di lezioni tenute da Deleuze all'Università di Vincennes tra il novembre del 1980 e il marzo del 1981: cosa può un corpo? Questa domanda, apparentemente semplice, apre una prospettiva radicalmente nuova: il corpo non è definito da un'essenza statica, ma dalla sua capacità di agire e subire affezioni in relazione con altri corpi. La potenza del corpo si misura nella sua capacità di entrare in composizione con altri corpi, aumentando o diminuendo la propria potenza d'agire e dunque dal suo potere di essere affetto. Nessuno sa come funzioni, scrive Spinoza, di cosa sia capace, quanti gradi di moto si possa dargli, con quali mezzi la mente

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit. p. 34.

²⁰ *Ibidem*.

lo muoverebbe, eppure gli uomini continuano ad ignorare le vere cause delle azioni del corpo e a convincersi che sia la mente che liberamente ne decida l'azione. Tutto questo sarebbe provocato da una profonda confusione tra mente e corpo. Comprendere alcune delle dinamiche della relazione mente-corpo per come intesa da Spinoza pare quanto mai necessario a questo punto per chiarire quanto la domanda sul corpo, non voglia assolutamente significare in Spinoza una preminenza dell'uno sull'altro quanto la loro reciproca connessione. Spinoza parte quindi con il distinguere nettamente la mente dal corpo, e lo fa nella stessa proposizione di cui lo scolio sopracitato: «Né il corpo può determinare la mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al moto o alla quiete né ad alcunché d'altro.»²¹

Quello che qui si vuole mettere in evidenza è la separazione e distinzione tra mente e corpo, un'idea o una mente potrà agire sempre e solo su un'altra idea, mentre il moto e la quiete di un corpo dipenderanno sempre e solo da un altro corpo, ossia da un qualche modo dell'estensione. E questo ci permette di dire che nonostante siano distinti non vi è contraddizione alcuna tra l'una e l'altro. Il pensiero e l'estensione non sono per Spinoza due sostanze differenti, (poiché essa è una soltanto), ma due attributi, due qualità o proprietà per definire la stessa cosa, l'infinita sostanza²². Mente e corpo sono una sola e medesima cosa ora vista sotto l'attributo del pensiero ora sotto l'attributo dell'estensione²³. In questo modo nonostante la mente non possa determinare l'azione del corpo e viceversa il corpo non possa determinare la mente a pensare; dunque, che i due campi d'azione restino ben distinti, la distinzione mente-corpo non si risolve in una priorità dell'una sull'altra, ma sono parallelamente espressione di un medesimo ordine di realtà. Non vi è incongruenza, poiché esse sono intimamente connesse, una è specchio dell'altra, in un gioco di continua specularità. «L'ordine e connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e connessione delle cose.»²⁴

Dunque, sia che concepiamo la natura dal punto di vista dell'estensione, sia del pensiero, sia sotto qualsiasi altro, troveremo un unico ordine, ossia la stessa e unica connessione di cause, ovvero derivanti reciprocamente l'una dall'al-

²¹ B. Spinoza, *Etica*, III, prop. 2, trad. it. a cura di P. Cristofolini, Pisa 2014, p. 155.

²² M. Domina, "Lezione spinozista 2 – Mente sive corpo," *La Botte di Diogene*, 31 marzo 2009, <https://web.archive.org/web/20230401003857/https://mariodomina.wordpress.com/2009/03/31/lezione-spinozista-2-mente-sive-corpo/> (ultimo accesso 30 novembre 2025).

²³ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 2, sch., cit., p. 155.

²⁴ Ivi, II, prop. 7, p. 8.

tra²⁵. Come due facce dello stesso oggetto, il pensiero trova sempre nell'estensione la sua espressione, poiché essa è il suo oggetto. Per quanto riguarda questo punto, illuminante è la proposizione XIII della parte II dell'*Etica*²⁶: l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è il corpo, il quale è esistente in atto. Attraverso questo punto, Spinoza traccia questa unione inscindibile di mente e corpo, ma allo stesso tempo ne indica una via sul come intenderla; ci dice infatti che nessuno potrà adeguatamente comprendere il nesso che intercorre tra mente e corpo, senza conoscere adeguatamente la natura del nostro corpo. In questa sede parte con il dichiarare il bandolo della matassa che poi dipanerà nel corso di tutto il testo: quanto più un corpo è capace di fare e sopportare più cose, tanto più la sua mente sarà capace di sopportare simultaneamente più cose, inoltre aggiunge che 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 mente simultaneamente sarà capace di distinguere distintamente le cose²⁷. Qui Spinoza anticipa quello che sarà uno dei fuochi a cui tende l'*Etica*: arrivare attraverso i gradi di conoscenza ad una comprensione sempre più profonda delle relazioni che compongono le cose. Nella proposizione XXI della parte II si ribadisce che la mente è infatti unita al corpo in base al fatto che il corpo è l'oggetto della mente. Il titolo della seconda parte dell'*Etica*, infatti, sebbene dedicato alla mente, pare voler sottolineare molto più che una definizione della mente, ma connettere costantemente quest'ultima all'attività del corpo. Il soffermarsi sul fatto che non sappiamo cosa possa un corpo vuole dimostrare che allo stesso modo ignoriamo anche della nostra mente. «Si tratta di mostrare che il corpo va oltre la conoscenza che se ne ha, e che nondimeno il pensiero oltrepassa la coscienza che se ne ha»²⁸. Questo è il significato del parallelismo che Spinoza instaura tra mente e corpo: dopo aver negato la preminenza di uno sull'altro, rifiutato un rapporto di causalità tra i due, attua un rovesciamento per cui non è più dunque la coscienza a dominare il corpo, ma vi è una critica sistematica alla coscienza stessa, essa è luogo di illusione. Ogni volta che un corpo nell'estensione e una mente nel pensiero incontrano un altro corpo o un'altra idea ne hanno coscienza sempre attraverso gli effetti che questo contatto reciproco genera, dunque, ma non si ha coscienza del rapporto caratteristico che ciascuna cosa intrattiene con se stessa, com-

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, II, prop. 13, p. 95.

²⁷ Ivi, p. 97.

²⁸ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit. p. 20.

preso il proprio rapporto caratteristico²⁹. Si parte dunque da una condizione che ci condanna ad avere idee inadeguate, parziali e frammentarie.

In breve, il corpo, secondo Spinoza, non implica alcuna svalorizzazione del pensiero in rapporto all'estensione, ma, cosa assai più importante, una svalorizzazione della coscienza in rapporto al pensiero, una scoperta dell'inconscio, e di un *inconscio del pensiero*, non meno profondo che l'*ignoto del corpo*.³⁰

È contro il corpo moralizzato che Spinoza si muove. Tutti credono, scrive a più riprese, che ad un solo cenno della mente il corpo ora si muova, ora stia fermo e faccia tante cose che dipendono dalla sola volontà della mente³¹. Ma concentrandosi solo sulla natura corporea, come spiegarci i nostri comportamenti umani, il fatto che molti animali superano di gran lunga la nostra scaltrezza umana e che i sonnambuli compiono varie azioni che da svegli non avrebbero il coraggio di fare?³² Le domande sono pungolanti, le certezze vacillano. «Come il corpo possa fare, per le sole leggi della sua natura, molte cose di cui la sua stessa mente si meraviglia.»³³

Ridefinire la differenza tra mente e corpo, ridare al corpo libertà rispetto ad una visione che vede nella mente un ruolo dominante, lasciar parlare il corpo attraverso il suo proprio linguaggio diventa fondamentale. Tagliare la testa al corpo. In questo senso al di là dall'esempio utilizzato da Spinoza abbiamo molti esempi di come un corpo sonnambolico, sia in grado di svolgere azioni che la sua stessa mente ammira; l'ebbrezza, le malattie nervose, gli stati dissociativi, in cui l'attività mentale è troppo fioca per essere ricondotta ad un controllo della mente³⁴. Ma, al di là degli stati liminali, potremmo pensare anche agli automatismi fatti di posture e gestualità che il nostro corpo, attraverso una memoria propriamente corporea, acquisisce nel tempo e di cui la mente non è sempre propriamente cosciente. È chiaro che la mente sia necessaria per esprimere le intensità degli atti del corpo, ma allo stesso tempo è intenzione dell'autore e del suo interprete francese liberarlo da una visione teleologicamente intesa, volta esclusivamente a rispondere alle volontà della

²⁹ Ivi, p. 21.

³⁰ Ivi, p. 20.

³¹ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 2, scolio, cit., p. 155.

³² Ivi, III, prop. 2, scolio, p. 157.

³³ *Ibidem*.

³⁴ M. Brambilla, *Che cosa può un corpo? Spinoza e il divenire acefalo*, «Frammenti Rivista», 4 febbraio 2022, <https://web.archive.org/web/20250617141816/https://www.frammentirivista.it/spinoza-corpo-filosofia/> (ultimo accesso 17 giugno 2025).

mente, la quale costituita dalla falsa coscienza di un libero arbitrio porta verso un adempimento preciso di un disciplinamento sui corpi. Dunque, possiamo pensare alla mente come una mente ecologica, che integra in un campo di forze una moltitudine di fattori che coesistono, tra cui una visione del corporeo che trova negli affetti la cifra del suo vivere. Riscoprire le potenzialità del corpo significa riscoprire anche quelle della mente; liberando il corpo, libero la mente dal dominio dell'illusione della coscienza che non esaurisce le sue infinite possibilità. Le potenze si liberano e si comparano simultaneamente. Vorrei sottolineare, a questo punto, un elemento di criticità che mi sembra emergere da molte proposizioni dell'*Etica* rispetto al parallelismo mente-corpo. Questi processi speculari e correlati, costituiti da un meccanismo che nello specifico permette alla mente di rappresentarsi gli eventi del corpo, sembrano tradire che pure nel loro pari statuto, ci sia un elemento che scardini il circuito del parallelismo. Damasio la definisce un'asimmetria nel meccanismo alla base dei due fenomeni, Spinoza sembra suggerire che il corpo desse forma ai contenuti della mente più di quanto quest'ultima desse forma a quelli del corpo, sebbene questo rispecchiamento avvenga per la maggiore in misura considerevole³⁵. Come emerge nella proposizione X della III parte dell'*Etica*: «il punto primo e principale della tensione della nostra mente è affermare l'esistenza del nostro corpo»³⁶. Rispetto al corpo umano Spinoza scrive che è composto da moltissime componenti di diversa natura, che questi ultimi, liquidi, molli, solidi che siano, vengono colpiti in moltissimi modi dai corpi esterni; il corpo umano ha bisogno di moltissimi altri corpi per conservarsi, da cui entrando in contatto viene costantemente rigenerato, e che dunque questi urti con i corpi esterni possono lasciare delle tracce sul corpo stesso³⁷. Partendo dunque da questi postulati dice, in direzione di quanto sopracitato, che se il corpo umano viene colpito da un corpo esterno in un modo tale che implichi la natura di questo corpo esterno come esistente in atto, la mente pure considererà quel corpo esterno come esistente in atto, dunque come a sé presente, fino a che il corpo non sia colpito da un'affezione che escluda l'esistenza, ossia la presenza di quel corpo³⁸. Con un esempio pratico si capisce perché i bambini tocchino tutto per formare nella loro mente le prime idee degli oggetti. Il corpo è l'anello di giuntura con l'esterno che mi permette di comprendere sebbene ancora in

³⁵ A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, tr. it. di I. Blum, Milano 2003, p. 260.

³⁶ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 10, dim., cit., p. 165.

³⁷ Ivi, p. 103.

³⁸ Ivi, p. 105.

maniera frammentaria cosa sia esistente in atto e cosa no. In questa direzione di lettura segnalo anche lo scolio della proposizione I e la proposizione VII della parte IV e le preposizioni XI, XII, XIII della III parte. Essendo il luogo in cui si svolgono gli incontri con gli altri corpi, il primo ad essere impattato dagli urti con le parti esterne e a trasmettere le sue affezioni alla mente che le elaborerà, il corpo si fa dunque rispetto alla relazione mente-corpo punto di ancoraggio della relazione con l'esterno, designando un leggero scarto rispetto ad una perfetta simmetria tra i due. In particolare, in questo senso mi sembra importantissimo il corollario della proposizione XXIX della II parte, in cui ribadendo l'ignoto del corpo così come l'inconscio della mente, Spinoza arriva a dire che la mente umana non conosce sé stessa se non attraverso le idee delle affezioni del corpo, e non percepisce il proprio corpo se non attraverso quelle stesse idee delle affezioni, con le quali solamente riesce a percepire i corpi esterni. L'asimmetria sarebbe quindi epistemica: al primo genere di conoscenza la sola fonte di conoscenza della mente verso l'esterno, sebbene questa risulti insufficiente e frammentaria, è quella del suo corpo³⁹. Se abbiamo una conoscenza dei corpi esterni, del nostro corpo e della nostra mente, è grazie unicamente alle idee di queste affezioni ci dice Deleuze⁴⁰. Quel che chiamo oggetto non è altro che un effetto ottenuto sul mio corpo, da qui famosissimo ed emblematico l'esempio del sole che lo stesso Spinoza utilizza. Il punto è che le idee delle affezioni del corpo indicano ma non esprimono la natura dei corpi, la loro essenza. Abbiamo quindi nella mente le immagini che nel nostro corpo sono impresse, le tracce, le impressioni fisiche. Tutto questo non indica una conoscenza adeguata questo è certo, ma una ricognizione della mente delle disposizioni del corpo, questo sì. Il punto che mi sembra interessante però è questo (il che avvalorava la non poca rilevanza del punto problematico che si cercava di mettere in luce): l'importanza che Spinoza dà al dato empirico.

«Il dato empirico viene messo al servizio di un nuovo razionalismo. Partire dalle nostre idee inadeguate ed esserne coscienti e consapevoli ci permette di porre i tasselli per comporne di adeguate.⁴¹» Nulla viene sprecato, sebbene l'idea inadeguata sia falsa contiene pure qualcosa di vero, sebbene conoscesimo la vera distanza da sole continueremmo ad esserne affetti, come se lo

³⁹ Ivi, p. 119.

⁴⁰ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. a cura di S. Ansaldi, Macerata 1999, p. 118.

⁴¹ *Ibidem*.

vedessimo a duecento piedi, avremmo tolto l'errore, ma non l'immaginazione⁴². Comprendendo quindi le condizioni con le quali vengo affetto dal sole riuscirò a tenere conto di questa indicazione, che si basa comunque su qualcosa di reale, essendo l'effetto di un corpo sul mio, partendo da questo dato, può iniziare la ricerca dei nessi più profondi tra le cose al fine di costruire una razionalità più profonda. L'*Etica* è il cominciamento di questo percorso.

3. *La potenza del conatus desiderante*

Nulla possono gli uomini scegliere di più valido per la conservazione del loro essere, del fatto di mettersi tutti così d'accordo in tutte le cose, che le menti e i corpi di tutti compongano quasi una sola mente e un solo corpo, e tutti assieme [...] cerchino l'utile comune per sé e per tutti.

(B. Spinoza, *Etica* IV, Proposizione XVIII)

Uno degli aspetti più interessanti, a mio avviso, della lettura deleuziana dell'*Etica* è proprio quello di connettere e spiegare il *conatus* tramite le nozioni di affetto e potenza. Il desiderio, inoltre, essenza della nostra natura umana, inteso come produzione, come forza generativa è ciò che spinge il corpo a connettersi con altri corpi a sperimentare nuove possibilità di esistenza. La potenza, a sua volta, è una misura della capacità di un corpo di essere affetto in infiniti modi, simultaneamente, la sostanza infinita è potenza, un moto connettivo perpetuo. Gli affetti scaturiti dagli incontri, in cui gioia e tristezza sono cifra dell'attività o della passività umana, definiscono le affezioni attive e viceversa gli affetti passivi. Avere idee adeguate vuol dire allora, entrare nel circuito del comune, ricercare connessioni gioiose e uscire dalla stasi del dominio delle passioni tristi, ampliando il campo delle possibilità dell'agire del corpo. Ma partendo dal termine *conatus*, esso indica tensione, impulso, tentativo, inclinazione ed anche sforzo. In questa lettura si preferirà all'idea di sforzo, che rischia di essere fuorviante e di non cogliere il punto, quella di tendenza, preferita anche dallo stesso Deleuze, oppure quella di tensione utilizzata nella traduzione italiana di Paolo Cristofolini. Se dunque le cose singole sono modi in cui gli attributi di Dio si esprimono in un certo determinato

⁴² *Ibidem*.

modo, esprimendo la potenza di Dio ogni cosa non ha in sé il potere di essere distrutta, fatto che deriva solo dal contatto con l'esterno.

Una volta che il modo è determinato ad esistere, ossia a sussumere sotto il proprio rapporto un'infinità di parti estensive, solo in quel momento questa essenza si determina come *conatus*, ossia la tensione con cui ogni cosa tende a perseverare nell'essere.⁴³

Nel momento quindi in cui il modo esiste allora e solo allora il suo grado di potenza in quanto *conatus* tende a conservare ed affermare la propria esistenza, espressione della sua essenza singolare. Vi è poi una seconda determinazione del *conatus*, per cui intendiamo più prettamente la tendenza a mantenere l'attitudine ad essere affetti⁴⁴. Nel momento in cui i modi esistenti sono determinati a fare questo o quello in base alle affezioni, e queste affezioni che determinano il *conatus* sono causa della coscienza, diciamo infatti che «il *conatus* consapevole di sé sotto questo o quell'affetto lo chiamo desiderio»⁴⁵. Come vedremo, inizialmente i modi esistenti vengono sospinti da affetti e affezioni senza che abbiano il modo come causa adeguata, l'*Etica* non sarà altro che il processo e il percorso per giungere ad avere idee adeguate che si confacciano alla propria natura, unica fonte di virtù. Il *conatus* come emerge dalla proposizione VII della III parte⁴⁶, non è altro se non l'essenza attuale di una cosa, ossia le cose non possono nient'altro che non sia inerente necessariamente alla propria natura, per questo motivo, la potenza, ossia la tensione e quindi il *conatus* non è altro che l'essenza data, ossia attuale di quella cosa. La proposizione successiva⁴⁷ specifica che perseverare vuole dire nient'altro che durare, e che questa tensione con cui ciascuna cosa tende a perseverare nel suo essere ha una durata indefinita, poiché se non distrutta da una causa esterna una cosa continuerà ad esistere sempre con il *gradus* di potenza con cui già esiste. E ancora, «la tensione alla conservazione di sé è il primo e unico fondamento della virtù»⁴⁸. Qui Spinoza ci sta dicendo qualcosa di molto importante, ossia proprio perché la tensione alla conservazione di sé come abbiamo visto è l'essenza attuale di una cosa, non vi è nessun'altra virtù se non agire secondo le leggi della propria natura, questo è possibile intendendo veramente i nessi tra le cose attraverso la formazione di nozioni comuni,

⁴³ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit. p. 93.

⁴⁴ Ivi, p. 94.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 7, cit, p. 163.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, IV, prop. 22, sch. p. 26.

ossia agendo secondo ragione, conservando il proprio essere e perseguendo il proprio utile. Traslando questo discorso alla sfera umana, essendo la mente consapevole di sé tramite le idee delle affezioni del corpo, essa è consapevole del *conatus*, che quando si riferisce alla sola mente viene chiamato da Spinoza, volontà, e quando sia alla mente che al corpo: voglia⁴⁹. Dunque dalla voglia deriva l'essenza dell'uomo per tutte quelle cose che servono alla sua conservazione. E qui che distingue la voglia dal desiderio, tra le due infatti non vi è nessuna differenza se non per il fatto, che esso viene riferito agli uomini in quanto sono consapevoli della loro voglia.

«Il desiderio è l'essenza stessa dell'uomo, in quanto la si concepisce determinata da una qualunque sua affezione data a compiere un'azione.»⁵⁰ La caratteristica del desiderio, cosa che tra l'altro lo distingue dalla voglia, sta nel fatto che «il desiderio è una voglia con la sua propria consapevolezza»⁵¹, l'accento non sta tanto nel ritenere che quella cosa sia buona per me, ma sulla tensione desiderativa che ho per esso, per il processo, per le linee di fuga che mi ci conducono, sull'impossibilità di sottrarmi alla sua forza. Dunque, non vi tendo perché reputo buona quella cosa, ma al contrario la considero essere un bene proprio in virtù di questa tendenza, pulsione e tensione per essa. Altrimenti non si spiegherebbe il perché «vedo il meglio e lo approvo, eppure desidero il peggio»⁵². Il momento del desiderio sarebbe quindi un momento di emancipazione dall'ammasso di cose che tutti i giorni indistintamente voglio o credo di volere, e invece qui questa mia volontà diventa tanto forte che affiora alla mia consapevolezza con tutta la sua forza. Il fatto è che almeno in questo punto Spinoza dice di non riconoscere tutta questa importanza a questa consapevolezza, poiché essa comunque non ha il potere di cambiare la natura della mia voglia. «Occorre dunque pervenire ad una definizione reale del desiderio che mostri, al tempo stesso, la «causa» da cui la coscienza è come scavata nel processo dell'appetito»⁵³. Dove l'appetito non è nient'altro che lo sforzo con cui ogni cosa cerca di perseverare nel suo essere, ossia *conatus*. Quindi a seconda che la cosa si componga o meno con noi, o viceversa la decomponga, la coscienza appare come il sentimento di tale passaggio, testimone delle variazioni di potenza del *conatus*. L'oggetto quindi che mi determina a formare

⁴⁹ Ivi, III, prop. 9, sch., p. 163.

⁵⁰ Ivi, III, def. 1, p. 219.

⁵¹ Ivi, IV, prop. 17, sch., p. 259.

⁵² Ivi, p. 259.

⁵³ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit. p. 22.

un'unità superiore, lui ed io, e un altro che decompone la coesione dei miei rapporti caratteristici⁵⁴. Dunque la consapevolezza è del tutto transitoria né tiene insieme la totalità del tutto, confusa, mutila e frammentaria⁵⁵. Quando un modo esistente incontra un altro modo esistente con cui si compone con il suo proprio rapporto costituente, la propria potenza di agire aumenta esponenzialmente, Spinoza fa vari esempi: un alimento, un amore profondo, e così via; viceversa, modi che non si compongono tendono a decomporre e distruggere i rapporti costituenti di un corpo, come nel caso del veleno, di un nemico, di un amore triste, un virus ecc. Nel primo caso sarò affetto da sentimenti di gioia che aumentano la mia potenza di agire, mentre nel secondo la mia potenza sarà immobilizzata. Ecco che il *conatus* è la tensione a ricercare queste connessioni gioiose, il desiderio che nasce da questa gioia, infatti, non fa che aumentare la mia potenza di agire, e tutta la tensione sta nel ricercarle, conservarle, e schivare ciò che invece è causa di tristezza⁵⁶. Lo sforzo di aumentare la propria potenza di agire non è mai separato dalla capacità di un corpo di essere affetto ed ecco perché «non sussiste alcuna difficoltà nel conciliare le diverse definizioni di *conatus*: meccanica (conservare, mantenere, perseverare); dinamica (aumentare, favorire); apparentemente dialettica (opporsi a ciò che si oppone, negare ciò che nega)»⁵⁷. Il *conatus* costituisce l'essenza umana ed è un diritto strettamente identico alla mia potenza, non dipende dall'ordine dei fini, considerazione di doveri imposti dall'alto, poiché il *conatus* è causa efficiente, non finale. E il *conatus*, come potenza di agire, come sforzo che aderisce alla mia propria natura, viene definita virtù quando è aderente all'essenza dell'essere umano, «questo è il motivo per cui la virtù non è nient'altro che il *conatus*»⁵⁸, sebbene la morte possa interrompere la vita solamente del modo esistente. Infatti la natura infinita continuamente si ricompone in nuovi rapporti, i corpi morti, si decompongono e divengono concime per la terra, si passa continuamente da un rapporto ad un altro, è solo dal punto di vista della natura finita dei modi esistenti che esistono buoni o cattivi incontri. Ecco perché Spinoza a partire dall'impotenza umana rispetto al dominio degli affetti, ci propone una via per divenire razionali, partendo da quali moti dell'animo si accordino con la ragione umana, e quali invece le

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 23.

⁵⁶ *Ivi*, p. 95.

⁵⁷ *Ivi*, p. 96.

⁵⁸ *Ivi*, p. 97.

siano contrari. La natura infatti non chiede nulla che sia contro la sua stessa natura, richiede invece, che ciascuno ami la propria natura e la rispetti, la comprenda e la sviluppi, scrive infatti Spinoza che «la fondazione della virtù corrisponde con la tensione alla conservazione del proprio essere»⁵⁹. Nella proposizione XXXV della IV parte dell'*Etica*, Spinoza ci dice infatti che, dal momento che sfuggiamo alla passività, e siamo dunque attivi solo in quanto intendiamo le relazioni di composizione dei corpi, agire virtuosamente è agire secondo ragione, non facendo nient'altro che seguire il proprio essere e il proprio utile. E dunque per la proposizione XXXVI: «il sommo bene di coloro che seguono la virtù è comune e tutti possono ugualmente goderne»⁶⁰. Dunque, chi agisce secondo virtù, ossia secondo le leggi della ragione, non perseguirà nient'altro che il bene comune, poiché tale virtù coinciderà con quella della natura divina. Vi è poi un ultimo passaggio rispetto al desiderio, Spinoza distingue il desiderio originato da gioia o tristezza e il desiderio originato dalla ragione. Verso la fine della IV parte Spinoza ci dice che un desiderio originato da gioia o da tristezza, ed è qui lo scarto, non ha mai di mira l'utilità dell'essere umano nella sua interezza, dunque è sempre localizzato. Quindi ad esempio anche nel caso della gioia sarà sempre una gioia locale, poiché una causa A agisce su una parte di un corpo B. Mentre il desiderio originato dalla ragione non può avere eccesso⁶¹, esso è la vera essenza dell'uomo, esso si genera in noi in quanto agiamo in nome della natura stessa dell'uomo, in quanto le azioni compiute per mezzo di questo desiderio sono perfettamente adeguate all'essenza dell'uomo. Questo desiderio originato dalla ragione non può avere eccesso poiché è il chiaro rispecchiamento di questa essenza umana, per cui nulla potrebbe al di fuori che quello che effettivamente può.

4. Conclusioni. Ontologia pura per una politica della liberazione e della crisi

Facite comm'a Masaniello: ascite pazze, redite e vuttateve 'nterra, ca site pat' 'e figlie. Ma si ve vulite tenere 'a libbertà, nun v'addurmite! Nun pusate ll'arme! 'O vedite? A me m'hanno avvelenate e mò me vonno pure accidere. E ci 'hanno raggione l'loro quanno dicenno ca nu pi-

⁵⁹ B Spinoza, *Etica* IV, prop. 18, sch., cit., p. 261.

⁶⁰ Ivi, IV, prop. 36, p. 277.

⁶¹ Ivi, IV, prop. 61, p. 305.

sciavinnolo nun pò addeventà generalissimo
d'a pupulazione a nu mumento a n'ato. Ma io
nun vulevo fa niente 'e male e manco niente
voglio. Chi me vo' bbene overamente dicesse
sulo na preghiera pe me: nu requia-materna e
basta pé quanno moro. P' 'o rriesto v' 'o torno
a di: nun voglio niente. Annudo so' nato e an-
nudo voglio muri. Guardate!»
(Ultimo discorso di Tommaso Aniello D'A-
malfi, 16 luglio 1647)

Partiamo con il dire che l'ontologia pura spinoziana si basa su una sola sostanza infinita e orizzontale. Essa è Essere in quanto Essere, unica e sola sostanza infinita, mentre gli enti sono modi di questa stessa sostanza infinita, ossia gradienti della sostanza infinita. «Le cose si distinguono quantitativamente in base alle posizioni differenti che assumono nella scala di misurazione del gradiente di potenza»⁶². Ma perché chiamarla *Etica*, e perché un'ontologia pura così caratterizzata è incompatibile con la morale? Un'etica non è mai un sistema di giudizio, calato dall'alto ad imprimere i propri sistemi di valori, in un'etica non si giudica e soprattutto a nessuno toccherà mai quello che si merita, nel senso di un significato punitivo⁶³. Proprio perché non si cercano valori che trascendano l'essere, nell'etica si rimane sempre all'interno dei rapporti esistenti, dunque, ci si chiede cosa ha portato quel corpo ad agire in quel modo, da quale luogo parla, dove si trova? Ed ecco infatti che Spinoza sottolinea quanto non si parli mai di un corpo genericamente inteso, ad esempio il genere umano, ma sempre di un singolo corpo nello specifico, ossia di un tu, di un noi, di ciò che è possibile solo ed esclusivamente a te, frutto della tua storia e del tuo specifico percorso. Quando ad esempio Spinoza parla di essenza non gli interessa l'essenza astratta, ma l'essenza è sempre una determinazione singolare per indicare delle singolarità⁶⁴. Non esiste infatti in questa prospettiva né Bene né Male, ma solo buoni o cattivi incontri. Per Spinoza l'accento è quindi sul processo, si diviene saggi, non lo si è già in maniera precostituita, ma questo divenire è frutto del saper fare gli incontri giusti, conoscere i limiti posti dal proprio essere affetti e agire in base alla specifica potenza di agire propria di ciascun ente⁶⁵. Spinoza propone quindi una riflessione a partire

⁶² G. Deleuze, *Che cosa può un corpo?*, cit. p. 81.

⁶³ Ivi, p. 79.

⁶⁴ Ivi, p. 78.

⁶⁵ Ivi, p. 62.

dalle nostre composizioni principali, quelle che ci costituiscono nel modo più profondo, questo diviene lo slancio per la formazione di nozioni comuni in grado di permetterci di fuoriuscire dalla causalità degli incontri e comprendere l'ordine di composizione dei rapporti. Capire è una nozione comune, si basa su un processo molto concreto. Dunque, non si nasce razionali, ma si diviene razionali, ecco perché l'*Etica* svilupperà il problema di come essere un uomo razionale. Spinoza, inoltre, riprese la concezione del diritto naturale di Hobbes, sebbene con importanti differenze: «se il diritto naturale come dice Hobbes è originario rispetto al dovere, il dovere ne è dunque solo la limitazione a favore della vita in società»⁶⁶, ci dice Deleuze. A partire da questo Spinoza stabilendo un'identità di diritto e potenza assicura l'uguaglianza di tutti gli esseri, facendo parte di una stessa e unica infinita sostanza. Se il diritto è potenza, allora il dovere è la limitazione di questa potenza. Non si tratta di dire che essere razionale ed essere folle siano la stessa cosa, ma dire piuttosto che dal punto di vista del diritto naturale non c'è alcuna differenza tra i due stati, chiaramente lo avrà rispetto al vivere in società, ma dal punto di vista della potenza non ci sono differenze, riferendosi ad una stessa scala quantitativa di misurazione, esprimono semplicemente entrambi della possibilità della potenza infinita della sostanza⁶⁷. Questo discorso ha delle grandi conseguenze sul piano politico, perché implicherà che nessuno può vantare un'autorità su qualcun altro, il principio di autorità decade, cedendo il posto ad un piano orizzontale, costituito da una moltitudine complessa e irriducibile⁶⁸. La formazione di una società avviene quindi per consenso e non per sottomissione ad un'autorità⁶⁹. Inoltre, piuttosto che dire cosa una cosa è, chiudendone rigidamente i confini cercando di delinearla, l'uomo sarà invece il frutto di quello che può essere. Ecco perché che cosa possa un corpo diventa una domanda assillante e decisiva per Spinoza.

Questo implica un processo di sperimentazione continua, in cui il corpo non è mai una realtà fissa, ma un divenire aperto. Le linee di fuga, utilizzando un lessico deleuziano, rappresentano queste aperture verso nuovi modi di esistenza, in cui il desiderio si esprime pienamente.

Spinoza costituisce un unico piano di immanenza, dove all'interno di un campo di forze, di concatenazioni ed esplicazioni l'essere si declina essendo

⁶⁶ Ivi, p. 88.

⁶⁷ Ivi, p. 89.

⁶⁸ Vedi p. 89.

⁶⁹ *Ibidem*.

causa di sé stesso. La sostanza spinoziana rifiuta ogni trascendenza, essa è una sola, continua affermazione dell'essere⁷⁰, Deleuze scrive che quella di Spinoza è la prima reale ontologia mai esistita. L'espressione diventa un momento connettivo immanente alla sostanza che si distende in infinite concatenazioni possibili.⁷¹ Tutto accade e viene ricompreso dalla sostanza unica e infinita, costituita al suo interno da infinite variazioni di qualità, ramificazioni. Il metodo spinoziano segue quello della comunanza, essa è un'impressione reciproca attuata da più enti.⁷² I corpi sono costituiti dal moto di movimento e di quiete grazie all'incontro e alla convergenza tra i modi. La sostanza per Spinoza è nel lessico deleuziano, membrana, insieme infinito di affetti, e la potenza è proprio quel varco continuo tra una relazione e una in procinto di realizzarsi.⁷³ Dunque se gli affetti sono le tracce degli incontri che gli uomini si lasciano reciprocamente, dove gioia e tristezza misureranno il dinamismo o la stasi di questo incontro, dunque, avere idee adeguate significherà «l'adeguazione ad un circuito di condivisione»⁷⁴. L'alleanza dei corpi dispiega nuove possibilità di essere dei modi, aumentandone gioiosamente la potenza, viceversa l'inadeguato sarà il regime dell'oppressore. Restando nel regime delle passioni tristi, i modi subiscono l'azione di cause esterne, come in un mare in tempesta, in maniera passiva e fermi nella stasi della solitudine che ne diminuisce ogni forza vitale. Dunque, costruire una società del comune significherà l'affermazione dell'esistenza singolare dei modi, ognuno con le sue peculiari possibilità. Essere attivi significa intendere, capire e agire facendo sì che l'azione esprima in maniera aderente la natura del modo, rifuggendo la passività dell'assoggettamento e della morte. Un potere assoggettante avrà sempre di mira la stasi, l'indebolimento, la dispersione dei corpi nella solitudine. Il *conatus* che invece diventa espressione di una potenza collettiva che riscopre la libertà dei corpi di agire⁷⁵, svincolandosi dalle maglie che lo attanagliano passerà sicuramente per la crisi, ma avrà nella crisi la sua liberazione. Democrazia per Spinoza sarà quindi, secondo la lettura di Deleuze, quella capacità di reinventarsi reciprocamente, vivere la potenza liberatoria dei corpi che si riscoprono attraverso infinite nuove possibilità di composizione gioiosa.

⁷⁰ Ivi, p. 19.

⁷¹ Ivi, p. 20.

⁷² Ivi, p. 21.

⁷³ Ivi, p. 24.

⁷⁴ Ivi, p. 26.

⁷⁵ Ivi, p. 30.

L'incidenza della riflessione spinoziana sul tema delle passioni: Gilles Deleuze e Remo Bodei

Erika Bozzacco

Di fronte alle molteplici strategie elaborate per estirpare, moderare o addomesticare le passioni [...] pare tuttavia lecito chiedersi se l'opposizione ragione-passioni sia in grado di render conto dei fenomeni a cui si riferisce e se sia giusto in generale, sacrificare le proprie «passioni» in nome di ideali che potrebbero essere veicolo di immotivata infelicità.

R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano 1991, p. 5

Affrontare un tema così significativo come quello delle passioni in Spinoza significa immergersi in un corpo estremamente denso di testi, interpretazioni e dibattiti che hanno lasciato irrisolti possibili malintesi e alcune questioni decisive nel panorama filosofico. Con il presente lavoro, non si vuole avere alcuna pretesa di esaustività o di risoluzione di enigmi che attanagliano da secoli il pensiero filosofico in merito a questo autore fondamentale del XVII sec. Ma ci si pone solo l'obiettivo di offrire un ulteriore contributo e un possibile spunto di riflessione sulla vastità del materiale già ampiamente disponibile. Da questa densità contenutistica e riflessiva, si tenterà di enucleare con cura quelli che sembrerebbero rappresentare i punti salienti circa il tema delle passioni: per poter compiere ciò, ci si affiderà soprattutto alle voci di autori magistrali come Gilles Deleuze e Remo Bodei. L'opera nella quale il tema delle passioni è approfondito è l'*Etica*, testo di fondamentale importanza per la storia della filosofia moderna e non solo, date le significative ripercussioni che i temi spinoziani affrontati in questo testo avranno sul filosofare di numerosi autori successivi e su intere correnti di pensiero¹. La sen-

¹ C. Pulcini, *L'Etica di Spinoza. Studio critico, gnoseologico, storico*, Modena 1914, Introduzione, spec. pp. XVIII–

sibilità con la quale Spinoza tratta il tema delle passioni è impregnata di modernità, giacché il suo pensiero arriverà addirittura ad influenzare quella che è la psicanalisi freudiana². Prima di trattare però in maniera dettagliata quello che è il tema fondamentale di questo elaborato, è opportuno comprendere per quale motivo la sensibilità spinoziana risulta essere impregnata di modernità. Baruch Spinoza è un pensatore cosciente e consapevole del tempo che vive, di cui avverte incertezze, disagi, possibili pericoli e il concretizzarsi degli stessi. Nato nel 1632 ad Amsterdam, ebreo, figlio di una figura rilevante nel panorama commerciale dell'epoca, Spinoza mostra da subito una forte insofferenza nei confronti di quella che è la condizione politica in cui versa l'Europa e nello specifico, l'Olanda in quegli anni sanguinosi. Più che di insofferenza, sarebbe opportuno parlare di timore. Quest'ultimo si riversa nei suoi scritti: nell'*Etica* (il cui inizio stesura è databile intorno al 1661), nel *Trattato teologico-politico* (1670) e più in generale, nei temi affrontati in questi due importantissimi testi³. Spinoza introduce il lessico degli affetti all'inizio della terza parte dell'*Etica*. La definizione recita:

Per affetto intendo le affezioni del corpo, per le quali la potenza di agire dello stesso corpo è aumentata o diminuita, aiutata o impedita, e insieme le idee di tali affezioni.⁴

La citazione sopra riportata è ripresa dalle *Definizioni* presenti all'inizio della Terza Parte dell'*Etica*. Con il proseguire della mia indagine, cercherò di delineare quella che è la relazione e congiunzione tra affetto e passione. È necessario soffermarsi su alcune proposizioni relevantissime della Terza Parte per concepire quello che è il rapporto tra Corpo e Mente. Ma soprattutto: che valore ha il corpo nell'*Etica*? Per comprendere ciò, ci serviremo del contributo offerto da Gilles Deleuze nel suo saggio *Spinoza Filosofia Pratica*.

Si tratta di mostrare che il corpo va oltre la conoscenza che se ne ha, e che nondimeno il pensiero oltrepassa la coscienza che se ne ha [...]. In breve, il corpo, secondo Spinoza, non implica alcuna svalorizzazione del pensiero in rapporto all'estensione, ma, cosa assai più importante, una svalorizzazione

XIX, dove l'*Etica* è definita «la più profonda creazione della filosofia moderna» e il «punto centrale del pensiero del secolo XVII», in cui è racchiuso «un tesoro di affetti».

² Per una lettura della riflessione spinoziana sugli affetti come momento centrale nella configurazione moderna del rapporto ragione/passioni si veda R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano 1991, dove la critica all'opposizione tradizionale ragione/passioni passa anche attraverso Spinoza.

³ Sulla specifica situazione olandese in cui si colloca la stesura dell'*Etica* e del *Trattato teologico-politico*, cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, tr. it. di M. Senaldi, Milano 1991.

⁴ B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma 2000, III, def. 3, p. 172.

della coscienza in rapporto al pensiero, una scoperta dell'inconscio, e di un inconscio del pensiero, non meno profondo che l'ignoto del corpo.⁵

Spinoza, come ricorda Deleuze, pone ai filosofi una domanda provocatoria: «Nessuno sa ciò che può il corpo»⁶. Questa formula non è uno slogan, ma la sintesi di una vera e propria sfida ai suoi contemporanei: smettere di parlare in astratto di coscienza, volontà e dominio delle passioni, e prendere il corpo come modello d'indagine, come luogo in cui si misura effettivamente la nostra potenza di agire. Il corpo diventa così il punto di partenza per una critica della coscienza e dei suoi privilegi, e insieme per una ridefinizione del rapporto tra affetti, mente e natura. Già dalla citazione sopra riportata, ci rendiamo conto che non c'è un primato del corpo sull'anima, rovesciando semplicemente la gerarchia tradizionale. Deleuze insiste sul fatto che il cosiddetto parallelismo spinoziano non solo nega ogni causalità reale fra mente e corpo, ma vieta anche «ogni eminenza dell'una sull'altro»⁷. Se Spinoza rifiuta la superiorità dell'anima sul corpo, non è per instaurare una nuova superiorità del corpo sull'anima, altrettanto priva di senso: mente e corpo sono due espressioni di uno stesso ordine, due serie parallele che esprimono la medesima realtà. È doveroso qui riportare alcune proposizioni illuminanti a proposito del funzionamento del corpo, e di come esso agisce quando è affetto.

Né il Corpo può determinare la Mente a pensare, né la Mente può determinare il Corpo al moto o alla quiete o a qualche maniera d'essere (se ce ne è qualche altra)⁸.

Le azioni della Mente hanno origine dalle sole idee adeguate; le passioni invece dipendono dalle sole idee inadeguate⁹.

L'idea, che esclude l'esistenza del nostro Corpo, non si dà nella nostra Mente, ma e ad essa contraria¹⁰.

Sarebbe opportuno soffermarsi sull'ultima proposizione sopracitata, ovvero la proposizione X della Terza Parte dell'*Etica*: apparentemente scontata, essa racchiude un tema importantissimo relativo al rapporto Mente-Corpo nel pensiero spinoziano. Non è possibile avere un'idea che sia distaccata dall'estensione, proprio perché l'estensione – e quindi il Corpo – si accorda necessa-

⁵ G. Deleuze. *Spinoza Filosofia pratica*, cit., pp. 28-29.

⁶ Ivi, p. 27.

⁷ Ivi, p. 28.

⁸ B. Spinoza. *Etica* III, prop. 2, cit., p. 175.

⁹ Ivi, III, prop. 3, p. 177.

¹⁰ Ivi, III, prop. 10, p. 180.

riamente con quella che è la mente. Non è un caso, a questo punto, che Spinoza scelga di trattare gli affetti secondo il metodo geometrico. Nella Prefazione alla Terza parte dell'*Etica* egli polemizza con coloro che, parlando di vizi e stoltezze degli uomini, sembrano trattare «non di cose naturali che seguono le comuni leggi della natura, ma di cose che sono al di fuori della natura», e dichiara di voler invece «trattare i vizi e le stoltezze degli uomini secondo il metodo geometrico» e «dimostrare mediante ragione certa le cose che essi dichiarano a gran voce essere ripugnanti alla ragione e vane, assurde e orrende»¹¹. Il metodo more geometrico non è dunque un semplice artificio formale, ma l'espressione coerente dell'idea che anche gli affetti appartengono alla «comune natura delle cose» e sono sottoposti a leggi necessarie. Proprio perché il corpo è assunto come modello, la teoria degli affetti non può più essere una morale del dominio della coscienza sul corpo, ma diventa una scienza delle composizioni e scomposizioni dei rapporti corporei e mentali, una «etologia» delle potenze¹². In questo senso, il metodo geometrico e la domanda deleuziana “cosa può un corpo?” convergono: si tratta di misurare con rigore in quali condizioni mente e corpo agiscono, in quali patiscono, e come le loro potenze possano essere accresciute attraverso una conoscenza adeguata degli affetti stessi. Nel pensiero di Spinoza, non sono parti che operano indipendentemente l'una dall'altro: il corpo è posto in rapporto paritetico con la mente. Come sottolinea anche Deleuze¹³, il termine anima è usato con estrema cautela nell'*Etica*. Il suo impiego resta circoscritto all'orbita di contesti specifici, per lo più di taglio polemico. Impiegare il termine anima significherebbe, infatti, per il pensatore olandese, utilizzare un sostantivo ancora troppo impregnato di risonanza sostanzialistiche e teologiche. Questo non si coniugherebbe affatto in senso positivo dopo aver analizzato – all'inizio di tale dissertazione – quelli che sono gli elementi biografici salienti dell'autore. L'uso di anima, quando compare, è spesso legato a passi di tradizione o a luoghi in cui Spinoza vuole problematizzare, piuttosto che assumere, il lessico tradizionale; proprio per questo il lessico di *Mens* è di gran lunga un termine più adatto. Il corpo umano è un modo dell'estensione, la *mens* un modo del pensiero; la mente è costituita, in quanto

¹¹ «Adesso, desidero tornare a coloro i quali preferiscono detestare o deridere gli Affetti e le azioni umane, piuttosto che comprenderle. A costoro, senza dubbio, sembrerà strano che io intraprenda a trattare i vizi e le stoltezze degli uomini secondo il metodo Geometrico e che io voglia dimostrare mediante ragione certa le cose che essi dichiarano a gran voce essere ripugnanti alla ragione e vane, assurde e orrende» Ivi, III, prefazione, p. 171.

¹² «[...] mentre l'*Etica* è una etologia, che, per uomini e animali, non considera in ogni caso che il potere di essere affetti» in G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 34.

¹³ Ivi, p. 100.

mente umana, da un'idea, e precisamente dall'idea del corpo che noi siamo. Spinoza lo formula nella II parte dell'*Etica*: la mente è «l'idea del corpo esistente in atto», e l'intero blocco teorico che va dall'assioma 3 alla proposizione 13 definisce la *mens* come idea del corpo e ricava da qui la soluzione del rapporto mente-corpo¹⁴. Deleuze sintetizza questo punto con una formula che è diventata canonica: «La mente è dunque l'idea del corpo corrispondente»¹⁵; non nel senso rappresentazionalistico di un'immagine che sta «davanti» al corpo, ma come modo del pensiero che sta al suo attributo e agli altri modi esattamente come il corpo sta all'estensione e agli altri corpi, secondo quell'«automatismo del pensiero» che corrisponde al «meccanismo del corpo»¹⁶. In questo quadro, il tema delle passioni va ricondotto alla teoria degli affetti. Spinoza distingue anzitutto tra affezioni del corpo (*affectiones*) e affetti (*affectus*), intesi come «affezioni del corpo» per cui la sua potenza di agire è aumentata o diminuita, aiutata o ostacolata, «e insieme le idee di tali affezioni»¹⁷. La distinzione tra azione e passione non è di contenuto psicologico, ma di statuto causale: quando noi siamo causa adeguata di un affetto, si tratta di un'azione; quando la causa è inadeguata, e quindi esterna rispetto alla nostra potenza, siamo in regime di passione¹⁸. Spinoza riconosce solo tre affetti primitivi, ossia primari: letizia, tristezza e cupidità. Nel celebre scolio della proposizione 11 della Terza parte, egli afferma esplicitamente di «riconoscere soltanto tre affetti primitivi ossia primari, e cioè la Gioia, la Tristezza e la Cupidità», e di aver ricordato l'ammirazione solo perché termini derivati «sono entrati nell'uso»¹⁹. La *cupiditas* costituisce il nucleo dinamico da cui si differenziano i due grandi orientamenti affettivi della gioia (transizione a una maggiore perfezione) e della tristezza (transizione a una minore perfezione); dalle combinazioni di questi tre affetti fondamentali con l'idea di cause esterne derivano tutte le altre passioni come amore, odio, speranza, paura ecc²⁰. Spinoza distingue fra affetti che accrescono la potenza di agire (gioie) e affetti che la diminuiscono (tristezze); e insiste sul fatto che gioia e tristezza «non sono altro che la stessa cupidità, ossia l'appetito, in quanto è accresciuto o diminuito, favorito o ostacolato dalle cau-

¹⁴ B. Spinoza, *Etica* II, prop. 13, cit., p. 133.

¹⁵ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 100.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ B. Spinoza, *Etica* III, def. 3, cit., p. 173.

¹⁸ *Ibidem*, def. 2.

¹⁹ Ivi, III, spiegazione, p. 219: «Riconosco dunque [...] soltanto tre affetti primitivi ossia primari, e cioè la Gioia, la Tristezza e la Cupidità».

²⁰ F. Mignini, *L'Etica di Spinoza*, Roma 2015, pp. 122-123.

se esterne»²¹. Deleuze riprende questo punto traducendolo nel lessico del *conatus*: la gioia indica l'espansione della nostra «forza di esistere», la composizione del nostro rapporto con altri rapporti, mentre la tristezza segnala un blocco, una immobilizzazione della potenza, tutta impegnata a respingere ciò che la minaccia²². In questo senso, noi siamo esseri passivi non perché condannati alla passività, ma perché, finché la nostra conoscenza rimane inadeguata, gli affetti si presentano per lo più come passioni, cioè come variazioni della nostra potenza determinate da cause che non padroneggiamo. Sarà proprio su questa struttura – la triade desiderio/*cupiditas*, gioia e tristezza, il loro legame con il *conatus* e con le idee adeguate o inadeguate – che si innesterà, come vedremo, la lettura di Remo Bodei, attenta a mostrare tanto la genealogia storica della svalutazione delle passioni quanto la possibilità, già spinozianamente pensata, di una loro emendazione e trasformazione in affetti attivi²³. Giunti a questo livello d'indagine, è possibile precisare meglio la tesi accennata. Se guardiamo alla lunga durata della tradizione occidentale, emerge con chiarezza come la linea dominante abbia trattato le passioni sotto una luce prevalentemente negativa. Remo Bodei ricostruisce con grande attenzione questa storia: per secoli le passioni sono state condannate come fattori di turbamento o di «perdita temporanea della ragione», segno di un potere estraneo alla parte migliore dell'uomo, capaci di intorbidire lo «specchio d'acqua» della mente, distorcerne la chiara visione delle cose e deviarla dalla spontanea propensione al bene²⁴. Le passioni impetuose sono sempre state assunte come motivo di rovina, di danno, di eliminazione di ordine e razionalità. Ma l'uomo, in quanto ricettivo, è definito proprio da questi suoi moti d'animo. Non sarebbe neppure possibile concepire il soggetto non connotato emotivamente da questo o da quel moto interiore. Da qui le numerose strategie, Nel corso della storia della filosofia, elaborate per estirparle, moderarle, addomesticarle: sul piano individuale, in vista dell'autocontrollo; su quello politico, per trasformarle in strumenti di do-

²¹ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 57, dim., cit., p. 215: «la Gioia e la Tristezza sono la stessa Cupidità ossia l'Appetito in quanto è incrementato o diminuito, favorito o ostacolato dalle cause esterne».

²² G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., sul *conatus* come sforzo di aumentare la potenza di agire e di evitare la tristezza, pp. 80-81.

²³ R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano 1991, p. 196: «La forza vittoriosa del desiderio che passa attraverso le resistenze metabolizza le passioni in affetti, trasformandole in energie che conducono, senza inutili sacrifici, verso una maggiore sicurezza, gioia e beatitudine. Nello stesso tempo scioglie l'irrigidita "muscolatura" della ragione e della volontà, modificandone l'atteggiamento sostanzialmente chiuso, ancora segnato dalla paura nei confronti del disordine delle passioni.»

²⁴ Ivi, p. 10.

minio. In nuce, si è assistito a vere e proprie demonizzazioni dell'elemento passionale²⁵. Si pensi al cristianesimo, che, con la sua forte insistenza sui moti interiori, ha svolto un ruolo decisivo nella moralizzazione e talvolta nella vera e propria demonizzazione dell'elemento passionale, pur lasciando spazio, in altre correnti, a una disciplina più complessa degli affetti. A questo punto si apre la domanda decisiva: la passione può essere considerata alla stregua del desiderio? E, soprattutto nel mondo contemporaneo, è legittimo usare questi due termini come sinonimi? Spinoza, come è noto, distingue con molta precisione tra *appetitus*, *cupiditas* e *desiderium*. L'appetito è lo sforzo con cui l'uomo tende a conservare il proprio essere in quanto riferito insieme alla mente e al corpo; la cupiditas è questo stesso appetito accompagnato dalla coscienza di sé; il desiderio, infine, è definito come «Cupidità, ossia Appetito di disporre di una certa cosa, Cupidità che è alimentata dal ricordo della cosa stessa e ostacolata, contemporaneamente, dal ricordo delle altre cose che escludono l'esistenza della stessa cosa che appetiamo»²⁶. C'è un tempo che va dall'appetire, dal desiderare, alla sua realizzazione. Ad oggi l'appetire, il desiderare, è divenuto un vero e proprio fagocitare: una volontà di minimizzare al massimo il tempo nato tra l'appetito e la sua realizzazione. Questo porta a un vero e proprio scendere dell'appetizione, della volizione stessa, che perde quell'elemento passionale, rinuncia a quella distanza che l'aveva caratterizzata in passato. Quello che era un appetito tenuto a freno, la cui distanza temporale e spaziale ne aumentava la desiderabilità e la potenza della spinta al raggiungimento, oggi perde di gran lunga il suo valore. Questa diagnosi trova un solido riscontro nelle analisi di Remo Bodei. In *Geometria delle passioni* egli osserva come, nel mondo contemporaneo, le passioni «statiche» risultino sempre più «soverchiate dai "desideri" (passioni orientate verso mete future, incommensurabili o difficilmente calcolabili).»²⁷

Il mondo contemporaneo [...] è appunto caratterizzato dall'ottendersi del desiderio, dall'indifferenza reciproca e dall'individualismo di massa [...] Rifiutando il diretto contatto e il completo distacco dagli altri, tale "giusto mezzo" avrebbe condotto all'avvizzimento emotivo e alla scomparsa della solidarietà. Venuto meno il bisogno di essere partecipi delle vicende collettive, si essiccherebbe alla radice il senso di appartenenza alla comunità. La ragione, fattasi calcolatrice o "strumentale", si allontanerebbe così dalle passioni e dai sentimenti, ormai narcotizzati.²⁸

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ B. Spinoza, *Etica* nota 16 alla III parte, cit., p. 399.

²⁷ R. Bodei, *Geometria delle passioni*, cit., p. 5.

²⁸ Ivi, p. 15.

I moti dell'animo, che hanno permesso all'uomo di essere presente, vivo, partecipe di quelle che sono state le grandi vicende collettive, sembrano venire meno. È come se apparissero dinanzi ai nostri occhi, nel mondo contemporaneo, delle vere e proprie passioni scialbe. Il desiderio diventa fiacco, e se è presente, lo è nelle forme sopra descritte. In merito a desiderio e temporalità:

Il desiderio si insinua così entro le pieghe di un'agenda temporale elastica, articolata secondo scadenze non strettamente vincolanti. Anzi: più il futuro è considerato disponibile, più la mobilità dei processi sociali aumenta, meno i desideri divengono assoggettabili al dominio repressivo o alle astuzie di quella stessa "ragione" che cercava di costringere all'obbedienza le passioni più statiche e che viene ora giocata attraverso abili sistemi di "bypass", che ne aggirano i neghittosi controlli.²⁹

La riflessione di Remo Bodei dà all'elemento della temporalità un ruolo significativo. Questa assume senso, più che mai nella contemporaneità storico-sociale. Avere un'agenda temporale elastica, rende il nostro desiderare flessibile, un desiderio a cui manca qualcosa per essere considerato Desiderio. C'è un'incertezza che è propria di questo desiderare flessibile, sostiene il Professore Bodei, un'incertezza che non comporta la rimozione di quel dato fagocitante. Sembra paradossale, e tale è la natura del desiderare nella condizione attuale. La cifra del nuovo desiderare è ancor più dualistica, e tale dualismo si rivela come irriducibile. Un tempo che sembra infinito, desideri che aumentano a dismisura con l'incrementarsi dei beni a nostra disposizione e al contempo; paralisi dinanzi a questa smoderatezza, appetiti scarni, ma potenti, vacui e insieme connotati profondamente da quel tratto dionisiaco. Ritorniamo adesso all'*Etica*, e nello specifico: soffermiamoci sulla IV parte dell'opera, la cui prefazione si coniuga in maniera adeguata intorno al discorso finora svolto.

Chiamo schiavitù l'impotenza dell'uomo a moderare e a reprimere gli affetti; giacché l'uomo sottoposto agli affetti non è padrone di sé, ma in balia della fortuna; al cui potere è così soggetto che spesso è costretto a fare il peggio, benché veda il meglio. Io mi sono proposto in questa parte di dimostrare la causa di tale fatto, e, inoltre, che cosa gli affetti hanno di buono o di cattivo³⁰.

Il non essere padroni di sé non va considerato in un'accezione moralizzante. L'uomo in preda alle passioni agisce perché patisce. In alcuni casi questo patire porta l'uomo ad agire seguendo quelli che sono dei moti dell'animo distruttivi: pur sapendo cosa è bene, l'uomo può (e in molti casi succede) agire

²⁹ Ivi, cit. pp. 28-29.

³⁰ B. Spinoza, *Etica* IV, prefazione, cit., p. 231.

seguendo il male. Per affrontare bene questo tema, sostituiamo i termini di Bene e Male con quelli di *Buono* e *Cattivo*, molto più adeguati alla riflessione spinoziana.

Per buono, dunque, intenderò in seguito ciò che sappiamo con certezza essere un mezzo di avvicinarci sempre più al modello che ci proponiamo della natura umana. Per cattivo, invece, ciò che con certezza sappiamo ci impedisce di riprodurre tale modello. Diremo, poi, più perfetti o più imperfetti gli uomini, secondo che si avvicinano più o meno a questo stesso modello. [...]

1 intendo per buono ciò che sappiamo con certezza esserci utile.

2 per cattivo, invece, ciò che sappiamo con certezza ciò che ci impedisce di possedere un bene.³¹

Il soggetto, in preda a quelle che sono le passioni più distruttive, riconosce ciò che è meglio, ma vivendo questa schiavitù come dato essenziale, è imprigionato dal patire stesso. Costretto dunque necessitato a compiere il male: è questa la catena che non permette all'individuo di scegliere il buono, vittima della sua stessa cifra massima. Per avere una visione ancora più rischiarata di quelli che sono i termini di buono e cattivo, è bene fare nuovamente riferimento al filosofo francese e post-strutturalista Gilles Deleuze. Egli, nella sua già citata *Spinoza Filosofia pratica*, riesce a restituire al lettore la visione della filosofia spinoziana depurata da quegli elementi che possono a primo acchito risultare ostili:

Il buono e il cattivo sono doppiamente relativi, e si predicano l'uno in rapporto all'altro, ed entrambi in un rapporto a un modo esistente. Questi sono i due sensi della variazione della potenza di agire: la diminuzione di questa potenza (tristezza) è cattiva, il suo accrescimento (gioia) è buono (*Etica*, IV, 41). Oggettivamente, quindi, è buono ciò che aumenta o favorisce la nostra potenza di agire, cattivo ciò che la diminuisce o la impedisce [...]³²

Il Buono è dunque ciò che è utile e che accresce la nostra potenza di agire. Il Buono ci consente quindi di agire nel mondo e di farlo con la conseguenza essenziale di vedere la nostra potenza accresciuta. Ma cosa intende Spinoza quando parla di potenza? Citiamo qui per intero la relevantissima spiegazione offertaci da Deleuze sul tema della *potestas*, e di quest'ultima, intorno a Dio.

Uno dei punti fondamentali dell'*Etica* consiste nel negare ogni potere (*potestas*) di Dio analogo a quello di un tiranno, o anche di un principe illuminato. È che Dio non è affatto volontà, anche se questa volontà fosse illuminata da un intelletto legislatore. Dio non concepisce dei possibili nel suo intelletto, che realizzerebbe con la sua volontà. L'intelletto divino non è che un modo attraverso il quale Dio non comprende altra cosa che la sua propria essenza e ciò che

³¹ Ivi, IV, prefazione, p. 233.

³² G. Deleuze. *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 69.

ne segue, la sua volontà non è che un modo secondo il quale tutte le conseguenze derivano dalla sua essenza o da ciò che egli comprende. Così, non vi è potere (potestas), ma solamente una potenza (potentia) identica alla sua essenza. Grazie a questa potenza, Dio è egualmente causa di tutte le cose che seguono dalla sua essenza, e causa di sé medesimo, cioè della propria esistenza, quale è implicata dall'essenza (*Etica*, I, 34). Ogni potenza è attiva, è in atto. L'identità della potenza e dell'atto si spiega così: ogni potenza è inseparabile da un potere di essere affetti, e questo potere di essere affetti si trova costantemente e necessariamente riempito da delle affezioni che lo effettuano [...]³³

Per portare a termine tale lavoro circa le passioni, si vuole gettare ora luce su numerosi spunti di riflessione presenti in alcune conferenze tenute dal professore Bodei non molti anni fa³⁴. In particolar modo, da una Conferenza nota sotto il titolo *Passioni*, svoltasi all'incirca sei anni fa in Italia. Nella stessa, vengono posti al professore Bodei una serie di interrogativi circa il rapporto tra conoscenza e passioni, o, in linea più generale, sulla natura delle passioni, sul modo di darsi di queste ultime, sul loro rapporto con la ragione. Un punto sul quale il professore Bodei, sotto sollecitazione dell'interrogante (il filosofo Giovanni Ventimiglia), si sofferma, è quello relativo alla connessione tra passioni, social network e robot. Bodei, riconosce una sorta di capacità di apprendimento presente nei robot, prerogativa che si affina e si specializza sempre di più con il passare del tempo: basti pensare ai continui aggiornamenti e configurazioni di livello superiore nel mondo della robotica. Bodei però, ci tiene a sottolineare che le passioni non possono essere apprese, almeno per il momento, dai robot: il Professore invita la platea a riflettere sulla prima legge di Asimov. I robot non possono andare contro l'umano che li ha progettati secondo questa legge, andare contro l'uomo significherebbe quindi patire. Provare anche le più comuni passioni umane come, ad esempio, l'ira o il risentimento, farebbe intravedere il rapporto tra uomo e robot come inimmaginabile e sotto molti aspetti, catastrofico. Notevolmente diverso è per l'uomo il patire, l'essere affetti e ricettivi da tali affezioni nel mondo dei social network. Si potrebbe senza dubbio dire che la passione vige in maniera imperante (per utilizzare il termine impiegato dal professore Bodei durante la Conferenza sopracitata) nel mondo creato dai social. A mio parere, quella che si viene a creare è una passione esasperata e, al contempo, protetta da alcune importanti garanzie: tra queste l'anonimato. A tal proposito, quel senso di pudore, a tratti di riserbo, che ha da sempre costituito un freno verso la nostra

³³ Ivi, cit., pp. 121-122.

³⁴ R. Bodei, *Passioni*, conferenza, pubblicata il 3 gennaio 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=V4UUysUWmsI> (ultimo accesso 30 novembre 2025).

impetuosità passionale, si affievolisce con l'utilizzo dei social network. Non essere scoperti, non mostrarci nella nostra integrità, rende veloce e brusca l'esplosione della nostra affezione. Mi ricollego, arrivata a questo punto, con la prima parte del discorso affrontato nella presente Conferenza da Bodei, ovvero, alla connotazione dei vari tipi di passioni. Queste vengono definite dal Professore come stati d'animo variabili e spontanei: non programmabili.³⁵ Le passioni, sostiene Bodei, possono essere convertite in qualcosa di utile (come aveva già precedentemente teorizzato Spinoza). «Gli uomini sono malvagi perché infelici»³⁶, sostiene la voce di Bodei, rifacendosi al filosofo naturalizzato olandese. Il motivo di questa infelicità è imputabile all'insicurezza in cui l'uomo vive. «Per essere razionali, bisogna rendere la vita sicura e rendendo la vita sicura si possono recuperare le passioni positive»³⁷, questo enunciato presente nella riflessione del grande studioso delle passioni e di Spinoza coniuga al meglio quanto detto finora. Se subentrasse un'ulteriore interrogazione, ci renderemmo conto che ciò che è sostenuto da Remo Bodei è oltremodo logico: come non provare passioni negative, distruttive, in uno stato di incertezza e insicurezza generale? Questa assenza di sicurezza è la scintilla di ogni comportamento irrazionale. Si giunge adesso verso le ultime considerazioni a conclusione di tale indagine, facendo sempre riferimento ad un'altra importante Conferenza³⁸ tenuta dal Professore Bodei. Nella presente sentiamo cosa dice il filosofo in dialogo con Fabio Merlini. È interessante notare come viene definita la ragione dal Professore:

il termine ragione evoca qualcosa di organico, di solido, di ordinato, mentre le passioni siamo abituati a considerarle come un disordine...come qualcosa che confligge con i nostri stati d'animo.³⁹

Bodei invita a non accettare questo dualismo tra ragione e passione. Esse sono in “un rapporto paradossale di collaborazione conflittuale”⁴⁰. Sarebbe errato perpetuare la concezione della ragione intesa come un tutto unitario, monolitico, e stabile. C'è una pluralità che è propria della stessa ragione, pluralità che si esplica nei modi di darsi di quest'ultima. Il filosofo, ci tiene anche

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ R. Bodei, *Passioni*, conferenza, pubblicata il 3 gennaio 2018, https://youtu.be/jBvDnJ3S_rY (ultimo accesso 30 novembre 2025).

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

a sottolineare come Cartesio sia in realtà il primo a scrivere sulle passioni, e sulla quasi totalità della bontà di queste ultime: l'errore non sta nel desiderare troppo, ma nel desiderare poco⁴¹. La logica delle passioni è per l'autore una logica simbolica, indistinta, non discriminante e analitica come la logica della ragione. Dopo Kant e Hegel, Bodei ha intravisto uno slittamento circa il campo d'interesse della filosofia verso il tema delle passioni. Esse, infatti, hanno fatto sempre più capo ad altri ambiti e discipline quali la psicologia e la psichiatria: «noi abbiamo bisogno di una ragione ospitabile, capace di comprendere anche ciò che sembra contrario»⁴², anche nelle passioni deliranti, è possibile scorgere una logica di fondo, una logica apparentemente illogica, ma che conserva un suo senso proprio. Questo senso, e i nessi logici possono essere indagati e messi a nudo anche nelle passioni quali l'ira, la follia, etc. Ma è possibile individuare un ambito dove Passione e Ragione coesistono in maniera equa? Secondo Bodei l'unico contesto in cui questo è possibile è quello musicale, nel quale si vede il massimo rigore logico-razionale, convenire e coincidere con il *pathos* colto nella sua purezza. Spinoza è stato il cosiddetto *fil rouge*, l'autore che mi ha permesso di cogliere riflessioni più o meno recenti (come quella di Gilles Deleuze) sull'essere affetti. A Spinoza va il merito di aver studiato con rigore e metodo geometrico, qualcosa del corpo, ma non solo. Il filosofo olandese spazza via la concezione che le passioni possano essere un dato accidentale, un cambiamento di tono che capita all'uomo. L'uomo è sempre connotato dalle passioni perché esse hanno a che fare con la sua essenza: essenza, né intrinsecamente buona o intrinsecamente cattiva per l'autore. Bodei ha rappresentato, in questo senso, una delle voci contemporanee più significative circa il tema delle affezioni: una contemporaneità tutta imbevuta di quella sensibilità moderna propria di Baruch Spinoza.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

Le pieghe del desiderio: tra Spinoza e Lacan

Myriam Panico

1. Introduzione

Una delle lezioni psicoanalitiche fondamentali riguarda il ruolo d'elezione che il desiderio ricopre all'interno dei confini perimetrali che definiscono il soggetto, sebbene parlare di confini possa risultare un'inesattezza, soprattutto se gli insegnamenti ai quali si vuole attingere sono di matrice freudiana o lacaniana. Il confine, difatti, rimanda a qualcosa di cementificato e inamovibile, una linea di demarcazione netta che separa un "dentro" da un "fuori"; una sorta di muro invalicabile che, definito una volta per tutte, delibera sentenze incontrovertibili per dire chi è il soggetto o cosa è il desiderio. Il confine, pertanto, evoca l'immagine di frontiere spaziali inflessibili, qualcosa che, per loro struttura, l'esperienza psicoanalitica ha imparato a superare o, meglio, deformare. Parlare di spazi in psicoanalisi porta con sé la necessità di apportare delle precisazioni, poiché, se può risultare inesatto dire che all'interno dell'esperienza psicoanalitica non esistano confini, è allo stesso modo impreciso affermare l'opposto. In effetti degli spazi esistono, infatti è lo stesso Freud ad affermare che «la psiche è estesa»¹. Se tuttavia si vuole riconoscere l'importanza teorica di questa scheggia di lavoro, lo si può fare solo a patto che si ammetta l'esistenza di «spazi topologici ipergeometrici».²

La psiche ha spazio solo se "estendiamo" e "modifichiamo" il concetto di spazio e facciamo attenzione a quegli spazi che in topologia vengono detti "iperspazi". Spazi che appunto non si possono rappresentare nella geometria di Cartesio e di Kant.³

¹ Si tratta di una breve annotazione composta nell'estate del 1938 e pubblicata postuma in S. Freud, *Ergebnisse, Ideen, Probleme* (1938); trad. it. di R. Colorni, *Risultati, idee, problemi*, in *Opere*, vol. 11, Torino 1979, p. 566.

² A. Rainone, *La sartoria di Lacan: Sulle geometrie del desiderio e l'etica del godimento*, Milano 2022, p. 8.

³ *Ibidem*.

La psiche non è strutturata secondo strade lineari, su spazi che possano essere tradizionalmente rappresentati secondo la geometria euclidea, articolata intorno ai tre assi della profondità, altezza e della larghezza. Lo spazio psichico è «n-dimensionato»⁴, organizzato su percorsi labirintici, deformazioni e alterazioni spaziali, in cui non è possibile discernere distintamente un esterno da un interno. Pertanto, introdurre i concetti di confini e spazio nell'alveo della psicoanalisi concede la possibilità di sottolineare la portata teorica delle incursioni lacaniane verso le rive della topologia. Tale operazione, infatti, permette allo psicoanalista francese di spiegare il soggetto secondo torsioni, piegature e tagli, come se fosse la stoffa di un tessuto, malleabile in egual maniera⁵ – ciò gli dà anche l'opportunità di sottrarre l'Inconscio da qualsivoglia metafora spaziale che sia ancora troppo legata all'opposizione superficie-profondità⁶. La psicoanalisi lacaniana allora procede a barcamenarsi attraverso gli snodi di una trama dedalica tessuta nello spazio-del-desiderio⁷, che è lo spazio sulle geometrie del quale è strutturato l'inconscio. Il movimento di sconfinamento appena compiuto, che lambisce le sponde della topologia, sembrerebbe fuorviante e non funzionale al tema di cui si vuole discorrere. Tuttavia, viene gettata solo adesso una luce sul *leitmotiv* che vuole guidare tale ricerca. Introdurre l'ipotesi freudiana – poi riscritta da Lacan – per cui l'Inconscio ha uno spazio che è a sua volta strutturato – o meglio, destrutturato – dal desiderio, funge da argomentazione funzionale a validare l'importanza dell'assunto di partenza. Alla luce di quanto appena esposto, infatti, si comprende perché il desiderio sia uno degli ambiti elettivi della psicoanalisi. Intessere la storia del desiderio significa in parallelo tessere la storia del soggetto; far parlare il desiderio vuole dire quindi ascoltare qualcosa del e sul soggetto. In questa sede, si esplicita la volontà di scandagliare gli abissi del desiderio, tuttavia questo tradisce lo scopo sotterraneo di procedere allo scavo nelle profondità di una certa fenditura costitutiva del soggetto.

Non a caso l'insegnamento di Lacan ritorna incessantemente su questa parola che fu la parola fondamentale di Freud: Wunsch, désir, desiderio. Ma se l'insegnamento di Lacan ritorna così ostinatamente su questa parola è per metterne in evidenza sia il carattere decisivo – non c'è esperienza dell'inconscio che non sia esperienza del desiderio – sia i molteplici significati che essa racchiude.⁸

⁴ *Ibidem*.

⁵ «La nostra soggettività è solo secondariamente, e in modo derivato, l'intimità di un pensiero che si oppone all'esteriorità del mondo. Il movimento originario, costitutivamente perduto, è una torsione in forza della quale non siamo più né dentro né fuori» F. Palombi, *Jacques Lacan*, Roma 2019, p. 167.

⁶ B. Moroncini, *Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, Napoli 2005, p. 29.

⁷ A. Rainone, *La sartoria di Lacan*, cit., p. 8.

⁸ M. Recalcati, *Ritratti del desiderio*, Milano 2018, p. 18.

Il soggetto dell'inconscio dimora in uno spazio che è modellato dal desiderio, sin nelle sue più intime fibre; pertanto, se si percorrono le linee e le geometrie del desiderio, si percorre contestualmente il profilo del soggetto, nondimeno si attraversa una dissimmetria paradossale. Da un lato, il desiderio rappresenta il "più proprio" del soggetto, eppure, allo stesso tempo, l'esperienza del soggetto non è mai un'esperienza identitaria, non è un'esperienza di padronanza⁹. Da questo breve preambolo, si disvela una delle pieghe più aporetiche verso cui si contorce il desiderio. Si tratta di pieghe del desiderio, di angoli e di facce verso cui il suo significato si flette, poiché la sua radice è eteroclitica; si declina ogni volta in maniera differente, si piega in un modo tale da mostrare sempre un volto nuovo. A quest'altezza del discorso, si presenta il primo nodo da dipanare: a cosa ci si riferisce quando si dice desiderio? Se la trama della stoffa del desiderio è dedalica, allora sorge la necessità di tracciare il filo di Arianna che tenderà di condurre la ricerca. Pertanto, ciò che ci si arrischierà a fare, in questa sede, sarà profilare una sorta di percorso per illuminare – limitatamente ad alcune pieghe – lo spazio del desiderio.

2. Nella fenditura tra Lacan e Spinoza

Come risulta evidente, giunti a questo livello dell'indagine – seppur preliminare –, il discorso psicoanalitico riserva uno spazio privilegiato al desiderio. Tuttavia, se il grande dono del desiderio è quello di dire qualcosa del soggetto – e ciò che disvela è originariamente il solco di una divisione ineliminabile¹⁰ –, allora è chiaro che la portata della sua voce non può rimanere confinata al solo ambito psicoanalitico, inascoltata da altre sfere del sapere. Lo dimostra tutt'una storia che, snodandosi da Platone a Hegel, tematizza il desiderio riconoscendogli un ruolo eminente anche all'interno di un altro tipo di discorso, ovvero quello filosofico¹¹. Il percorso che si sta tracciando vuole essere quindi trasversale e obliquo, procede a svilupparsi secondo delle intersezioni particolari nelle quali si incontrano due tipi di discorso – quello

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ «Il soggetto non è più l'identità si sé con sé, neppure un'identità riconquistata al termine di un lungo viaggio nell'estraneità. È un soggetto diviso dall'origine e per sempre, un soggetto spaccato fra significante inconscio e sapere cosciente», B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio. Un commentario del seminario sull'etica di Jacques Lacan*, Napoli 2021, p. 14.

¹¹ *Ivi*, p. 10.

psicoanalitico e l'altro filosofico –, che intendono interrogare il desiderio. Le domande che gli vengono poste sono essenzialmente tre: «che cosa davvero si desidera, chi davvero desidera e come si desidera¹²». Il compito fondante della psicoanalisi lacaniana è stato proprio quello di trovare delle risposte a tali questioni e lo ha fatto a più riprese, in sedi diverse, disvelando di volta in volta sfaccettature e volti nuovi sia del desiderio, sia del soggetto stesso. Tra i ritratti¹³ del desiderio che Lacan ha tratteggiato, quello che gode di maggiore impatto teorico – tanto da occupare un ragguardevole spazio all'interno delle pagine lacaniane – è quello del desiderio umano inteso come desiderio dell'altro. Non solo ha una portata teorica di grande spessore, ma si colloca anche in quel punto di intersezione in cui psicoanalisi e filosofia si avviano insieme. Il grande vanto dell'opera lacaniana è – tra gli altri – soprattutto quello di aver operato una rifondazione scientifica della psicoanalisi, nel tentativo di ristrutturarne l'impianto teorico e di ridefinirne le basi, delle quali intendeva ripristinare la natura originariamente scientifica. Il rinnovamento e rafforzamento dell'impianto teorico psicoanalitico avvengono nel solco di un taglio epistemologico che si ha nell'incontro tra più ambiti del sapere – la linguistica saussuriana, la topologia, la filosofia, l'antropologia, la letteratura, la psichiatria. Il riferimento costante dello psicoanalista francese ad altre sfere conoscitive, gli permette così di affacciarsi alla Fenomenologia dello Spirito di Hegel – attraverso la lettura di Kojève – per definire il desiderio come desiderio dell'altro.

[...] quando si dice che il soggetto desidera l'altro ciò significa che egli desidera un altro desiderio, cioè che vuole essere a sua volta desiderato dall'altro. Il risultato è che ciò che il soggetto desiderante desidera davvero è di diventare l'oggetto del desiderio altrui.¹⁴

Si potrebbe quindi rispondere in questo modo alla prima domanda che viene posta al desiderio – “che cosa davvero si desidera?”. Lacan ha attinto più volte alla filosofia per poterla torcere alle esigenze e alle questioni fondamentali della psicoanalisi, «tant'è vero che si può costruire un'ideale mappatura dei filosofi utilizzati da Lacan»¹⁵, mappatura in cui compare anche Spinoza, dal quale attinge «la potenza di un atto dirompente come è il desiderio inteso come il cam-

¹² M. Fornaro, *Il desiderio dal punto di vista psicoanalitico*, in «Metafisica del Desiderio», January 1, 2003, 1000–1024, <https://doi.org/10.1400/51533>.

¹³ Da un'immagine di Massimo Recalcati, nel suo *Ritratti del desiderio*, cit.

¹⁴ B. Moroncini, *Sull'amore: Jacques Lacan e il Simposio di Platone*, cit., p. 29.

¹⁵ A. Guidi, “Lacan, Spinoza e il desiderio”, 14 maggio 2023, <https://web.archive.org/web/20250220144013/https://www.psychiatryonline.it/psicoterapie/lacan-spinoza-e-il-desiderio/> (ultimo accesso 20 febbraio 2025).

biamento stesso»¹⁶. In questa mappatura fittissima dei riferimenti di Lacan alla filosofia, sicuramente la presenza di Spinoza è più discreta rispetto alla frequenza assidua dei riferimenti a Hegel, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty. Eppure, il riferimento a Spinoza non solo è un filo conduttore fondamentale per l'opera di Lacan, è anche una guida costante della sua vita stessa, una presenza all'interno delle vicende esistenziali dello psicoanalista francese.

Si narra infatti che da giovane liceale ebbe ad affrontare una scelta decisiva, facendo riferimento proprio all'etica del desiderio, senza alcun dubbio riconducibile all'*Etica more geometrico demonstrata*. Di essa Lacan aveva riprodotto un piano dell'opera, appendendolo alla parete della sua stanza come punto di forza a partire dal quale sostenere la propria decisione di diventare medico, di studiare medicina per andare incontro al suo desiderio per la pratica clinica, in opposizione a quello che era l'orientamento familiare che avrebbe voluto intraprendesse un corso di studi più affine agli interessi dell'industria familiare.¹⁷

L'incontro tra Lacan e Spinoza si configura come un «incontro fulminante»¹⁸, un momento di svolta nel pensiero lacaniano che nel filosofo olandese vede un punto d'appoggio su cui sostenere anche la propria critica alla psichiatria organicistica. Infatti, in un movimento di scavo nelle profondità del desiderio, vi si trova iscritta un'ulteriore questione altrettanto costitutiva del rapporto Lacan-Spinoza – al di là e dentro quella del desiderio – ed inerisce al corpo, a partire dal quale Lacan trova occasione di criticare la psichiatria organicistica del suo tempo, rappresentata da figure eminenti nel contesto della psichiatria francese. La concezione spinoziana del corpo come «potere di essere affetto»¹⁹ concede a Lacan la possibilità di obiettare contro la posizione di Henry Ey, il quale tendeva a ridurre la malattia mentale a cause puramente organiche o cerebrali, ignorando la dimensione soggettiva e l'importanza del linguaggio nella formazione del soggetto e nella manifestazione del sintomo²⁰. Il giovane psichiatra francese ipotizza che, nelle patologie psicotiche del soggetto umano, la causa non sia dovuta tanto a cause organiche quanto piuttosto ad una esperienza permanente patologica che si chiama delirio, nel quale «l'oggetto della passione è sempre costantemente presente anche quando non c'è fisicamente».²¹

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ D. Cosenza, *L'inconscio tra matema e reale*, in *L'inconscio dopo Lacan: il problema del soggetto contemporaneo tra psicoanalisi e filosofia*, Milano 2013.

¹⁸ A. Guidi, "Lacan, Spinoza e il desiderio", cit.

¹⁹ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, a cura di M. Senaldi, Napoli 2016, p. 24.

²⁰ A. Guidi, "Lacan, Spinoza e il desiderio", cit.

²¹ *Ibidem*.

Vediamo infatti che gli uomini, talvolta, sono affetti da un solo oggetto in modo tale che, sebbene non sia presente, credono tuttavia di averlo davanti, il che quando capita, a un uomo che non dorme, diciamo che questo delira, o che è folle; né si crede che siano meno privi di senno coloro i quali ardono d'Amore e sognano notte e giorno soltanto la loro amante e meretrice, poiché suscitano il riso. Ma quando l'avarico non pensa ad altro che al lucro o al denaro e l'ambizioso alla gloria ecc. non si crede che delirino, poiché sono di solito molesti e sono stimati degni di Odio. Ma in effetti, l'Avarizia, l'Ambizione, La libidine ecc sono una specie di delirio, sebbene non siano annoverati tra le malattie.²²

La teoria spinoziana degli affetti propone una prospettiva inedita in cui le passioni e i disturbi – che anacronisticamente rispetto a Spinoza è possibile definire «mentali» –, come i deliri, sono concepiti come delle modificazioni della potenza d'agire del corpo, strettamente connesse con le idee e i pensieri, in un rapporto di parallelismo²³. Spinoza, quindi, offre a Lacan un proficuo quadro concettuale per ripensare le malattie mentali non solo nei termini di guasti o lesioni organiche, quanto piuttosto come espressione di una perturbazione del rapporto del soggetto con il mondo e con il proprio desiderio. Al centro della questione del desiderio, si apre quindi una fenditura che avvicina due autori apparentemente distanti; si incontrano sul terreno di una stessa domanda che coinvolge anche il corpo. Se infatti la psicoanalisi lacaniana a più riprese risponde alle prime due domande che vengono poste al desiderio, ovvero chi davvero desidera e cosa *davvero* si desidera» è Spinoza che può essere interrogato sull'ultima questione come davvero si desidera, alla quale può rispondere solamente il corpo.

3. *Come davvero si desidera? Spinoza e la potenza del desiderio*

È Deleuze ad aver messo in evidenza come in Spinoza si possa trovare il luogo di una svolta fondamentale, a partire dalla quale la filosofia deraglia verso direzioni inedite rispetto al binario in cui precedentemente viaggiava.

Spinoza propone ai filosofi un nuovo modello: il corpo. Egli propone di istituire il corpo come modello: «Nessuno sa ciò che può il corpo...». Questa dichiarazione di ignoranza è una provocazione: noi parliamo della coscienza e dei suoi decreti, della volontà e dei suoi effetti, dei mille mezzi per muovere il corpo, per dominare il corpo e le passioni – ma non sappiamo affatto ciò che può un corpo.²⁴

²² B. Spinoza, *Etica dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma 2000, IV, prop. 44, scolio, p. 263.

²³ Cfr. G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., pp. 60-61.

²⁴ Ivi, p. 16.

Il punto in cui avviene la svolta è rappresentato dalla riscoperta del corpo. Lacan incontra Spinoza nella fenditura che si apre alla rottura del dualismo cartesiano e della visione del corpo come una macchina separata dal cogito. Il corpo non è più mera *res extensa*, allo stesso modo di come la mente non è più *res cogitans*: la mente è un'idea e più precisamente è un'idea del corpo. La mente non è più una facoltà, non è qualcosa di sostanziale, non è un contenitore, perché la mente è un'idea del corpo, il che sta a significare che il soggetto non potrebbe avere pensieri se il corpo non fosse affetto in certi modi dai corpi esterni e se la mente non pensasse a queste affezioni del corpo producendo idee. In nuce, la mente ha idee solo in quanto ha un corpo. È questo il punto di svolta fondamentale. L'idea è sempre l'idea di qualcosa di corporeo, se si ha un'idea, questa ha sempre a che fare con una modificazione del corpo. È questo il significato del parallelismo spinoziano, che mettendo in corrispondenza mente e corpo, li mette in un rapporto paritetico, in cui è vietata qualsiasi tipo di eminenza dell'una sull'altro.

Il significato pratico del parallelismo appare nel rovesciamento del principio tradizionale sul quale si fonda la morale come impresa di dominio delle passioni da parte della coscienza: [...] secondo l'*Etica*, ciò che è azione nell'anima è anche necessariamente azione nel corpo, ciò che è passione nel corpo è anche necessariamente passione nell'anima.²⁵

La mente non coglie direttamente le cose esterne, di fuori. Non c'è una causalità diretta che dalle cose imprime idee nella mente: è solo a partire da ciò che patisce il corpo che è possibile elaborare un'idea corrispondente. Se la conoscenza non passa attraverso un'affezione del corpo, questa conoscenza è mutila, confusa. Ogni idea della mente sente e pensa unicamente ciò che accade al corpo che è il vero mediatore del rapporto con il mondo. Mente e corpo sono la stessa cosa, simultaneamente, non c'è un sovrano che decreta sull'altro. Di tale ampiezza teorica è questa scoperta che essa funge da premessa costitutiva di molte tra le esperienze psicoanalitiche fondamentali. L'uomo non decide, ma è deciso, da impulsi e da cause esteriori, da forze, che vanno al di là della conoscenza che se ne ha, che sono più potenti della mente. Non è questa forse una delle più importanti lezioni che fornisce la psicoanalisi? La mente non è sovrana, non è libera; è mossa, determinata, da forze che la superano.

²⁵ Ivi, p. 17.

Si tratta di mostrare che il corpo va oltre la conoscenza che se ne ha, e che nondimeno il pensiero oltrepassa la coscienza che se ne ha. Non vi sono meno cose nella mente che oltrepassano la nostra coscienza che cose nel corpo che sorpassano la nostra conoscenza.²⁶

Deleuze asserisce che tutta la filosofia di Spinoza ruota intorno alla domanda “cosa può un corpo”, che può essere così inteso: fin dove arriva la forza dell’esistenza umana? Si tratta di scoprire le forze del corpo che sfuggono alla conoscenza; ma come si scrive questa forza – o questo insieme di forze – se non sotto il nome di desiderio? Nell’*Etica*, infatti, Spinoza afferma che il desiderio è l’essenza dell’uomo o, meglio, che l’appetito è l’essenza dell’uomo, ma

tra l’appetito e la cupidità non vi è alcuna differenza se non che la Cupidità per lo più si riferisce agli uomini in quanto sono consapevoli dei loro appetiti.²⁷

È questo passaggio dell’*Etica* che permette a Lacan di formulare il desiderio inteso come essenza del soggetto, portando alla svolta definitiva dalla psichiatria alla psicoanalisi. Se per Spinoza il desiderio nomina l’essenza dell’uomo in quanto espressione del *conatus*, cioè della potenza immanente che persevera e si accresce, Lacan radicalizza la medesima esigenza d’immanenza spostando l’asse dall’antropologia alla costituzione della scena stessa: «il desiderio è l’essenza della realtà»²⁸. Non si tratta di un’essenza metafisica, ma della funzione che, nel fantasma, dà consistenza alla nostra realtà e insieme vela l’impossibile del reale²⁹. È in questo dispositivo che l’oggetto piccolo a non vale come oggetto da raggiungere, bensì come causa che presentifica il reale; di qui l’etica del desiderio, senza garanzia trascendente né Altro del linguaggio, tutta interna al piano dell’immanenza in cui si compongono i rapporti tra corpo, parola e godimento. Il pensiero spinoziano s’insinua sottotraccia nei luoghi lacaniani dove il desiderio diventa motore dell’etica. Spinoza introduce nell’uomo il desiderio come motore, causa immanente e insieme parte dell’essenza umana, ma è anche causa ignorata del soggetto. La rivelazione più grande del parallelismo spinoziano, infatti, è la scoperta dell’inconscio, «inconscio del pensiero, non meno profondo che l’ignoto del corpo»³⁰. Deleuze spiega come per Spinoza la coscienza sia naturalmente il luogo di un’illusione, poiché essa raccoglie solo gli effetti, ignorando le cause³¹. Gli uomini sono consapevoli solo della

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 9, sch., cit., p. 180.

²⁸ J. Lacan, *Il seminario. Libro XIV. La logica del fantasma (1966-1967)*, a cura di A. Di Ciaccia, Torino 2024, p. 12.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit. p. 17.

³¹ *Ibidem*.

propria tendenza a desiderare – della forza del desiderio che li muove –, ma ignorano le cause dalle quali sono spinti a desiderare. Così comincia l'errore e l'erranza del desiderio, invece di volgersi verso l'emanazione interna del *conatus*, l'uomo cerca all'esterno dei presunti oggetti causa del desiderio.

Invece di volere ciò che giudichiamo desiderabile in funzione della nostra essenza, commettiamo l'errore di cercare nelle cose l'origine del desiderio e i motivi del desiderabile³².

Il desiderio non è appetito di un oggetto, è lo sforzo con cui ogni cosa cerca di preservare nel suo essere, ma poiché questo *conatus* spinge l'uomo ad agire diversamente secondo gli oggetti incontrati, allora egli si persuade che si tratti di un istinto determinato dalle affezioni che provengono dagli oggetti. L'illusione più grande che l'uomo costruisce intorno al desiderio è che esso possa essere corporificato in una causa estrinseca, in un oggetto tra gli altri. L'immaginazione è quella facoltà dello spirito che si dà idee sui corpi esterni a partire dalle affezioni che il corpo proprio subisce. Si tratta quindi di passioni, le interpretazioni mentali delle azioni subite dal corpo, che sono manifestazioni, – o ancora meglio, per ricalcare il linguaggio lacaniano – sono rappresentazioni inadeguate del desiderio, qualcosa che si fonda su un fantasma, un oggetto immaginario e non su una cosa vera. Spinoza, quindi, è fermamente convinto della persuasione con cui l'uomo inganna se stesso circa la reale piega del proprio desiderio, che è prettamente interna e si volge solo dopo verso l'esterno. Spinoza sottolinea che gli uomini sostituiscono le rappresentazioni degli affetti con le cause stesse del desiderio, di cui invece non hanno consapevolezza. Il *conatus* – quindi il desiderio – non ha oggetto: espressione della pura potenza di Dio in ogni essere, l'appetito è infinito, non ha né origine né fine³³. Lacan e Spinoza si incontrano ancora una volta nel punto in cui viene asserita la radicale non-oggettualità del desiderio. La filosofia spinoziana introduce così la divaricazione che separa l'affetto dalla sua rappresentazione, fondamentale nella psicoanalisi lacaniana che infatti radicalizza questa distinzione teorizzando l'oggetto piccolo a, che è oggetto fantasmatico causa del desiderio ma non oggetto vero del desiderio. La psicoanalisi trova quindi in Spinoza l'origine filosofica di quella differenza essenziale tra affetto e la sua rappresentazione, nondimeno dell'idea che l'uomo non ha mai un accesso diretto all'affetto, alla pulsione, ma solo ad un suo «rappresentante»³⁴. L'oggetto

³² C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, tr. it. di S. Arecco, Torino 2002, p. 160.

³³ Ivi, p. 159.

³⁴ Cfr. B. Moroncini, R. Petrillo, *L'etica del desiderio*, cit. Cfr. anche C. Dumoulié, *Il desiderio*, cit., p. 145.

piccolo *a* è resto, un residuo dell'oggetto perduto, quello che Freud chiamava *Das Ding*, La Cosa, che si rende motore e causa del desiderio. Lacan e Spinoza si ritrovano su un unico piano d'immanenza, dove l'etica del desiderio si sottrae ad ogni direzione teleologica o trascendentale: è la stessa forza causativa che muove un corpo.

4. *Conclusioni*

Come è emerso in queste pagine, l'influenza del pensiero di Spinoza ha contribuito alla formazione dei principali concetti sottesi al grande quadro della psicoanalisi. Tuttavia, è altrettanto evidente l'irriducibile differenza che separa Spinoza e Lacan. Il desiderio inteso dal filosofo olandese è positività pura, pertanto non nasce da una mancanza, ma, al contrario, «da un'infinita esuberanza di potenza che cerca e crea le condizioni necessarie al proprio accrescimento; la forza vitale non comporta al proprio interno alcuna limitazione né negatività»³⁵. Eppure, il legame Lacan-Spinoza è radicato in un'esigenza antica, in un punto fondamentale dell'esperienza biografica dello psicoanalista francese, il quale mutua da Spinoza non soltanto alcune questioni circa il desiderio; ci sono altre due lezioni spinoziane che a Lacan interessano.

Il primo aspetto è costituito dalla dimensione etica al cuore del pensiero di Spinoza. Lacan ritrova in Spinoza il fautore di un'etica radicalmente disgiunta dalla morale, affrancata dalle idee di origine e di fine, dalle rappresentazioni antropomorfe e antropocentriche della metafisica e della religione, e ricondotta nel suo nucleo alla causa del desiderio singolare come potenza d'agire immanente all'essere. Si tratta d'un'etica che trova nell'immanenza del desiderio e di ciò che lo muove la ragion d'essere adeguata del proprio agire, ben più che nel riconoscimento esterno della sua validità o in qualsivoglia giustificazione trascendentale o trascendente³⁶.

Lacan pertanto mutua da Spinoza anche il concetto di *mathema*, l'esigenza di un rigore e metodo matematico come principio di analisi delle idee e degli affetti, sospendendo e decostruendo le rappresentazioni antropomorfo-immaginarie, al fine di poter isolare la struttura invariante che causa il desiderio singolare del soggetto. Tra i matemi lacaniani, infatti, figura la tematizzazione dell'oggetto piccolo *a*. I matemi lacaniani sono quindi il tentativo di rappresentare qualcosa della struttura del soggetto nei differenti registri della sua

³⁵ C. Dumoulié, *Il desiderio*, cit., p. 159.

³⁶ D. Cosenza, *L'inconscio tra matema e reale*, cit., p. 45.

esperienza, che vada al di là di rappresentazioni di tipo antropomorfo e in quest'esigenza di matematizzare la struttura dell'esperienza del soggetto, di trattarla come se si trattasse di «linee, di superfici e di corpi»³⁷, si trova quel punto di giuntura originario e fondamentale tra Lacan e Spinoza.³⁸

³⁷ «Tratterò dunque della natura e delle forze degli Affetti, come anche del potere della Mente su di essi con lo stesso Metodo con il quale nelle parti precedenti ho trattato di Dio e della Mente, e considererò le azioni e gli appetiti umani come se fosse questione di linee, di superfici o di corpi», B. Spinoza, *Etica* III, prefazione, cit., p. 172.

³⁸ Cfr. D. Cosenza, *L'inconscio tra matema e reale*, cit., pp. 53-57.

Resistenza e dissenso nell'epoca dell'impotenza: l'attualità politica del pensiero di Spinoza

Sabrina De Crescenzo

Ogn'ira, ogni miseria e ogni forza, chi d'amor
s'arma vince ogni fortuna.

M. Buonarroti, *Rime*, Milano 2001, p. 51

Quanto maggior perfezione ha una cosa, tanto
più essa è attiva e tanto meno è passiva, e, vi-
ceversa, quanto più agisce tanto più è perfetta.
B. Spinoza, *Etica*, V libro, prop. 40, a cura di
R. Cantoni e F. Fagnani, Milano 2017, p. 373

Grazie alla conoscenza possiamo sapere che la
nostra potenza di agire è l'unica espressione
della nostra essenza, l'unica affermazione del-
la nostra capacità di venire affetti. Ma un tale
sapere è astratto. Non sappiamo infatti quale
sia questa potenza, come si possa acquisirla o
dove cercarla. E probabilmente, se non ci sfor-
ziamo concretamente di divenire attivi, non lo
sappremo mai.

G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espres-
sione*, trad. S. Ansaldi, Macerata 2022, p. 176

Atrofizzati dall'imprevedibilità di un mondo a cui non diamo più voce, colmi di indifferenza verso una natura dolente e tormentosa, non siamo che corpi derelitti, sopravvissuti in una società ormai in piena crisi irrelata. Per dirla con Foucault, l'epoca dell'Uomo, iniziata nel Basso Medioevo con gli umanisti accademici, è giunta al termine, e un nuovo «*Svegliatevi, o Ateniesi*»¹ bussa prepotentemente alle porte del presente. Il nostro millennio è attraversa-

¹ «πότε οὖν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πόθ' ἂν χρη πράξετε; ἐπειδὴν τί γένηται; [...]», frase celebre con cui l'oratore e politico Demostene (384-322 a.C.) invita i suoi concittadini a non arrendersi di fronte alla sconfitta e alla tristezza,

to da cambiamenti epocali: l'ingresso nel nuovo panorama globale, l'approdo alla teoria della complessità, l'incontro con le macchine, una nuova sensibilità ecologica rafforzata da gravi condizioni ambientali nel nostro pianeta, i nuovi spazi e dispositivi politici, dalla *governance* algoritmica ai casi della cyber city; tutti queste aree di problematizzazione con cui facciamo i conti oggi, orientano e strutturano la vita delle società, tra individuazione di tendenze e negazione di ogni alterità e singolarità che ecceda la ripetitività ossessiva e la prevedibilità del flusso circolatorio del capitale. Corpi ibridi e complessi, *umani potenziati*, l'incontro con le nuove tecnologie ha davvero solo portato il tanto ambito progresso?² E soprattutto, in che stato ritroviamo la potenza collettiva nell'epoca dell'ultra-rapida informazione, della tracciabilità algoritmica e della comunità dei profili? «La virtualità, in Deleuze, aveva un senso positivo: egli parlava di virtualità possibili ed emancipatrici. Oggi la virtualità di un individuo iperconnesso è un mondo post-organico e smaterializzato.»³ È importante, pensava Deleuze, il terreno del virtuale che noi abitiamo, e che non opera su un piano o dimensione diversa da quello del reale, anzi lo potenzia: non bisogna dimenticare della possibilità di un cambiamento di divenire; ciò significa che accanto alle molteplici linee reali del divenire, vi saranno sempre alcune che non verranno mai attualizzate, ma non per questo motivo sono meno reali. Detto in altri termini, in un piano di forze che si incontrano e si scontrano è di vitale importanza non ignorare, o cercare di rendere invisibili, inoperanti, quelle contro-forze, contro-tensioni, che contrastano la fissità e l'omogeneità, che navigano nel flusso del divenire e delle possibili alternati-

causati dalle mire espansionistiche di Filippo di Macedonia, e li richiama all'unione e lo spirito collettivo. (Trad. it. «Quando dunque, signori Ateniesi, quando farete quello che è necessario? Quando accadrà cosa?»).

² Una grandiosa riflessione sul modo d'esistenza degli oggetti tecnici e sul rapporto conflittuale che noi essere umani nutriamo verso questi, di quasi totale estraneità, è percorsa da G. Simondon (1924-1989), il quale individuerrebbe come principale ragione di questo rapporto timoroso e ostracizzante verso le macchine una mancata e adeguata conoscenza di esse. La cultura si è collocata, secondo lui, come sistema di difesa contro le tecniche: già qui cogliamo la prima falla, dal momento che tale difesa presuppone che gli oggetti tecnici non contengano realtà umana. La cultura ignorerebbe quindi che dietro la realtà tecnica si celerebbe un mondo squisitamente umano. La cultura pare condizionata da una xenofobia primitiva, visibile negli uomini destabilizzati da qualcosa che non gli è immediatamente chiaro: gli oggetti d'uso gli sono vicini per la loro funzionalità, ma estranei per la difficile decifrabilità e scarsa intersezione con l'azione umana. Oggi questo discorso ha raggiunto punti molto estremi, pervenendo sino alla preoccupazione che un giorno i nuovi oggetti tecnici possano, in qualche misura, dominarci. L'ambiente francese, in generale, fino agli anni Sessanta, tra cui anche Deleuze e Guattari, nutriva grande positività per la cibernetica e l'informatica, nuovi saperi che quindi nascono con un abito liberatorio e sovversivo, per poi approdare e diventare punto di forza di politiche di destra reazionarie. I testi di riferimento di Simondon per queste riflessioni sono *Del modo d'esistenza degli oggetti tecnici* (1958), *Sulla tecnica* (1953-1983) e *L'individuazione. Alla luce delle nozioni di forma e d'informazione* (1964).

³ M. Benasayag, *La tirannia dell'algoritmo*, trad. E. Missana, Milano 2020, p. 46.

ve. Eppure, oggi pare si stia remando proprio verso la soppressione di questo piano virtuale. Ciascun vivente «esiste, non funziona»⁴, tuttavia, in questo mondo post-moderno (o iper-moderno, per dirla con Foucault) e ultranominalista i legami sono vissuti perlopiù come immaginari: tra profili e somme di dati, in un processo di riduzione delle singolarità e conformazione di queste in modelli di micro-atti e micro-comportamenti, il calcolo statistico algoritmico combinatorio funziona sulla base di corpi smaterializzati. Quest'ibridazione non si compie evidentemente nel rispetto dei viventi, della natura e della cultura. L'impotenza politica e la paralisi dei desideri, l'annientamento delle contro-forze e della resistenza, condizioni favorite dalla linea attuale del potere sempre più dispotica, autoritaria e volta al "pensiero unico", sembrano ormai coinvolgere l'intera società, in un'epoca di catastrofe alla quale non si può più rispondere accontentandosi unicamente di sopravvivere, bensì contrattaccando con la spontaneità della vita collettiva immanente, che esalta l'incontro eterogeneo dei corpi, che lottano creando un'autentica esperienza democratica di molteplicità conflittuali. L'urgenza di riscoprire strumenti, fuori dagli schemi del sistema, per affrontare le sfide attuali si fa sempre più pressante. Proprio la nauseante sensazione di tristezza e solitudine, impregnatosi prepotentemente nell'esperienza vitale delle persone, sollecita una certa riflessione critica verso tutte quelle dinamiche che soggiacciono agli odierni sintomi delle "passioni depotenzianti", e sulle possibili forme di resistenza. In questo contesto di frammentazione e inquietudine generale, il pensiero di Spinoza⁵, che già nella sua Amsterdam orangista del secolo XVII, con coraggio e autonomia intellettuale, era stato perfino maledetto per le sue idee rivoluzionarie e

⁴ Benasayag su questa distinzione pubblica un testo, *Funzionare o esistere?* appunto, e scrive al riguardo anche in *Tirannia dell'algoritmo*: «Secondo me, la distinzione essenziale da cui partire è quella tra funzionare ed esistere: il vivente esiste, la macchina, al contrario, non fa che funzionare. Di fatto, tale distinzione tende a diventare obsoleta: per la scienza, i corpi funzionano, ma esistono sempre meno.» (p. 74).

⁵ B. Spinoza (1632-1677), nonostante fosse nato e vissuto nel "secolo d'oro della repubblica olandese", accumula esperienze poco piacevoli: figlio di un mercante fuggito in Olanda con la famiglia per la crudeltà dei re cattolici Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia nei riguardi degli ebrei spagnoli, fu scomunicato come eretico e maledetto dalla propria comunità ebraica per le sue riflessioni all'età di ventiquattro anni, e, conseguentemente, a ciò è legata la scarsa popolarità delle sue opere, pubblicate in anonimo dallo stesso autore. Mal compreso dai suoi contemporanei, etichettato quasi come una creatura aliena, gli scritti del giovane pensatore, dal *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* (1662), passando per i due trattati, *Trattato teologico-politico* (1670) e *Trattato politico* (1675), sino al suo capolavoro filosofico, *l'Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677), racchiudono in realtà l'immagine di un genio che può cambiare la storia, rompendone il continuum. Come giustamente nota M. Stewart nella sua opera *Il cortigiano e l'eretico* (Milano 2020, trad. F. Sircana - M. C. Sircana, p. 33): «È stato un incompreso, oppure era un disadattato? Una rarità o una stranezza? Ai suoi tempi, solo pochi ingegni sottili compresero il problema incarnato nel modo di essere di Spinoza».

discordanti con ciò che per le autorità politiche e religiose doveva essere detto, può offrire un importante spunto di riflessione per quell'alternativa radicale di cui abbiamo disperatamente necessità. Antonio Negri, ad esempio, nella prefazione della sua raccolta di scritti, intitolata appunto *Spinoza*, rileva e trasmette quell'attualità del pensiero *anomalo* spinoziano che questo intervento intende richiamare all'attenzione:

Spinoza è l'anomalia. [...] In questo quadro la metafisica materialista di Spinoza è dunque l'anomalia potente del Seicento: non anomalia marginale e sconfitta, bensì anomalia del materialismo vincente, dell'essere che procede e che costituendosi pone la possibilità ideale di rivoluzionamento del mondo. [...] Vale a dire che Spinoza non è solo l'autore che pone e risolve alcuni problemi del suo tempo: fa anche questo, ma la stessa forma della soluzione comprende una problematicità progressiva che raggiunge e si insedia nel nostro orizzonte filosofico. [...] ⁶

Così Spinoza è per noi terreno fecondo per ripensare la politica come luogo di trasformazione delle passioni in azioni e di riappropriazione delle potenze delle singolarità, e quindi della collettività tutta. Nell'*Etica*, in particolare, Spinoza restituisce la visione più completa di come un essere umano potrebbe condurre una buona vita, come potenza "libera": non si tratta tanto della libertà di pensare, dire o fare ciò che si desidera, bensì piuttosto la libertà di essere singolarità attiva e autonoma, di agire e non reagire, e vivere una vita gioiosa con se stessi e gli altri, non paralizzati e confusi dai turbamenti delle cause esterne e delle passioni negative. «A rendere "libera" la persona, quindi, è il fatto che le sue azioni sono costantemente determinate dalle sue idee adeguate. Non è immune da passioni e idee inadeguate, ma non agisce mai in base a esse. Poiché le idee adeguate della persona libera sono sempre più forti nei loro affetti delle sue idee inadeguate, il desiderio segue sempre la direttiva della conoscenza.»⁷ Non deve sorprendere quindi se, tra gli svariati punti di interesse e di riflessione del filosofo olandese, da quelli epistemologici e metafisici, e così via sino a quelli politici e teologico-religiosi, uno di quelli che attraversa e unisce gli scritti spinoziani, sia proprio quella della libertà. Una questione che non dà poco filo da torcere, soprattutto per la risonanza del nome di Spinoza tra i suoi contemporanei, ma necessariamente da affrontare, dal momento che la libertà non è una condizione di partenza: «se gli uomini nascessero liberi, non formerebbero nessun concetto del bene e del male, finché rimassero liberi.»⁸ Il percorso che quest'articolo intende

⁶ A. Negri, *Spinoza*, Bologna 2023, p. 28.

⁷ S. Nadler, *Spinoza sulla vita e sulla morte. Una guida filosofica*, Torino 2021, p. 55.

⁸ B. Spinoza, *Ethica* IV, prop. 68, cit., p. 325.

intraprendere è proprio quello di creare una chiave di lettura e analisi critica alternativa per comprendere l'attualità di alcune questioni problematiche, che spaziano dall'ambito psicologico e sociale sino all'estetico-politico. Si passa dal peso di un individualismo sempre più asfissiante e atomizzante, alla diminuzione di desiderio relazionale nel senso più ampio possibile, relazione con il proprio ambiente, con gli altri e con la propria vita: la nuova fase capitalistica economica-finanziaria, esplosa come sistema della mercificazione in cui "tutto è possibile" in tempi di velocità sovraumana, ha promosso la falsa credenza di acquattamento nel benessere e nel progresso costante. «Nessuno può desiderare di essere felice, agire bene e vivere bene, se non desidera, nello stesso tempo, di essere, agire e vivere, ossia di esistere in atto.»⁹ Il lungimirante Spinoza ha ancora molto da insegnarci, e molti altri grandi pensatori ne hanno intuito la sagacia e l'atipicità: tra questi vediamo i nomi di Lessing e Nietzsche, Macherey, Gueroult e Deleuze, fino ad alcuni a noi coevi, come Morfino, Vinciguerra, Negri e Benasayag. Questi ultimi due autori saranno i punti di riferimento per la rilettura spinoziana in questa breve ricerca, che intende concentrarsi in una precisa cornice problematica a cui sopra si è accennato, vale a dire il quadro di oscurità affettiva, appiattimento dei desideri e trascuratezza del vivente aggravatosi con l'approdo degli algoritmi, lineari e iper-razionali, dei Big Data come parte integrante nella guida e nelle decisioni delle nostre democrazie, e quindi delle nostre vite, nell'epoca del neoliberalismo distruttore di moltitudine. Miguel Benasayag, filosofo e psicoanalista argentino, riagganciandosi alla teoria delle passioni spinoziane, traccia un paesaggio sociale deturpato da questo individualismo sfrenato, sorretto da principi disumanizzanti, come prestazioni senza sosta e competizione spietate. Un senso pervasivo di incertezza e impotenza collettiva porta a vivere il mondo come rischioso e minaccioso, incatenato ciascuno al proprio posto, ci si sente inadeguati. Il terreno emotivo di quest'epoca è quello delle passioni tristi, pertanto è possibile in un contesto così oscuro tutelare ciascun vivente e preservare, difendere la democrazia, non meno che la libertà di ciascuno? Questo nuovo impatto del mondo digitale e algoritmico, questa vita *ibrida* di interazioni più ravvicinate e frequenti con le macchine, ci spinge a ripensare un'ontologia estetica del corpo in senso ampio, dal livello più strettamente fisico-biologico a quello creativo-produttivo come le arti, e a porre in questione come sia possibile creare al tempo della condivisione digitale nuovi spazi di partecipazione

⁹ Ivi, IV, prop. 21, p. 284.

tra potenze corporee. A tal proposito, è Antonio Negri, filosofo e attivista, tra i massimi teorici del marxismo operaista, ad essersi impadronito meglio tra tutti dello Spinoza sovversivo e politico. La potenza ontologica e politica del pensiero spinoziano protende il suo progetto alla trasformazione dell'infinito in comunità umana. «L'*Etica* fa vivere l'eterno e l'infinito nel tempo.»¹⁰ Una forma di resistenza immanente che metta al centro la costruzione di un corpo collettivo, capace di agire *sub specie aeternitatis* e di creare nuovi spazi di libertà con nuovo approccio alle passioni e prassi politica del comune, è proposta proprio dal fondatore di Autonomia Operaia. Non resta altro da fare se non destarsi dal sonno e agire! «Quello che Spinoza scoprì, e che vuole farci sapere, è che esiste un particolare modo di vivere che rappresenta una sorta di perfezione della nostra natura umana. Si tratta, infatti, di una condizione che permette la vera prosperità dell'uomo, avvicinandolo perfino, per certi aspetti, all'immagine di Dio o Natura stessa.»¹¹

1. M. Benasayag e Spinoza: riprendere l'*Etica* nell'epoca delle passioni tristi

Nel 2003 lo psichiatra e filosofo di origini argentine, ormai residente da anni in Francia, Miguel Benasayag¹², scrive a quattro mani con lo psicoanalista e terapeuta di famiglia, Gérard Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, mosso dal desiderio di comprendere la reale entità del diffondersi di nuovi disturbi tra i giovani e tentare di elaborare alternative per questo contesto di malessere generale diffuso, in ogni fase sociale. Spinoza, nel III e IV libro della sua *Etica*, dimostrava come le passioni tristi diminuiscano la nostra potenza d'agire e ostacolano il dispiegarsi costitutivo del nostro sforzo conativo attivo ed espansivo: sentimenti che vanno dal cinismo all'invidia, l'odio e il disprezzo sono necessariamente distruttivi, mentre è diverso il caso delle passioni gioiose, cioè quelle legate alla parte viva e produttiva della potenza, che possono, di

¹⁰ A. Negri *Spinoza*, cit., p. 412.

¹¹ S. Nadler, *Spinoza sulla vita e sulla morte. Una guida filosofica*, cit., p. 12.

¹² Miguel Benasayag nasce in Argentina nel 1953, e milita da giovane nelle file dell'Esercito Rivoluzionario del Popolo nella guerriglia guevarista, anni in cui viene arrestato diverse volte e torturato. Grazie alla sua doppia nazionalità franco-argentina beneficia della liberazione dei prigionieri francesi, e vola in Francia (continuando comunque a militare), dove attualmente risiede e opera come psichiatra e ricercatore. Tra la sua esperienza di ricerca e sul campo, scrive diversi libri, in cui parla di complessità, biopolitica e delle unicità umane: *L'epoca delle passioni tristi* (2003), *Elogio del conflitto* (2007), *Funzionare o esistere?* (2019), *La tirannia dell'algoritmo* (2020), *Oltre le passioni tristi* (2016).

fatto, potenziare, quanto degenerare. «La Letizia non è direttamente cattiva, ma buona, la Tristezza, invece, è direttamente cattiva.»¹³ Tuttavia, come la gioia, anche la tristezza determina la nostra essenza, non possiamo liberarci della nostra capacità di venire affetti, o verrebbe soppressa anche la capacità di poter agire. «La nostra forza di patire non afferma nulla, perché non esprime nulla: “implica” solo la nostra impotenza, ossia la limitazione della nostra potenza di agire. La nostra potenza di patire è la nostra impotenza, la nostra schiavitù, il livello più basso della nostra potenza di agire.»¹⁴ La liberazione da queste passioni depotenzianti deve avvenire necessariamente perché il mondo dell'uomo è un mondo di imperfezione e schiavitù, dal momento che, come ben attesta Spinoza, non si nasce liberi e razionali. Questo rappresenta sicuramente un ostacolo, ma non un problema: la discontinuità, il dubbio, la fluttuazione d'animo sono potenze confuse, ma reali, che rientrano come funzioni costitutive del ritmo dinamico e accrescitivo di questa tensione spontanea che vuole definirsi come soggetto. La straordinarietà di Spinoza sta nello sviluppare l'amore come istanza di socialità e allo stesso tempo matrice della conflittualità: di norma, si penserebbe all'odio nel caso della conflittualità, ma vedremo che per Spinoza le molteplicità conflittuali non solo sono necessarie, ma positive, nel senso che il conflitto, la divergenza, tanto in una persona, quanto ancora più incisivamente in una collettività, tutelano quell'eterogeneità indispensabile per la costruzione della nostra libertà. «Non abbiamo quindi molte possibilità di incontrare naturalmente quel che è buono per noi. Siamo piuttosto determinati a lottare, a odiare, a provare solo gioie indirette e parziali, che non ci permettono di rompere la concatenazione della nostra tristezza e del nostro odio»¹⁵, tuttavia la forza della composizione, della concordia e della gioia non smettono mai di essere la nostra parte espressiva più viva, ciò verso cui tende in modo indefinito la nostra stessa natura umana, a meno che non sopraggiungano cause esterne come ostruzioni. «L'Odio è accresciuto da un Odio reciproco, e, al contrario, può essere distrutto dall'Amore.»¹⁶ L'espansività del *conatus* viene ostacolata dalle passioni tristi, ma non cessa, non si ferma, bensì continua a tendere verso uno sforzo affermativo, di distruzione della causa esterna generatrice di malessere, come notava il brillante Spinoza in questa dimostrazione:

¹³ B. Spinoza, *Ethica* IV, prop. 41, cit., p. 302.

¹⁴ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 175.

¹⁵ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 191.

¹⁶ B. Spinoza, *Ethica* III, prop. 43, cit., p. 228.

La tristezza diminuisce o ostacola la potenza di agire dell'uomo, cioè diminuisce o ostacola lo sforzo con cui l'uomo si sforza di perseverare nel proprio essere; perciò è contraria a tale sforzo; e tutto ciò che l'uomo affetto da Tristezza si sforza di fare è rimuovere la Tristezza. Ma quanto maggiore è la Tristezza tanto maggiore forza di agire l'uomo deve opporle; quindi quanto più grande è la Tristezza, con tanta più potenza di agire l'uomo si sforzerà di opporlesi, cioè con tanto maggiore Desiderio o Appetito si sforzerà di allontanarla.¹⁷

Sulla base di questa teoria spinoziana delle passioni, Benasayag ha tracciato una raffigurazione della mappa patologica del post-modernismo, con ancora pochi sentori e a qualche anno di distanza dalla debacle globale del 2008, e dall'esponenziale crescita del digitale cui si sarebbe assistito di lì a poco. La fine della modernità ha portato alla fine di una direzione teleologica (diremmo finalmente!) del reale storico, rappresentabile e prevedibile. L'imprevedibilità, invece, avrebbe fatto il suo ingresso sul palcoscenico mondiale, sia scientifico che politico, scaraventando in aria tutte le sicurezze fideistiche e promesse messianiche, costruite nell'esilio razionalistico dell'individuo moderno. Come nota Benasayag, questo fallimento e crollo del determinismo scientifico, una delle forme cristallizzate dal processo di razionalizzazione¹⁸, è uno dei motivi alimentatori di incertezza, seguiti da una condizione di incomprendibilità verso questo "nuovo mondo":

In effetti, anche se le tecnoscienze non cessano di progredire, il futuro resta più che mai imprevedibile, e ciò sembra gettare l'umanità di oggi in un'impotenza assoluta. È come se l'espansione della tecnica non potesse trovare alcun limite, alcuna risonanza in una riflessione capace di orientarla, dato che non la può limitare. Il fatto che tutto ciò che è possibile realizzare tecnicamente lo sia per davvero, con conseguenze non da poco sul piano umano e culturale, lungi dal lasciare indifferenti, costituisce uno dei motivi quotidiani di ansia. [...] Se tutto è possibile, allora più niente è reale. [...] Il rapporto che ognuno di noi intrattiene con le tecnoscienze che inondano il nostro quotidiano è un rapporto di esteriorità assoluta. Ogni società del passato ha posseduto delle tecniche, ma i suoi membri conservavano per lo più un rapporto che potremmo definire di intimità. [...] Ora, la nostra società è la prima che, possedendo delle tecniche, ne è anche, al tempo stesso, letteralmente posseduta. Ci limitiamo a premere dei pulsanti, ignorando il più delle volte quali meccanismi vengono innescati. Questa realtà storica produce inevitabilmente una soggettività straniata, un

¹⁷ Ivi, III, prop. 37 dim., p. 222.

¹⁸ *Non c'è forma che non sia ideologica*, ricorda un grande teorico marxista, F. Jameson. D'altronde la razionalità modernista aveva equiparato libertà e dominio: sono libero perché conosco il mio passato, domino il presente e prevedo il futuro, mi emancipo dai limiti del reale. Di fatto il razionalizzare ha sì portato ausilio alla tecnica, alla medicina, ma anche a colonialismo, schiavismo e mercificazione. Qui Benasayag per razionalismo intende «quella fede nella razionalità che fa un uso irragionevole della ragione» (M. Benasayag, *La tirannia dell'algoritmo*, cit., p. 27): oggi la promessa di una razionalità completa è stata conquistata dalla cibernetica, ad un alto prezzo, ossia la delegazione della decisione e della matrice umana nelle macchine, della riduzione del vivente ad una somma di informazioni.

sentimento di esteriorità rispetto al mondo circostante. Il mondo e gli altri sono diventati oggetti d'uso, [...]»¹⁹

Bisogna seguire in modo compulsivo e irrefrenabile le novità e arrendevolmente cedere al consumo smodato, all'occasione sbucata al volo che fa capolino attraverso ogni veicolo mediatico, la competizione e l'economia non permettono di perder tempo, l'essenziale è la tempestività. Tuttavia la temporalità delle potenze è diversa da quella della merce, siamo durata ed eternità:

Noi concepiamo le cose come attuali in due modi: o in quanto le concepiamo esistenti in relazione a un certo tempo e luogo, o in quanto le concepiamo contenute in Dio e conseguenti dalla necessità della natura divina. Quelle però che sono concepite come vere e reali, in questo secondo modo, le concepiamo sotto specie di eternità, e le loro idee implicano l'essenza eterna e infinita di Dio²⁰

Impotenza e distruzione dominano laddove viene messa al margine la forza affermativa della partecipazione e dell'azione etica, dell'amore contro l'odio, della socialità contro la solitudine. «Se uno odia qualcuno cercherà di fargli del male, a meno che non tema che gliene derivi un male maggiore; e, al contempo, chi ama qualcuno cercherà, per la medesima legge, di fargli del bene.»²¹ Risuona in queste parole la portata fortemente politica della strategia del *conatus* e della teoria delle passioni di Spinoza, intrecciando tanto la questione dell'affiorare di una soggettività (seppur non si possa parlare propriamente di un soggetto nel pensiero spinoziano, il costituirsi di una potenza come singolarità è indubbia) quanto quella dello Stato. Nella dinamica mimetica collettiva, gli affetti stessi si mostrano come relazioni che precedono l'individualità e la costituiscono, attraversandola e connettendola, tra le tracce sedimentate dentro di sé e l'altro esterno; al contempo, il movimento del mimetismo è anche, come ampiamente detto in precedenza, generatore di conflitto e di odio, ed è proprio qui che le istituzioni fanno il loro ingresso, come promotrici di mutualismo e regolatrici di situazioni violente²². La rilettura politica di questa ontologia degli affetti, della moltitudine, ha riconsegnato

¹⁹ M. Benasayag, *L'epoca delle passioni tristi*, trad. E. Missana, Milano 2024, pp. 23-24.

²⁰ B. Spinoza, *Ethica* V, prop. 29 sch., cit., p. 365.

²¹ Ivi, III, prop. 39, p. 223.

²² Emanuela Scribano, studiosa contemporanea di storia della filosofia moderna, che ha scritto una *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza* nel 2008, sottolinea come la teoria dell'*imitatio* degli affetti spinoziana possa essere letta come anticipazione della teoria della simpatia humeana, e del fenomeno empatico in generale (in seguito ampiamente ripreso e analizzato dalle scienze cognitive negli anni Novanta). Se si segue questa linea interpretativa, senza dubbio Spinoza può essere ricollegato anche ad una più recente scoperta da parte di un gruppo di ricercatori di Parma (Giacomo Rizzolatti e Vittorio Gallese), sui neuroni specchio o sistema specchio: sono un tipo specifico

diverse interpretazioni del filosofo olandese, da uno Spinoza conservatore, liberal-democratico, al marrano della ragione precursore di Hegel, fino ad uno Spinoza rivoluzionario, una linea tracciata da numerosi teorici marxisti, come Althusser, Balibar, Negri; il denominatore comune tra tutte queste strade percorribili è la condivisione dell'idea che l'epistemologia e l'ontologia spinoziana non possano essere indagate se non in un terreno di natura innanzitutto politica. «Il problema consiste dunque nel fatto che, a un livello o un altro, la filosofia seicentesca introduce il criterio della mediazione delle passioni come fondamento per la loro stessa definizione. L'ambiguità, la fluttuazione delle passioni non costituiscono un cammino da percorrere ma una difficoltà da superare.»²³ Una teoria spino-comunista delle istituzioni, costruite su fenomeni anche conflittuali della moltitudine e sull'auto-regolazione affettiva al proprio interno, cercherà di essere, in questa ricerca, non una proposta compiuta, bensì un'alternativa aperta, da sperimentare in un'esperienza del comune, e da costruire, modulare con alcuni strumenti teorici. Prima di entrare nel vivo di questo discorso, con l'ausilio della grande “riproposta spinoziana” di Negri, è interessante attraversare anche le implicazioni politiche di una più recente ricerca di Benasayag, nel testo *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, in cui fa i conti con i metodi classici della psicoanalisi e con un'ideologia utilitarista sempre più ramificata e annidata in ogni angolo della vita, dall'economia all'apprendimento, dalle relazioni di potere a quelle sociali e quotidiane, non riportando quindi miglioramenti dall'ultima analisi di dodici anni prima:

È scoraggiante ad esempio constatare come molti contemporanei, pur dicendosi molto preoccupati di fronte alla prospettiva del disastro ecologico, non cerchino affatto di regolare le loro vite in modo da tentare di porvi rimedio. Scissa dal passato, scissa dal futuro, privata di ogni dimensione tragica, la loro vita tende a ridursi alla duplice struttura del loro percorso terapeutico e degli alti e bassi del loro conto in banca. Le notizie che ricevono passivamente dal mondo li annegano nell'impotenza. Questo vissuto d'impotenza è un elemento determinante della sofferenza psichica contemporanea. E, anche se l'ignoranza dei nostri legami non significa che non ne abbiamo, il fatto di non sperimentarli e di non averne coscienza ha come conseguenza il viverli come puro patire: non poter restituire alla loro permanente erosione, non poter più costruire e, quindi, non provare più gioia...²⁴

di neuroni che vengono attivati in seguito ad una propria azione motoria e osservazione di movimenti altrui, movimenti che pongono le basi per la socialità.

²³ A. Negri, *Spinoza*, cit., p. 206.

²⁴ M. Benasayag, *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, trad. E. Missana, Milano 2024, p. 25.

Una sofferenza ontologica, l'incapacità di sentirsi in collegamento, come mostra lo psicoanalista argentino, è direttamente proporzionale all'idea nella postmodernità di elogiare coloro che maggiormente si disintegrano e si conformano all'esoscheletro della società. Benasayag individua e insiste su una specifica tristezza patologica diffusa, ovvero il modo in cui l'umano sperimenta di essere limitato, una "pratica del sé" inevitabile, ma che oggi apparirebbe insopportabile da sostenere, in un contesto di crescente solitudine e de-soggettivazione, in cui l'altro è divenuto un'estraneità con cui competere e da colpevolizzare. Perennemente in stato di allerta, in un panorama concettuale politico molto lontano da quello spinoziano, la riduzione della nostra "superficie d'affezione" in un corpo che sia quanto più facilmente plasmabile dalle novità e gli aggiornamenti, ormai maggiormente smaterializzato in icona digitale o dati finanziari, ha condotto l'individuo in una relazione non con l'altro, non con la propria potenza, in senso spinoziano, ma con le proprie competenze, inaugurando un quadro quasi globale di isolamento competitivo disumanizzante. Un intero mondo sta fabbricando la nostra solitudine, e invece di agire, si reagisce, in un modo prevalentemente angosciato e ricco di malessere, come se fosse condiviso un tacito consenso a quest'ordine universale di illusa agiatezza e prosperità, senza sufficiente analisi critica o controproposte.

«"No", disse il sacerdote, "non bisogna credere che tutto sia vero, bisogna solo che sia necessario." "Triste opinione", disse K. "Della menzogna si fa ordine universale."»²⁵ Kafka, una grande atipicità nella storia della letteratura, aveva afferrato sagacemente l'aura distruttrice e alienante di quello che Foucault avrebbe definito poco più avanti come "potere microfisico". Un potere onnicomprensivo, oltre che impersonale, una macchina diabolica che abbraccia tutti i suoi ingranaggi, che non abita un luogo preciso, ma si dirama in tutta una serie di reti di forze, attraversa corpi, sessualità, tecniche, saperi, atteggiamenti. «Dovunque è presente, il potere si esercita. Nessuno ne è titolare in senso stretto; e tuttavia si esercita sempre in una certa direzione, gli uni da una parte, gli altri dall'altra; non si sa esattamente chi lo abbia; ma si sa chi non lo ha.»²⁶ I macro-meccanismi statali sono in un rapporto di condizionante-condizionato con le micro-dinamiche sociali, manipolando i corpi e

²⁵ F. Kafka, *Il processo*, a cura di A. Raja, Milano 2018, p. 199.

²⁶ M. Foucault, *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana - P. Pasquino, Torino 1977, pp. 114-115.

indirizzandone i gusti, i movimenti mediante una rete di dispositivi, i quali, se al tempo di Foucault venivano assorbiti in modo paranoico e repressivo, oggi potrebbero dirsi pervasivi, perversi e edonistici. Come mostra Benasayag nelle sue ricerche, oggi la “macrofisica” del potere neoliberista, smisuratamente lusinghiera e ospitale per gli *uomini a due teste*²⁷ del nostro tempo, ha promosso, a favore di un’esistenza forgiata nell’illimitato benessere e godimento individuale, una società del dis-velamento, della continua e forzata visibilità, di un visibile che non è espressione delle essenze, ma di etichette e di norme, di identificazione e omogeneizzazione, di performance e disintegrazione. «L’essere umano, che a forza di scomporre e rendere trasparente la natura ha finito per scomporre se stesso, è oggi catturato, “a pezzi”, dalla macroeconomia come “risorsa umana”.»²⁸ La persona delle competenze vive il passaggio dalla sorveglianza alla tracciabilità, l’approssimazione digitale nel processo di modellizzazione di ciascun profilo sottrae elementi di singolarità, per inserire in una serie statistica. Sorgono naturalmente nuovi disturbi relazionali e sociali²⁹ da questa dinamica di teatralizzazione della vita, sia per chi vi aderisce favorevolmente, o almeno crede, ma anche per coloro per i quali il percorso di integrazione e inclusione in questo mondo è schiacciante e angosciante. Una società che subisce passivamente il neoliberismo mercantile e una tecnica invasiva che consuma e lo consuma, perché non si desidera conoscerla e indagarla, una forte e diffusa politica dell’esclusione e del merito, di conservazione di una certa retorica identitaria che mantiene alta la paura dell’alterità e che estromette ogni voce di dissenso, è miccia ideale per un pericoloso orbanismo europeo³⁰, o mondiale. La dinamica imitativa degli affetti, elaborata da Spi-

²⁷ Ci riferiamo qui alle parole usate da Parmenide in suo frammento, per denominare quegli uomini che scelgono la via dell’apparenza, e non della realtà, quelli che Eraclito chiamava i “dormienti”.

²⁸ M. Benasayag, *Oltre le passioni tristi. Dalla solitudine contemporanea alla creazione condivisa*, cit., p. 36.

²⁹ Benasayag esplora numerosi disagi e disturbi patologici dei nostri anni, a partire dall’inizio del nuovo Millennio, dai quotidiani ma crescenti fenomeni di ansia e depressione, sofferenza al lavoro e negli ambienti domestici, per un esponenziale aumento della competitività e della solitudine, quest’ultima acuita dai ritmi frenetici della società della merce e la frammentazione digitale, che smaterializza il legame. Coloro i quali dimostrano aderenza e sposano le idee di questo tipo di potere, mostrano e attestano di accontentarsi di una certa acquisizione superficiale delle informazioni, una certa ignoranza delle cause, lasciando che unicamente qualcun altro lavori sulla loro persona (un terapeuta ad esempio); dall’altro lato, coloro che palesano un disagio di adattamento e forme di dissenso non riescono a trovare terreno di condivisione per esprimersi, perché effettivamente ovunque si palesano arene di battaglia, e sempre meno piazze parresiasitiche.

³⁰ Termine coniato da Agnes Heller (1929-2019), filosofa ungherese di origine ebraiche, una delle massime esponenti marxiste della “Scuola di Budapest”, usato come titolo di un suo libro *Orbanismo. Il caso dell’Ungheria: dalla democrazia liberale alla tirannia*, facendo riferimento all’attuale politica repressiva e fortemente reazione del Presidente del consiglio ungherese Viktor Orban.

noza dalla proposizione XXIX alla proposizione XXXV del III libro dell'*Etica*, che vede l'emergere dell'espressione della singolarità in un rapporto etero-determinato di introiezione e proiezione, di composizione passionale, evidenzia tuttavia anche la pericolosità e i limiti di una teoria della moltitudine mediante strategia conativa. Quanto può essere viziata la conoscenza dell'altro dalla propria proiezione di tracce affettive? E fino a che punto è preoccupante che questo fenomeno si allarghi su scala collettiva, ad esempio che una cattura passionale da parte degli attuali meccanismi di potere mobiliti gli uomini ad agire e produrre per interessi altrui, come se questi coincidessero con i propri? Un prezioso avvertimento, e una grande opportunità di alternativa di pensiero e azione va conquistata con queste riflessioni spinoziane, in un mondo che naviga nell'abisso del funzionamento della macchina neoliberista, che conquista i cuori dei lavoratori con la sovrapposizione di libertà e sfruttamento. Al contempo, sono proprio gli stati mimetici affettivi che creano gruppi di somiglianze, di condivisione di pensiero, e anche di conflittualità, non competitiva, ma spontanea, rispettando la singolarità di ciascuno. «Quando amiamo una cosa simile a noi, ci sforziamo, per quanto possiamo, di far sì che anch'essa ci ami.»³¹ Sulla base di questa prospettiva, bisogna abbandonare la speranza, regina secondo Spinoza tra diverse passioni tristi, perché rimanda a un altrove di felicità che paralizza il presente. Potrebbe invece oggi essere fondamentale ripristinare un pensiero critico e radicale, che recuperi la piena potenza dell'umano e degli intrecci corporeo-mentali, non più su un nastro produttivistico e narcisistico, ma in una rete di relazioni costruttivo-politiche con l'altro ed ecologiche con gli altri modi della natura. Benasayag si pronuncia negativamente a proposito dell'indifferenza generale, soprattutto verso alcuni "tecnici del sapere", che ostinano a mantenere classici metodi monodirezionali e super specializzati (viene criticata soprattutto la psicoanalisi e l'eccessiva classificazione prescrittiva medica dei casi, preconfezionate e a priori), al fronte di un panorama patologico enormemente complesso, come già si presenta una singola persona. E allora come muoversi, come agire? Una clinica del legame, della molteplicità, che non classifichi le impotenze, ma che promuova il rapporto e il riaffiorare dell'unicità di ciascuno, e che si liberi dal primato dell'aspetto economico che riduce ormai chiunque in utente-consumatore, appare una delle principali proposte del filosofo argentino per combattere questo clima di tristezza e "dolcezza del peggio". L'inquietante gioco

³¹ B. Spinoza, *Ethica* III, prop. 33, cit., p. 219.

dell'utilitarismo e del merito, a partire da quello scolastico, ha soffocato il desiderio e introdotto la minaccia, la sensazione di perenne inadeguatezza, come motore della vita. «Il desiderio è l'essenza stessa dell'uomo, in quanto è concepita come determinata a fare qualche cosa da una qualunque affezione.»³² Rieducarci a desiderare: ancora una volta Spinoza era in largo anticipo sui tempi, aveva colto il vero motore espansivo dell'essere, che spinge ciascuno a vivere teso verso ciò che riteniamo essere la causa della nostra gioia. Il desiderio non è separabile dalle attività che esso genera, che siano passioni o azioni³³, e proprio qui riecheggia una delle più profonde e umane lezioni spinoziane, ossia la necessaria relazione di costruzione di una singolarità nell'altra, di un qualsiasi modo della natura nell'altro, che non lascia spazio ad una politica del "tutto è possibile, e solo con le tue forze". Il metodo terapeutico di Benasayag, quindi, mira a tracciare vie alternative collettive alla trappola dell'individualità, verso una conoscenza del secondo genere (ricordiamo che la differenza tra i tre gradi della teoria epistemologica di Spinoza non è ontologica, sono modi diversi di approcciare al reale), una conoscenza per nozioni comuni, che definisca gli elementi comuni di riferimento nell'atto conoscitivo e compositivo di nuovi rapporti. Organizzare una sorta di economia degli incontri per individuare ciò che di comune si può costruire e creare per aumentare la potenza di ciascuno, questa è la linea della moltitudine, che converte le proprie passioni in azioni. La vera risposta alla viscosità del presente è la riappropriazione della nostra essenza più intima³⁴. Spinoza aveva già chiara la complessità dei corpi, l'infinita potenza e potenzialità espressiva del mondo, non adeguatamente analizzabile in un'assoluta e monodirezionata metodologia di ricerca, dal momento che «dalla necessità della natura divina devono derivare infinite cose, in infiniti modi (cioè tutte le cose che possono cadere sotto un

³² Ivi, III, def. I, p. 247.

³³ «I Desideri che derivano dalla nostra natura in modo da poter essere compresi solo per suo mezzo, sono quelli che si riferiscono alla mente in quanto questa è concepita come composta da idee adeguate; gli altri Desideri, invece, non si riferiscono alla Mente se non in quanto essa concepisce le cose in modo inadeguato, e la forza e l'intensità di tali Desideri devono essere definite non dalla potenza umana, ma dalla potenza delle cose che sono fuori di noi; perciò quelli, giustamente, si chiamano azioni, questi, invece, passioni; infatti quelli indicano sempre la nostra potenza, questi invece, la nostra impotenza e la nostra conoscenza mutilata.» (Ivi, IV, appendice cap. II, p. 331).

³⁴ «Ad un ente finito viene attribuita una potenza di esistere identica alla sua essenza», dice Deleuze in *Spinoza e il problema dell'espressione* (p. 68), e continua poco dopo «La riduzione delle creature a modi, lungi dal togliere loro ogni potenza, mostra invece come una parte di potenza appartenga loro in proprio, in modo conforme alla loro essenza» (p. 71). Noi possediamo una potenza di conoscere, comprendere e agire solo perché partecipiamo alla potenza assoluta di Dio, che non conosce odio e ama incondizionatamente.

intelletto infinito).»³⁵ Uno dei trionfi del neoliberismo è l'averci fatto credere che la vita sia “solamente” qualcosa di personale. Come diceva Marcuse, la vita è ridotta a un'unica dimensione che è quella individuale: le persone dovrebbero aprirsi alle molteplici dimensioni, anche appunto quelle più cupe, della vita, e comprendere il proprio stesso essere composizioni complesse di corpi. La nostra società non riesce più a fare i conti con le dimensioni tristi, tragiche della nostra esistenza. Con delle conseguenze piuttosto disastrose sul piano dei desideri, delle nostre relazioni. Esiste e predomina oggi un'estetica del male che è una fandonia da piccolo-borghesi annoiati. Ciò che davvero conta è che esiste un'altra possibilità, alla luce del bene, dell'amore, del desiderio di potenza, propria e dell'altro, della solidarietà e della gioia condivisa. Tornare al punto di vista del vivente, di quel vivente che è parte di quella *connexio* eterna, come prodotto e produttore, di quello che conosciamo come mondo. Tornare alla potenza che esplode impetuosa contro il potere. Vivere è sempre qualcosa di terribilmente meraviglioso, o meravigliosamente terribile, malgrado tutto. «L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte: e la sua saggezza è una meditazione della vita, e non della morte.»³⁶

2. *Potenza e moltitudine: nuovi spazi di libertà con lo Spinoza di Negri*

Affermatasi con forza nella nostra epoca l'idea che «there is no such thing as society. There are individual men and women, anche there are families»³⁷, è utile ora armarsi di contro-idee, ed in questo senso riappropriarsi di Spinoza, in particolare lo Spinoza dell'*Etica* e del *Trattato politico*, significa pensare “con lui” un alternativo percorso che non disgiunga teoria e prassi, che partecipi alla costruzione di differenti posture etico-politiche. La riflessione politica di Spinoza è un lavoro assai articolato ed eterogeneo, la sua politicità pervade il senso di tutti i suoi scritti; e questo ha fatto sì che non ci fosse un'area omogenea di riletture della riflessione politica spinoziana. Numerose interpretazioni e rivendicazioni dell'eredità del filosofo olandese si sono presentate nei secoli:

³⁵ B. Spinoza, *Ethica* I, prop. 16, cit., p. 101.

³⁶ Ivi, IV, prop. 57, p. 325.

³⁷ Nel 1987, la Thatcher pronuncia queste parole, in una delle interviste concesse durante il suo ultimo mandato da Primo Ministro inglese. Sposava a pieno il modello neoliberista al punto tale da usare spesso lo slogan politico *TINA* (*There is no alternative*), in cui appunto il capitalismo viene ritenuto l'unico sistema economico possibile, e dal suo nome è stato coniata una corrente politica-economica, chiamata *thatcherismo*, che fonde il conservatorismo con le idee neoliberiste e monetariste di Friedman.

da Yovel con lo Spinoza marrano della ragione ad uno Spinoza panteista filo-orientale, Spinoza precursore di Hegel e proto-illuminista, e ancora Spinoza conservatore e liberal-democratico³⁸. Al fianco di queste letture, è possibile tracciare una grande linea di riletture marxiste di Spinoza, da Matheron e Gueroult, Macherey e Deleuze, passando ancora per Balibar, Althusser, Lordon e Negri, che rivitalizza la scoperta del filosofo olandese: questo contatto tra Spinoza e Marx non è privo di fondamento, bensì comincia proprio grazie ad Engels, che, nell'*Anti-Dühring*, estrae dall'*Etica* quell'ontologia monista in grado di legittimare un'interpretazione unitaria della storia e della natura, lontani dalle ombre hegeliane.³⁹

Sulla scia di Engels, nell'Unione Sovietica degli anni Venti lo spinozismo è una forza di contrasto alla "revisione" kantiana, etico-ideale, del marxismo a opera di Bernstein. Plekhanov si richiama a Spinoza in quanto precursore del materialismo marxiano, per affermare uno sviluppo autonomo e compiuto della teoria marxista. Al cuore della filosofia di Spinoza si trova il principio della casualità meccanica e la distruzione del finalismo sovra empirico. Si delinea così, secondo Plekhanov, una corrente di pensatori "oggettivisti", che spiegano la realtà, sia fisica sia ideale, attraverso leggi oggettive della natura e della società. [...] La rivendicazione spinozista costituisce un'arma teorica potente nella diatriba tra "meccanicisti" (tra cui Plekhanov e Aksel'rod) e "deboriani" (anche detti "dialettici"): secondo i primi, il metodo geometrico-dimostrativo di Spinoza corrisponde al determinismo meccanicista che governa il reale, e il marxismo doveva dunque rimettersi ai risultati delle scienze naturali; i secondi, invece, difendevano la tradizione della dialettica hegeliana e il ruolo della filosofia e ritenevano che quello geometrico fosse soltanto un metodo di esposizione della realtà.⁴⁰

Negli anni Sessanta, in Francia, in contrasto con una lunga egemonia di marxismo hegeliano, vengono pubblicati testi importanti che avrebbero inaugurato un nuovo ciclo di studi spinozisti, un nuovo cammino marxista, lontano finalmente dall'interpretazione idealistico-hegeliana del secolo precedente, e in generale dall'intera metafisica tradizionale: si pensi a lavori come *Spinoza e il problema dell'espressione* (1968) di Gilles Deleuze, con un volume

³⁸ Per citare alcuni nomi che interpretano uno Spinoza politico conservatore, ripensabile in un clima neoliberale, ricordiamo George H. Smith, Steven B. Smith, Lewis Samuel Feuer e Leo Strauss. Non casualmente sono tutti studiosi e politologi che hanno vissuto, o che risiedono, in America, dove il modello neoliberista ha attecchito perfettamente.

³⁹ Ricordiamo che il giovane Marx, prima di abbandonare il terreno filosofico e intraprendere quello della critica dell'economia politica, scrive il *Quaderno Spinoza* (1841), in cui attraversa le letture del *Trattato teologico-politico* e dell'*Epistolario* spinoziano, facendo germogliare diversi temi: democrazia radicale, critica della religione (ebraica in questo caso) e affermazione della libertà d'espressione. Nell'infinità del conatus Marx vede una possibilità di emancipazione totale. Questa è tra le uniche testimonianze dirette di studio spinoziano di Marx, prima che lo cataloghi appunto in una linea metafisica astratta, accanto ai nomi di Descartes o Leibniz.

⁴⁰ A. Moresco, *Pensare con Spinoza un percorso nella tradizione marxista*, in *Spinoza Rosso*, Milano 2023, pp. 12-13.

di completamento due anni dopo Spinoza. *Filosofia pratica* (1970), Spinoza di Martial Geroult (1968), *Individuo e comunità in Spinoza* (1969) di Alexandre Matheron, ma altrettanto importanti sono i nomi e i lavori di Sylvain Zac e Louis Althusser, il quale, sin da *Leggere il capitale* (1965), propone uno Spinoza materialista e immanentista (muovendo guerra contro l'umanesimo socialista del PCF, rinnovando il pensiero marxista con l'ausilio della teoria epistemologica spinoziana), che parla di una sostanza produttiva, che attraversa l'eterogeneità e la molteplicità dei modi, sotto altrettanti infiniti attributi, rendendoli produttivi a sua volta. La svolta di Althusser non fu solitaria, sulla sua stessa linea, nel corso degli anni Ottanta-Novanta, troviamo *Hegel o Spinoza* (1979) di Pierre Macherey, il quale successivamente produrrà una monumentale *Introduzione all'Etica di Spinoza* (1992) in cinque volumi, e le lezioni di Étienne Balibar sul transindividuale in Spinoza. Il riaffiorare e la riappropriazione della figura di uno Spinoza sovversivo e anti-moderno non attecchì solo in Francia: anche in Italia si inizia ad insistere su un'ontologia della potenza immanente, su un dispiegamento politico rivoluzionario da recuperare con il pensiero di Spinoza, in una linea di ricerca inaugurata da Emilia Giancotti, e tutt'ora in corso con Vittorio Morfino e Filippo De Lucchese. Le letture di Matheron e Deleuze conducono un grande studioso italiano di Spinoza, marxista e politicamente attivo, Toni Negri⁴¹, a problematizzare anch'egli la questione di una scissione di un primo e secondo Spinoza, teoria fondata sulla brusca interruzione dell'*Etica* per la stesura del *Trattato teologico-politico* (una teoria che poi abbandonerà più avanti nelle sue ricerche), che Negri utilizza come "pretesto" per interrogare l'opera spinoziana circa il suo carattere rivoluzionario. La lettura più "selvaggia" del filosofo olandese, che può riconsegnarci diversi campi critici di riferimento per l'analisi di questo presente in crisi,

⁴¹ Nato a Padova nel 1933, riconosciuto a livello mondiale come uno dei maggiori pensatori della "dottrina dello stato", Antonio Negri è stato un politologo, filosofo, attivista, ha attraversato, quasi sempre in prima linea, i movimenti sovversivi, dal dopoguerra fino al 16 dicembre del 2023, giorno della sua scomparsa avvenuta a Parigi. Studia e successivamente insegna all'Università filosofia politica, e allo stesso tempo non perde mai di vista la prassi politica (e la vita nelle fabbriche!). Tra i primi fautori dell'elaborazione teorica dell'operaismo, diventa poi uno dei fondatori di Autonomia Operaia (1973-1979), movimento di ispirazione marxista. Viene successivamente arrestato, per sospetto di partecipazione all'attentato Moro secondo il Teorema CaOperaia (che vedeva collegamenti tra i leader di Autonomia Operaia e le Brigate Rosse), guadagnandosi l'etichetta di "cattivo maestro" e il processo fu molto tortuoso, sbarcando poi in Francia tra le file dei Radicali nel 1983, e rientrando in Italia poi nel 1997, dove continua a mantenere la sua voce sovversiva, fuori dal coro. Tra i suoi lavori principali ricordiamo: *Marx oltre Marx* (1979), *Spinoza* (1998), *Impero* (2002), *Moltitudine* (2004) e *Comune* (2010), co-scritti con Michael Hardt, *Fabbrica di porcellana. Per una nuova grammatica politica* (2008) e uno dei suoi ultimi, *Storia di un comunista* (2015).

esce proprio dalle pagine di *Anomalia selvaggia. Potere e potenza in Spinoza* (un testo che successivamente verrà raccolto in una serie di scritti di Negri, in un libro dal titolo *Spinoza*), in cui Negri ragiona “con lui” su una soggettività (o collettività) rivoluzionaria attraverso l’ontologia del desiderio produttivo e della potenza della moltitudine. Nel 1981, anno di pubblicazione del saggio, Negri sperimentava ancora l’esperienza del carcere, e l’Autonomia Operaia intanto era una realtà che si sgretolava: bisognava ritrovare qualcosa di concreto, di necessario, per costruire qualcosa di nuovo. Marx non sarebbe bastato, i problemi politici sono immediatamente convertibili in problemi metafisici e viceversa, ed era quindi necessario pensare e ricostruire il marxismo su basi ontologiche: Spinoza faceva il suo ingresso nella riflessione negriana, in un intreccio totalmente nuovo con il pensiero di Marx, per comprendere spazi e modalità di un’esperienza di democrazia radicale nel contemporaneo, lavorando soprattutto sull’ultima parola del *Trattato politico*, moltitudine, e sull’opposizione tra *potestas* padronale e statale e *potentia multitudinis* e produttiva, una differenza posta, secondo lui, dalle proposizioni XXXIV e XXXV del I libro dell’*Ethica*.

[...] Spinoza è l’anti-Hobbes per eccellenza. Egli mantiene il tema dell’appropriazione come tema centrale ed esclusivo, rifiuta di stravolgerlo in un orizzonte di interessi egoistici, – conseguentemente nega e rifiuta lo strumento escogitato da Hobbes per traslare il concetto di forza produttiva in quello di rapporto di produzione, vale a dire il concetto di obbligazione, e utilizza il contratto sociale – in una prima fase solamente, d’altronde – come schema di un processo costitutivo (anziché come motore di una traslazione di potere). Per Spinoza la società costruisce al suo interno le funzioni di comando, queste sono inscindibili dallo sviluppo della forza produttiva. Potenza contro potere. Non a caso questo pensiero di Spinoza doveva apparire <acosmico> a quel grande icastico funzionario della borghesia che è Hegel!⁴²

La filosofia di Spinoza opera, secondo Negri, una rivoluzione radicale e anomala nell’orizzonte mercantilistico assolutista del Seicento, situando la vera politica nell’ontologia, in un dispiegamento orizzontale delle relazioni sociali e sviluppo della lotta contro le strutture trascendenti del dominio. La proposta dell’*Ethica*, lontana dall’essere una filosofia fondativa, del cominciamento, strappa la *Bildung* filosofica alla storia della filosofia, a quella continuità nella metafisica del potere che va da Platone ad Heidegger. Ed è così che l’interpretazione negriana sguscia verso una filosofia dell’affermazione e dell’immanenza pura, in cui la potenza della molteplicità produttiva e desiderante è contrapposta a ogni mediazione statuale e sovrana del potere. Finalmente viene taglia-

⁴² A. Negri, *Spinoza*, cit., p. 216.

ta la testa al re!⁴³ «Spinoza nega il rapporto costituzione-mediazione e cioè la base stessa del concetto di borghesia. L'alternativa spinoziana non riguarda la definizione di borghesia ma l'essenza della rivoluzione, – il carattere radicale della liberazione del mondo.»⁴⁴ All'opposto di un'idea di forma di governo costituzionale, basata sulla divisione e il bilanciamento dei poteri, che supera dialetticamente la condizione di natura conflittuale degli uomini, la democrazia spinoziana viene organizzata secondo una "metafisica dal basso", esercitata in modo dinamico e diffuso dalla moltitudine. La *potentia* è sempre *potentia multitudinis*, così come il *conatus* diventa *cupiditas* ogni qualvolta in cui dal semplice bisogno di conservarmi desidero costruire una comunità. Il traccimento spinoziano di un'ontologia non discernibile dall'etica e dall'epistemologia concede a Negri di ripensare un immanentismo più radicale dei modi e delle loro modalità singolari di produzione del reale, con una revisione dell'elemento immaginativo. Se per Spinoza l'immaginazione, quindi la «conoscenza di primo genere è l'unica causa della falsità, invece quella di secondo e terzo genere è necessariamente vera»⁴⁵, nell'*Anomalia selvaggia* Negri la vede, non come mero errore della mente, ma come rappresentazione necessaria, immediata, produttiva, delle proprie affezioni e relazioni, come elemento di una potenza che è capace di alternative per il futuro e di organizzare strategia di liberazione. L'intreccio di immaginazione e ragione resta tutt'oggi una squisita lezione spinoziana sull'umano: la ragione, non più facoltà teoretica che detta leggi, ma capacità costruttivo-pratica di comunicare e modificare con gli altri il reale, il dispiegamento nel concreto, nell'azione collettiva di un immaginario comune, dell'unione degli affetti comuni contro quelle idee inadeguate che causano solo tristezza e passività. Non può esserci prassi costitutiva e il vero agire spinoziano senza una proiezione possibile di un nuovo mondo condiviso, che sia pronto a prefigurare e ricreare alternative rispetto al potere costituente, alla violenza della legge. Proprio su questo punto emerge l'anti-hobbesianesimo radicale di Spinoza, con l'equivalenza tra potenza e diritto, dal momento che il diritto di natura si estende sin dove si estende la potenza della natura, e lo scrive chiaramente in una parte nella cinquantesima lettera indirizzata a J. Jelles:

⁴³ Nota frase di Foucault, che recita in una delle sue interviste raccolte in *Microfisica del potere. Interventi politici*: «Ciò di cui abbiamo bisogno è una filosofia politica che non sia costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione. Bisogna tagliare la testa al re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica.» (cit., p. 15).

⁴⁴ A. Negri, *Spinoza*, cit., p. 241.

⁴⁵ B. Spinoza, *Ethica* II, prop. 41, cit., p. 171.

Gentilissimo signore, riguardo alla politica, la differenza tra me e Hobbes, della quale mi chiedete consiste in questo, che io continuo a mantenere integro il diritto naturale e affermo che al sommo potere in qualunque città non compete sopra i sudditi un diritto maggiore dell'autorità che esso ha sui sudditi stessi, come sempre avviene nello stato naturale.⁴⁶

Non esiste una soppressione del diritto naturale del singolo, ma il costituirsi di una potenza che supera il semplice sforzo di autoconservazione, che si spinge oltre anche l'immaginazione potenziatrice e quell'insieme del comune che apre all'incontro tra singolarità: ci si apre all'esperienza eterna della moltitudine, concetto in cui Negri condensa l'immaginario democratico radicale di cui l'ontologia spinozista sarebbe portatrice.

[...] ossia il diritto di natura si estende fin là dove giunge la potenza della natura, poiché la potenza della natura fa tutt'uno con la potenza di Dio, ente che detiene su ogni cosa il diritto supremo. Ma poiché la potenza globale della natura non è altro che la somma delle potenze di tutti gli individui congiunti, ne segue che ogni individuo ha un diritto sovrano su tutto ciò che cade sotto il suo potere, ossia che il diritto di ciascuno si estende fin là dove giunge la sua particolare potenza.⁴⁷

Per questo motivo la libertà, o liberazione per come la intende Negri, si comprende proprio a partire da una rimodulazione degli affetti consentita dalla partecipazione collettiva e dagli incontri belli, e dalla consapevolezza del nostro essere espressione di un'infinità produttrice, che inevitabilmente conduce alla costruzione del soggetto politico democratico. La moltitudine non sorge tanto nella filosofia di Negri come antitesi dello sfruttamento capitalistico, bensì come desiderio di ritorno di vita nelle persone, di espressione della propria forza creativa e del desiderio di un comune. Rompendo con ogni trascendenza, la moltitudine afferma un'immanenza totale attraverso una nuova costituzione del comune, in cui i soggetti sociali (non più soggetto-massa indifferenziato) si scambiano esperienze, affetti, mirando alla cooperazione e la condivisione, mantenendo ciascuno la propria alterità con l'altro.

Il termine moltitudine [...] designa un soggetto sociale attivo che agisce sulla base di ciò che le singolarità hanno in comune. La moltitudine è intrinsecamente differente, un soggetto sociale molteplice, la cui costituzione e le cui azioni non sono deducibili da alcuna unità o identità (più o meno differente), ma da quello che i soggetti che la compongono hanno in comune.⁴⁸

⁴⁶ B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino 1951, p. 225.

⁴⁷ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, XVI capitolo, Milano 2017, pp. 643-644.

⁴⁸ A. Negri, M. Hardt, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, a cura di A. Pandolfi, Milano 2004, p. 128.

Non il popolo, non la massa⁴⁹, né l'identità comune: l'esperienza della moltitudine, coniugando *cupiditas* e *potentia*, esprime il processo tensionale di ciascun modo nel proprio costituirsi come tessuto connettivo comune, accendendo a modi di vita alternativi, in questa società marchiata da questa fase capitalistica economica-finanziaria. Il movimento della *multitudo* non sopprime le differenze, anzi queste sono esaltate dal contatto con l'altro, ciascuno non può ridursi all'altro, perché verrebbe meno il movimento stesso. «Se, da una parte, il popolo hobbesiano traduce nella tradizione conflittualistica <la forma immediatamente politica dell'istanza di appropriazione capitalistica> (Negri 2023,128), dall'altra la moltitudine spinoziana si presenta, agli occhi di Negri, come irriducibile a questo assoggettamento.»⁵⁰ Come se ognuno di noi fosse l'umanità intera, fosse azione necessaria e insostituibile: «L'invocazione che abbiamo sentita è rivolta piuttosto all'intera umanità. Ma qui, in questo momento, l'umanità siamo noi, ci piaccia o non ci piaccia. Approfitiamone, prima che sia troppo tardi.»⁵¹ Come sopra si era anticipato ragionando sulla teoria delle passioni, l'avvertimento sui limiti di questo intreccio di potenze resta lo stesso: pur mantenendo sempre una certa conflittualità reciproca, il pericolo di scivolare dalla parte degli affetti non gioiosi resta costantemente vigile. Ciononostante questa preoccupazione era lecita solo prima dell'ingresso nel terzo grado di conoscenza, quello da Spinoza chiamato scienza intuitiva, in cui si comprende e si agisce sotto la lente dell'eternità.⁵² Non un facile cammino, quello della vita, ma è in questo modo che comprendiamo a fondo la “prova” che ci lancia, e lo interpreta così Deleuze:

Potremmo dire che, quando moriamo, ciò che perisce <è di nessuna importanza rispetto a ciò che rimane>. Quante più cose conosciamo con il secondo e il terzo genere di conoscenza, tanto maggiore è la parte di noi che rimane eterna.»⁵³, e prosegue una pagina dopo, «[...] nel corso dell'esistenza, dobbiamo selezionare le passioni di gioia, poiché sono le uniche che ci

⁴⁹ A differenza della massa, indifferenziata per paura del contatto, la moltitudine appunto si propone di combattere proprio questo timore, favorendo la cooperazione; altrettanto il popolo si riduce in un'identità ed è rappresentato da un sovrano, a cui cede diritti in cambio di protezione e leggi. La moltitudine non ha bisogno di rappresentanti, ma rappresenta ed esprime da sé la molteplicità e la pluralità che produce e la produce. .

⁵⁰ E. Zaru, Antonio Negri. *Costituzione, Impero, Moltitudine, Democrazia, Comunismo*, Bologna 2024, p. 43.

⁵¹ S. Beckett, *Aspettando Godot*, a cura di C. Fruttero, Torino 1956, p. 93.

⁵² «Da questo terzo genere di conoscenza nasce la più grande soddisfazione che possa esistere per la mente» (B. Spinoza, *Ethica* V, prop. 27, p. 363), «l'Amore intellettuale di Dio, che nasce dal terzo genere di conoscenza, è eterno» (Ivi, V, prop. 33, p. 367), e prosegue con «L'amore intellettuale della Mente verso Dio è l'Amore stesso di Dio, con cui Dio ama sé stesso, non in quanto infinito, ma in quanto può esplicarsi attraverso l'essenza della Mente umana, considerata sotto specie di eternità; cioè l'Amore intellettuale della Mente verso Dio è una parte dell'infinito Amore con cui Dio ama sé stesso.» (Ivi, V, prop. 36, p. 369). .

⁵³ G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 250.

permettono di accedere alle nozioni comuni e alle gioie attive che ne derivano; dobbiamo servirci delle nozioni comuni come di un principio che introduce già alle idee e alle gioie del terzo genere. Solo così la nostra essenza, dopo la morte, potrà avere tutte le affezioni di cui è capace, e queste affezioni saranno tutte del terzo genere. Tale è il difficile cammino della salvezza. La maggior parte degli uomini, la maggior parte del tempo, rimangono legati alle passioni tristi, che li allontanano dalla loro essenza, divenuta astratta. Il cammino della salvezza è il cammino stesso dell'espressione; divenire espressivi, cioè attivi – [...]»⁵⁴

Preso coscienza del nostro essere parte irriducibile e necessaria di eterne reti orizzontali nella Natura, del nostro movimento di produzione del comune, Negri arriva ad un'idea di eternità che incrocia quella di una democrazia *assoluta*, che non si arresta: il lavoro e la produzione della moltitudine, tra scambi affettivi e conoscenza copartecipativa, diventano immateriali, incorporando perciò tutti coloro che lavorano e producono, attualmente sfruttati dal flusso mercificatorio del capitale. «L'uomo non nasce libero ma lo diventa. Lo diventa attraverso una metamorfosi nella quale il suo Corpo e la sua Mente, agendo insieme, riconoscono nella ragione l'amore. L'eterno è quindi vissuto nella prassi costitutiva.»⁵⁵ La *multitudo* si appropria dell'eternità senza aperture o scalate mistiche, ma entro la propria esperienza. La democrazia *sub specie aeternitatis* non è una forma di potere, di governo, ma processo di transizioni, potenza della comunità con tendenze gioiose, che annientano ogni ostacolo politico.

A questo punto conclusivo della trattazione, l'auspicio è che le proposte di dissenso e di una resistenza dell'agire collettivo, "con Spinoza, oltre Spinoza", siano sembrate convincenti, in un mondo che grida alla ricerca di corpi sovversivi. Corpi che non si posizioneranno più nel mondo in maniera narcisistica, quando comprenderanno di essere una parte essenziale (irriducibile, ma appunto una parte che è disposta già da sempre a legarsi) della catena infinita dei modi della Natura, esploreranno quindi relazioni ecologiche e costruttive con tutto ciò che si chiama vita: Spinoza autorizza a pensare un mondo di amore e armonia tra ciascun vivente, e con tutto ciò che produce. L'etica ontologica spinoziana è una bussola soprattutto quotidiana: per ciascun'esperienza vissuta, la ricerca è sempre rivolta verso quel che aumenta la gioia, la mia potenza di agire, e non sarà mai una stessa cosa a condurre ad un aumento della gioia. Esisteranno sempre un meglio e un peggio, una tristezza o una gioia verso i quali andare. Esiste qualcosa che va verso la maggiore organicità,

⁵⁴ Ivi, p. 251.

⁵⁵ A. Negri, *Spinoza*, cit., p. 450.

la creazione di legami, amore e pensiero, ed esiste qualcosa che va invece verso la scomposizione, o la dissoluzione, della vita organica e dei rapporti che essa ha intessuto. In diverse situazioni, questi due poli possono assumere configurazioni diverse, anche opposte tra loro. Dobbiamo impararlo, il cambiamento chiama *hic et nunc*, in particolare quando l'orizzonte di quel futuro, da minaccioso, è diventato anche un caos. Non possiamo anticipare con certezza ciò che verrà. Accogliere il presente con un atteggiamento di lucidità gioiosa richiede una vera e propria decostruzione del tempo lineare dell'Occidente, la cui scansione teleologica soffoca ogni possibilità altra. Occorre rivendicare il diritto a sottrarsi, a dire «non servirò» di fronte all'ordine tirannico della mercificazione e dell'utilitarismo, che alimenta la retorica dell'urgenza, del non sprecare un istante. L'antropocentrismo costituisce, in questo senso, un vizio strutturale: l'umanità si è arrogata il centro del cosmo relegando gli altri esseri viventi, e talvolta l'intero pianeta, a mero strumentario materiale, esauribile, piegato ai suoi bisogni. Tale postura non può che condurre all'autodistruzione. È necessario volgere lo sguardo in direzione opposta, verso una gioia condivisa dell'esistere, verso un amore per la vita che non dipenda dal dominio ma dalla coappartenenza. L'angoscia che attraversa il nostro tempo non riguarda tanto la mortalità individuale, destino biologico di ciascuno; il problema in gioco è la possibile estinzione della specie umana, un livello ben più radicale della minaccia. In modo più o meno consapevole, ogni individuo percepisce di essere chiamato in causa: questa crisi coinvolge tutti. La discussione, dunque, investe la sopravvivenza delle specie, non solo della nostra. Parlare di Antropocene significa riconoscere che la fine che si prefigura è anzitutto la nostra; molti ecosistemi, svincolati dalla nostra presenza, potrebbero persino prosperare nel nostro dissolvimento. Non è corretto pensare il capitalismo come un'entità monolitica e universale: tale rappresentazione è superficiale e illusoria. Esso si manifesta piuttosto attraverso costellazioni di nodi, centri di potere e configurazioni produttive localizzate, attaccabili nelle loro specificità. La sua esistenza è frattale: emerge laddove determinati rapporti di produzione si cristallizzano in una certa forma di vita, declinandosi secondo geografie differenti. Si tratta di un apparato predatorio, disumanizzante, sostenuto dal neoliberismo. I movimenti di liberazione occidentali sono spesso caduti nella trappola di rappresentare sé stessi come un'armata del bene contro un presunto male assoluto; nel momento in cui si è voluta unificare la resistenza secondo un unico paradigma, eliminando la pluralità e le sue inevitabili tensioni interne, si è aperta la via alla sconfitta. Così facendo, si è inconsapevolmente adottata la logica del capitalismo stesso, quella della

normalizzazione e dell'assimilazione. L'unità rafforza il sistema; la molteplicità, anche quando conflittuale, è invece ciò che può disorientarlo realmente. Dobbiamo dunque guardare con sospetto al desiderio di totalità. Il potere, in tutte le sue declinazioni macro e micro, modella le nostre vite, dà forma ai nostri rapporti, produce configurazioni. Tuttavia, il potere tende a mantenere, a stabilizzare, a conservare profili riconoscibili. La potenza, al contrario, mette in comunicazione le forme, le fa eccedere sé stesse, promuove il nuovo. Se l'intenzione è produrre trasformazioni, bisogna schierarsi dalla parte della potenza, non del potere: la politica del cambiamento abita questo territorio. Da qui la necessità di una pratica collettiva dell'immanenza resistente, centrata sul gesto e sull'amore dei corpi, corpi intesi come pieghe del medesimo tessuto del mondo, innervati da relazioni materiali e connessioni vitali. Il compito non è "risvegliare le masse", poiché le masse non esistono: esistono moltitudini, di cui noi stessi siamo parte. All'interno di questa molteplicità, impegno, militanza e resistenza consistono nel dar vita a forme di esistenza intense, desiderabili, capaci di espandersi in una creazione genuinamente nuova della vita; non si tratta di impartire parole d'ordine né di convocare seguaci con promesse di felicità, bensì di rendere vivibile e affermativa un'altra maniera di stare al mondo.

L'eredità di Spinoza nelle teorie eco/cyborg/transfemministe

Paola Lina Di Domenico

Per Spinoza i corpi non si distinguono in base a una norma standard, o alla specie, ma in base all'intensità che sono capaci di esprimere, al gradiente di potenza che raggiungono e secondo le possibilità che sono loro inerenti. Ad ogni corpo singolare pertiene, nell'ontologia monista-materialista, la capacità di realizzarsi positivamente e affermativamente. Tale potenza affermativa caratterizza tutte le singolarità, umane e non umane, ma si persegue attivamente solo in comune, solo grazie all'interrelazione e alla dinamica degli incontri¹.

La filosofa Rosi Braidotti viene considerata come l'autrice che ha coniato l'espressione *new materialism*: a partire dagli anni Novanta del secolo scorso si è sentita l'esigenza di superare il vecchio materialismo di matrice marxista che aveva saputo ben adattarsi alle nuove condizioni sociali del capitalismo avanzato. Secondo la Braidotti, però, la svolta linguistica apportata dal filone decostruttivista ha permesso un ritorno alla materialità del soggetto incarnato in un corpo immerso in relazioni di potere. Da qui abbiamo l'affermazione della dicitura *neo-materialism*² che, nei suoi vari orientamenti, si è consolidata accanto allo sviluppo delle filosofie femministe, delle filosofie continentali e della filosofia della scienza³. Il termine si è poi stabilizzato nella sua traduzione inglese di *new materialism*, non inteso come paradigma unitario e totalizzante, ma come prospettiva complessiva che tiene insieme i nuovi approcci ai diversi ambiti del sapere. Rosi Braidotti ha individuato nel *new materialism* una «risposta a ogni possibile tendenza «de-materializzante»

¹ R. Braidotti, *Per amore di zoe. Intervista di Massimo Filippi ed Eleonora Adorni*, tr. it. di A. Balzano, «Liberazione: Rivista di Critica Antispecista», vol. 6, n. 21, 2015, p. 14.

² Il primo ad utilizzare l'espressione fu Manuel De Landa nel 1996 per riformulare dei concetti presenti nel testo *Mille piani* di Deleuze e Guattari.

³ L. D'Angelo e G. Pozzoni, *New Materialism(s). Una introduzione*, «Quaderni Materialisti», vol. 20, Milano 2021, pp. 9-10.

in filosofia e nelle scienze umane»⁴. È evidente la necessità di nuovi riposizionamenti critici non dipendenti da una visione unitaria del soggetto, ma che siano in grado di stabilire alleanze transindividuali, ecologiste, antispeciste e tecnologiche. La nuova situazione globale impone lo scioglimento di qualsiasi dualismo di cartesiana memoria e la riconsiderazione dell'individuo come entità pluristratificata che opera in modo trasversale e che sia espressione di una nuova etica, che la Braidotti descrive come una forma di nomadismo filosofico⁵. Questo è un processo creativo di affermazione di una struttura positiva della differenza: secondo Genevieve Lloyd e Moira Gatens, il nomadismo è un'etologia, cioè «un processo di espressione, composizione, selezione e inclusione di forze che mirano alla trasformazione positiva del soggetto».⁶

La maggior parte della letteratura *new materialism*, in particolar modo il filone del *vital new materialism* che ha come principale autore di riferimento Gilles Deleuze, ha attinto per la costruzione delle proprie fondamenta dal pensiero dell'eretico Baruch Spinoza, il quale è stato reinterpretato sulla base delle nuove tendenze sopra esposte.

In che misura possiamo pensare e praticare un'etica materialista che valorizzi le soggettività nomadi, così come le loro differenze, in modo che siano in grado di sostenere nuovi modelli di partecipazione e responsabilità condivisa?⁷

Questa è la domanda da cui bisogna partire secondo Angela Balzano, domanda che ci permette di capire perché Spinoza sia il “prescelto” e il pensatore che meglio si sposa con le teorie eco/cyborg/transfemministe. L'orientamento materialista, che troviamo tanto nel post-strutturalismo di Deleuze e tanto nel femminismo postumano della Braidotti, recupera di Spinoza sicuramente la forza affermativa della sua filosofia. Superando il dualismo cartesiano mente-corpo, Spinoza ha riletto il materialismo sulla base del monismo, ovvero sulla base di un'unica sostanza che si esprime attraverso attributi differenti.

Deleuze ha interpretato la filosofia di Spinoza proprio sulla base della categoria di espressione: secondo lui, nel pensatore olandese ritroviamo una concezione della natura come unità dinamica che si esprime secondo una molteplicità di determinazioni materiali – gli attributi spinoziani – e che si

⁴ Ivi, p. 10.

⁵ Cfr. R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, a cura di A. M. Crispino, Roma 2008.

⁶ Ivi, p. 168.

⁷ A. Balzano, *Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities: re-reading Spinoza with Lloyd, Braidotti and Deleuze*, «Etica e Politica», vol. XX, n. 2, 2018.

esaurisce in esse. Per Deleuze, l'espressione non è altro che la vita stessa della natura: è questo vitalismo naturalistico a costituire il carattere principale del materialismo deleuziano, da cui la Braidotti e tutto il femminismo neo-materialista hanno acquisito quella filosofia della differenza che guarda all'alterità – femminile, animale, macchinica – in maniera positiva e vitalista.⁸

In sostanza, la scuola francese si è soffermata sugli elementi materialistici e corporei della filosofia spinoziana, rileggendo l'opera magna del pensatore olandese, la sua *Etica*, come punto di partenza alla scoperta di nuovi territori ibridi in cui sia effettivamente possibile una società basata su una nuova etica positiva della generosità.⁹

Il primo passo da fare per addentrarci in questa etica materialista, che i movimenti eco/cyborg/transfemministi propongono con tenacia, è riconoscere che l'idea iniziale da cui si parte è quella del corpo, ma del corpo inteso come *compost*¹⁰. Nell'*Etica* di Spinoza non vi è il privilegio della mente – che Cartesio invece le aveva conferito – in quanto essa è solo un modo, così come modo è anche il corpo¹¹. Come nota la Lloyd, la relazione tra mente e corpo nella dottrina spinoziana si fonda sia sull'identità tra sostanza pensante e sostanza estesa sia sulla relazione tra idee e cose¹². Nella seconda parte dell'*Etica* avviene un passaggio fondamentale sul piano della teoria della conoscenza: si passa dalla metafisica alla fisica¹³. Mente e corpo non solo sono unite, ma noi siamo in grado di comprendere solo se prima apprendiamo la natura dei nostri corpi. Le proposizioni XII e XIII della parte II a tal proposito sono significative.

Tutto quanto accade nell'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana deve essere percepito dalla mente umana, ovvero di tale cosa si darà necessariamente un'idea nella mente: cioè, ove l'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana sia un corpo, nulla potrà accadere in quel corpo, che non sia percepito dalla mente.¹⁴

L'oggetto dell'idea che costituisce la mente umana è il corpo, ossia un certo modo dell'estensione esistente in atto e, niente altro.¹⁵

⁸ L. D'Angelo e G. Pozzoni, *New Materialism(s). Una introduzione* cit., p. 13.

⁹ A. Balzano, *Eva virale. La vita oltre i confini di genere, specie e nazione*, Milano 2024.

¹⁰ Ivi, p. 22.

¹¹ A. Balzano, *Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities*, cit.

¹² Cfr. G. Lloyd, *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics*, Londra 1996.

¹³ Cfr. A. Balzano, *Eva virale*, cit., p. 23.

¹⁴ B. Spinoza, *Etica* II, prop. 12, trad. it. P. Cristofolini, Pisa 2014, p. 95.

¹⁵ *Ibidem*, II, prop. 13.

Da queste proposizioni, capiamo che l'uomo è costituito di mente e di corpo e che il corpo esiste così come lo sentiamo. Nel corollario della proposizione XIII, Spinoza afferma che quanto più un corpo è capace, rispetto ad altri, di fare o sopportare più cose, tanto più la sua mente sarà capace rispetto ad altre di percepire simultaneamente più cose¹⁶. Non essendoci in Spinoza una sostanza individuale autocentrata, Lloyd afferma che la nostra singolarità non viene negata: per il filosofo eretico essere un corpo individuale significa essere inseriti in uno spazio più ampio, ovvero la cosa è in sé individuale in quanto inserita in una totalità¹⁷.

A questo punto, è necessaria una trattazione circa la natura fisica dei corpi. Spinoza, infatti, fa riferimento alla fisica galileiana per la fondazione dell'insieme delle singolarità. Angela Balzano afferma che la fisica galileiana in Spinoza è una vera e propria ontologia, un discorso dei corpi sui corpi, e quindi sui loro incontri/scontri, sui loro movimenti e sulle loro variazioni¹⁸. Nella seconda parte, Spinoza descrive i corpi semplici che si distinguono tra loro in base al moto e alla quiete e che si influenzano vicendevolmente nelle loro interazioni. La singolarità non è altro che una combinazione di corpi più semplici che funziona bene solo se il rapporto tra movimento e riposo tra i vari corpi semplici funziona bene. Nell'interpretazione della Lloyd, l'insieme delle singolarità risulta essere simile al concetto di ecosistema, definito come luogo delle interconnessioni tra i diversi organismi e i diversi ambienti¹⁹.

Spinoza rappresenta una prima via di uscita dall'antropocentrismo e dall'androcentrismo per le teorie transfemministe: attraverso la dottrina spinozista, possiamo leggere la mente umana come radicata in un corpo composto e transspecie. Ci troviamo di fronte, come direbbe Deleuze, ad un'etologia, una scienza pratica che studia i comportamenti animali, il cui scopo fondamentale è quello di dotarsi di un'etica materialistico-positiva.

L'etologia, intesa come mappatura delle espressioni dei corpi, come processo di conoscenza degli affetti e affezioni, variazioni di potenza e desideri, è già una politica se viene condivisa. È questo il cuore della proposta di Spinoza, l'ottico ci sta proponendo di studiare insieme al lanternino le nostre passioni, di formare collettivamente nozioni comuni sui nostri affetti per poter convivere meglio. La gnoseologia di Spinoza è un'etica che si fa politica e che riconosce nelle soggettività umane interessanti potenzialità sovversive. Meglio ancora: vi riconosce la possibilità di vivere il potere non solo come *potestas* ma anche come *potentia*.²⁰

¹⁶ Ivi, p. 97.

¹⁷ A. Balzano, *Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities*, cit. .

¹⁸ A. Balzano, *Eva virale*, cit., p. 23.

¹⁹ A. Balzano, *Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities*, cit.

²⁰ A. Balzano, *Eva virale*, cit., p. 26.

La lettura che Deleuze fa in merito a tale questione è illuminante e costituisce la linea seguita dalla Lloyd e dalla Braidotti. L'unico modo per non soccombere al versante negativo del potere (*potestas*) sta nell'esaltare la controparte positiva rappresentata dalla *potentia*. Deleuze definisce l'individuo come potenza, la quale, insieme alla composizione, è ciò che rende possibile un rapporto²¹. «La nostra potenza si esprime per gradi di intensità variabili in base alle condizioni in cui si trovano i nostri corpi, vale a dire in base a incontri e affetti»²².

A questo punto è necessario definire il concetto di affetto per poter discutere circa le differenze tra gradi di potenza. Lasciamo parlare Spinoza a riguardo.

Definizione III. Per moto dell'animo intendo le affezioni del corpo con cui la potenza d'agire del corpo aumenta o diminuisce, è favorita od ostacolata, e al tempo stesso le idee di tali affezioni.

Se dunque noi possiamo essere causa adeguata di tali affezioni, allora per moto dell'animo intendo un'azione, altrimenti intendo una passione.²³

Seguendo la linea interpretativa di Deleuze, per spiegare i diversi gradi di potenza bisogna partire dalla comprensione di due termini: *affectio* e *affectus*. Molti traduttori fanno l'errore di renderli allo stesso modo, ovvero con affezione. Ma il pensatore francese fa notare come sia essenziale porre una differenza e tradurre *affectio* con affezione e *affectus* con affetto²⁴. Quando parliamo di affezione di un corpo facciamo riferimento all'azione per contatto e all'effetto che un corpo produce su un altro e alla composizione di corpi che ne deriva. «L'*affectio* è quindi la composizione di due corpi, uno che agisce e l'altro che viene segnato dalla traccia del primo»²⁵. L'*affectio* è un'idea di un certo tipo. Spinoza distingue tre tipi di idee: le idee di *affectio*, le nozioni comuni e, infine, le idee delle essenze – che pochi riescono a raggiungere. Solo dopo aver specificato l'affezione è possibile passare alla definizione dell'*affectus* che Deleuze descrive come «una variazione continua della forza di esistere, determinata dalle idee con cui entriamo in rapporto»²⁶. Lo stesso Spinoza nella terza parte dell'*Etica* parla dell'affetto come non derivante da un confronto intellettuale

²¹ G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, tr. it. A. Pardi, Verona 2010.

²² A. Balzano, *Eva virale* cit., p. 26.

²³ B. Spinoza, *Etica* cit., p. 153.

²⁴ G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* cit., p. 43.

²⁵ Ivi, p. 50.

²⁶ Ivi, p. 48.

tra idee, quanto più come uno scorrere del flusso vitale che passa da un grado di perfezione ad un altro grazie all'azione delle idee²⁷. Deleuze ritiene il livello dell'idea-affezione corrispondente al primo genere di conoscenza, confuso e vago in quanto campo della sensibilità e della percezione.

Le idee delle affezioni del corpo umano, in quanto si riferiscono solo alla mente umana, non sono chiare e distinte, ma confuse.²⁸

L'idea dell'idea di una qualsiasi affezione del corpo umano non implica la conoscenza adeguata della mente umana.²⁹

Nello scolio della proposizione XXIX della seconda parte, Spinoza sostiene che la mente, quando percepisce le cose secondo l'ordine meramente naturale, non ha una conoscenza adeguata né di sé, né del proprio corpo e né del corpo esterno. Se ci fermassimo al primo genere di conoscenza, sarebbe difficile per noi dire cosa abbiamo compreso circa gli affetti e le affezioni. L'unico modo per rendere i nostri corpi più potenti, per aumentare il loro grado di intensità è raggiungere il terzo genere di conoscenza, la beatitudine della mente: la nostra potenza aumenterà solo se prima comprendiamo la natura dei nostri affetti³⁰.

Dal terzo genere di conoscenza, che si raggiunge solo superando le nozioni comuni che fungono da regole di vita, e quindi il secondo genere di conoscenza, è possibile fare di ogni incontro positivo e gioioso il punto di partenza per estendere la nostra potenza. È l'incontro – *occursus*, termine usato da Spinoza solo una volta – ad essere sia il principio di composizione e decomposizione dei corpi in relazione tra loro sia il principio regolatore della vita pratica attraverso cui si riesce a distinguere un incontro gioioso da uno triste³¹. Come si legge nella parte III, la gioia è quella passione in grado di aumentare la nostra potenza, mentre la tristezza è la passione che la diminuisce.

Tutto quanto accresce o riduce, favorisce od ostacola la potenza d'agire del nostro corpo, è la cosa la cui idea accresce o riduce, favorisce od ostacola la potenza di pensare della nostra mente.³²

L'affetto è tanto crescita che decrescita della nostra potenza: per Spinoza, essere tristi significa essere ignoranti perché tra corpi tristi non è possibile la

²⁷ Ivi.

²⁸ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 28, cit., p. 117.

²⁹ *Ibidem*, III, prop. 29.

³⁰ A. Balzano, *Eva virale* cit., p. 27.

³¹ Ivi, p. 29.

³² B. Spinoza, *Etica* III, prop. 11, cit., p. 165.

costruzione delle nozioni comuni³³. È per questo motivo che Deleuze definisce l'affetto come una variazione continua, di cui dobbiamo formarci di idee-nozioni adeguate alla conoscenza della causa³⁴. Infatti, tanto la Lloyd quanto la Braidotti ricollegano la questione della *potentia* a quella della conoscenza: solo quando ad investirci è l'affetto della gioia, siamo in grado di comprendere e di sostenere il nostro potere affermativo³⁵. Rosi Braidotti vede l'affettività spinoziana come intrinsecamente positiva, in quanto «energia che tende alla realizzazione della capacità soggettiva di interazione e libertà»³⁶. È questo il *conatus* di Spinoza, concetto indissolubilmente legato a quelli di *potentia* e di libertà umana.

Spinoza, nelle primissime proposizioni della terza parte, inizia a delineare la natura del *conatus*, che risulta essere l'essenza effettiva del corpo singolare, ovvero lo sforzo di persistere nel proprio essere in un tempo indefinito. In sostanza, lo sforzo di autoconservarsi.

Ciascuna cosa, nel suo essere in sé, tende a continuare nel suo essere.³⁷

La tensione con cui ciascuna cosa tende a continuare nel suo essere, non è altro se non la sua essenza attuale.³⁸

La tensione con cui ciascuna cosa tende a continuare nel suo essere non implica un tempo infinito, ma indefinito.³⁹

Deleuze non ama particolarmente il concetto di sforzo, tant'è infatti che legge il *conatus* come l'attività compiuta da ogni ente nel concretizzare e attuare la propria potenza⁴⁰. Il filosofo francese preferisce tradurre il termine latino con «tendenza»: il *conatus* è un «tendere a», in quanto ogni cosa tende a perseverare il proprio essere.

Genevieve Lloyd nota che Spinoza dà due definizioni di singolarità: nella seconda parte, la singolarità è definita come il risultato dell'interazione tra moto e quiete, mentre nella parte III il corpo singolare è identificato con il *conatus*. Esiste, quindi, una relazione tra *conatus* e rapporto tra moto e riposo, tanto che, secondo Lloyd, possiamo definire il *conatus* di una cosa come il

³³ A. Balzano, *Eva virale* cit., p. 29.

³⁴ A. Balzano, *Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities*, cit.

³⁵ Ivi.

³⁶ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade* cit., p. 171.

³⁷ B. Spinoza, *Etica* III, prop. 6, cit., p. 161.

³⁸ Ivi, III, prop. 7, p. 163.

³⁹ *Ibidem*, III, prop. 8.

⁴⁰ G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, cit., p. 92.

mantenimento di un certo rapporto tra moto e quiete⁴¹. Come accennato sopra, Lloyd, a questo punto, nota come Spinoza, accanto al concetto di *conatus*, introduca le nozioni di libertà umana e virtù della mente, che non sono altro che idee dell'intelletto infinito di Dio⁴².

Riprendendo i concetti spinoziani di vitalismo e unità della sostanza, la libertà umana si definisce come la capacità di esprimere e analizzare la capacità del soggetto di provare e ricevere affetto, vale a dire la sua capacità interattiva. Non si tratta di una mossa neutrale, perché gli affetti sono valutati secondo il grado e il tipo di forze che li costituiscono.⁴³

È da questo momento che nel pensiero spinoziano si fanno evidenti le conseguenze etiche su quelle soggettività nomadi e affermative di cui abbiamo parlato all'inizio. L'individuo in questione non è più pensabile chiuso rigidamente nei confini dell'autosufficienza. Il soggetto cartesiano bloccato in se stesso è molto più vulnerabile nel confronto con il mondo esterno; la singolarità spinoziana, invece, si articola nei termini di processi del divenire. L'unità stabilita tra mente e corpo serve a Spinoza per sostenere la nozione di autocoscienza, possibile solo se prima vi è una conoscenza del corpo. Il filosofo olandese descrive il processo di conoscenza di sé come aperto alla conoscenza del mondo. Però, nella parte V della sua *Etica*, egli dice che la conoscenza, specialmente quella delle nozioni comuni, può raggiungere livelli superiori solo se comprende ciò che gli enti hanno in comune⁴⁴. È in queste pagine che troviamo la proposta spinoziana di un sistema di comportamenti, di un'etica che non si lascia dominare dal gioco delle passioni.

Genevieve Lloyd si interroga particolarmente su tale questione: secondo lei, Spinoza risolve l'ingovernabilità delle passioni tramite la loro comprensione⁴⁵. Effettivamente la filosofa australiana si chiede cosa renda l'*Etica* di Spinoza un lavoro propriamente etico pur non trovando al suo interno prescrizioni dirette alla volontà, ma anzi una critica feroce, nella prefazione alla quinta parte, al determinismo volontaristico di Cartesio. L'*Etica* si preoccupa di articolare una coscienza etica senza presupposti moralistici e/o trascendentali. La bontà, infatti, è definita come una questione di dinamismo, potere e composizione di poteri ed è questo il motivo per cui Spinoza si preoccupa essenzialmente di ciò che i corpi possono fare con i loro poteri, non sempre

⁴¹ Cfr. A. Balzano, *Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities*, cit.

⁴² Ivi.

⁴³ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, cit., p. 171.

⁴⁴ A. Balzano, *Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities*, cit.

⁴⁵ Ivi.

evidenti⁴⁶. Andando oltre la moralità, l'etica spinozista fornisce una nuova definizione del concetto di responsabilità vista come «una sensibilità comunemente condivisa»⁴⁷. Capiamo bene che negli individui esiste una forte dimensione sociale: gli esseri umani appartengono a molteplici comunità che sono potenzialmente conflittuali e la socialità costituisce un fattore intrinseco, legato alle relazioni affettive ed emozionali tra gli uomini⁴⁸. Spinoza è come se presentasse le nostre aspirazioni etiche come appartenenti a modelli immaginativi in grado di rafforzare il nostro *conatus*⁴⁹. Egli è colui che unisce ragione, emozione e immaginazione: attraverso questo intreccio, la filosofia monista spinozista comporta un cambiamento radicale nel modo di pensare non soltanto il soggetto conoscente, ma anche gli oggetti della nostra conoscenza⁵⁰.

Dagli anni Settanta, le teorie femministe hanno sviluppato discorsi a partire dal corpo singolare spinozista. Essendo la singolarità non limitata entro dei confini spaziali, siamo portati a dare un'interpretazione originale di Spinoza, in chiave *ecofem*⁵¹. Come si può constatare, la dimensione etica costituisce un punto focale nelle riflessioni filosofiche della Lloyd, la quale, riprendendo il filosofo olandese, parla della mente come parte della natura. Questa idea è alla base dei nuovi movimenti femministi materialisti che tentano di spiegare i cambiamenti emotivi in una soggettività incarnata nel contesto delle sue interazioni, senza ricorrere a dimostrazioni trascendentali⁵². Rosi Braidotti vede l'etica pratica di Spinoza come desiderio di vita comune fra le soggettività, le quali, solo cooperando e lavorando insieme, possono aumentare non soltanto la propria potenza, ma anche la felicità collettiva⁵³. Nella proposizione XXXVII della parte IV, Spinoza sostiene che chi ricerca il bene avverte anche il desiderio di metterlo in comune: non esiste l'idea del bene in sé, ma esistono singolarità incarnate diverse – umane e non umane – con i loro affetti e con i loro desideri. Spinoza è ripreso dalle filosofie postumane e postantropocentriche perché con lui è possibile tracciare un'etica e una politica affermative che

⁴⁶ Cfr. G. Lloyd, *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics*, cit.

⁴⁷ R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, cit., p. 173.

⁴⁸ Ivi, p. 173.

⁴⁹ G. Lloyd, *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics* cit.

⁵⁰ Ivi.

⁵¹ A. Balzano, *Eva virale* cit., pp. 30-33.

⁵² A. Balzano, *Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities* cit.

⁵³ R. Braidotti, *Materialismo radicale. Itinerari etici per cyborg e cattive ragazze*, trad. it. di A. Balzano, Milano 2019.

tengono conto nel loro progetto delle alterità, senza dialettiche oppostive tra bene e male. L'armonia è quell'elemento costitutivo dell'etica compostista che permette la realizzazione del vivere bene, di una società fondata sul rispetto reciproco tra soggetti umani e non. Come nota Angela Balzano, il primo e il quarto postulato che succedono alla proposizione XIII della seconda parte hanno un sapore ecofemminista:

I. Il corpo umano è composto da moltissimi individui (di diversa natura), ognuno dei quali è assai composito.⁵⁴

IV. Il corpo umano ha bisogno, per conservarsi, di moltissimi altri corpi, dai quali viene di continuo quasi generato.⁵⁵

In conclusione, ciò che viene proposto da queste filosofie è un'ontologia politica affermativa di matrice spinoziana: solo un'etica dell'affermazione, che parte dalla convinzione che gli affetti negativi possano essere trasformati, è in grado di fornire una chiave che apra, all'alterità umana e non, le porte di una nuova e felice società in cui ogni singolarità venga amata e mai sottomessa.

⁵⁴ B. Spinoza, *Etica* II, postul. 1, cit., p. 103.

⁵⁵ *Ibidem*, II, postul. 4.

Postfazione

L'uomo libero a nessuna cosa pensa meno che alla morte: la sua saggezza è una meditazione della vita, non della morte.

B. Spinoza, *Etica*, a cura di R. Cantoni e F. Fagnani, Roma 2017, IV, prop. 68, p. 325

Il termine *laboratorium* deriva dal latino *labor*, ovvero lavoro, sforzo, esercizio, fatica, ma anche messa in opera di una potenza. L'etimologia rimanda dunque immediatamente a una pratica attiva e trasformativa, a un fare che non si limita all'esecuzione di un compito, ma implica un processo di produzione, di prova e di modifica. Il laboratorio non è il luogo in cui il sapere viene semplicemente trasmesso o ricevuto, bensì lo spazio in cui esso prende forma attraverso un lavoro condiviso. In questo senso, l'attività che ha dato vita a questo volume, dedicata allo studio dell'*Etica* di Spinoza, è stata fin dal principio qualcosa di diverso rispetto a un'esegesi testuale: è stato un dispositivo di pensiero, un ambiente di sperimentazione teorica e pratica, un luogo di incontro tra potenze singolari che hanno imparato a comporsi su un piano comune. Assumere il laboratorio come chiave di lettura di questa esperienza significa anche assumere una precisa responsabilità curatoriale: restituire non soltanto i risultati di un lavoro teorico, ma le condizioni collettive che lo hanno reso possibile. Non si è trattato di "spiegare" Spinoza dall'alto di una posizione di sapere già costituita, né di addestrare alla corretta interpretazione di un classico. Il laboratorio ha funzionato piuttosto come uno spazio orizzontale di confronto, in cui ciascun intervento, ciascuna lettura, ciascuna domanda ha potuto agire come una variazione del piano comune, modificandolo e lasciandosi a sua volta modificare. In tal senso, questo spazio di ricerca collettiva non è stato soltanto dedicato a Spinoza, ma ha operato secondo una logica profondamente spinoziana: una logica di immanenza, di

composizione, di produzione collettiva del senso. Il lavoro che ha dato origine a questo volume non si è infatti organizzato secondo una struttura gerarchica. Non vi sono state voci dominanti, né posizioni egocentriche che si imponessero come misura delle altre. Ogni contributo ha preso forma come espressione di una potenza singolare, capace tuttavia di entrare in relazione con le altre e di concorrere alla costruzione di un sapere comune. Questa dinamica riproduce, in scala ridotta ma non per questo meno significativa, l'orizzontalità dell'ontologia spinoziana: un insieme di modi che si determinano reciprocamente, senza ricorrere a principi trascendenti o a fondamenti esterni. Il laboratorio può dunque essere pensato come un piano di immanenza sperimentale, nel quale la conoscenza emerge dalle relazioni stesse che si istituiscono tra i partecipanti: da questo punto di vista, quindi, non è stato semplicemente la cornice metodologica entro cui si è svolto il lavoro, ma ne ha costituito una dimensione essenziale. Studiare Spinoza in forma laboratoriale ha significato assumere il suo pensiero come una pratica compositiva, come un esercizio concreto di trasformazione, e non come una dottrina chiusa o un sistema da contemplare.

L'*Etica* non è stata trattata come un testo da decifrare una volta per tutte, ma come un meccanismo concettuale da mettere in funzione, da far lavorare, da sottoporre alla prova degli incontri e delle situazioni. In questo senso, l'*Etica* ha operato come un vero e proprio laboratorio di concetti, capace di trasformare il laboratorio universitario stesso in un luogo di attivazione del classico. Spinoza, del resto, non chiede lettori passivi, ma costruttori attivi. Chi legge l'*Etica* è chiamato a verificarne la potenza, a comprenderne gli effetti, a misurarne la capacità di produrre trasformazioni nel modo di pensare e di vivere. Il lavoro svolto in laboratorio ha preso sul serio questa esigenza, assumendo la lettura come un atto pratico, come un esercizio di composizione di rapporti. In tal modo, la comunità di lavoro che si è costituita attorno all'*Etica* può essere descritta, spinozianamente, come un corpo collettivo: un insieme di corpi che si compongono e si scompongono necessariamente negli incontri, producendo affetti, idee e nuove possibilità di azione. Il laboratorio non ha annullato le differenze tra i partecipanti, né ha cercato di ricondurle a un'unità forzata. Al contrario, ha reso le differenze operative, permettendo che esse entrassero in relazione e producessero qualcosa che nessun singolo avrebbe potuto generare da solo. È proprio in questa capacità di comporre il diverso senza eliminarlo che si può riconoscere una pratica concreta della libertà, intesa nel senso spinoziano come aumento di potenza. Se la libertà non è una proprietà dell'individuo isolato, ma un effetto delle relazioni che accre-

scono la capacità di agire, allora il laboratorio può essere letto come uno spazio di libertà effettiva, in cui il pensiero si è esercitato come pratica condivisa.

Il carattere unitario e insieme plurale di questo volume è il risultato diretto di tale esperienza. I saggi che lo compongono sono stati scritti in piena autonomia dai rispettivi autori, e tuttavia presentano evidenti affinità, non tanto nella scelta degli oggetti quanto nel modo di porre i problemi, di attraversare il testo spinoziano, di individuarne le linee di attualità. Queste consonanze non sono il frutto di un accordo preventivo o di una linea interpretativa imposta, ma l'effetto di uno spazio di discussione comune, in cui l'*Etica* ha funzionato come apertura e come occasione di incontro. Proprio laddove emergono prossimità e accordi, diventano però decisive anche le divergenze, le cesure sottili che segnano la piega singolare di ciascuna lettura e testimoniano la pluralità delle potenze in gioco. La modalità laboratoriale implica inoltre un modo specifico di rapportarsi a un classico della storia del pensiero filosofico. Il testo non viene assunto come un monumento da ammirare a distanza, né come un'autorità cui sottomettersi, né come un semplice oggetto di ricostruzione storica. Viene piuttosto posto nella posizione di un interlocutore, capace di rispondere e di resistere. I suoi concetti vengono messi alla prova della contemporaneità: se ne verifica la capacità di parlare ancora al presente, ma anche la forza con cui introducono scarti, disorientamenti, difficoltà. Allo stesso tempo, è il testo che mette alla prova chi lo studia, saggiandone la disponibilità a lasciarsi trasportare lontano dal familiare e a cercare nuove forme di comprensione in ciò che appare inizialmente remoto o astruso. L'*Etica* di Spinoza, con il suo linguaggio rigoroso e insieme singolare, costringe a tenere insieme elementi che la tradizione ha spesso separato: la matematica e la mistica, l'ontologia e la politica, la critica dei testi sacri e l'amore intellettuale di Dio. L'incontro con questo testo non consente selezioni comode o letture parziali: richiede di calarsi nel centro di un linguaggio, nei rapporti che esso istituisce, nel modo in cui collega i pensieri e produce le proprie evidenze. È soltanto attraversando questa rete concettuale nella sua interezza che diventa possibile un incontro reale con Spinoza, capace di incidere sulle pratiche teoriche e sulle forme di vita di chi legge. Questo tipo di incontro possiede anche una dimensione storica e collettiva. Il pensiero di Spinoza si è sempre diffuso attraverso comunità di lettura, reti informali, scambi epistolari, incontri spesso clandestini, in cui il rapporto con il testo non era mai puramente privato. La lettura avveniva in presenza di altri, nello spazio ambiguo tra il pubblico e il segreto, là dove la verità si metteva ogni volta alla prova come evento dell'incontro. Il laboratorio universitario si iscrive idealmente in questa tradizione: come luogo in cui il testo incontra

una comunità e la comunità, a sua volta, viene trasformata dall'incontro con il testo. Per tali motivi, il laboratorio non è stato soltanto la condizione preliminare che ha reso possibile il lavoro confluito in questo volume, ma ne è stato anche un effetto retroattivo. Esso si è costituito e ridefinito attraverso le potenze che lo hanno attraversato, in un movimento che può essere descritto, con il lessico spinoziano, come intreccio di *natura naturans* e *natura naturata*. Se da un lato il laboratorio ha offerto lo spazio in cui l'incontro e il confronto potevano avere luogo, dall'altro questo spazio ha preso forma proprio a partire dalle relazioni, dai conflitti, dagli affetti e dalle idee che vi si sono prodotti. Il volume che qui si dispiega, pertanto, cammina proprio in direzione di una costituzione di un comune: una struttura aperta, soggetta a trasformazioni continue, che persiste fintanto che è in grado di produrre relazioni vicendevolmente utili e di accrescere la potenza di chi ne prende parte. Non vi è dunque una fine del laboratorio, ma una sua persistenza nelle composizioni di corpi, nei legami, negli affetti e nelle pratiche che esso ha contribuito a generare, ben oltre i confini dell'aula e del calendario accademico. Ogni discussione, ogni dissenso, ogni amicizia e ogni affetto hanno rappresentato una variazione di questo piano di immanenza in formazione. In tal senso, il laboratorio ha legato strettamente il tema della conoscenza all'incremento di potenza e alla produzione di affetti attivi, di passioni gioiose. Conoscere, secondo Spinoza, non significa accumulare informazioni, ma trasformare il proprio modo di essere nel mondo, accrescendo la capacità di agire e di comprendere. Il laboratorio ha assunto fino in fondo questa indicazione, configurandosi come una pratica collettiva di gioia intellettuale. Non come un corso che aggiunge semplicemente un'ulteriore voce al circuito delle interpretazioni, ma come un luogo di riterritorializzazione su un pensiero eretico, capace di opporsi all'amministrazione delle passioni tristi.

In questo orizzonte, il volume che qui si presenta può essere letto come il prodotto locale di una filosofia intesa come officina concettuale. Spinoza non vi appare come una reliquia irrigidita in una corazza esegetica, ma come il nome di un piano di diffrazione, una superficie su cui saperi diversi si incontrano, si scompongono e si ibridano. Ogni saggio può essere letto come una di queste diffrazioni: non un'applicazione ordinata dell'*Etica*, ma una collisione, un attraversamento, in cui Spinoza viene messo in relazione con altri piani – politici, estetici, psicoanalitici, epistemologici – e costringe questi stessi piani a deformarsi, a cambiare figura. Nel dispiegarsi dei saggi, incontriamo infatti uno Spinoza eterogeneo, molteplice, frattale. Lo vediamo dialogare con la matematica e il formalismo geometrico per ridefinire la razionalità, per poi

scivolare nei territori della psicoanalisi lacaniana, piegando lo spazio del desiderio in geometrie topologiche. Lo ritroviamo come interlocutore inatteso delle teorie eco/cyborg/transfemministe e del *new materialism*, dove il corpo si fa ecosistema ed etologia. Lo vediamo confrontarsi con la letteratura di Leopardi, con la fenomenologia, con le aporie di Descartes e di Hegel, fino a incrociarsi con le indagini sull'automatismo e sulla percezione. Sullo sfondo di tali operazioni insiste una tensione comune, una unità sempre provvisoria che impedisce al lavoro di ridursi a esercizio di stile o a simulazione di critica. È un *pathos* condiviso che esige che ogni concetto venga rimesso al lavoro, che ogni figura prodotta non resti cementata sulla pagina, ma modifichi, anche solo marginalmente, il modo di leggere, di parlare, di abitare i propri legami. Se questo volume può dirsi fedele a Spinoza, non lo è perché ne riproduce le tesi o ne rispetta l'ordine dimostrativo, ma perché assume fino in fondo l'*Etica* come pratica. Leggere e lavorare con Spinoza significa esporsi a un processo che eccede il testo, che investe i corpi, gli affetti, le relazioni e le forme della cooperazione intellettuale. L'*Etica* non è stata qui soltanto un oggetto di studio, ma un dispositivo di soggettivazione, capace di incidere sui modi di stare insieme, di discutere, di dissentire e di comporre. Pertanto, il carattere necessariamente aperto di questo processo impedisce di concepire il volume come un punto di arrivo definitivo. Esso va piuttosto inteso come una soglia, come la traccia materiale di un'esperienza che resta essenzialmente inesaurita. Ogni saggio, ogni concetto, ogni linea di lettura qui proposta non chiude il discorso, ma lo rilancia, esponendolo alla possibilità di nuovi incontri, di nuove composizioni, di nuove deviazioni. È in questa apertura che si misura la fedeltà a un pensiero dell'immanenza: non nella chiusura sistematica, ma nella capacità di lasciare il pensiero in uno stato di mobilitazione permanente.

Se il laboratorio è stato una pratica di costruzione del comune, allora questo comune non coincide con un'identità condivisa né con un orizzonte consensuale. Esso si configura piuttosto come un campo di tensioni, come una trama di differenze che continuano a interagire senza risolversi. La *multitudo* che ha attraversato questa esperienza non è una figura pacificata, ma un insieme dinamico di potenze che si sono incontrate, scontrate e ricomposte. Il volume conserva la memoria di questa dinamica e ne costituisce, al tempo stesso, una possibile riattivazione. Una pratica che non separa la produzione concettuale dalle condizioni materiali e affettive in cui essa avviene, e che riconosce nella composizione delle potenze il luogo stesso della conoscenza. Ciò che queste pagine consegnano al lettore, infine, non è una sintesi conclusiva, ma l'indicazione di una postura. Leggere, studiare e lavorare con Spinoza si-

gnifica assumere il rischio dell'immanenza: accettare che il pensiero non preceda la relazione, ma ne emerga; che la verità non sia possesso, ma effetto; che la libertà non sia data, ma prodotta. Se questo volume riuscirà a trasmettere anche solo in parte questa esigenza, allora avrà assolto il proprio compito non come libro *su* Spinoza, ma come gesto spinoziano: un gesto che, come ogni autentica pratica filosofica, non si lascia chiudere, ma chiede di essere ripreso, trasformato e nuovamente messo al lavoro.

È in questo gesto, fragile e ostinato insieme, che questo libro trova la propria ragion d'essere.

Gli autori

GIOVANNI BARBINI è studente del corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Padova. Ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, con una tesi di filosofia politica dal titolo *Ordine, conflitto, nomos: Il nomos della terra di Carl Schmitt, tra Stato moderno e crisi della sovranità*. Attualmente si sta occupando di temi di filosofia della religione, in particolare della figura di Cristo nella *Filosofia della Rivelazione* di Schelling.

ERIKA BOZZACCO è un'appassionata di filosofia sin dalla tenera età. I suoi interessi sono principalmente rivolti al pensiero di Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger, declinati nell'ambito dello studio teoretico. Martin Heidegger costituisce la guida e l'input per le sue riflessioni filosofiche e l'autore che l'ha spinto ad intraprendere il percorso di studi in Scienze Filosofiche.

ROSSELLA CASTELLO è studentessa magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, svolge un periodo di studio all'estero presso la NOVA FCSH di Lisbona attraverso il programma Erasmus. Durante il percorso triennale ha orientato i suoi studi verso l'Etica e la Fenomenologia, concentrando il suo elaborato finale sull'indagine dei processi di costituzione della soggettività attraverso l'analisi critica delle teorie dell'empatia e delle dinamiche intersoggettive sviluppate da Theodor Lipps e Max Scheler. I suoi attuali interessi di ricerca, in continuità con il lavoro di tesi magistrale, si focalizzano sul pensiero di Henri Lefebvre. Ha partecipato come relatrice alla conferenza accademica Aurora DUAL: *Dichotomies in Urban Agendas and Logics*, svoltasi presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II il 29 e 30 settembre 2025.

PAOLO CAVALIERE ha conseguito la laurea magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II con una tesi in Filosofia

politica. È particolarmente interessato al post-strutturalismo e al pensiero di Jean Baudrillard.

SABRINA DE CRESCENZO ha studiato Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, e per un breve periodo anche a Friburgo in Brisgovia, alla Albert-Ludwigs-Universität. Si è laureata *cum laude* nel 2025 con una tesi in Filosofia politica dal titolo "*Spinoza e le moltitudini in movimento: pratiche estetiche per un corpo politico democratico*". Il suo interesse di ricerca attuale mira a comprendere e saldare una cooperazione funzionale tra politica ed estetica nell'opera spinoziana, una collaborazione che dovrebbe fungere da griglia critica per l'analisi di molti fenomeni politici contemporanei.

PAOLA LINA DI DOMENICO ha conseguito la laurea magistrale in Scienze Filosofiche all'Università di Napoli Federico II. I suoi interessi di ricerca sono rivolti alla filosofia etica di Max Scheler, alle correnti di pensiero postumane e al problema etico relativo alla formazione della persona.

GIOVANNI DI PAOLA si occupa di filosofia, con particolare interesse per la gnoseologia, la fenomenologia e la filosofia della mente. Ha conseguito la laurea triennale presso l'Università Federico II di Napoli. Nel 2023 ha pubblicato la raccolta poetica "Nostalgia di Silenzi" per la Armando De Nigris Editore. Collabora con la rivista filosofica *Physokai Philosophia* ed è fondatore del progetto divulgativo *Filosofandofacile*, nato per rendere il pensiero filosofico accessibile a tutti.

FRANCESCA PAOLA GUADAGNO ha conseguito la laurea magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II discutendo un elaborato finale in filosofia del linguaggio dal titolo *Riscoprirci come gesto: una lettura risoluta di Ludwig Wittgenstein*. Attualmente è iscritta ad un master in Servizi educativi per i musei e i patrimoni culturali: saperi, pratiche e innovazione, presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, volendo porre in relazione la sua formazione filosofica con l'ambito culturale e museale.

ROBERTO MADONNA è laureando al corso di studi magistrale in Filosofia dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. Si è laureato con lode nel 2024 con un elaborato in Estetica dal titolo *Deformazione e redenzione. L'opera di Franz Kafka nel pensiero di Walter Benjamin*. Attualmente prosegue la ricerca su Walter Benjamin, con particolare riguardo per i temi della teoria

della conoscenza, della filosofia del linguaggio e dell'accostamento al materialismo dialettico.

FRANCESCA MAFFETTONE ha 25 anni ed è laureata *cum laude* in Scienze Filosofiche presso l'Università di Napoli "Federico II", con una tesi in gnoseologia intitolata *Sulle tracce di Brentano e Hillebrand: dalla riforma della logica scolastica alla nuova teoria del giudizio*. I suoi interessi di ricerca riguardano la storia della logica, con particolare attenzione alla teoria del giudizio di Franz Brentano e alla sua ricezione tra i logici italiani dell'inizio del XX secolo, nonché ai rapporti tra logica e fenomenologia. Ha presentato i suoi lavori in conferenze internazionali, tra cui il *1° Naples Workshop on the History of Logic*, e ha diverse pubblicazioni in uscita che approfondiscono vari aspetti della filosofia di Brentano, tra cui le questioni logiche e la relazione tra psicologia e fenomenologia husserliana.

ALESSANDRA MAZZARELLA è laureanda al corso magistrale di Filosofia della Federico II di Napoli. Si è laureata con lode nel 2024, con una tesi triennale sulla filosofia trascendentale di Gilles Deleuze: *Analitica trascendentale della Bêtise. Con Deleuze*. I suoi interessi di ricerca riguardano la filosofia francese contemporanea, con particolare attenzione al post-strutturalismo e al pensiero di Deleuze e Guattari.

MYRIAM PANICO è laureata *cum laude* in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, con una tesi in Filosofia Politica che indaga il rapporto sotterraneo tra la psicoanalisi lacaniana e le teorie politiche contemporanee. Il suo attuale terreno di ricerca si colloca sul confine mobile tra filosofia politica e psicoanalisi, con particolare attenzione ai processi di soggettivazione, alle forme del desiderio e alle dinamiche del potere. Attualmente, sta lavorando ad un articolo in cui approfondisce la dimensione politica del pensiero di Lacan.

ILARIA PUCCIARELLI è nata a Napoli nel 1994. Laureata al CdL Triennale in Lettere Moderne e al CdL Magistrale in Filologia Moderna presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, attualmente lavora con contratti a tempo determinato per il Ministero dell'Istruzione e del Merito nelle scuole come docente e studia per conseguire la laurea magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Tra i suoi interessi figurano la letteratura, italiana e straniera, gli studi di critica letteraria e i grandi pensatori del passato e del presente.

MAXIMILIAN TEDESCO si è laureato presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II in Scienze Filosofiche con una tesi dal titolo *Topologie dell'eternità: l'uso politico della matematica in Spinoza*, in cui si è occupato della relazione tra formalismo geometrico e produzione politica per mezzo della questione della *scientia intuitiva* e del tema dell'infinito. Altri suoi lavori e interessi di ricerca riguardano la filosofia politica, con particolare attenzione per i legami tra post-strutturalismo e operaismo, per i temi della governamentalità algoritmica e dell'ecologia politica, e la storia della scienza in età moderna.

JACOPO TOVO ha avuto il piacere di studiare presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, l'Universidad de Murcia e all'Università Federico II di Napoli, dove ha incontrato per la prima volta e con grande gioia gli scritti di Spinoza. I suoi interessi filosofici rientrano per lo più nei campi dell'Etica e della Filosofia Politica.

Che cosa si produce quando un classico viene sottratto alla quiete dell'esegesi reverenziale e ricondotto, con rigore, nel punto vivo del suo attrito con il presente? L'etica della potenza prende forma dentro questa domanda: non come raccolta pacificata di letture, ma come campo torsionale, soglia aperta attraversata da linee eterogenee che nell'*Etica* trovano insieme un centro di gravità e un punto di collisione. I contributi qui raccolti non tentano di accordare Spinoza lungo un asse esegetico monolitico; lo sforzo è piuttosto quello di ordire una trama di differenze, diffrazioni, prossimità e scarti, in cui i concetti spinoziani vengono spinti e piegati – senza mai essere snaturati – nel dialogo con altri interlocutori, altre discipline, altre urgenze del pensiero. Nato nell'ambito del Laboratorio sui classici promosso dal corso di laurea magistrale in Filosofia dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, il volume si articola secondo una duplice direttrice. Da un lato, l'indagine storico-filologica e concettuale dell'opera spinoziana, condotta attraverso confronti serrati con Cartesio, Hobbes, Hegel e Brentano, e attraversata da nuclei teorici decisivi: il *mos geometricus* come strumento etico e politico, la sostanza unica, gli attributi e i modi, i tre generi di conoscenza, il *conatus* come essenza della cosa singolare. Dall'altro, la messa alla prova di Spinoza come interlocutore del pensiero contemporaneo, in dialogo con Nietzsche, Deleuze e Guattari, Lacan, Jacobi, Leopardi, con il *new materialism* e con le teorie eco-cyborg-transfemministe. Ne emerge uno Spinoza eterogeneo e plurale, capace di attraversare matematica e ontologia, psicoanalisi e fenomenologia, letteratura, percezione e nuovi materialismi. I temi della potenza come affermazione ontologica, della liberazione dal finalismo e dalla superstizione, del desiderio come essenza dell'umano, della tirannia come condizione orizzontale della mente e del corpo, e della democrazia come forma politica della *multitudo* costituiscono il filo che lega l'intera raccolta. Così il volume non si offre come sintesi conclusiva, ma come traccia materiale di un'esperienza collettiva e, insieme, di espressione singolare: una composizione mobile e oscillante che, nell'autentico spirito dell'*Etica*, assume il testo spinoziano non come oggetto da custodire, ma come dispositivo vivo di trasformazione concettuale e pratica.

ISBN 978-88-6887-415-5
DOI 10.6093/978-88-6887-415-5

ISBN 978-88-6887-415-5

