

## 8. Potenza dell'indiscreto

Nel Rinascimento la continuità tematica è solo apparentemente interrotta. Almeno fino al mutamento di paradigma cosmologico, che si compie con Copernico e Galileo, vecchie questioni e soluzioni tornano a riproporsi e la stessa svolta neoplatonica, con la scoperta dei “veri” Platone e Plotino, rischia di essere sopravvalutata, mentre molto spesso lascia inalterata l'usuale contaminazione tardo-antica e medievale fra neoplatonismo e neoaristotelismo. Pico della Mirandola e Bovillo, per esempio, per un verso si trascinano dietro una cospicua eredità medievale (nella variante averroista il primo, dionigiana il secondo), per l'altro assorbono avidamente motivi del neoplatonismo fiorentino e (almeno Pico) dell'emanatismo cabbalistico. Senza scardinare la trama delle intelligenze e della creazione essi concentrano la loro attenzione sulla natura umana, la cui centralità e medietà, in un ordine cosmico assolutamente precopernicano, è funzionale al dominio sulla natura, secondo la misura di un artigianato già segnato dalla cooperazione manifatturiera e commercialmente organizzato. La potenza dell'intelletto umano si fonda sulla flessibilità e indeterminatezza, che consente un'assoluta manipolazione della realtà. Spiritualismo, matematizzazione del mondo e tecnica sono solidali. La vuotezza dell'intelletto materiale, disposizione priva di determinazioni e perciò capace di accoglierle tutte, si presenta come potenza di modificare il reale, di porsi qualsivoglia fine (a differenza dell'istinto circoscritto a un obiettivo), di definire grazie a questo disimpegno un mondo –una *Welt*– e non semplicemente un ambiente –un'aderente *Umwelt*. L'enfasi sull'uomo (che non si fa apologia della soggettività) ripropone la figura dell'intelletto materiale sbarazzato dall'agente e ricondotto a comune natura umana. Le componenti intellettuali, produttive e pubbliche tornano però a separarsi nel declino della libertà politica e nell'esplosione dell'individualismo nell'Europa del XV secolo.

Nell'Orazione del 1486 di Giovanni Pico della Mirandola comunemente nota con il titolo *De dignitate hominis*<sup>1</sup> non abbiamo più, come nell'averroismo latino (per esempio, in Sigieri di Brabante), una semplice apologia dell'uomo quale anello di congiunzione fra terra e cielo, *nexus* fra natura e sfera spirituale. Per Marsilio Ficino era stato Dio stesso a stabilire che gli spiriti superiori godano direttamente delle gioie divine ricevendole dall'esterno e partecipando della beatitudine sin dalla nascita, mentre gli uomini devono guadagnarsele, così che imperfezione e mancanza sono segni di destinazione eterna. L'uomo microcosmo, nella *Theologia platonica*, raccogliendo in sé tutti gli elementi, è mediatore e interprete di tutte le cose, collocato com'è tra la materia e le qualità da un lato, le intelligenze angeliche e Dio dall'altro. La fonte è il *Simposio* platonico e il mito di Eros, procreato nel giardino di Zeus da Poros (risorsa) e Penia (povertà), quindi intermedio fra ignoranza e sapienza e alla seconda proteso. L'accostamento ad Adamo e al giardino dell'Eden era già stato compiuto da Origene nel suo sincretismo platonico-cristiano assai popolare presso gli umanisti fiorentini. Il Logos, non statico ma in perenne e infaticabile attività, pervade il mondo e lo spiritualizza incarnandosi in tutti i gradi: diverrà uomo per gli uomini, angelo per gli angeli e per l'anima. Quest'ultima sta a metà strada fra spirito e corpo, è il luogo della scelta se l'uomo voglia essere carnale o spirituale. L'anima, in sé incompleta, si completa solo nello spirito. La sua essenza ultima è determinata dalla partecipazione per questa via a Dio: l'uomo interiore (anima-spirito) ne è parte, l'uomo esteriore (anima-corpo) ne è creatura.

<sup>1</sup> Seguiamo l'edizione e traduzione di S. Marchignoli, in appendice a P.C. Bori, *Pluralità delle vie –alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000, cui rinviamo per il commento dettagliato e l'individuazione delle fonti (pp. 35-65). Per Charles De Bouelles (Bovillo) vedi l'edizione gariniana del *De sapiente*, Torino 1943, rist. 1987, e il *Piccolo libro del nulla*, ed. P. Necchi, Genova 1994. Su Pico e Bovillo cfr. anche Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Berlin 1906), trad.it *Storia della filosofia moderna*, Torino 1952, I pp. 187-190, e L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, pp. 389 sgg.

Pico riformula ed estende la topica sostenendo che il primato dell'uomo non consiste soltanto nell'essere principio di comunicazione fra le creature (*creaturarum internuntium*), interstizio tra la fissità dell'eterno e il flusso del tempo, copula e imeneo del mondo, ma nel fatto che egli non è legato come le altre cose a un punto determinato dell'universo e sceglie da sé la propria collocazione, che sta in lui decidere a quale specie di esistenza vuole appartenere. Sua vocazione non è di fruire staticamente della propria centralità ontologica, ma di attraversare dinamicamente il tessuto delle immagini sino ad assimilarsi con l'Assoluto senza immagine. La medietà (il platonico *metaxyysi* fa libertà. Dio, esauriti tutti gli attributi specifici, decide di dare ad Adamo, invece di qualcosa di proprio, quello di comune che apparteneva a tutti gli altri esseri e gli annuncia di averlo posto al centro dell'universo, ma senza una dimora o un sembiante certo, affinché possa guardarsi intorno, vedere ciò che esso contiene e decidere liberamente —lui né celeste né terreno, né mortale né immortale, autentico camaleonte (come il *πολυτροπος*- Ulisse)— se degenerare nel bruto o rigenerarsi nel divino. L'uomo (congiunto di corpo e anima, non più soltanto anima immortale) è l'essere naturale generico, membro di una specie "imperfetta" che fa della propria mancanza di adeguamento istintivo all'ambiente, della propria sprovvadutezza biologica insomma, un potente e meritorio strumento di trasformazione e promozione. Egli riceve non un dono superiore, ma la possibilità di utilizzare la sua stessa lacuna come risarcimento omeopatico, facendone un poderoso impulso alla mediazione e sviluppando così i semi di ogni genere di vita (*omnifaria semina et omnigenae vitae germina*). Del resto, già Protagora aveva spiegato l'origine della società con il mito materialista della nudità degli uomini, costretti allora, a differenza delle bestie, a lavorare e inventare le arti e le tecniche per sopravvivere.

L'uomo picchiano non è foggato a somiglianza di Dio, ma è un'immagine indistinta (*indiscreta*), che in quanto tale può traversare e manipolare tutte le altre immagini sino ad ascendere all'identità con Chi nasconde il proprio volto nell'oscurità —*in solitaria Patris caligine*, secondo il modello di Dionigi, ripreso anche nel successivo *Heptaplus*. In tale identità conseguirà il dominio su tutte le cose (*omnibus antestabit*), perché ha rinunciato al suo specifico, all'aderenza di un istinto con il proprio ambiente, di un'immagine con un'aspettativa. La plasticità dell'agire istituisce la superiorità di chi usa gli scarti della creazione: la progettualità (come sarà poi per Heidegger) è insieme finitezza e potenza. La dignità umana finisce per emulare quella della vita angelica, accedendo a un'esperienza di fusione estatica ma non mortuaria, ché morire nell'abbraccio mistico non è vera morte ma già quasi spinoziana pienezza di vita nella cui meditazione si esercitano i sapienti (*plenitudo vitae cuius meditationem esse studium philosophiae dixerunt sapientes*)<sup>2</sup>. Pico è un contemporaneo dei maestri artigiani che cominciano a sperimentare nuove tecniche, a confrontarsi con il sapere matematico e a tendere al massimo la latente divisione fra lavoro intellettuale e manuale anticipandone la sussunzione formale al capitale. Come Dürer<sup>3</sup> è un fautore dell'unità enciclopedica dell'uomo e di uno stadio arretrato ma tendenzialmente generalizzato di dominio sulla natura. Va da sé che tale messaggio globalizzante entusiasmerà anzi tutto chi è in grado di decidere autonomamente la propria condizione<sup>4</sup>, è un appello all'individuo non alle masse, a differenza dell'imminente rilancio puritano dell'Esodo. L'accesso all'universalismo comunque non ne ha cancellato il supporto umano, la scienza non si è bagnata voluttuosamente nelle acque della morte. L'in-discreto sta ancora a cavallo fra nichilismo e pienezza dell'affermazione. In termini biologico-evolutivi moderni la configurazione indeterminata dell'organismo promette semplicemente un buon successo nella competizione all'interno della particolare nicchia ecologica dell'uomo. La mancanza di codici già contenenti istruzioni per una corretta

<sup>2</sup> Il tema è ripreso quasi alla lettera in uno scritto pre-critico di I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755), trad. it. Roma 1987, specialmente pp. 163 sgg., che suggerisce una lunga tradizione in cui si intrecciano principio di pienezza e ruolo dell'uomo come anello intermedio.

<sup>3</sup> Cfr. A. Sohn-Rethel, *Il denaro*, cit., cap. VIII (Forme di transizione dall'artigianato alla scienza).

<sup>4</sup> Z. Bauman, *Missing Community*, cap. 2, trad. it. *Voglia di comunità*, Bari 2001, pp. 22-24.

architettura neuronica la fanno dipendere dall'esplorazione del mondo, dalla velocità reattiva, dalle capacità di categorizzazione e generalizzazione, dalla cooperazione sociale e soprattutto dall'uso del linguaggio, il cui potere di risoluzione è direttamente proporzionale all'astrattezza ed equivocità, persino a una certa opacità referenziale.

Per Bovillo, che scrive nel primo decennio del secolo successivo, l'uomo di natura perviene con l'arte ad essere uomo-uomo, passa dalla monade *primus homo* alla diade *secundus homo*. Spezza l'unità naturale del suo essere, sdoppiandola fino a riconquistare un'unità riflessa e consapevole, la Sapienza che coincide con l'immagine dell'essere umano. L'uomo non è questo o quest'altro essere determinato, ma è tutte le cose, concorso e sintesi razionale di tutto, è il frutto del suo farsi, sarà pietra o angelo, animale o Dio secondo l'opera sua, sino al culmine della conoscenza in cui il mondo si fa coscienza e spettacolo. Ma a partire dalla ripresa pichiana e ancor più cusaniiana la condizione umana si fa meno *comfortable*: la sua sostanza è nulla, vuoto ricettacolo, perché egli non è nessuna delle cose, ha invece la natura dello specchio che non racchiude immagini proprie, dove niente è in atto (*De sapiente*). Uomo e specchio sono metafore dell'opposizione e negazione di tutte le cose. La piegatura nichilistica della pura potenza aristotelica è ancora più accentuata nel *Libellus de nihilo*, dove la materia prima indifferenziata, il poter-essere di tutte le cose –secondo una lunga tradizione neoplatonica– è considerata l'ultimo degli enti emanati, né ente né non-ente, dunque ombra, un "quasi nulla", l'agostiniano *prope nihil*, segnando appunto il limite con il nulla che ne costituisce il sostrato. Notoriamente analoga è la condizione dell'intelletto umano (potenziale) rispetto agli intelligibili, destinato ad attuarsi compiutamente a partire dal galleggiamento sul nulla. In questo senso abbiamo una variante umanistica dell'intelletto unico della specie di medievale memoria. Il nichilismo è però strettamente collegato all'idea di creazione dal nulla e all'abissale distanza fra Dio e creatura. Dio non può aver tratto il contingente dalla sua sostanza, per definizione eterna e necessaria, ma solo dal nulla. Il creato, in quanto tale, è nullificato, per origine e destinazione –tolto ciò che viene salvato per divina imperscrutabile volontà (l'anima, l'angelo, la materia in forma di resurrezione dei corpi). Solo l'insignificanza del creato consente di confutare *falâsifa* e cabbalisti, di rigettare, a favore della dottrina standard della creazione, ogni ipotesi di coeternità di Dio e mondo o di *simsûm*, contrazione con cui la luce divina si autolimita per lasciar spazio alle cose. La materia con cui il Creatore ha fabbricato il mondo è invece il nulla e ogni creatura trova ricettacolo e sostegno nel lato umbratile dell'esistenza, anzi nella non-esistenza: il pieno poggia sul vuoto. Se l'onnipotenza divina non è limitata dal nulla, quest'ultimo è inesauribile senza mai divenire un ente e invadere la prima sfera. Ogni panteismo è del pari escluso. Per altro verso è possibile provare Dio a partire dal nulla ben più efficacemente che a partire dalle creature: la teologia affermativa, che discende da Dio attraverso i vari gradi del creato fino all'infima materia, resta al di sotto della teologia negativa, che compie il cammino inverso definendo Dio per negazione, nella semplicità e nudità del suo essere al di là dell'essere e della conoscenza: suprema sapienza. È l'ermetica e cusaniiana *docta ignorantia*, che anticipa la critica hegeliana all'intellettualismo astratto. Arnesi e terminologia della tarda Scolastica sono posti al servizio di una nuova ideologia, in conformità a pratiche scientifiche e sociali più moderne.

Le due posizioni determinano l'uomo come genere di tutti i generi empirici, ente che, in quanto provvisto di pensiero, è l'universale, il comune di tutte le cose. Esse sono un diretto anticipo dell'idealismo hegeliano e dell'antropologia del giovane Marx –come affermò lucidamente Colletti, non senza osservare che il limite di quella posizione, poi trapassata, assieme a tanto Cusano, in Hegel, è una svalutazione della materia e del sensibile, che ignora la persistente naturalità dell'uomo. Il Bovillo neoplatonico, cristiano e creazionista, ben più del concordista ed ex-averroista Pico, sta all'origine di un'antropologia nichilistica e dialettica che conduce a Hobbes e a Hegel e per cui la Sostanza che si fa Soggetto è il Soggetto stesso nel passaggio dalla naturalità alla

razionalità, sicché, in modo affatto hegeliano, «la genericità dell'uomo (vale a dire il suo essere ragione) non è svolta nel senso che la coscienza è un attributo specifico dell'uomo, cioè funzione del rapporto sia con l'alterità naturale sia con gli altri uomini, bensì è convertita in un soggetto a sé: così che il processo dell'autocoscienza viene a coincidere con l'ascesi, cioè con il progressivo liberarsi, da parte della Ragione, di tutti quegli elementi naturali e sensibili –inclusi quelli stessi presenti nella naturalità dell'uomo–, da cui altrimenti essa risulterebbe contaminata e condizionata»<sup>5</sup>.

L'intelletto comune della specie si è fatto uomo generico, il cui tratto distintivo è l'indistinzione istintuale e il privilegio del pensiero. Al suo interno permane la duplice inclinazione di una potenza per negazione e per affermazione, destinata a svolgersi compiutamente nei sistemi idealistici e materialistici dei secoli successivi. Dominio sul proprio e sugli altri corpi. Scienza, guerra e lavoro stanno tutti nel bastone impugnato dalla scimmia nel prologo dell'*Odissea* di Kubrick.

---

<sup>5</sup>L. Colletti, *op. cit.*, p. 396.

Freedom is a scary thing  
Not many people really want it

Laurie Anderson (2001)

## 7. Moltitudine

La nuova cosmologia cancella l'alto e il basso, il luogo naturale di attrazione (Uno o Primo Motore), quindi la gerarchia di cieli, angeli, intelligenze e soprattutto il grande meccanismo finalistico che per essa scorreva. Machiavelli, Bruno, Hobbes e Spinoza si muovono con mezzi diversi su questa scena. Ma le premesse teologiche non sono scomparse, anzi l'ateo, galileiano e machiavellico Hobbes fornisce la massima prestazione della teologia politica secolarizzata. Egli costruisce la propria dottrina sulla svalutazione luterana del mondo e sulla latente possibilità del suo annientamento in ogni attimo da parte di un Dio calvinista *legibus solutus*<sup>1</sup>. La base metapolitica della sua filosofia è infatti un'accezione del negativo che non consiste nell'aristotelica *sterēsi-* o scolastica *privatio* di essere, ma nel radicale annientamento (*annihilatio*) di ogni ente, stante che il mondo non è eterno ma creato: *Certe ex nihilo; non ut Aristoteles, ex materia praesistente. Expresse enim dictum est in Scripturis Sacris, omnia facta esse ex nihilo, per cui coelum et terra renovabuntur qua forma et specie vult Deus* (appendice al *Leviathan*, cap. I<sup>2</sup>). In tal guisa natura e ordine naturale anteriore alla legge sono depotenziati, sulla scia della tarda Scolastica agostiniana e scotista, del neoplatonismo rinascimentale e della Riforma. La materia prima su cui lavora Dio è il nulla, come in Bovillo. Hobbes svolge questa tematica nel senso che per natura non si dà *civitas*, ma piuttosto il disordine privativo e la miseria della *multitudo* dei singoli isolati e dunque urge il passaggio, con qualsiasi mezzo e delega a un potere assoluto, dallo *status naturalis* allo *status civilis*. Il peccato originario ha convertito la pienezza dell'essere in caos, cui non può porre riparo una gerarchia naturale ma solo un patto artificiale fra eguali nella miseria. Contro la tradizione peripatetico-scolastica, bollata come *regnum tenebrarum*, egli esalta la libertà dell'anima dal mondo, la capacità (se aiutata dalla Grazia) di svincolarsi da una natura irrimediabilmente corrotta e allo stesso tempo la libertà della ricerca scientifica e politologica da ogni vincolo preconstituito e obbligo teleologico (luoghi naturali o socialità spontanea). Vi sono soltanto regole per il movimento dei corpi fisici e morali, relazioni fra causa ed effetto (che sostituiscono la coppia potenza-atto), cause materiali ed efficienti unite in un'unica causalità meccanica, non più finali e formali, conato o desiderio di perseverare nel suo stato o moto senza più alcuno scopo relativo a un ordine essenziale da realizzare. La conoscenza scientifica, a partire dalla finzione metodologica dell'annientamento del mondo esterno all'uomo pensante di *Elements of Law Natural and Politic*, parte prima, I 8 e dai richiami biblici della prefazione al *De corpore*, imita la creazione, nel senso di togliere il mondo per riedificarlo sistematicamente nella costruzione logico-meccanica. La previa dichiarazione, in puro stile

<sup>1</sup> Lo standard della lettura di Hobbes in chiave di teologia secolarizzata è quello di C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1927, rielaborato nel 1928 e 1932, trad. it. in *Categorie del politico*, Bologna 1972, pp. 89 sgg.) e *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hamburg 1938. Per una puntuale ripresa cfr. M. Riedel, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a/M 1975; trad. it. *Metafisica e metapolitica*, Bologna 1990, capitoli V-VII.

<sup>2</sup> Th. Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, ed. W. Molesworth, London 1839-1845, rist. fototipica Aalen 1961, III p. 513, trad. it. in *Scritti teologici*, Milano 1988, p. 207. Anche lo spiritualismo postgioachimita, che da Pietro Olivi attraverso gli anabattisti arriva con Harrison nella sinistra dell'esercito cromwelliano, poneva a fondamento e presupposto della creazione che Dio la operi dal nulla e che le opere già create siano così docili alla parola definitiva del Dio supremo da trasformarsi, al minimo cenno, secondo il Suo volere. L'*humilitas* nel cuore dell'uomo riflette la stessa terribile potenza della creazione-annichilazione (cfr. J. Taubes, *op. cit.*, p. 136).

dionigiano, dell'incomprensibilità di natura e intenzioni di un Dio tertullianamente corporeo e dei corpi spirituali e poteri invisibili, per non parlare dell'inattendibilità di miracoli, rivelazioni profetiche e delle varietà di culto sottoposte da ultimo all'autorità civile<sup>3</sup>, spiana la strada al nominalismo e al convenzionalismo. Il divieto di un'indagine prima semplifica la vita e consolida l'autorità.

Il costruttivismo contrattualistico scaturisce del concetto privativo di natura implicito nella creazione così intesa. Il nichilismo moderno, fuori di ogni empietà, è la soluzione del problema tecnico di come azzerare il mondo per costruire *ex novo* i fondamenti del pensiero e delle istituzioni. La prefazione del *Leviathan* è al proposito di perentoria chiarezza: «I patti e le convenzioni, da cui le parti del corpo politico sono state dapprima fatte, messe insieme e unite, rassomigliano a quel *fiat*, o a quel facciamo l'uomo pronunciato da Dio nella creazione». Questo è il sottinteso del motto: *Auctoritas, non veritas facit legem* (Lev. cap. XXVI) –decisionismo dittatoriale più relativismo, ossia trascendenza in senso più giuridico che metafisico. La conoscenza privata del bene e del male è sedizione (*De cive* XII 6 e XIII 1). Per dirla con Hegel: contro la temerità del sapere che pretende di sottoporre tutto a esame si fa valere il puro volere effettuale dell'autocoscienza etica che, in quanto giusta (non per assenza di contraddizioni), si trasforma in diritto. Non importa la competenza legittima del sovrano né il metodo di formazione delle decisioni, ma soltanto il passaggio dal disordine all'ordine. Razionale è la sola legittimità formale delle leggi, non il loro contenuto. Asserto buono tanto per Oliver Cromwell che per l'ingegner Taylor.

Se l'essenza del comportamento umano è la dinamica incessante e inappagabile del desiderio, che spinge alla competizione e all'inimicizia, la camaleontica versatilità dell'uomo viene letta come incapacità di adattarsi a un meccanismo ambientale prestabilito e di «gioire una volta sola e per un istante di tempo» e impulso a rinnovare il proprio desiderio verso il futuro, con tutte le conseguenze conflittuali connesse (cap. XI). Dato che al riguardo ogni uomo, anche il più debole, è in grado di uccidere il competitore, viene paradossalmente così ratificata la fondamentale eguaglianza cristiana (cap. XIII), che è ciò che fa la differenza fra intelletto pubblico antico e moderno e ben risuona nella polemica antiaristotelica del cap. XV. Comunanza puritana nel peccato e cancellazione galileiana di ogni gerarchia cosmica pareggiano moti, obblighi e desideri. Democrazia paritaria dei corpi e delle pulsioni in attesa di un comando accentrato che sopprima l'anarchia introiettandola in una possente macchina automatica. Mentre per gli animali il bene comune (della specie) coincide direttamente con il bene privato (ossia l'istinto detta in modo univoco il comportamento), per gli uomini i due valori sono dissociati nella ricerca competitiva dell'onore e del potere e l'accordo fra di essi avviene sempre per patto, è artificiale e non naturale. I componenti della moltitudine sono essi stessi dissociati, rispetto alla simbiosi aristotelica, e per tale mancanza di contesto sono eguali per natura e differenti solo per convenzione. Gli impulsi, a loro volta, non sono mai razionalizzabili, perché il calcolo delle conseguenze dei nomi non interferisce con le passioni e non individua nessun portatore privilegiato di saggezza. Si richiede dunque, per evitare la morte in cui periodicamente si incarna il nulla radicale, l'istituzione di quel potere comune coercitivo o corpo artefatto, Dio mortale o *artificial man*, insomma il Leviatano ampiamente descritto nel centrale cap. XVII dell'opera omonima. L'assolutismo vi elegge dimora a parte la casuale preferenza per un monarca. Quando, in *De cive* XII 8 Hobbes identifica re e popolo nella volontà unica dello stato (*Rex est populus, the king is the people*), non propone un sofisma autoritario a beneficio degli Stuart, ma presenta in anticipo l'essenza della *volonté générale* e conclude coerentemente che, se i cittadini si ribellano allo stato, sono la *moltitudine* contro il *popolo* (*multitudo contra populum, the multitude against the people*). Infatti la moltitudine non è qualcosa di unico, ma un aggregato di cittadini (*civium multitudo sive aggregatum, multitude or company of citizens*)

<sup>3</sup> Cfr. *Elements* parte prima, XI 1-4 e XVII 1, parte seconda, VI 9; *Lev.* capitoli III, VI, XI, XII, XV, XLVI, XXVI, XXIX e XXXI-XLI; *De cive* XVIII-XIX.

ognuno con la propria volontà, destinati a essere sottoposti a chi comanda: non persona naturale, almeno fin quanto non si conclude il patto di sottomissione alla volontà di un uomo o della maggioranza e si forma così un popolo (*ib.* VI 1). Fuori di un quadro istituzionale non è *dhmo-*, ma moltitudine dispersa (*multitudo dissoluta, a dissolute multitude* –VII 5, 11 e 16)<sup>4</sup>. Ciò che per converso la dice lunga sull'adozione del termine *multitudo* da parte di Spinoza, che ne salvaguarda in positivo la dimensione plurale e conflittuale e ne valorizza la resistenza al potere centralizzato.

La tonalità emotiva inerente a questo pessimismo antropologico è la paura, non la tensione verso il futuro e la programmazione artigianale del mondo circostante. Meglio ancora: la dinamica delle forze sociali e delle soluzioni politiche è messa in moto da una sospensione atterrita che è peggio della morte brutale e cortocircuita nichilismo e aspirazione alla sicurezza. Le società grandi e durevoli scaturiscono infatti non dalla benevolenza reciproca degli uomini, ma dal loro timore reciproco (*De cive* I 3). Per dirla con i versi di Emily Dickinson, «*Suspense is hostiler than Death /–Annihilation plated fresh / with Immortality*». Con l'unità indiscussa del comando sono state poste le premesse per una drastica separazione fra pubblico e privato, che moltiplica la frammentazione schizofrenica verso il basso ed esibisce un evidente risvolto acquisitivo nonché inquietanti presagi totalitari<sup>5</sup>. Circola un'aria di società industriale e la moltitudine hobbesiana preannuncia il desolato paesaggio urbano della Londra di due secoli dopo: l'uomo della folla di Poe, che si muove a scatti da automa e si aggira senza tregua né meta, il proletariato immiserito di Engels, i fanciulli dickensiani dell'East End, gli adoratori di Baal e del gin ritratti da Dostoevskij come l'unico gregge di cui parla l'Apocalisse per la fine dei tempi. A suggello del ciclo T.S. Eliot riproporrà morte, masse e trascendenza religiosa in marcia sulla via che da Southwark conduce al quartiere degli affari: «*Unreal City, / Under the brown fog of a winter dawn / A crowd flowed over London Bridge, so many, / I had not thought death had undone so many*».

In Hobbes l'elemento pubblico, che resta esterno al meccanismo intellettuale eppure gli corrisponde, si è configurato come gestione di un blocco coeso di individui atomizzati e retti dalla paura, cogliendo un tratto eminente della formazione della modernità –come stato e come mercato–, secondo una piena omologia fra logica dei segni, meccanica dei corpi e delle passioni, centralizzazione della decisione e controllo dell'opinione soggettiva in un regime di polizia e protezione. Ha scoperto a straordinaria effettualità di una macchina anonima di comando contestuale al successo della manifattura e dell'ideologia meccanicistica<sup>6</sup>, pur mantenendo disgiunte dimensione mentale e pubblica, anzi compensando l'ipernominalismo della *veritas* con l'autonomia e il primato della *auctoritas*. Vi si può leggere una *machina machinarum*, anticipazione tutta politica del macchinismo e

<sup>4</sup> I riferimenti latini sono tratti da *Elementa philosophica de cive*, Amsterdam 1742, che riprende la seconda edizione (*ivi*, 1647); quelli inglesi dal 2° volume degli *English Works*, ed. W. Molesworth, London 1841, rist. fototipica Aalen 1966.

<sup>5</sup> Per la separazione pubblico/privato cfr. il primo capitolo di R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1959), trad. it. *Critica illuministica e crisi della società borghese*, Bologna 1972. L'idea della matrice hobbesiana della società libero-concorrenziale risale a F. Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre* (1896), Stuttgart 1925<sup>3</sup>, e fu esemplarmente sviluppata in C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (1962), trad. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese* (Milano 1973). La precoce componente totalitaria è stata denunciata da H. Arendt nel capitolo 5 di *The Origins of Totalitarianism* (1966), trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano 1967, 1989 e 1999.

<sup>6</sup> Lo studio pionieristico sul rapporto fra meccanicismo del XVII secolo e sviluppo della manifattura è F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris 1934, trad. it. *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, a cura di G. Marramao, Bologna 1984. Per l'ampia discussione che ne seguì e per la polemica con H. Grossmann (i cui testi figurano nell'antologia curata di P. Schiera, *Manifattura, società borghese, ideologia*, Roma 1978) vedi il saggio introduttivo di Marramao, ripreso in *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*<sup>2</sup>, Torino 2000, pp. 249 sgg., e vari riferimenti di A. Negri, nella citata antologia, in *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano 1970, e nell'*Anomalia selvaggia*, Milano 1981.

della transizione al capitalismo, oppure constatare con Macpherson<sup>7</sup> che «solo in una società in cui il lavoro di ogni uomo è una merce di scambio, la possibilità di trasferire il controllo dei poteri individuali viene universalizzata», anche se, dal suo punto di vista liberaldemocratico, il compattamento dei ruoli di una società mercantile consentirebbe di adottare forme di comando più flessibili di quelle personalizzate e assolute che Hobbes suscita a rimedio della scissione molecolare della concorrenza. L'annientamento della natura, che ne è il fondamento, conferisce un ruolo surrettizio extra-naturale (equivalente alla grazia divina) all'uomo, anche se si applica soltanto a quello in posizione di potere e di onore, che garantisce sicurezza e stabilità verso il basso. Uno schermo per l'angoscia del decidere e del confliggere più che una polizza vita in senso biologico. Protezione da *Suspense* non da *Death*. Di fronte all'amorfo della massa sta un potere senza fondamento, una personalità che si inserisce e si annulla in un processo di meccanizzazione, di rappresentanza-rappresentazione «*on the public stage*» (Giacomo I Stuart). Lo stato d'eccezione –che Carl Schmitt ha ricavato da Hobbes come fondazione periodicamente ripetuta e spettacolarmente esibita della sovranità– fronteggia sempre la possibilità della catastrofe, secondo quella tensione “barocca” fra presenza e trascendenza che lo schmittiano Benjamin ha così ben descritto nella sua fallimentare escatologia secolarizzata<sup>8</sup>. In realtà la tragedia del tiranno è che non riesce a decidere nello stato di eccezione e il potere eccezionale poggia con accidiosa incostanza sul vuoto, come nell'amletico ritiro dall'azione. L'ombra malinconica del lutto più che una speranza redentiva aleggia sulle pretese di onnipotenza sovrana e l'accomuna al persistente pavor dei sudditi. Certo il prezzo da pagare per chi sta sotto è ancor più elevato, anche se attenuato dalle chances di successo nei larghi spazi economici che Hobbes concede alla società civile. Impero, stato di sicurezza e libero mercato. Non è mica acqua passata. Basti accennare che oggi si ritorna a parlare di “società del rischio” e di fondazione della comunità sulla sicurezza, in nome di una solidarietà della paura, o comunque di una riduzione di complessità gestibile dall'autorità e volta sostanzialmente al controllo della turbolenza dell'ambiente esterno, dell'eccesso di rumore e informazione.

Spinoza segue un'altra tradizione teologica e ontologica: il pieno espressivo non il vuoto dissolvente. Alternativa di percorso moderno e materialista per l'intelletto generale che in termini non sempre limpidi già si delinea in Bruno, tenendo ferma la sensibilità e l'appartenenza alla natura dell'uomo dotato di spirito. In Bruno cade ogni distinzione fra

evoca la grande intercessione del Cristo e della Chiesa, il dramma unico del Peccato Originale e della Redenzione, perché l'infinità attuale di Dio e del Mondo si produce già attraverso infinite mediazioni e regimi di comunicazione.

Spinoza riprenderà, più o meno direttamente, alcuni temi bruniani riconducendoli alla congiunzione del singolo (come essenza individuale di Mente e Corpo) con l'intelletto infinito divino e alla simultanea esperienza in qualche maniera della *facies totius universi*, all'immersione estatico-intuitiva nei modi infiniti mediati e immediati in cui si articolano gli attributi della Sostanza. Sapienza elitaria e in via di principio non conflittuale nell'origine e nell'uso, secondo la tradizione ricevuta. Non siamo poi così distanti dal magistero ascetico di un Sigieri. Ma il tratto decisivo è riproporlo restando lontani sia dall'antropocentrismo aristotelico-scolastico che dal coscienzialismo cartesiano. La sua *Mens* infatti non è forma del corpo organato, come nel *De anima*, né sostanza originaria in quanto direttamente creata e autoevidente (il *cogito*), ma è costituita da idee, cioè da prestazioni mentali che fanno parte di un attributo della Sostanza e sono parallele e di pari dignità ai modi dell'Estensione. Sono combinazioni non privilegiate di un intelletto in generale e attraversano costruttivamente il soggetto più che promanarne ed esprimerlo. Quando in *Ethica* II, assioma 2, si afferma che «l'uomo pensa» (*homo cogitat*), con l'aggiunta, nella versione olandese, «o altrimenti sappiamo di pensare» (*of anders, wy weten dat wy denken*) è evidente che l'oggetto teorico non è la soggettività cartesiana del *cogito* ma il processo reticolare della circolazione degli affetti e delle idee, che in quanto adeguate (e perfino in quanto inadeguate) sono parte dell'intelletto infinito di Dio (*ib.* II prop. 11 corollario).

Nella giovanile *Korte Verhandeling* Spinoza faceva rifluire utopia politica e salvezza metafisica in una piccola cerchia comunitaria, virtualmente estendibile a un'umanità razionale. L'unione che abbiamo con Dio mediante la Natura e l'amore è una seconda nascita (*Wedergeboorte*) e ci fornisce una stabilità eterna e immutabile; tutte le azioni che produciamo al fuori di noi sono tanto più perfette quanto più capaci di unirsi a noi in modo da fare con noi una sola e stessa natura. Ciò accade, quando, per la mia unione con Dio, produco in me idee vere e le rendo note al mio prossimo producendo in lui e in me lo stesso desiderio così che la sua volontà e la mia siano una sola e stessa volontà e natura, convenendo in tutto e per il più gran numero possibile di partecipi<sup>10</sup>. In questi esoterici accenti giovanili si appalesa una continuità con la tematica eterodossa della *copulatio*, da compiersi in vita e con le sole forze umane. Stesso discorso, nel *Tractatus de intellectus emendatione*, per la *cognitio unionis quam mens cum tota Natura habet* e che deve essere compartecipata in gaudio con quanti più individui possibile<sup>11</sup>. Più tardi avremo l'elogio della fruizione compartecipata e non emulativa della vera felicità nel cap. 3 del *Tractatus theologico-politicus*, la complementarità o parallelismo fra la beatitudine del saggio e l'*omnino absolutum imperium* della *multitudo* democraticamente organizzata e razionalizzata, il vincolo sotterraneo fra *Ethica* e *Tractatus politicus*. Insomma, la laica esperienza per cui *sentimus experimurque nos aeternos esse*<sup>12</sup> e l'*acquiescentia* incondizionata e spersonalizzata che ne deriva vanno di pari passo con l'allargamento sociale. L'élite sapienziale funziona al momento in un modello aristocratico-federale, ma non è esclusa la possibilità di una democrazia integrale, quasi equivalente politico di quell'assoluta potenza cui ci conducono gli affetti gioiosi che sorreggono la conoscenza di terzo grado, la completa conoscibilità del mondo *sub specie aeternitatis*.

Il percorso definitivo è scandito nelle proposizioni 28-40 della IV parte dell'*Ethica*, laddove si parte dalla definizione classica della conoscenza di Dio quale Sommo Bene per la Mente, per poi precisare che ciò è possibile soltanto se c'è concordanza di natura fra le due cose e ancor più se essa si manifesta attraverso una effettiva socializzazione fra gli

<sup>10</sup> II 22, 4 e 7, e 16, 8 (pp. 318-321 e 344-345 dell'edizione di F. Mignini, L'Aquila 1981).

<sup>11</sup> §§ 13-14 (ed. di C. Gebhardt, Heidelberg 1924, rist. 1972, II 8-9).

<sup>12</sup> *Ethica* V, prop. 23, scolio (d'ora in poi citata nell'ed. Gebhardt e nella traduzione di E. Giancotti, Roma 1988).

uomini, che invece sono allontanati dal prevalere delle passioni. L'illimitata condivisibilità di tale conoscenza e godimento è un ulteriore fattore di concordia, da cui consegue (prop. 37, scoli 1 e 2) l'aiuto reciproco degli uomini consolidato dalle leggi e dall'istituzione dello stato civile, dove bene diventa l'obbedienza al comune e peccato la disobbedienza. A evitare ogni equivoco spiritualistico si ribadisce (prop. 38) che la Mente è resa più atta a percepire e ad amare gli altri e Dio quanto più il Corpo è disposto in modo tale da poter essere affetto in molti modi e da poter modificare in molti modi i Corpi esterni, mantenendo e potenziando i propri e i loro corretti rapporti di movimento e di quiete (prop. 39). Lo stesso vale per la concordia e la discordia in quei grandi individui aggregati che sono gli stati (prop. 40). Il passaggio decisivo consiste –diciamo così– nella reincarnazione desiderante dell'esperienza, nell'effusione attiva, collettiva e pubblica del *conatus* in contrapposto all'anteriore spiritualizzazione contemplativa. Con il deciso rovesciamento di ogni ipotesi hobbesiana di annientamento della legge di natura, contro ogni meditazione della morte e imitazione risarcitoria dell'agonia di Cristo Spinoza afferma perentorio che *Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est* (prop. 67). Di qui l'assunzione positiva della pienezza del soggetto (mentale e corporeo) traversato dal *conatus* e della Sostanza dei cui Attributi è modificazione, contro ogni teologia negativa e ogni concezione del Necessario come opposto del contingente o necessario per altro<sup>13</sup>. Tutto (secondo diversi gradi di potenza) è necessario –sostanza, modi infiniti, essenze dei modi finiti, incontri e determinazioni dei modi esistenti<sup>14</sup>. La contingenza è solo (inevitabile) ignoranza dei rapporti. La negazione non è nulla, perché a nessuna cosa, quale che sia, non manca mai nulla. Pervenendo alla propria essenza individuale si essenzializza anche l'atto conoscitivo: «L'idea che abbiamo di Dio medesimo è dunque, per ciò che ne sappiamo, l'idea che Dio ha di se stesso, dato che un'idea adeguata è in noi tale quale essa è in Dio» (*Ethica* V prop. 36).

Quel surrogato laico ma del pari eternizzante della congiunzione dell'intelletto materiale (unico) con l'Intelligenza Agente ha queste caratteristiche differenziali rispetto alla tradizione: 1) l'unicità dell'intelletto materiale scaturisce dalla cooperazione delle passioni gioiose, delle idee adeguate e dei corpi versatili; 2) l'intelletto infinito divino (modo infinito immediato dell'attributo Pensiero) non è trascendente; 3) l'insieme delle idee del tutto o parzialmente adeguate è parallelo all'insieme di tutti i modi finiti corporei (*facies totius universi*), il corrispettivo per l'attributo Pensiero dei modi infiniti mediati dell'attributo Estensione. Sentirsi eterni significa considerare da un punto di vista positivo quello che altrimenti apparirebbe il limite della contingenza per i modi finiti del Pensiero e dell'Estensione astrattamente considerati. L'eterno, persa ogni trascendenza rispetto a un contingente inferiore, viene piuttosto a coincidere con il comune dei modi finiti –un comune che non è mera somma delle parti individuata dall'intelletto discorsivo (nozioni comuni, secondo genere della conoscenza), ma intuizione (di terzo genere) del tutto.

Nel Corollario della prop. 40 della V parte dell'*Ethica* si afferma che la parte della Mente che rimane (che si sottrae alla morte) è comunque qualitativamente più perfetta dell'altra, qualsiasi ne sia la percentuale: «infatti la parte eterna della Mente è l'intelletto, per il quale soltanto si dice che noi agiamo; la parte, invece, che abbiamo mostrato che perisce è la stessa immaginazione per la quale soltanto si dice che siamo passivi, e perciò quella, di qualunque grandezza essa sia, è più perfetta di questa». La potatura dell'immaginazione rinvia al pieno compimento di un'esperienza di terzo genere, secondo il più rigido assunto della purificazione del pensiero dagli elementi inadeguati. Infatti lo scolio successivo chiarisce che la Mente è qui considerata «senza rapporto all'esistenza del Corpo»; in tal caso essa, «in quanto intende, è un eterno modo del pensare, che è determinato da un altro modo eterno del pensare, e questo a sua volta da un altro e così

<sup>13</sup> Il conseguente sventagliamento di differenze fra Spinoza e Hobbes fu lucidamente esposto da E. Giancotti nel convegno di Cattolica, 27-29 settembre 1990, poi stampato in *Pagine sul Seicento. Per Emilia Giancotti*, Urbino 1994, pp. 61 sgg.

<sup>14</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), trad. it. Napoli 1991, pp. 111-115.

all'infinito, così che tutti insieme costituiscono l'eterno e infinito intelletto di Dio». Il rimando alla prop. 21 della I parte non si limita a sottrarre questa catena a una durata determinata, ma chiarisce che ciò avviene per «qualunque cosa che in qualche attributo di Dio segue necessariamente dall'assoluta natura di Dio», vale quindi anche per i modi dell'Estensione. Rifiuto dell'immaginazione non coincide con rifiuto della materialità (come nel pensiero di pensiero aristotelico) e si potrebbe raddoppiare il discorso parlando di un Corpo senza rapporto all'esistenza della Mente. La Mente adeguata, eterna ed estatica si relaziona all'intelletto infinito divino, erede della medievale Intelligenza Agente ed equivalente del Cristo<sup>15</sup>.

Ma che ne è del suo complemento, l'intelletto materiale unico averroista che non a torto Leibniz<sup>16</sup> fiutava latente nel suo sospettoso ospite del 1676? Non possiamo attenderci una compiuta corrispondenza, perché Spinoza rifiuta sia l'incorporeità di Dio (che si dà del pari negli attributi Pensiero ed Estensione) sia la differenza fra potenza e atto, che è la base della distinzione peripatetica e poi scolastica di intelletto materiale e agente. Tuttavia, in analogia a quello che per l'attributo Estensione della Sostanza è la *facies totius universi*, modo infinito mediato in cui esso si articola per effetto dei due attributi infiniti immediati *motus* e *quies*, l'intelletto comune potrebbe definirsi come modo infinito mediato dell'attributo Pensiero (l'elemento simmetrico che manca negli schemi spinoziani), il risultato dell'articolazione del modo infinito immediato parallelo (l'intelletto infinito divino), la totalità delle menti esistenti o *facies totarum mentium* – in particolare dell'interazione sociale delle idee adeguate e anche di quelle temporaneamente inadeguate. Menti e Corpi, affetti gioiosi attivi e passivi tracciano un parallelismo di intelletto comune e prassi politica democratica, che è lo sfondo della costituzione della *multitudo* e della sua dinamica interna – dove peraltro ricompare il ruolo ambiguo dell'immaginazione, la mai abolita dialettica delle passioni, il posto della durata. Con tutte le risapute difficoltà di deduzione del finito dall'infinito, tale brillante impresa si fonda sull'abolizione di ogni trascendenza e la riduzione dell'essenza individuale di ogni modo finito a grado di potenza. Alla fondazione metafisica della moltitudine e all'accoppiamento fra qualità attiva e attuale della Sostanza e pari dignità degli attributi Pensiero ed Estensione (dunque per gli uomini di Mente e Corpo) si unisce infine il fuggevole accenno a una dimensione tecnologico-operativa della finora impensata potenza del Corpo<sup>17</sup>, che ben qualifica il contesto economico dell'anomalia olandese.

L'eliminazione del negativo si riverbera nella critica delle passioni a base di tristezza. In termini politici avremo processi di socializzazione e convivenza ordinata nella legge. Il comune e il pubblico fluiscono dalla gioiosa pienezza della potenza, non dal risentito annientamento del finito. Forma di vita adeguata, non necessità logica o accordo

<sup>15</sup> In KV I 9, 1-3 (cfr. II 22, n. 4, e 24, 11-12; pp. 190-193, 318-319 e 352-353 dell'ed. Mignini) l'intelletto infinito, successore neoplatonizzato dell'Intelligenza Agente e futuro modo infinito immediato dell'attributo Pensiero, è definito «figlio, opera o immediata creazione di Dio (*Zone, Maakel, of omniddelyk schepzel van God*)» e la sua parentela con il Cristo del *TTP* 1 e 4 ci sembra stringente. La terminologia echeggia la mistica di J. Ruysbroek.

<sup>16</sup> Nelle annotazioni a margine della sua copia hannoveriana dello spinoziano *TIE*, edite da L. Stein in *Leibniz und Spinoza* (1890) e citate in S. von Dunin-Borkowski, *Spinoza, B. I (Der junge De Spinoza)*, Münster 1933, pp. 225-226. Cfr. le *Considérations sur la doctrine d'un Esprit universel Unique del 1710* (in *Die philosophische Schriften von G.W. Leibniz*, ed. C.I. Gerhardt, VI, Berlin 1885, p. 523 sgg.), il discorso preliminare (§§ 7-11) agli *Essais de théodicée* (ib., p. 53 sgg.; trad. it. Bologna 1973, p. 99 sgg.) e l'introduzione ai *Nouveaux Essais*, in *Sämtliche Schriften und Briefe*, 6° Reihe, 6 (Berlin 1962), p. 59. In positivo il citato Dunin-Borkowski ha esaminato con insolita attenzione (pur nell'incompleta conoscenza testuale del tempo) le fonti arabe di Spinoza (pp. 224 sgg.), sull'esempio di Renan e Trendelenburg, dando particolare rilievo ad al-Fârâbî (pp. 227 sgg.), mediato da compilatori ebrei e da Maimonide, alla mistica sùfica e al romanzo filosofico *Hayy ben Yaqdhân* di ibn Tufayl. Malgrado o grazie ai paraocchi tomisti Dunin-Borkowski riesce a leggere alcuni antecedenti spinoziani in modo più organico del meritorio *The Philosophy of Spinoza* (Cambridge, Mass., 1934, rist. New York 1960) di H.A. Wolfson, la cui messe di riferimenti non è sempre coerente.

<sup>17</sup> Nella prefazione alla V parte dell'*Ethica* e ancor più esplicitamente nel *Tractatus de intellectus emendatione* (G II 9,15), laddove si conclude: *ideo Mechanica nullo modo est contemnenda*.

contrattuale simulato. In prima battuta, nel *TTP* del 1670, il pagamento del debito a Hobbes (compreso un moderato contrattualismo e la riconosciuta necessità di coercizione e obbedienza) e la resa dei conti con la propria educazione ebraica vanno di pari passo con il rigetto del negativo della paura (e della complementare speranza) e l'elogio della libertà. In generale Spinoza accetta il Cristo paolino come liberazione dall'Antica Legge, riducendolo peraltro da Dio a uomo, da (super)profeta a filosofo, da voce a pensiero immediato di Dio. Ma questo vale anche per le soluzioni pratiche: per esempio la libertà di interpretazione delle Scritture da parte del singolo (capitoli 10-15) nell'ambito di una radicale distinzione tra i fondamenti della fede (che ha contenuti di pietà e non di verità) e della filosofia che riflette una salda eredità averroista. Il triste settarismo diventa pernicioso quando l'opinione religiosa pretende di assurgere a livello filosofico o politico con effetti di ribellione e scisma. Ma la cura consiste nel depotenziamento delle pretese ideologiche dei teologi, non nell'affidarsi alla sola autorità interprete del sovrano. Quanto si estende la libertà di opinione conquistata con la separazione dalla fede? Innanzi tutto Spinoza pone una questione di fatto più che di diritto: l'impossibilità di controllare il pensiero e la sua espressione e la futilità di una coercizione fondata esclusivamente sul timore, laddove l'obbedienza può essere incrementata con ben altro tipo di manipolazioni più penetranti e attive, che non presuppongono una rinuncia alle proprie idee e comportamenti spinta fino al punto da rinunciare a essere uomini (cap. 17). Il potere sovrano può legittimamente comandare tutto, ma non è opportuno che lo faccia e soprattutto che lo faccia con minacce. Il diritto del sommo potere sui sudditi (come chiarirà, differenziandosi esplicitamente da Hobbes, nell'*Epistola* 50 a Jarig Jelles) non può superare la sua autorità effettiva, così che il diritto naturale in certo modo rimane integro – *naturale jus sartum tectum conservo*, senza troppi strappi! Il limite di ogni arbitrio è il timore permanente dell'insurrezione; per altro verso il trasferimento del diritto individuale a un corpo collettivo riceve le migliori garanzie qualora tale corpo sia organizzato in forma democratica, dove la pluralità delle opinioni concorrenti alla formazione del comando ne rende meno probabile l'arbitrio e l'assurdità (*TTP* 16). Il conclusivo capitolo 20 stringe i nodi dell'argomentazione ratificando che nessuno può essere costretto a trasferire ad altri il naturale diritto di ragionare liberamente e di esprimere il giudizio intorno a qualunque cosa. L'interpretazione ultima della verità da parte dello stato non è problema di legittimità, ma di utilità – ed è chiaro che i tentativi di imporre l'uniformità di giudizio sono destinati a naufragare miseramente in un inefficace dispotismo. Fine dello stato non è quello di dominare gli uomini con il timore bensì di liberarli da esso affinché ognuno possa vivere nel modo migliore senza danno altrui, non di convertire in bestie gli uomini dotati di ragione ma di lasciar loro la possibilità di esercitare in sicurezza le funzioni del corpo e della mente: *Finis ergo Reipublicae revera libertas est*. All'opposto, i veri perturbatori dell'ordine civile sono coloro i quali pretendono in una libera repubblica di sopprimere una libertà che non può essere soffocata. La *libertas iudicii* è la base di un'organizzazione plurale del collettivo sociale e l'indice dell'intelletto pubblico realizzato, mentre la libertà in senso giuridico appare più un processo che sposta di continuo i limiti della liberazione individuale e collettiva che un principio immutabile per diritto naturale o positivo<sup>18</sup>.

Il *Tractatus politicus* (iniziato nel 1676) unisce l'*Ethica* e l'*acutissimus Machiavellus* sfrangiando il vortice elitario della prima. Non contano interiorità e intenzioni, ma i risultati. Ogni antropologia dell'individuo, affermativa o negativa, è rigettata in via di principio a favore dell'essenza relazionale. Non ha rilevanza con quale animo gli amministratori amministrino (*sive ratione ducantur, sive affectu*), purché lo facciano. La *libertas seu fortitudo animi* è una virtù privata, mentre la virtù dello stato è la *securitas* (1,6). Dato che forme di stato si ritrovano sia fra i barbari che fra i civilizzati, è chiaro che le fondamenta non vanno ricercate negli insegnamenti della ragione ma dedotte *ex hominum communi natura* (1,7). Non essendo infatti la potenza delle cose naturali altro che l'eterna

---

<sup>18</sup>

S. Visentin, *La libertà necessaria – Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa 2001, p. 358.

potenza di Dio, il diritto di natura si identifica completamente con la potenza di Dio e tale diritto si estende quanto la potenza della natura o del singolo individuo –ciò che legittima i desideri passivi e quelli attivi regolati dalla ragione, tutte le varianti del *conatus* dal basso all'alto. L'uomo, sia saggio che ignorante, è infatti parte con le sue azioni della natura, dato che è assurdo credere che ignoranti e passionali ne turbino l'ordine, quasi gli uomini fossero un *imperium in imperio* e godessero di qualche privilegio rispetto agli altri viventi o l'avessero perso per un peccato originario (2,2-6). Vero è invece che gli uomini associati moltiplicano la loro potenza e possono meglio coltivare il corpo e la mente con l'aiuto reciproco: solo allora si potrà parlare di legge e trasgressione, mentre chi è ignorante e debole d'animo non è tenuto per diritto di natura a regolare saggiamente la vita più di quanto un malato non sia tenuto ad avere un corpo sano (2,13-22). Come l'uomo guidato dalla ragione è il più potente e autonomo, così lo sarà una cittadinanza (*Civitas*), il cui diritto è determinato dalla potenza della moltitudine guidata quasi da una sola mente (*quae una veluti mente ducitur*)<sup>19</sup>: tale unione fa tutt'uno con gli insegnamenti della sana ragione (3.7) e la mente centralizzata si identifica con il potere sovrano, che solo ha il diritto di decidere cosa sia (relativamente alla convivenza associata) bene e male, giusto e ingiusto (4.1). La ragione non trascende il *conatus* ma è un grado intensificato di potenza, non mira a neutralizzare i tratti impolitici delle passioni bensì a rafforzarne gli effetti unificanti, a stabilizzare gli *jura communia* in cui gli uomini convengono restando *sui juris*.

L'intelletto comune trascorre nel pubblico attraverso la moltitudine ben governata e informata. La perfezione transidentitaria della mente corrisponde al corpo sociale capace in quanto razionalizzato, individuo composto. All'inizio abbiamo la plebe non educata nella pratica degli affari politici, esclusa dagli *arcana imperii*, ma che «se fosse in grado di controllare se stessa e di sospendere il giudizio sulle cose poco conosciute, oppure di giudicare correttamente sulla base di pochi elementi noti, allora essa sarebbe degna di governare piuttosto che di essere governata» (7.27). Anche in tal caso può, per la sola paura che ispira ai governanti, mantenere in qualsiasi regime un certo spazio di libertà di fatto (8.4). La massa trova un'unità travagliata e sempre a rischio nello stretto spazio fra passioni e ragione: *quasi una mens* la guida, quando essa si compatta riequilibrando gli impulsi e usando l'immaginazione per far girare una macchina plurale e conveniente. Siamo però in una dimensione che solo alla lontana riecheggia *l'artificial man* hobbesiano. La moltitudine in parte razionalizzata resta infatti una repubblica di singolarità, non originarie ma costruite mediante un processo di individuazione, definite, come il *conatus*, da relazioni intermodali<sup>20</sup>, e la cui unanimità è dunque sempre un dato problematico e conseguito di volta in volta. Proprio la socializzazione crea gli individui e li fa più potenti, delineando una capacità crescente di comunicazione e partecipazione al governo, fino all'autoriforma permanente delle istituzioni. L'*ingenium multitudinis* esprime la comune natura degli uomini, che di per sé non è razionale, ma deve diventarlo rielaborando materiali dinamici affettivi. Immaginazione e affettività rivestono una mansione decisiva nella nascita e nello sviluppo dell'associazione politica, in termini sia di collaborazione che di conflitto, così che l'elemento passionale non viene mai completamente neutralizzato, ma gioca da garante dell'equilibrio del potere fino a manifestarsi, al limite, come minaccia di insurrezione che tiene a bada gli arbitri del governo. Non si teorizza un diritto di resistenza generalizzato, ma si suggerisce una dialettica del consenso e della governabilità, di *metus* e *aptitudo* dall'alto e dal basso, la sistematica sussunzione degli affetti *sub ductu rationis*. Molto a ridosso del realismo machiavellico, ma ben lontani dal nesso fra immaginazione e sedizione che Hobbes esorcizza e colpisce con la censura delle opinioni e dei libri. La volubilità delle plebi, in attesa che venga ridotta con l'affermazione di una

<sup>19</sup> Vedi altri passi del *Tractatus politicus*: *Ubi homines iura communia habent, omnesque una veluti mente ducuntur* (2.16); *Multitudo... quae una veluti mente ducitur* (3.2); *Ut unum veluti corpus, quod una regitur mente* (8.19); cfr. ancora 3.5, 3.7 e 6.1.

<sup>20</sup> Cfr. R. Misrahi, *Le Désir et la Réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris-London-New York 1972, pp. 21 sgg., e S. Visentin, *cit.*, pp. 278 sgg.

prassi razionale di governo, serve almeno a contenere gli arbitri altrettanto irrazionali del potere, come la trasparenza degli atti di governo rende inefficaci i loschi intrighi dei tiranni (*prava tyrannorum arcana*). Ma la cosa migliore è che gli uomini vengano guidati in maniera tale che abbiano l'impressione non di essere guidati, bensì di vivere a modo loro e secondo le proprie libere scelte (*ex suo ingenio, ex libero suo decreto vivere sibi videantur*), così che la loro condotta sia regolata soltanto dall'amore per la libertà e dalle aspettative di successo economico e di carriera politica elettiva, mentre trionfi, titoli e ricompense si addicono più a servi che a liberi: *servis enim, non liberis virtutis praemia decernuntur* (10.8) –sulla stessa linea della conclusione dell'*Ethica* (V prop. 42), per cui la Beatitudine non è premio della virtù, ma la virtù stessa.

C'è però un punto in cui la dinamica dell'intelletto comune si accosta sensibilmente alla logica costituzionale. Sebbene sia del tutto evidente la personale propensione spinoziana verso un'aristocrazia federale e la sua eredità storica più tangibile sia un principio di stato di diritto, si dà un'area di intersezione fra la *species aeternitatis*, in cui la V parte dell'*Ethica* restituisce razionalmente il misticismo giovanile, e la costituzione della moltitudine. La democrazia in TP 11,1 è definita *omnino absolutum imperium*, rimarcandone in quell'*omnino* (del tutto) da una parte la partecipazione di tutti (*omnes*), dall'altro la qualità ontologica di unica autentica struttura della Repubblica, diritto innato degli uomini ed esplicazione inseparabile della loro potenza e virtù<sup>21</sup>. L'assoluto è anche eterno, è l'essenza del regime politico pensato *sub quadam aeternitatis specie*, garanzia epistemologica di una prassi, come in *Ethica* II prop. 40, corollario 2, lo era del concetto. D'altronde in quel testo (IV prop. 61) si costruiva già in tali termini la figura di quella *Cupiditas* che non ha eccesso e che successivamente (prop. 62, dimostrazione) si vede inserita nella stessa specie di eternità o necessità e infine (prop. 73, dimostrazione e scolio) fonda la vita comune nello stato, la maggior libertà dell'uomo guidato dalla ragione e che vive *ex communi decreto* rispetto alla condizione di solitudine, dove obbedisce solo a se stesso. Ma costui è lo stesso uomo libero della prop. 67, che abbiamo visto rigettare la morte in nome della vita socievole e gioiosamente desiderante. Nella V parte dell'*Ethica* l'intreccio di questi temi porta a una progressione di effetti ontologici: la morte è tanto meno nociva quanto maggiore è la conoscenza chiara e distinta (di secondo e terzo genere) della Mente, cioè quanto più la Mente ama Dio (prop. 38 e scolio), chi ha un Corpo capace di molte cose ha una Mente la cui massima parte è eterna e molto consapevole di sé e delle cose (prop. 39 e scolio), quanto più Corpo e Mente sono attivi tanto più sono perfetti e viceversa (prop. 40) e da ultimo tutte le virtù eternizzanti vengono proiettate nel sociale, sono loro moltiplicazione plurale (prop. 41). Negli individui composti, per esempio lo stato, la morte coincide con la discordia degli individui componenti e l'eternità si pratica nella concordia di una prassi costitutiva, dell'amore, della *Cupiditas* che non ha eccesso e destituisce il male e la morte come idea inadeguata, parziale. La *multitudo*, trasformandosi nel regime democratico da volgo temibile (mero argine alla prepotenza dei dominatori) in collettivo potente e in pluralità razionale, diventa il supporto empirico di una metafisica dell'affermazione, complementare alla *mutatio* mistica dell'*amor Dei intellectualis*. Qui all'intelletto comune, colmo di idee adeguate e quasi identificato all'intelletto infinito divino, tocca la stessa sorte della moltitudine razionalizzata, la stessa *species aeternitatis*.

<sup>21</sup> Il tema è stato trattato originalmente da A. Negri, *Democrazia ed eternità in Spinoza* (1994), ora in *Spinoza*, Roma 1998, pp. 379 sgg.