

2008 Istituto di Filosofia Arturo Massolo
Università di Urbino
Isonomia



L'antropologia di Spinoza

Lorenzo Vinciguerra

lorenzo.vinciguerra@libertysurf.fr

Abstract

The necessity, the immanence and the antifinalism of substance are the instruments of a radical anthropological thought in Spinoza, where the theological anthropomorphism appears to be ruled by a finalist anthropocentrism. The theological reform goes together with an anthropological reform, which denounces three native illusions (belief in freedom, in a substantial self and in the power of a free will). In a positive way, man, defined by Spinoza as *individuum* is to be considered as the effect of a triple natural relation: to the substance, to the universe and to other men (*multitudo*). The desire, that is the very essence of man, is here conceived as a reaction to these three fundamental and modal relations.

Ai margini delle grandi correnti del pensiero occidentale, lo spinozismo è stato ed è un pensiero senz'altro minoritario¹. Il primo a saperlo fu proprio lui, Spinoza. Egli era cosciente che andava controcorrente, sapeva che scriveva per un tempo che non era il suo. Malgrado una proverbiale prudenza e tutte le precauzioni prese per evitare rifiuti e condanne, non gli riuscì completamente di sottrarsi all'ostilità dei suoi contemporanei. Lo si sa, Spinoza aveva cattiva reputazione: ateo, immorale, empio, maledetto, cane...². Come osservò una volta un noto commentatore francese, Bernard Rousset, nessun filosofo suscitò così tanto odio. Questa è forse una delle ragioni che fanno che Spinoza torni periodicamente alla ribalta sulla scena filosofica. Spinoza fa ritorno come qualcosa di rimosso, qualcosa che non si riesce a digerire, qualcosa che, dopo aver fatto di tutto per farlo tacere, la nostra tradizione non vuole ancora veramente intendere. Vero è che

certi l'hanno anche amato. Ci si può chiedere il perché di così tante passioni intorno a Spinoza? Difficile rispondere. Diciamo che la risposta forse non è senza legami con l'antropologia. Quello che Spinoza intese dimostrare con lo stesso rigore e la stessa chiarezza della matematica, facciamo ancora fatica a comprenderlo e accettarlo. Spinoza fu il primo a pensare che i suoi scritti non andavano messi in mano a sprovveduti. Gli capita addirittura di sconsigliarne la lettura a coloro che non sarebbero in grado di dar prova di una sufficiente libertà di pensiero³. Non siamo in genere disposti a pensare alla maniera che egli ci propone, giacché questo implicherebbe una serie di conseguenze cui opponiamo una certa resistenza. Il rapporto che il pensiero occidentale ha avuto con l'ebreo di Amsterdam, è quasi di tipo psicanalitico. Quella di Spinoza è più una verità da cui ci si tende spontaneamente a proteggere, che una verità che si accoglie consensualmente. Una verità che impone di rivedere l'idea di uomo che ancora oggi, soprattutto noi occidentali, ci siamo fatti. Non a caso molto presto, già all'inizio del XVIII secolo, si volle vedere in lui più un pensatore orientale, che un filosofo erede della tradizione greca e latina. Vorrei qui tentare di delineare quelli che mi sembrano essere i tre grandi contributi spinozisti a un pensiero dell'uomo, quelli che potremmo anche chiamare dei prolegomeni a ogni antropologia generale.

Cominciamo allora con il dire che vi è in Spinoza qualcosa di paradossale nell'idea stessa di antropologia. Se dovessimo porgli quella che per Kant era l'ultima delle quattro domande fondamentali della filosofia, quella a cui tendono tutte le altre, *che cos'è l'uomo?*, non si può dire che Spinoza porti una risposta definitiva. Non si troverà nei suoi scritti, per esempio, una definizione dell'uomo che lo distingua in modo netto da tutte le altre cose della natura. Prima di tutto perché l'uomo non è un'eccezione nell'ordine naturale. Questo vuol forse dire che in fin dei conti non ci sarebbe qualcosa come un'essenza dell'uomo? Taluni l'hanno pensato, cercando nella filosofia di Spinoza i segni annunciatori dei moderni sostenitori della morte di Dio e dell'uomo. Altri, eredi in ciò della concezione che fa dell'uomo non una parte della natura, ma un essere a parte, hanno creduto che l'uomo non avesse altra essenza che quella che egli storicamente è in grado di darsi o di produrre. Spinoza non dice nulla di tutto questo. Anzi, sostiene il contrario. Non solo vi è un'essenza dell'uomo, come – e ciò va sottolineato – ve n'è anche una di Dio; per di più, essa è eterna. Vi è dunque qualcosa che si configura come una natura umana, e, ciò che più conta, le sue leggi non cambiano

nel tempo. La domanda, quindi, *cos'è l'uomo?* non è né dimenticata né evitata; essa è piuttosto spostata, decentrata dal luogo dove è solitamente posta o attesa. Benché legittima, essa resta tuttavia in qualche modo problematica. Per almeno due ragioni: prima di tutto perché la schiacciante maggioranza degli uomini (i filosofi non meno degli altri) si fanno un'idea di loro stessi per lo più errata; e poi probabilmente perché l'uomo è un essere fatto in modo tale che la sua esistenza non va da sé, anche a causa del fatto che egli ha tendenza a prendersi per quello che non è. Insomma, se l'antropologia è un problema, lo è per ragioni che sono esse stesse antropologiche.

1. L'uomo non è una sostanza

L'antropologia spinoziana può essere detta quindi, almeno in un primo tempo, *negativa*. Essa si presenta come una critica radicale dell'antropologia del suo tempo, ma anche di quella che l'aveva preceduta e che poi sarà destinata a diventare dominante in Occidente. Se essa dà l'impressione di volersi focalizzare sul modello cartesiano dell'uomo, in realtà ne eccede i limiti. Agli occhi di Spinoza, lungi dall'inaugurare una concezione inedita dell'uomo, per gran parte il cartesianesimo non fa che riproporre sotto una veste nuova vecchi pregiudizi. Di modo che l'antropocentrismo e l'egocentrismo del *cogito* cartesiano sono più la cristallizzazione di una lunga tradizione che la supposta origine storica di un paradigma antropologico. In realtà Spinoza contesta il principio antropologico che ha guidato il pensiero europeo da Aristotele in poi, ossia che l'uomo sia una sostanza. La decima proposizione della seconda parte dell'*Etica* afferma e dimostra a chiare parole che all'uomo non appartiene il concetto di sostanza. Detto così la cosa può forse sembrare astratta. Eppure si tratta, se mai vi sia stata, di una vera e propria "rivoluzione copernicana", che ancora non si è completamente compiuta. Essa ha infatti conseguenze incalcolabili sulla maniera di concepire la natura umana. Forse non nuoce qui fare un rapido richiamo a quello che fu il contesto storico-filosofico in cui la posizione spinoziana si inserisce. Esso ci permetterà di misurare lo scandalo che questa non poteva mancare di suscitare.

La repubblica delle lettere del XVII secolo si è confrontata con un problema che, visto con gli occhi di oggi, può sembrare superato. Si tratta di sapere a quali realtà

pertiene il concetto di sostanza (*substantia*), o come la definirà Descartes nei *Principes* (I, 51) «cette chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin de soy-même pour exister». Il problema era stato lasciato aperto dalla crisi dell'aristotelismo scolastico, la cui metafisica, adattata alla teologia cristiana, era stata un'autorità per tutto il Medioevo. Tutti i grandi sistemi razionalisti, da Descartes a Hume, si sono sforzati di rispondere al problema della sostanza; questo perché esso si trovava al crocevia di problematiche che implicavano i rapporti tra teologia, ontologia e antropologia. Per Descartes, il titolo di sostanza si addice prima di tutto a Dio, nella misura in cui il suo essere riposa in se stesso e non ha bisogno che di se stesso per esistere. Possono tuttavia essere chiamate sostanze, nel senso di sostanze create, anche l'estensione, il pensiero, gli uomini. La scoperta cartesiana del *cogito* intendeva portare alla luce quel fondo irriducibile d'essere sostanziale di cui ciascuno di noi sarebbe costituito. Se è vero, come spesso lo si dice, che il soggetto cartesiano è l'atto fondatore della concezione moderna dell'individuo, è vero anche che essa trova in Spinoza l'uno dei suoi primi grandi oppositori. A ben guardare, però, la critica che fa Spinoza ha una portata ben più larga. Essa intende distruggere dall'interno lo schema dualistico e creazionistico su cui Descartes si appoggiava, e che dipendeva ancora molto, malgrado gli sforzi prodotti per liberarsene, dalla tradizione teologica che lo precedeva.

Alla maniera di Aristotele, per il quale l'essere si dice in più sensi, la sostanza cartesiana si dice in almeno due sensi. Se si volesse riassumere lo spinozismo in una semplice operazione tecnico-scolastica, si potrebbe dire che esso non fa che chiarificare tale ambivalenza, smascherandone le ambiguità su cui in ultima istanza riposa. Dopo di che potranno essere avanzate tesi inaudite per l'epoca.

2. La relazione ontologico-antropologica

In primo luogo, come si sa, non vi può essere che una sola sostanza. A questa sola si addice il nome di Dio. Questa tesi è fin troppo nota, benché il punto essenziale non risieda tanto nella pretesa unicità della sostanza. Ci si dimentica infatti che Spinoza aveva precisato in uno scritto giovanile (*Cogitata metaphysica*, I, VI) che se non ci sono più sostanze, questo non significa che la sostanza sia «una». Infatti, non essendo

divisibile, essa non è neanche numerabile; l'importante quindi non è tanto il fatto di determinare quante ve ne siano (due, tre, quattro, una o infinite), quanto comprendere l'originalità della concezione spinoziana. Infatti, la sua esistenza così come la sua essenza sono assolutamente infinite ed eterne, e non vi può essere al di fuori di essa, nulla che possa pretendere a tale statuto. Tutto quello che è, sta in essa e non può concepirsi senza o al di fuori di essa. Questo è il famoso *immanentismo* spinoziano, che, senza neanche aver bisogno di dirlo, segna la fine di ogni compromesso con l'ipotesi teologica della creazione. In secondo luogo, la sostanza, cioè Dio, è e agisce necessariamente secondo le leggi eterne della sua natura. Tale è il *necessitarismo assoluto*, che un Leibniz tanto attratto quanto avverso a tali pensieri cercò di respingere in tutti i modi. Tutto quello che è, è assolutamente determinato da leggi necessarie. Non vi è dunque nessun margine per la libertà, la contingenza, il caso, o il miracolo, se con questi termini si crede che qualcosa possa sottrarsi a una stretta necessità.

Ben inteso, ma proprio ciò dovette sembrare inaccettabile e scandaloso, quanto è stato appena detto deve valere prima di tutto per Dio stesso. Essendo infatti assolutamente infinita, la potenza divina non può essere limitata in alcun modo, né dall'esterno, dato che niente le è esterno, né dall'interno come finiva invece per concedere senza volerlo tutta la tradizione teologico-filosofica senza distinzioni. Attribuire infatti all'essenza di Dio una volontà e un intelletto infiniti, come farà ancora Leibniz, che pure intendeva portare a compimento il progetto di una teologia razionale, comportava che gli venissero assegnati dei fini in virtù dei quali egli avrebbe sempre potuto, se l'avesse sovranamente voluto, agire in modo diverso da quello che fa. In realtà questa concezione di Dio si dimostra essere propriamente assurda se la si misura rigorosamente con quella che era stata la sua ambizione: render ragione di una potenza assoluta. Assumendo infatti che Dio possa sempre cambiare i suoi decreti e quindi contraddirsi, si finiva nolenti o volenti con l'introdurre nella sua natura una forma di impotenza o imperfezione. Esaurendo la distinzione medievale tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*, Spinoza ridefiniva in modo inedito la nozione di potenza. La sola maniera infatti di rispondere *in modo adeguato* all'esigenza di pensare una potenza assoluta, se tale è la sfida che il concetto di Dio pone al pensiero, è di riconoscere che Dio deve fare necessariamente tutto quello che sa, e necessariamente sapere tutto quello che fa in virtù della sola necessità della sua natura eterna.

Come si vede, il radicale *antifinalismo* spinoziano emana direttamente dalla concezione della sostanza, per diventare immediatamente lo strumento di una critica di tipo antropologico. Se è infatti assurdo pensare che Dio, per l'assolutezza stessa della sua potenza, possa mai agire diversamente da come fa, ne segue che le varie teologie sono tutte, le rivelate non meno delle pagane, governate da un pregiudizio antropologico: gli uomini (tanto i moderni quanto gli antichi) proiettano eminentemente (*eminenter* dicevano i medievali) sui loro dei o sul loro dio, ciò che credono essere il segno della loro propria natura o potenza, semplicemente elevandola alla perfezione. Insomma, gli uomini si fanno degli dei a loro immagine e somiglianza, tanto falsi quanto questa immagine è falsa. L'antropomorfismo teologico appare quindi governato da un antropocentrismo di tipo finalista che ha come effetto di sostituire all'ordine della natura l'ordine storico delle immaginazioni umane. E quindi invece di stabilire le verità sull'uomo a partire della loro natura, sono le immaginazioni degli uomini su loro stessi a essere all'origine di altrettante teologie immaginarie. La radicale riforma teologica, equivalente sì a una rivoluzione, che Spinoza intende portare avanti va dunque di pari passo con un'antropologia essa stessa riformata.

Tuttavia va fatta subito un'osservazione importante. Il progetto che consiste nel ripristinare la priorità della verità delle cose a scapito dell'ordine delle immaginazioni umane non si spinge fino a dissolvere nel nulla la relazione teologico-antropologica su cui si fonda. Al contrario, Spinoza non fa che riaffermarla nella sua necessità, benché ripensi completamente la natura di questa relazione fondamentale. In qualche senso, è vero che non vi sono, che non vi saranno mai, perché mai vi sono stati, uomini senza dei. Qualunque sia la realtà che la parola *Deus* ricopre, essa sta a indicare *anche in Spinoza* qualcosa di essenziale al modo in cui l'uomo accede alla sua natura e al come egli comprende se stesso. Malgrado le immaginazioni che questa parola da sempre veicola, Spinoza non intende affatto liberarsene, come se rinunciare al nome fosse sufficiente a risolvere il problema, poiché la questione dell'uomo è iscritta nella relazione che egli ha con la sostanza. Di più, la questione dell'uomo emerge con e in essa. In essa l'uomo si rivela a se stesso. Per questo motivo diventa cruciale per i destini del pensiero e dell'uomo, sapere quello che si intende con quest'altro nome della sostanza (questione che in larga misura persiste, per non dire che rimane "aperta"), dato che dalla sua definizione dipende il senso delle domande che gli uomini si pongono da

sempre sul proprio conto. Per Spinoza, la relazione Dio-uomini non chiede di essere semplicemente abolita dal firmamento della filosofia; essa chiede invece di essere corretta dall'inversione che gli fa subire il pregiudizio finalista. L'antropologia sarà stata realmente fondata come scienza il giorno in cui essa sarà pervenuta a iscriversi in una *teologia completamente deteologizzata*.

Kant lo capì a suo modo, anche se in un modo molto diverso da Spinoza. Ci sono ragioni profonde che fanno sì che la filosofia non possa iniziare col domandare “Cos'è l'uomo?” e che impediscono all'antropologia di costituirsi quale scienza prima. E però non di meno, queste stesse ragioni fanno sì che la domanda non possa essere evitata. Il punto essenziale sta allora nella maniera corretta di porla. Le scienze dell'uomo devono avere il loro posto nell'ordine di un sapere che non ha l'uomo come origine, ma piuttosto come polo d'interesse, nel senso di ciò che l'uomo deve necessariamente conoscere per realizzare quella felicità cui egli può razionalmente e ragionevolmente aspirare. Durante le loro ricerche, gli antropologi poco si curano di un tale *ordo philosophandi*, e omettono d'interrogarsi sull'ingenua e inconsapevole metafisica di cui devono pur fare uso per addomesticare l'“oggetto” del loro studio.

3. L'illusione antropologica

Codesto “scrupolo” filosofico potrebbe contribuire a chiarire l'idea che ciò che definisce prima di tutto l'uomo e che quindi lo conduce non è il pensiero. Per dirlo con il linguaggio di Descartes, andando però controcorrente rispetto alla sua dottrina, il pensiero non è l'attributo principale dell'uomo: l'uomo non è prima di tutto una *cosa pensante*. Ciò infatti pertiene alla sola sostanza. Certo come negarlo, l'uomo pensa; ma dei pensieri che egli si attribuisce, non è in realtà l'autore (*auctor*). I pensieri non sono neanche i prodotti del suo cervello, rinchiusi, come lo crede ancora una certa scienza, in chissà quale angolo della nostra scatola cranica. Che noi pensiamo è un'evidenza, ma ciò che fa sì che noi pensiamo nelle forme che finiamo poi con l'attribuirci e che vanno a formare ciò che chiamiamo la nostra “interiorità” (per non dir nulla qui della natura stessa del pensiero), ecco che siamo rinviati necessariamente ad altra *cosa* che non può

più ridursi alla semplicità del nostro io privato, e senza cui non potremmo né essere né pensare ciò che siamo.

Il pregiudizio è così radicato nella condizione umana, che è grande il rischio di non poterne uscire, soprattutto se si persiste nel credere di poter trarre esclusivamente dal nostro essere le prime verità che lo riguardano. Questa è stata senz'altro l'illusione cui le *Meditazioni* cartesiane, al seguito di Agostino, cominciarono col cedere, e che a dir il vero tutte le egologie, antiche e moderne, ripropongono: ovvero credere di poter attingere al fondo di un io, che dopo essere stato astrattamente sospeso, isolato nonché strappato a tutto ciò che si pensa non essere riducibile al suo supposto nucleo duro, viene elevato a principio. Un po' come se fosse possibile ritirarsi sull'isola deserta del proprio "sé", luogo immaginario posto al riparo del mondo e degli altri. La *rêverie* solipsista, a cui Spinoza non intese cedere, è ancora l'espressione di un'illusione di tipo teologico. Essa è l'espressione di una vera e propria *teologia dell'io sostanzializzato*, che crede alla propria autoproduzione tramite il pensiero. A suo modo il solipsismo ripropone la relazione teologico-antropologica, ma lo fa solo dopo averla irrimediabilmente atrofizzata, facendo coincidere illusoriamente l'*ego* con il *sé*. Diventa chiaro allora perché il modello del soggetto-sostanza abbia storicamente trovato un suo naturale compimento nel paradigma dell'individuo-atomo, spesso postulato dalla filosofia politica nella scia di Hobbes e Rousseau: la supposta indivisibilità dell'individuo trova la sua migliore giustificazione teologico-antropologica nella semplicità sostanziale che gli viene attribuita.

La prima conseguenza della non-sostanzialità dell'uomo, del suo essere modo, è il carattere illusorio della libertà che egli si attribuisce. Ben inteso noi ci crediamo liberi per ragioni naturali e necessarie, così come, spiega Spinoza in una lettera, il bambino che succhia il seno, crede di desiderarlo liberamente. Che l'uomo non sia un impero dentro un impero significa in primo luogo che la sua esistenza non è implicata dalla sua essenza, ovvero che essa dipende costantemente da altri esseri, e in modo particolare da esseri simili a lui. La libertà concepita come contraria alla necessità e alle leggi naturali, è puramente immaginaria. Si tratta dunque di rinunciare al modello dualistico di una doppia natura dell'uomo, divisa tra corpo e pensiero, volontà e intelletto, animalità e divinità, natura e cultura, necessità e libertà. Affermare che la libertà non è né uno stato, né un dono, ancor meno una condizione dell'azione, vuol dire insistere sul fatto che la

condizione umana è caratterizzata dalla dipendenza verso la natura e le sue leggi, nonché verso gli altri uomini e le loro passioni, e che soprattutto è totalmente illusorio proporsi eroicamente di oltrepassarla o di volersene liberare. La condizione umana, divisa tra potenza e impotenza, va prima di tutto conosciuta e riconosciuta per quella che è, per capire prima di tutto che la sola libertà che ci tocca non ha più nulla di assoluto. Per Spinoza la libertà non è altro che una certa maniera di comprenderci e di agire all'interno di una natura che ci costituisce in ogni nostra parte.

Se, malgrado tutte le ragioni di questo mondo, rimaniamo a tal punto legati all'illusione della nostra libertà, se questa tende a imporsi con la stessa evidenza e facilità con cui s'impose a Descartes, se, in un certo senso, non possiamo che cominciare col crederci, questo avviene perché abbiamo l'impressione di averne la certezza dalla coscienza immediata che abbiamo di noi stessi. Ogni egologia, da quella cartesiana a quella sartriana, che pretenda di appoggiarsi sulle prerogative della coscienza, rischia prima o poi di riprodurre questo pregiudizio atavico, che Spinoza non esitava a considerare innato. Esso appartiene dunque alla condizione umana: *l'uomo è perciò quell'essere che fa difficoltà a riconoscere la propria condizione, e questo è tanto più vero in quanto vive in una cultura che tende a rappresentarsi l'uomo come una sostanza*. Infatti noi crediamo di essere liberi per il solo fatto che abbiamo coscienza dei nostri desideri e, nel medesimo tempo, ne ignoriamo le cause. Per questa stessa ragione crediamo spontaneamente che di questo "io", di cui la coscienza ci porta testimonianza, siamo gli esclusivi proprietari, dimentichi del fatto che esso è il risultato di una storia e di una preistoria di cui il ricordo si perde nella grande notte del corpo e della mente, opaca eredità alla quale nessuno ha facoltà di sottrarsi.

Come si vede, lo spinozismo critica un paradigma antropologico nella scia diretta di quello teologico. Spinoza critica quello che sembra ancora oggi per molti versi andare da sé: il modello di un uomo libero di intendere e di volere, proprio perché dotato di quella libera facoltà avente sede nell'anima, in virtù di cui avrebbe facoltà di autodeterminarsi, di scegliere, e di essere quel soggetto morale e giuridico di cui trova conferma nelle istituzioni erette a sua tutela. Una tale critica si estende a tutti coloro (Descartes non meno di altri) che riproducono tacitamente l'idea che la mente avrebbe un potere di comandare sul corpo. Nel prosieguo dell'ontologia, l'antropologia spinoziana segue ora un tutt'altro orientamento in virtù del principio che né il corpo può

determinare la mente a pensare, né la mente può determinare il corpo al movimento o alla quiete o a qualunque altro modo di essere. Eppure siamo tutti convinti di avere la facoltà di muovere o non muovere un braccio, siamo tutti convinti che i nostri pensieri dipendano da noi, e che da noi soli dipenda il fatto che parliamo o tacciamo. E tuttavia il corpo non cessa mai di muoversi secondo le proprie leggi, che ignoriamo in gran parte al punto che ciò che il corpo può fare ci sorprende. Allo stesso modo la mente segue le sue leggi, sicché spiegava Spinoza, il movimento di un corpo va sempre spiegato mediante il movimento di un altro, e le idee sono sempre causate da altre idee, mai da altri corpi.

Più che mai, dunque, le domande che riguardano l'uomo devono essere ricondotte a principi altri dall'uomo stesso. Per Spinoza l'estensione e il pensiero, che Descartes aveva voluto separare al punto da non saper più come riunirli, sono in realtà una sola e medesima sostanza, espressa secondo due dei suoi infiniti attributi. Lo stesso va detto per i rapporti tra il corpo e la mente che le *Meditazioni* si erano fatte un punto d'onore di dimostrare essere sostanze distinte e separate. Per Spinoza non solo il corpo e la mente sono uniti, ma prima ancora che la questione della loro unione si ponga, essi devono essere compresi come una sola e medesima cosa.

4. La relazione cosmologico-antropologica

In queste condizioni, se non è sostanza, se non dispone di alcun fantomatico libero arbitrio, se non è costituito di una volontà più estesa dell'intelletto, cos'è l'uomo? Spinoza risponde ora positivamente, in modo progressivo. Ontologicamente l'uomo è come tutte le altre cose, una parte della natura che ne segue le leggi senza eccezione, fatta di modificazioni precise e determinate degli attributi di Dio, ovvero di mente e di corpo, dove il secondo è l'oggetto del primo. In altre parole, l'uomo è una certa idea di corpo (*idea corporis*), idea che è tanto complessa quanto il corpo è esso stesso composto di altri corpi. Questa idea afferma l'esistenza di un *quoddam corpus*, ciò che Spinoza chiamerà in seguito *conatus*, per cui ogni cosa (non solo gli uomini) perseverano indefinitivamente nel loro essere.

Nel quadro di un siffatto pansichismo cosmico, ci si può a ragione chiedere cosa distingua gli umani dalle altre cose. Essenzialmente la complessità del loro corpo e della loro mente, che superano in attitudini e capacità un grande numero di altri corpi e altre menti presenti nella natura, in confronto dei quali però differiscono solo modalmente, mai sostanzialmente. Si capisce quindi che Spinoza non avrebbe mai potuto gettare le basi di una scienza dell'uomo se l'oggetto della sua idea, ovvero il corpo umano, non fosse stato iscritto in una fisica e una cosmologia atte a comprendere *tutti* i corpi: dai *corpora simplicissima* alla totalità di tutto l'universo (*totius facies universi*). I corpi umani sono così degli individui che rispondono, come tutti gli altri individui della natura, a una *definizione comune*. Questa recita:

Se alcuni corpi di uguale o diversa grandezza sono premuti dai restanti corpi in modo tale da aderire l'uno all'altro, oppure se si muovono con lo stesso o con diversi gradi di velocità in modo da comunicarsi reciprocamente i propri movimenti secondo un certo rapporto, diremo che quei corpi sono uniti tra loro e che tutti insieme compongono un solo corpo o *individuo*, che si distingue dagli altri per questa unione di corpi.⁴

Agli antipodi del concetto di sostanza, la definizione d'*individuum* stabilisce che l'essenza del corpo consiste nel rapporto che le sue parti hanno tra loro e che ne compongono la forma. La forma del corpo altro non è che un'unione delle parti secondo una data legge o relazione. Questo rapporto, che la fisica comprende come un rapporto di movimento e quiete, è impensabile senza una relazione primordiale con l'esteriorità. Ciò vuol dire che ha senso parlare di individuo solo relativamente a un certo ambiente, sia esso fisico, biologico o sociale (specialmente per gli essere più complessi). L'ambiente costituisce le condizioni di esistenza e di co-esistenza degli individui. I rapporti che gli individui tessono tra di loro non vengono quindi ad aggiungersi a un essere che sarebbe già di per sé esistente, come gli accidenti sono modificazioni di una sostanza prima, ma appartengono alla sua definizione. Ciò è ancor più vero per quegli individui molto complessi che sono gli uomini. Per cui, se da un punto di vista cosmologico l'individuo è necessariamente una nozione plurale, l'individuo umano è, per essenza, *moltitudine*⁵. Che cosa vuol dire ciò? Significa che l'individualità degli uomini non precede il loro essere-in-tanti, ma che piuttosto ne procede. In altre parole, la moltitudine umana, la co-esistenza degli esseri umani deve essere pensata logicamente precedente le unità che la compongono. Non si tratta di negare i singoli per

dare la priorità a entità collettive, ma di sottolineare l'importanza delle relazioni che legano i singoli nel loro stare insieme, formando un insieme. In modo più preciso si potrebbe dire: *il complesso delle relazioni che definiscono l'essere della moltitudine determina i termini delle individualità che la costituiscono.*

Se il corpo umano non può esistere altrimenti che in modo relazionale, altrettanto deve dirsi della vita psichica, anch'essa impensabile senza le relazioni mentali che ne sostengono il corso. L'individualità corporea essendo definita dall'unione di corpi, e quella mentale da una relazione tra idee, l'esistenza individuale sarà veramente umana solo se presa e compresa in seno a una *vita-in-società* (poco importa, adesso, la forma che può prendere la sua organizzazione politica) al di fuori della quale la singolarità umana non potrebbe esistere *né da un punto di visto corporeo, né mentalmente.* In un senso è vero che non v'è una "cosa" quale l'uomo. Quello che c'è dell'uomo sono le sue relazioni, quelle *relazioni umane* che vanno a costituire la vita degli uomini, condizione intranscendibile di una vita comune. Questa fa sì che il *conatus* di ciascuno si sostenga costantemente di relazioni date dal fatto imprescindibile di vivere in molti. Sono proprio tali relazioni che fanno l'uomo, e non l'opposto, come si crede spesso supponendo che l'uomo possa farne a meno per essere e persistere nel suo essere.

Queste relazioni, Spinoza le chiamerà *affectiones, affectus*. Dalle leggi delle loro composizioni emerge l'uomo non quale egli si crede essere o dover essere, ma l'uomo nei suoi modi d'essere, che sono in realtà tutto il suo essere, cioè quello che egli è effettivamente nell'esercizio della sua potenza e impotenza relativamente a quelle dei suoi simili. Quando la psicologia spinoziana afferma che la mente umana non conosce il corpo umano, né sa che esiste se non attraverso le idee delle affezioni del corpo, o quando dimostra che la mente umana non conosce se stessa se non in quanto percepisce le idee delle affezioni del corpo, essa cozza direttamente contro la psicologia cartesiana e tutte quelle concezioni che, consciamente o inconsciamente, se ne ispirano. La mente non si percepisce mai in sé e per sé per il semplice motivo che non ci sono menti che esistono in sé e si concepiscono per sé. Corporalmente e mentalmente la vita dell'individuo è fatta delle trame di vita che lo costituiscono come nodo (*nexus*) o complesso di relazioni (*connexiones*). Il punto che permette qui di articolare l'ontofisica e l'antropologia spinoziste è dunque allo stesso tempo semplice e capitale: *ogni individuo, in quanto modo, non può esistere se non in quanto modificato da altri.*

5. Desideri umani

Senza essere sostanziale, la mente umana non di meno è un pozzo senza fondo. Essenzialmente perché l'uomo è in prima istanza un desiderio senza fine né fini. La verità dell'uomo non riposa dunque su qualcosa che starebbe sotto, cioè al di qua delle sue affezioni. L'uomo è per Spinoza un modo, ovvero ciò che è in altro e per mezzo di cui è anche concepito. Per quanto può egli si sforza di essere e di accrescere la sua potenza. Il primo degli affetti, in una classificazione delle passioni che intende correggere quella elaborata da Descartes, è il desiderio (*cupiditas*). Il desiderio, non il pensiero, contrariamente a Descartes, è per Spinoza la vera e propria essenza dell'uomo. Contro l'idea secondo cui il desiderio nascerebbe dal bisogno, rinviando quindi a una mancanza, e in ultima istanza a una negatività, si fa solitamente valere che il desiderio come lo comprendeva Spinoza sarebbe assolutamente univoco, positivo, affermativo. C'è chi ha voluto anche concepirlo fondamentalmente come resistenza⁶. Insomma, non desideriamo perché siamo carenti di qualcosa, o perché siamo affetti nel nostro essere da una fondamentale mancanza d'essere, ma siamo perché fondamentalmente desideriamo. Perché è il desiderio che ci fa essere, non il contrario. Questa è la ragione per cui la *cupiditas* non è uno stato, ma piuttosto un'azione, ossia uno sforzo d'essere, che si tratti di un patire o di un agire: un atto che non si confonde né con l'espressione di un essere di più (*laetitia*), né con un essere di meno (*tristitia*). Questo atto è tutt'uno con la sua affermazione d'essere senz'altro fine che se stessa.

Tuttavia a questo bisogna aggiungere un qualcosa di essenziale che si tende spesso a trascurare; qualcosa che la definizione della *cupiditas*, quale si presenta nel catalogo degli affetti alla fine della terza parte dell'*Etica*, sottolinea:

Il desiderio [*cupiditas*] è la stessa essenza dell'uomo, in quanto [*quatenus*] è concepita come determinata ad agire da una sua qualunque affezione data [*ex data quacunque ejus affectione determinata*].

La parola *quatenus*, lo si avrà intuito, è decisiva. Essa sta a significare che *non vi è desiderio se questo nella sua essenza non è già sempre modificato*. L'essere modificato fa parte della natura stessa della *cupiditas*. Altro modo di dire quello che si era visto sul piano ontologico, e che si conserva nell'antropologia, ovvero che il *desiderio suppone una relazione*. L'uomo è desiderio solo nella misura in cui è affetto, segnato, disposto

da una cosa che lo singularizza e lo assegna a un certo modo di desiderare. L'affezione è la traccia interna di una exteriorità che fa che il desiderio si affermi in un modo preciso e determinato. Esso non è mai dunque altrove che nella relazione in cui sorge e senza la quale non avrebbe modo di esprimersi. In essa e per essa la *cupiditas* si determina quale risposta a un essere affetto. Questa è la ragione per cui l'affezione, cioè ciò che mette in moto la macchina del desiderio, rimane in se stessa fondamentalmente ambigua, al di qua del bene e del male, e alimenta gli innumerevoli aspetti che può assumere la *cupiditas*.

Detto questo, il fatto che il desiderio sia sempre determinato non toglie niente alla sua positività. Infatti, pur essendo modificato, esso rimane come tale affermazione di esistenza. Il bisogno, la mancanza, rappresentano certe figure, alquanto importanti (come dimenticarlo), che il desiderio può assumere. Ma in nessun caso il sentimento della mancanza può venire dal desiderio stesso. In altre parole, *non è in quanto si desidera che ci si sente mancanti; ma è perché al desiderio viene ad aggiungersi l'idea di una privazione, che contraddice il desiderio e nel medesimo tempo lo costringe a reagire*. In caso contrario, il non mancare di nulla coinciderebbe con l'assenza stessa di desiderio, e quindi con la negazione della nostra essenza, non con la sua affermazione. La fine del desiderio consisterebbe allora nel sopprimersi in quanto desiderio, e ciò è tanto contraddittorio quanto impossibile in virtù della definizione stessa della *cupiditas*. Tutto si può desiderare, in effetti, salvo di non desiderare, poiché il desiderare di non desiderare è ancora desiderio. Il desiderio non ha alcuna facoltà di autosopprimersi, perché è essenzialmente affermazione d'essere. Il sentimento della mancanza, per quanto radicato possa essere in noi al punto da poter passare per la causa stessa del desiderare, non può che essere dovuto all'insoddisfazione provata verso l'oggetto desiderato. In ultima istanza la sua causa è la tristezza, il terzo degli affetti primordiali, non il desiderio in quanto tale.

Se Spinoza esclude che un'essenza possa contraddirsi, ciò non toglie che la sua positività sia di fatto sempre modificata dai rapporti ch'essa ha necessariamente con le cose e i desideri altrui, senza i quali essa non potrebbe esistere. Credere che una qualche positività non appartenga all'essere finito che noi siamo secondo l'antica convinzione che il finito sarebbe imperfetto per il solo fatto di essere finito (e quindi indegno di

essere vissuto per quello che è), vuol dire ancora essere inconsciamente attaccati a un modello trascendente dell'essere avente in sé tutte le perfezioni.

In un certo senso, dunque, vale per il desiderio quello che vale per l'amore, di cui Spinoza pensava che Descartes avesse confuso l'essenza con una delle sue proprietà. Segue infatti dall'essenza dell'amore che noi vogliamo unirci con la cosa amata. Ma questa proprietà, benché immediata e necessaria, non costituisce l'essenza dell'amore. L'essenza dell'amore è piuttosto per Spinoza «la gioia che accompagna l'idea di una causa esteriore». Allo stesso modo segue dalla natura del desiderio che noi siamo determinati a supplire a una mancanza, o per lo meno a quello che ci immaginiamo essere una mancanza; e tuttavia la sua essenza comprende «tutti gli sforzi, impulsi, appetiti, volizioni dell'uomo, che variano a seconda del diverso stato dello stesso uomo». Doveva quindi essere essenziale, per Spinoza, precisare che per affezione dell'essenza umana «intendiamo qualsiasi stato (*constitutionem*) della stessa essenza, sia innato sia acquisito». Questa aggiunta, fatta nel catalogo degli affetti alla fine della terza parte dell'*Etica*, e giustificata con il voler evitare una tautologia nel definire la *cupiditas* attraverso la semplice riproposizione della definizione dell'*appetitus*, è in realtà importantissima. Essa conferma, se ce ne fosse bisogno, quello che è stato detto sopra: l'essenza è sempre già in qualche modo disposta, è sempre già modificata, e dunque, non v'è essenza dell'uomo *senza* e neanche *prima* della sua modificazione. Viene altresì relativizzata la frontiera, che spesso viene pensata impermeabile, tra l'innato e l'acquisito, e che permette di separare in modo fittizio natura e cultura, senza accorgersi che non v'è una natura che preceda la cultura, perché la cultura è quella modificazione interamente naturale, senza la quale la natura non sarebbe quella che è.

Anche qui, ordine delle cose (che abbiamo tendenza oggi a considerare come ciò che appartiene al biologico) e ordine dei segni (che attribuiamo piuttosto al linguaggio e alla cultura) non si dispongono su due piani eterogenei. Tendiamo a pensare che l'ordine simbolico (il linguaggio, le istituzioni) rappresenti ciò che c'è di più propriamente umano. In realtà per Spinoza ordine delle cose e ordine simbolico formano un solo e medesimo processo naturale. Non ci sarebbero le cose, se non ci fossero anche le loro affezioni, cioè le tracce e i segni che le accompagnano. Non ci sarebbero neppure gli uomini se non ci fossero anche i segni (gesti, linguaggi, istituzioni, produzioni) che li determinano concretamente nelle loro esistenze.

Nella loro essenza gli uomini sono dunque da sempre tracciati, segnati, modificati. Per cui la ricerca delle origini è destinata a rimanere senza fine, essendo essa stessa marcata da un desiderio senza fine. Essa indietreggia a misura che la ricerca progredisce, poiché i segni che dovrebbero conferir loro il titolo di “uomini” cambiano con le rappresentazioni che l’uomo si fa di se stesso. Eppure la sua essenza non cambia, sostiene Spinoza, essa rimane sempre la stessa: questa è data dai modi di essere modificata e di modificare, ovvero i modi di essere nella relazione, che non sono altro che le maniere umane di rispondere a ciò che modifica il desiderio che noi siamo secondo leggi che Spinoza riconosce come eterne: gli affetti. Sono proprio queste leggi a costituire la natura universale degli uomini.

Capiamo meglio, ora, che nuovamente iscritta in un’ontologia e una cosmologia adeguate, la domanda circa l’uomo finisce con lo spostarsi: essa non interroga più il suo essere, ma i suoi modi d’essere. Essa non chiede più quello che esso è, ma *come* è e a quali condizioni è; cerca di sapere quello che fa, quello che può o non può fare in quanto desiderio, insegnando a liberarci da ciò che ingenuamente si crede essere o poter essere.

6. La relazione sociologico-antropologica

Se l’uomo non è una sostanza, la ragione è anche che gli uomini non possono esistere da soli. La traccia dell’altro che ogni individuo porta con sé, se non altro per il fatto di essere stato generato da una donna, si trova iscritta *ab origine* nell’essenza del desiderio. La relazione all’altro da cui il desiderio è affetto non è quindi facoltativa, bensì costitutiva della sua essenza. Che ciò provenga da una vita prenatale, condivisa in seno a uno stesso corpo, con cui dovemmo pur essere stati uniti per poi potercene un giorno separare, non fa che confermare che nell’essenza umana devono essere iscritti un legame e una dipendenza fondamentali verso i nostri simili. Dire che la condizione umana è irriducibilmente *sociale*, come fa Spinoza contro Hobbes, significa affermare nello stesso tempo che la socialità non è facoltativa, che essa non risulta da un’operazione additiva o sottrattiva fatta su una natura che sarebbe in sé *pre* o *a*-sociale. Ancor più che un orizzonte, celeste o terrestre, l’*essere-in-molti* della moltitudine

umana costituisce il suolo, il terreno in cui si radica e si dispiega l'esistenza comune degli uomini. Che si trovino negli umani comportamenti e passioni, a volte (e purtroppo più spesso di quanto si vorrebbe) così antisociali da farci esitare a definirli *umani*, non deve far dimenticare la condizione sociale che li rende possibili. Non v'è stato di natura così "selvaggio" da non lasciare sopravvivere una forma anche minima di relazione, traccia di quella vita comune che definisce la vita degli uomini.

In tal senso gli affetti altro non sono che *reazioni alle relazioni*, in cui il desiderio umano si trova da sempre già coinvolto. Ragion per cui, contrariamente a Hobbes, non v'è soluzione di continuità né priorità logica, e tanto meno storica, tra lo stato di natura e lo stato civile. Il diritto naturale di tutti si conserva nella vita civile, la potenza di ciascuno essendo sempre relativa a quella degli altri. Per cui non ha neanche senso parlare di diritto naturale individuale se non si riconosce la continuità in cui ogni potenza individuale trova il suo posto in relazione alla potenza della comunità che le assicura le condizioni di esistenza.

Gli uomini condividono le leggi di una medesima natura *con* o *contro* i loro simili, ma mai *senza* di loro. Che possano opporsi tra di loro talora al punto di volersi distruggere gli uni gli altri, assecondando la loro potenza attraverso l'impotenza altrui, non fa in verità che riaffermare che «non vi è nulla di più utile all'uomo che un altro uomo». Per questo stesso motivo, man mano che la ragione riesce a imporsi, gli uomini non possono desiderare nulla di meglio per la conservazione del loro essere che accordarsi tutti in tutto, di modo che le menti e i corpi di ognuno compongano come una sola mente e un solo corpo, sforzandosi insieme di conservare il loro essere, e ricercando tutti insieme l'utile comune. La vita in società è naturale per l'uomo quanto l'acqua lo è per il pesce, o l'aria per i polmoni. L'umanità non è monadologica: essa riposa su una comunità naturale. Ciò si fa tanto più evidente quanto più l'utilità dell'uomo è meglio conosciuta, e lo è specialmente da parte di quelli che comprendono che il bene supremo è appunto *comune*, e cioè che se ne può tanto più godere quanto più si è più numerosi a goderne. Per dirla con le parole stesse di Spinoza: «L'utilità suprema di ciascuno è il bene supremo di tutti».

Note

¹ Una versione francese ampliata del presente articolo sarà pubblicata presso la rivista *L'homme. Revue française d'anthropologie*, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

² Rimando all'ottima edizione delle *Vite di Spinoza* curata da Roberto Bordoli presso la Quodlibet, Macerata 1994.

³ Cfr. *Trattato teologico politico*, prefazione, in Spinoza, *Opere*, a cura di Filippo Mignini, Mondadori «I Meridiani», Milano 2007, p. 437.

⁴ *Etica* II, definizione tra assioma II e assioma III, tr. cit. in *Opere*, ed. cit., p. 852.

⁵ La nozione di *multitudo* che ricorre nell'ultimo Spinoza ha suscitato molto interesse nella comunità degli studiosi, fornendo fertili spunti interpretativi e motivi di confronto. Essa ha dato luogo a un vivo e talora acceso dibattito, che si è riversato in una fiorente letteratura; si veda in merito: *Spinoza: individuo e moltitudine*, Atti del convegno internazionale di Bologna, 17-19 novembre 2005, a cura di Riccardo Caporali, Vittorio Morfino, Stefano Visentin, Il Ponte Vecchio, Cesena 2007.

⁶ Cfr. Laurent Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Ghibli, Milano 2002.