

*Contributi/6*

## *L'altro Spinoza del Novecento*

### **Passioni e politica tra psicanalisi e neurologia**

Alessio Lembo

---

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 30/08/2018. Accettato il 15/03/2019.

---

The remarkable interest aroused by Spinoza at the beginning of the twentieth century produced a use of his thought regardless of any thematic limitation. In fact, since the 1930s, the name of Spinoza is frequently cited, for example, in discussions on psychoanalysis. But it is Gilles Deleuze who carries out this process of 'hyperinterpretation' and 'actualization', by integrating the thought of Spinoza practically in every passage of his work: in this case, the link between psychological attitude and political implications is investigated here starting from what, in the *anti-Oedipus*, Deleuze and Guattari pose as the great question of the century, that is why men fight for their slavery as if it were their own freedom. In the second part of the article, emphasis is laid on the Spinozian interpretation by Antonio Damasio and on the neurobiological explanation of *conatus* and *affectus*, emotions and feelings and the related political implications.

\*\*\*

Avrete compreso che per me essere spinozisti è una pratica concreta. Cosa prescrive? Qualcosa del genere: la tristezza, l'angoscia, sono prodotti dal mondo di segni equivoci in balia di cui vivono gli uomini. Quello che vi propongo io, proprio io, Spinoza, è una pratica concreta, la pratica concreta tramite cui possiamo sostituire a questo universo oscuro, notturno, all'universo dei segni equivoci, un universo di altra natura<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, a cura di A. Pardi, Verona 2007, p. 188.

## 1. Una premessa

Il grande tentativo, affermatosi definitivamente negli anni Sessanta del Novecento, di rileggere Spinoza ce ne consegna un'immagine da cui oggi è difficile prescindere: non più il filosofo ebbro di Dio, il panteista e naturalista grande avversario della modernità, ma colui che per primo in epoca moderna ha lottato contro la «repressione psichica»<sup>2</sup>. Che un'iperinterpretazione del testo spinoziano sia lecita o meno, è un problema che ha trovato un'ampissima eco negli studi contemporanei. Alla luce di ciò, la lettura di Spinoza come 'materia viva' oggi è stata definitivamente sdoganata<sup>3</sup>, basti pensare che una delle definizioni che Roberto Esposito dà della biopolitica è quella di una «normativizzazione immanente della vita, che può essere fatta risalire a Spinoza»<sup>4</sup>. «Rileggere la condizione ontologica come un'esperienza biopolitica»<sup>5</sup>, come un incrocio attivo di *polis* e vita, sembra oggi un passaggio necessario, muovendosi all'interno di quel «campo di immanenza»<sup>6</sup> delineato da Gilles Deleuze. La lettura di Spinoza ha avuto un ruolo fondamentale nel processo che ha portato il filosofo francese alla formulazione di un sistema politico fondato sulla *cupiditas*, sul desiderio che si trasforma in potenza di agire. Il sistema spinoziano non viene più letto come «l'affermazione di una sostanza univoca», ma principalmente come «il dispiegamento di un piano comune di immanenza in cui stanno tutti i corpi, tutte le anime, tutti gli individui. [...] Il che implica un modo di vivere, una condotta di vita»<sup>7</sup>.

Ma è possibile ricercare quell'*emotional turn*, così presente nella teoria politica dell'ultimo secolo, in un autore del Seicento? La risposta è positiva, al netto di un'indispensabile forzatura dei termini spinoziani in senso più 'moderno', se si parte dal presupposto che l'ultima formulazione di una teoria politica, quella che va dalle parti III-IV dell'*Etica* al *Trattato politico*, sia una ricerca costante di tutti quegli aspetti 'emotivi' che caratterizzano l'agire umano, in costante allontanamento da una concezione liberale e razionalistica della politica come mera applicazione formale di un contratto. Il *Trattato politico*,

<sup>2</sup> R. Misrahi, *Spinoza. La vita, il pensiero, i testi esemplari*, Firenze 1970, p. 17. Misrahi è uno dei primi a produrre una lettura 'militante' di Spinoza, sottolineando come la sua forte presenza nel Novecento «non è una semplice mimesi, è un'assimilazione attiva che nel contempo è una contestazione» (ivi, p. 19).

<sup>3</sup> Commentando l'*Anomalia selvaggia* di Toni Negri, Pierre Macherey si concentra proprio su cosa significhi attualizzare Spinoza (cfr. P. Macherey, *Spinoza presente*, Prefazione a A. Negri, *Spinoza*, Roma 2006, pp. 9-12). Cfr. A. Negri, *Spinoza sovversivo*, in Id., *Spinoza*, cit., pp. 288-295.

<sup>4</sup> R. Esposito, *La politica al presente*, in *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, a cura di L. Bazzicalupo, Milano-Udine 2008, p. 31.

<sup>5</sup> A. Negri, *Spinoza: una sociologia degli affetti*, in Id., *Spinoza e noi*, Milano-Udine 2012, p. 73.

<sup>6</sup> A. Negri, *Alle origini del biopolitico. Un seminario* ([www.uninomade.org/alle-origini-del-biopolitico/](http://www.uninomade.org/alle-origini-del-biopolitico/), consultato il 13.07.2018).

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano 1991, pp. 151-152. Per un recente studio che segue questa direttrice, cfr. C. Casarino, *Grammar of Conatus: Or, on the Primacy of Resistance in Spinoza, Foucault and Deleuze*, in *Spinoza's Authority*, vol. I. *Resistance and Power in Ethics*, ed. by K. Kordela, D. Vardoulakis, London 2017.

infatti, rappresenta il rifiuto della fondazione artificiale della comunità mediante patto: passioni e affezioni costituiscono le proprietà della natura umana e non tengono conto di nessuna forma artificiale di ordine civile che le predetermini. La teoria dell'*imitatio affectuum* (*Et.* III, XXVII) sottolinea la necessità che affetti e passioni (quindi sia positive che negative) siano poste alla base della costituzione e del mantenimento del corpo politico. Le relazioni di reciprocità vengono veicolate dall'immaginazione, che crea il concetto di somiglianza, il quale funge da collante di una comunità di soggetti desideranti. Cosa la *multitudo* ha in comune con la «massa umana emozionale»<sup>8</sup>, vero soggetto politico del Novecento?

Nel suo celebre *Looking for Spinoza*, Antonio Damasio si concentra sul ruolo dei meccanismi cerebrali dell'emozione: le emozioni sono il «versante corporeo» dei sentimenti, la parte pubblica di ciò che Spinoza chiama semplicemente *affectus*, ossia simultaneità di un'affezione corporea e della sua idea generale; il desiderio e la tendenza all'autoconservazione costituiscono l'essenza di ogni cosa vivente. Per questo motivo Spinoza, fino a Nietzsche, è l'unico autore che attua quello «spostamento immanentistico» della filosofia dal piano della meditazione sulla morte a quello della «riflessione sulla vita»<sup>9</sup>.

Per ritornare a Deleuze, *L'anti-Edipo* è un lungo attacco alla concezione negativa del desiderio formatasi tra Kant e Foucault e veicolata dall'ossessione di Freud per l'«edipizzazione». In esso gli autori espongono il «problema fondamentale della filosofia politica che Spinoza seppe porre (e che Reich ha riscoperto): “perché gli uomini combattono *per* la loro servitù come se si trattasse della loro salvezza?”»<sup>10</sup>. In definitiva, per dirla con Negri, sembra che oggi sia possibile «riconoscere in Spinoza, nelle alternative teoriche e nella resistenza che ha formulato contro le figure moderne del potere, un'apertura all'attualità, un'iniziazione al desiderio di conoscere le strutture della società e del potere»<sup>11</sup>.

## 2. Spinoza vestito da rivoluzionario napoletano. Psicanalisi e etologia

Il nome di Spinoza associato al dibattito psicanalitico non è certo una novità negli anni in cui Deleuze e Guattari cominciano la loro collaborazione. L'uso di Spinoza come fonte non viene mai esplicitato in Freud, mentre è dichiarato apertamente da Jacques Lacan fin dalla sua tesi di dottorato<sup>12</sup>; l'inizio

<sup>8</sup> H. Marcuse, *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo* (1942), in Id., *Davanti al nazismo. Scritti di teoria critica 1940-1948*, a cura di C. Galli, R. Laudani, Roma-Bari 2002, p. 28.

<sup>9</sup> R. Esposito, *La politica al presente*, cit., p. 35.

<sup>10</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, a cura di A. Fontana, Torino 2002, p. 32.

<sup>11</sup> A. Negri, *Spinoza: una sociologia degli affetti*, cit., p. 68.

<sup>12</sup> Cfr. J. Lacan, *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*, a cura di G. Contri, Torino 1980. Sull'argomento, cfr. R. Misrahi, *Spinoza en épigraphe de Lacan*, «Littoral», 3-4, 1982, pp. 73-85; E. Roudinesco, *Lacan et Spinoza, in Spinoza au XXe siècle*, éd. O. Bloch, Paris 1993, pp. 577-588; S. Mistura, *Il significato della filosofia di Spinoza nel pensiero di Lacan*, in

del dibattito risale a un articolo di Bernhard Alexander<sup>13</sup> e coinvolge anche l'anziano, e alquanto riluttante, Sigmund Freud<sup>14</sup>. Il rimando a tale questione è utile non tanto per indagare i possibili rapporti tra il padre della psicanalisi e il filosofo olandese, ma per comprendere per quale motivo il riferimento a Spinoza sia diventato ricorrente anche in quest'ambito. Egli, come Freud ricorda a Bickel, era entrato nel *milieu* culturale da cui la psicanalisi prende le mosse, dal romanticismo tedesco all'*Handbuch der Pysiologie des Menschen* di Johannes Müller, fino a Nietzsche e Darwin<sup>15</sup>. Il punto di partenza è la concezione della centralità delle «inner dynamics of the invariant emotional life»<sup>16</sup> e del

---

*Spinoza. Ricerche e prospettive*, a cura di D. Bostrenghi, C. Santinelli, Napoli 2007; A. Kiarina Kordela, *Surplus. Spinoza, Lacan*, New York 2007; M. Mack, *Spinoza and the Spectres of Modernity. The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*, New York 2010, in part. pp. 200-216; M. Rovere, *Causalité et signification: la construction d'un sujet libre chez Spinoza et Lacan*, in *Spinoza et la psychanalyse*, Paris 2012, pp. 17-34. Per uno studio più generale, cfr. M. Bertrand, *Spinoza et la psychanalyse*, «Studia Spinozana», 8, 1992, pp. 171-190. Anche Yirmiyahu Yovel, nel secondo volume del suo *Spinoza and other Heretics*, dedica un capitolo al rapporto tra Spinoza e Freud, sottolineandone acutamente le numerose differenze (cfr. Y. Yovel, *Spinoza and other Heretics*, vol. II: *The Adventures of Immanence*, Princeton 1989, pp. 136-166).

<sup>13</sup> B. Alexander, *Spinoza und die Psychoanalyse*, «Chronicon Spinozanum», 5, 1927, pp. 96-103. Per un approfondimento su questa prima fase del dibattito, cfr. W. Bernard, *Freud and Spinoza*, «Psychiatry», 9, II, 1946, pp. 99-108.

<sup>14</sup> Com'è noto, Freud non cita mai direttamente Spinoza, ma ci sono tre riferimenti nella sua corrispondenza. In una lettera datata 28 giugno 1931, Freud risponde a Lothar Bickel, autore del saggio *Über Beziehungen zwischen der Psychoanalyse und einer dynamischen Psychologie* («Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete», 1931, tradotto in inglese con il titolo *On relationship between psychoanalysis and dynamic psychology*, in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, ed. by S. Hessing, London 1977, pp. 81-89), che lo interroga sulla sua dipendenza teorica da Spinoza: «Ammetto molto volentieri la mia dipendenza dagli insegnamenti di Spinoza. Non avevo una motivazione per menzionare direttamente il suo nome, giacché ho tratto le mie supposizioni non dal fatto di studiare lui, ma dall'atmosfera che ha creato. E pertanto ogni legittimazione filosofica non ebbe affatto grande importanza per me. [...] Nello sforzo di comprendere un filosofo, pensavo che fosse inevitabile impregnarsi delle sue idee e inoltre subire la guida dal suo lavoro. Così ho anche respinto lo studio di Nietzsche, non perché mi fosse chiaro che avrei trovato in lui concezioni molto simili. Non ho mai fatto affermazioni sulla priorità» (cit. in S. Hessing, *Freud's relation with Spinoza*, in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, cit., p. 227, traduzione mia dal tedesco).

<sup>15</sup> Spinoza anticiperebbe Darwin nel rifiuto di «riconoscere un disegno intenzionale alla natura» (A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, Milano 2003, p. 25).

<sup>16</sup> W. Bernard, *Psychotherapeutic principles in Spinoza's Ethics*, in *Speculum Spinozanum 1677-1977*, cit., p. 64. «These continuous stresses and strains as well as the pleasurable sensations and stimulations become conscious in various degrees as a constant *state of desire*, which is the counter-part of the overall *conatus*, the body's endeavour to maintain itself. Hence the significance of Spinoza's statement that 'desire is the very essence of man', which hence determines man to respond and react to the continuous processes within and to their interaction with the events without» (*ibid.*). Una lettura, quella di Bernard, che rischia di schiacciare Spinoza troppo su un determinismo che non tiene conto del carattere relazionale delle passioni (cfr. V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, Milano-Udine 2002, pp. 181-194). Ciò che effettivamente rimane costante è la capacità di essere affetti. Deleuze parla di «una sorta di elasticità» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, Macerata 1999, p. 173) nella composizione e scomposizione di un modo: fuori dal linguaggio spinoziano, nella crescita di un uomo. Egli spiega la questione dettagliatamente: «In Spinoza si conciliano due ispirazioni fondamentali. Ispirazione fisica: la capacità di essere affetta dell'essenza rimane costante, sia essa colmata da affezioni attive o da

«determinismo fisico» che pone il *conatus* (e la conseguente relazione tra cause e affetti) come essenza dell'uomo. Ciò che di Spinoza colpisce una parte del mondo psicanalitico è il fatto che «the cognitive cannot be separated from the affective»<sup>17</sup>. È evidente, tuttavia, che il discorso deleuziano resti distante da questa impostazione, anche perché *L'anti-Edipo* è a tutti gli effetti un attacco frontale alla psicanalisi, giocato in prima battuta sulla ridefinizione del concetto di desiderio: i due autori tentano di recuperarne una definizione produttrice da opporre alla concezione negativa che si svilupperebbe da Kant a Foucault, passando ovviamente per Freud. Se è vero che la psicanalisi ha avuto il grande merito di scoprire i meccanismi produttivi del desiderio e dell'inconscio, questa potenza è stata subito velata da un 'nuovo idealismo', quello dell'espressione simbolica. Ciò che sta alla base della critica deleuziana di Freud è l'applicazione del desiderio a un insieme di oggetti, non a un singolo tramutato in un simbolo: il desiderio produce una relazione e, in quanto tale, non può essere relegato alla sfera privata, come tenta di fare Freud in molti dei suoi *Casi clinici*<sup>18</sup>. Non si può e non si deve ridurre la molteplicità e la differenza all'identico: «l'Edipo è precisamente l'assioma fondamentale della psicanalisi, in quanto canalizza l'energia libera del desiderio, deviandola verso le figure parentali»<sup>19</sup>. Se questa concezione di desiderio produce, essa produce 'fantasmi':

---

affezioni passive; il modo è quindi sempre al massimo della perfezione. Ispirazione etica: la capacità di essere affetti rimane costante soltanto entro limiti estremi. Finché è colmata da affezioni passive, è al minimo; siamo quindi imperfetti e impotenti, in un certo senso separati dalla nostra essenza e dal nostro grado di potenza, separati da quel che possiamo. [...] Le variazioni espressive del modo finito non sono costituite solo dalle variazioni meccaniche delle affezioni provate, ma anche dalle variazioni dinamiche della capacità di essere affetti, dalle variazioni «metafisiche» dell'essenza: l'essenza del modo, finché il modo esiste, è soggetta a variazioni che dipendono dalle affezioni che le appartengono in un dato momento» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., pp. 175-176).

<sup>17</sup> W. Bernard, *Psychotherapeutic principles in Spinoza's Ethics*, cit., p. 72. Cfr. anche G. Segal, *Beyond Subjectivity: Spinoza's Cognitivism of Emotion*, «British Journal of History of Philosophy», 8, 2000, pp. 1-19.

<sup>18</sup> Tuttavia, bisogna sottolineare come la posizione freudiana sia tutt'altro che una dualizzazione tra sociale e privato: «Il rapporto che il singolo istituisce con i suoi genitore e fratelli, con il suo oggetto d'amore, con il suo maestro e con il suo medico, ossia tutte le relazioni finora divenute materia precipua della ricerca psicoanalitica, possono legittimamente venir considerati alla stregua di fenomeni sociali. [...] La contrapposizione tra atti psichici sociali e atti narcisistici rientra quindi per intero nell'ambito della psicologia individuale e non consente di separare questa dalla psicologia sociale o delle masse» (S. Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri scritti*, Torino 1977, p. 65). A tal proposito, cfr. M. Fiumanò, *L'inconscio è il sociale. Desiderio e godimento nella contemporaneità*, Milano 2010, in part. pp. 109-125.

<sup>19</sup> P. Godani, *Deleuze*, Roma 2009, p. 158. L'esempio che fa Deleuze in un'intervista del 1973 è molto d'impatto, seppur volutamente esagerato, e merita di essere citato per esteso: «Una donna va a fare una visita. Spiega che prende dei tranquillanti. Chiede un bicchiere d'acqua. Poi dice: "Lei capisce, ho una certa cultura, ho studiato, mi piace molto leggere e invece adesso passo il tempo a piangere. Non riesco più a sopportare il metrò... E poi piango appena leggo qualcosa... Guardo la televisione, vedo le immagini del Vietnam, non riesco a sopportare...". Il medico non dice granché. La donna continua: "Ho fatto la Resistenza... un po': facevo da cassetta delle lettere". Il medico chiede una spiegazione. "Beh, sì, non capisce, dottore? Andavo in un caffè e chiedevo, ad esempio: c'è qualcosa per Renato? E mi davano una lettera da tra-

Sappiamo bene che l'oggetto reale non può essere prodotto che da una causalità e da meccanismi esterni, ma questo sapere non ci impedisce di credere al potere interno del desiderio di generare il suo oggetto, magari in forma irreali, allucinatoria o fantasmata, e di rappresentare questa causalità nel desiderio stesso<sup>20</sup>.

Con Kant il desiderio cessa di essere semplicemente espressione di una mancanza, di un bisogno<sup>21</sup>, ma resta comunque un concetto negativo, produttore di immagini che si oppongono alla realtà:

In breve, quando si riduce la produzione desiderante a una produzione di fantasma, ci si accontenta di trarre tutte le conseguenze dal principio idealistico che definisce il desiderio come una mancanza, e non come produzione, produzione «industriale». [...] Se il desiderio produce, produce del reale. Se il desiderio è produttore, non può esserlo se non in realtà, e di realtà. Il desiderio è l'insieme di *sintesi passive* che macchinano gli oggetti parziali, i flussi e i corpi, e che funzionano come unità di produzione<sup>22</sup>.

È qui che, pur in un discorso retorico, appare «Spinoza vestito da rivoluzionario napoletano»<sup>23</sup>, quando Deleuze e Guattari sottolineano come la mancanza sia espressa (non si esprime!) nell'organizzazione sociale capitalista, in quella «pratica del vuoto» che è il mercato: «la produzione del desiderio passa

---

smettere...». Il medico sente 'Renato', e si sveglia: "Perché dice Renato?". È la prima volta che si impegna in una domanda. Finora lei aveva parlato della metropolitana, di Hiroshima, del Vietnam, dell'effetto che tutto ciò faceva sul suo corpo, della voglia di piangere. Ma il medico chiede soltanto: "Si fermi su Renato... che cosa evoca Renato?". Renato, qualcuno che è rinato? Rinascita? La Resistenza non dice nulla al medico; ma rinascita, ricadiamo nello schema universale, l'archetipo: "Lei vuole rinascere". Il medico si ritrova: finalmente il suo circuito. E la obbliga a parlare di sua madre e di suo padre» (*Sul capitalismo e il desiderio*, in G. Deleuze, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca, Torino 2007, pp. 345-346).

<sup>20</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 27.

<sup>21</sup> Per una ricostruzione del concetto di desiderio, cfr. C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, Torino 2002. Ancora in Spinoza la parola *desiderium* ha questa connotazione negativa di mancanza, di relazione ad un possesso (cfr. *Et.* III, XXXVI; *Et.* III, def. degli affetti, XXXII). Kant parla del desiderio come facoltà nel §3 della 'Prima Introduzione' alla *Critica del Giudizio*, marcandone la differenza con la facoltà di giudizio: «mentre nella suddivisione della facoltà conoscitiva mediante concetti, l'intelletto e la ragione riferiscono la loro rappresentazione agli oggetti per ottenerne concetti, il Giudizio si riferisce esclusivamente al soggetto, e non produce di per sé solo alcun concetto di oggetti. Allo stesso modo, se nella suddivisione complessiva delle forze dell'animo in generale, sia la facoltà conoscitiva che quella di desiderare contengono una relazione delle rappresentazioni all'oggetto, il sentimento del piacere e del dispiacere non è che la recettività di una determinazione del soggetto» (I. Kant, «Prima Introduzione» alla *Critica del Giudizio*, in Id., *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Torino 2013, p. 91).

<sup>22</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 28-29.

<sup>23</sup> L'immagine è tratta dall'*anti-Edipo* (cit., p. 30), dove il filosofo olandese è implicitamente associato a questa descrizione del rivoluzionario: «i rivoluzionari, gli artisti, i veggenti, si accontentano di essere oggettivi, nient'altro che oggettivi: sanno che il desiderio stringe la vita con una potenza produttrice, e che la riproduce in modo tanto più intenso quanto meno bisogni ha» (*ibid.*). A quanto riporta Johannes Colerus, biografo di Spinoza, quest'ultimo, in un disegno a carboncino oggi perduto, avrebbe ritratto se stesso sotto le sembianze di Masaniello (cfr. J. Colerus, *Vita di Spinoza secondo Colerus*, in J. Colerus, J.-M. Lucas, *Vite di Spinoza*, a cura di R. Bordoli, Macerata 1994, p. 73).

nel fantasma»<sup>24</sup>. Tuttavia, anche il processo del dominio, questa «arte» di una classe dominante, si spiega tramite i meccanismi del desiderio, nell'eguaglianza tra *produzione sociale* e *produzione desiderante*, laddove la prima è la determinazione della seconda: vi è un rapporto di *coestensività*. «La vera storia è la storia del desiderio»<sup>25</sup>, dirà Deleuze parlando de *L'anti-Edipo* in un'intervista di Michel-Antoine Burnier. Si ritorna così alla questione chiave posta da Spinoza e riscoperta da Reich<sup>26</sup>, ossia perché gli uomini combattono per la propria servitù come se si trattasse della propria salvezza. Innanzitutto, bisogna notare come in Spinoza, a differenza che in Reich e Deleuze, la questione non è posta in maniera interrogativa: è un dato di fatto, seppur sia un 'arcano', che la religione (paura e superstizione) sia utilizzata per ingannare gli uomini, costringendoli a combattere per l'interesse di uno anziché di quello della comunità. Spinoza, almeno nella *Prefazione al Trattato teologico-politico*, non si interroga sul perché. In effetti la distanza che corre tra l'interpretazione di Spinoza e quella di Reich non potrebbe essere più grande: le masse superstiziose di Spinoza non desidererebbero mai di combattere per le cause della propria oppressione, non desidererebbero mai di aderire al fascismo o allo sfruttamento capitalistico. Questo il passaggio spinoziano:

*Non c'è niente di più efficace della superstizione per reggere la moltitudine. Accade perciò che essa sia indotta facilmente, con la scusa che si tratti di religione, a venerare come divinità i propri re, e poi a esecrarli e a detestarli come la pestilenza più diffusa del genere umano. Per evitare questo male, che è l'incostanza delle masse, si è profuso un ingente sforzo per adornare la vecchia religione, o la vana, di un culto e di un apparato che la rendessero sempre più seria, e che inducessero tutti a praticarla con la massima osservanza. Questo intento è riuscito perfettamente ai Turchi, i quali ritengono empio persino il discutere e ottenebrano la capacità di giudizio dei singoli con tanti pregiudizi da non lasciar più posto, nella mente, alla sana ragione, sia pure per esprimere un dubbio*<sup>27</sup>.

In che modo la moltitudine, che non agisce mai in base alla ragione, deve essere «guidata»<sup>28</sup>? Questa domanda trova la sua prosecuzione nella riflessione spinoziana sull'essenza della *multitudo*. Non è del tutto corretto sovrapporre

<sup>24</sup> Ivi, p. 31.

<sup>25</sup> *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p. 333.

<sup>26</sup> Wilhelm Reich lega in ogni caso la risposta alla domanda spinoziana alla riflessione sulle condizioni della specifica adesione delle masse al fascismo. Forse Deleuze e Guattari attribuiscono la riscoperta della domanda nel Novecento proprio a Reich in quanto egli dà «alle masse umane tutta la responsabilità di ogni avvenimento sociale» (W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, Milano 1976, p. 263). Ecco la riproposizione in termini contemporanei della questione del *Trattato teologico-politico*: «Per spiegare il furto per fame o lo sciopero contro lo sfruttamento non vi è bisogno di una spiegazione psicologica. [...] Per la psicologia sociale la domanda si pone esattamente alla rovescia: non si chiede perché l'affamato ruba o perché lo sfruttato sciopera, ma il motivo per cui la maggior parte degli affamati *non* ruba e perché la maggior parte degli sfruttati *non* sciopera» (ivi, p. 51).

<sup>27</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, tr. it. di O. Proietti, in Id., *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano 2007, p. 430.

<sup>28</sup> Cfr. *TTP*, XVII, 4.

il concetto spinoziano di *multitudo* con quello novecentesco di massa, primariamente per non incappare in anacronismi di sorta<sup>29</sup>. Essa ha una funzione ben precisa, quella di soggetto politico, giocata in senso anti-individualistico e anti-contrattualistico ed è innanzitutto una *connexio* di corpi e di tutto ciò che gli è relativo<sup>30</sup>. Toni Negri ha mostrato come assumere il punto di vista delle ‘masse’ sia indispensabile per provare a dare una definizione di Stato e di vita politica in Spinoza. Poco dopo, è Etienne Balibar a concentrarsi approfonditamente sul tema, nel suo *La crainte des masses*<sup>31</sup>, considerando la massa come esplicito ‘oggetto teoretico’. Che s’intende per «paura delle masse»? La paura che le masse *provano* e la paura che le masse *provocano*, ossia il motore dell’agire politico di chi non opera in base a conoscenze adeguate<sup>32</sup>. Con l’immissione della *potentia multitudinis* nel diritto naturale, Spinoza introduce «*le mouvement des masses* qui détermine le sort des États»<sup>33</sup>.

Ciò che viene minacciato dai ‘Turchi’ è l’umanità stessa. La pace e la sicurezza di questo Stato rappresentano la stabilità a discapito dell’umanità poiché «chi non è mosso né da ragione né da commiserazione a essere di aiuto agli altri, si dice giustamente inumano, giacché appare non simile a un uomo»<sup>34</sup>, secondo la teoria dell’*imitatio affectuus*, la «comunicazione affettiva» di Balibar. Laurent Bove sottolinea come ci siano due veri e propri assiomi nella teoria politica spinoziana: «da un lato il desiderio di non essere comandati (*TP*, VII, 5) e dall’altro la necessaria rivendicazione dei diritti, nell’intimo della propria vita affettiva, da parte di uomini costretti all’obbedienza»<sup>35</sup>. Il diritto non è legato all’obbedienza, ma a una mimesi affettiva espressa nella solidarietà come *pratica di vita in comune*, legata alla stessa essenza dell’uomo e non sintetizzabile in un contratto artificiale. La forte connessione tra capacità di essere affetti e politica è dovuta ad una certa ‘debolezza’ della ragione, che crea modelli astratti (il contratto giusnaturalistico) che non tengono conto della natura umana e delle sue proprietà. Spinoza, all’inizio del *Trattato politico*, attua un «rovesciamento

<sup>29</sup> Volendo considerare soltanto le più recenti traduzioni italiane del termine nel *Trattato politico*, testo in cui compare circa settanta volte, il calco dal latino all’italiano è la resa più comune. Per una ricognizione dettagliata sulla questione, cfr. P. Cristofolini, *Popolo e moltitudine nel lessico di Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., pp. 145-159, in part. p. 146, per quanto riguarda la traduzione di *multitudo* con «massa». Il paragone tra i due termini è affrontato trasversalmente da Etienne Balibar.

<sup>30</sup> Cfr. V. Morfino, *Che cos’è la moltitudine?*, in *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, a cura di F. Del Lucchese, Roma 2009, p. 84. Cfr. anche R. Ciccarelli, *Immanenza e politica in Spinoza*, Roma 2006, pp. 47-100.

<sup>31</sup> Cfr. E. Balibar, *Spinoza et la crainte des masses*, in *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, a cura di E. Giancotti, Napoli 1985, pp. 293-320, poi rielaborato come *Spinoza, l’anti-Orwell*. *La crainte des masses*, «Temps modernes», 41 (settembre 1985), pp. 353-398 [tr. it. di A. Catione in E. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Milano-Udine 2001].

<sup>32</sup> Cfr. *Et.* IV, XXXVII, sch. 2.

<sup>33</sup> E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris 1985, p. 50.

<sup>34</sup> *Et.* IV, L sch., cit., p. 1018.

<sup>35</sup> L. Bove, *Il desiderio di non essere comandati. Moltitudine e antropogenesi in Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, a cura di R. Caporali, V. Morfino, S. Visentin, Cesena 2007, p. 85.

teorico ed epistemologico implicito nello sforzo di dedurre dalla stessa condizione della natura umana quello che negli scritti dei Politici è dettato dall'esperienza e dal bisogno di stabilire accorgimenti contro il conflitto e l'instabilità»<sup>36</sup>.

Egli costruisce la sua definizione di essenza umana nella terza parte dell'*Etica*, legandola indissolubilmente alle definizioni di *conatus* e *cupiditas*. L'essenza individuale è data solo se è già data l'esistenza del singolo, in quanto è espressione di certe modificazioni degli attributi di Dio. La sussistenza individuale non è più garantita dall'essere sostanza, ma dal *conatus*, dall'appetito e dal desiderio:

La cupidità è la stessa essenza dell'uomo, in quanto è concepita come determinata ad agire da una sua qualunque affezione data.

Spiegazione. Nello scolio della P9 di questa parte abbiamo detto che la cupidità è un appetito associato alla coscienza di averlo; l'appetito poi è la stessa essenza dell'uomo, in quanto è determinata a operare quelle cose che servono alla sua conservazione. Ma, nello stesso scolio, ho anche osservato che, in realtà, non riconosco alcuna differenza tra l'appetito umano e la cupidità. Infatti, che l'uomo sia o no consapevole del proprio appetito, l'appetito resta tuttavia uno e medesimo<sup>37</sup>.

Risulta qui necessario un passo indietro. L'ontologia spinoziana prende forma nella prima parte dell'*Etica*, in quelle proposizioni in cui egli dimostra l'impossibilità di concepire l'uomo come una sostanza, ma si compie nella terza parte, diventando una «ontologia delle relazioni» e una «teoria generale della comunicazione»<sup>38</sup>:

PROP. VI. *Ciascuna cosa, per quanto è ad essa possibile, è spinta a perseverare nel suo essere.* [...] PROP. VII. *La pulsione dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non è altro che l'essenza attuale della cosa stessa.* [...] PROP. VIII. *La pulsione dalla quale ciascuna cosa è spinta a perseverare nel suo essere non implica un tempo finito, ma indefinito.* [...] PROP. IX. *La mente, sia in quanto ha idee chiare e distinte sia in quanto ha idee confuse, è spinta a perseverare nel suo essere per una certa durata indefinita ed è consapevole di questa sua pulsione.* [...] PROP. X. *Un'idea che escluda l'esistenza del nostro corpo non può darsi nella nostra mente, ma le è contraria*<sup>39</sup>.

Questo è il vero superamento della fisica cartesiana, il fatto che l'unità di mente e corpo sia derivante dalla coscienza delle affezioni del corpo stesso. Il desiderio, la *cupiditas*, è «appropriazione del corpo e delle sue modificazioni»<sup>40</sup>. Va sempre ricordato che la definizione di *affetto*, idea dell'affezione del

<sup>36</sup> F. Piro, *Affetti e stabilizzazione dell'ordine politico dal Trattato teologico-politico al Trattato politico*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., p. 311. Cfr. *TP*, I, 4: cosa intende qui Spinoza quando afferma che le passioni sono proprietà della natura umana? «Le passioni non sono le proprietà di una natura data, ma le relazioni costitutive dell'individuo umano: il luogo originario su cui agiscono le passioni non è l'interiorità, ma lo spazio tra gli individui di cui l'anteriorità stessa è un effetto» (V. Morfino, *Incursioni spinoziste*, cit., p. 186).

<sup>37</sup> *Et.* III, def. degli affetti, I, cit., p. 955.

<sup>38</sup> E. Balibar, *Dall'individualità alla transindividualità*, in Id., *Spinoza. Il transindividuale*, Milano 2002, p. 106.

<sup>39</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 905-907.

<sup>40</sup> F. Bonicalzi, *L'impensato della politica. Spinoza e il vincolo civile*, Napoli 1999, p. 26.

corpo, fa sì che in Spinoza, come in Descartes, la teoria delle passioni sia legata indissolubilmente al piano gnoseologico<sup>41</sup>. Ma, ai fini di una lettura 'contemporanea', è necessario chiarire il rapporto tra desiderio e passioni: la passione è un desiderio la cui causa non è determinata soltanto dall'essenza dell'uomo, ma da fattori esterni. L'essenza dell'uomo lo spinge inesorabilmente al confronto con il mondo esterno, facendo sì che egli sia facilmente preda delle passioni e dell'incertezza. Francesca Bonicalzi parla di uno Spinoza che «mostra il fondo cognitivo del *pathico*»<sup>42</sup> tramite la separazione tra coscienza e conoscenza, tra le leggi del *conatus* e la ragione, due cose diverse, non contrarie<sup>43</sup>. Alla fine della parte terza appare chiaramente come l'essenza dell'uomo sia legata alla determinazione del singolo individuo, determinato ad agire «da qualche affezione» e come la tendenza naturale, ossia divina<sup>44</sup>, dell'esistenza sia l'attività. Scrive Etienne Balibar:

Niente può essere *isolato*, inoltre niente può trovare una connessione *a posteriori*, dall'«esterno». Perché il risultato sono individui che tendono ad aumentare indefinitamente il loro grado di autonomia, o ad agire adeguatamente, in questo senso l'idea di un vero e proprio processo isolato di individuazione è propriamente impensabile. Ciò si mostrerà decisivo quando si tratterà di comprendere perché il *conatus* dell'essenza individuale (o il *conatus* essenziale dell'individuo), che per definizione è un'*autoaffermazione*, comporti immediatamente una resistenza alla sua potenziale distruzione da parte di altri enti, e richieda *intrinsecamente* un'associazione o coalizione con cose 'simili' e 'convenienti' contro altre 'avverse'. [...]

Quando Spinoza dichiarò la *cupiditas* 'vera essenza dell'uomo' (e la paragonò alla *virtus*), egli non aveva intenzione di sostenere le visioni antropologiche pessimistiche sull'egoismo individuale, né di opporle a morali puramente altruistiche; egli intendeva mostrare che le 'oscillazioni' affettive tipiche della *psiche* umana (*fluctuatio animi*) sono originariamente costituite all'interno da una relazione transindividuale, che è sempre reale e al tempo stesso immaginaria. Così l'obbiettivo del naturalismo di Spinoza è definire la modalità di 'divenire necessario' della libertà stessa: la vera 'legge' di questo processo prescrive che la liberazione dell'individuo moltiplichi attualmente il potere collettivo, così come la libertà collettiva moltiplica il potere individuale<sup>45</sup>.

Ritornando al contesto iniziale, quello della riflessione critica sulla psicanalisi, quale è allora l'effettivo peso di Spinoza? Ciò che colpisce Deleuze è

<sup>41</sup> Cfr. *Passioni dell'anima*, art. 17, 27; *Et.* III, def. 2. Sull'argomento, cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano 2007; S. James, *Passion and Action: the Emotions in seventeenth-century Philosophy*, Oxford 1997.

<sup>42</sup> F. Bonicalzi, *L'impensato della politica*, cit., p. 46.

<sup>43</sup> A tal proposito, cfr. l'imprescindibile testo di L. Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris 1996, in part. pp. 241-301.

<sup>44</sup> Cfr. *Et.* I, XXIX: «tutto è determinato dalla necessità della natura divina a esistere e a operare in un certo modo» (cit., p. 817). «Nella misura in cui gli uomini immaginano di vivere in un mondo abitato da individui isolati e contrapposti, essi ritengono anche di agire seguendo i dettami di una volontà indipendente dalle circostanze esterne, nonché sovrana sul proprio corpo e sulle proprie passioni» (S. Visentin, *Paura delle masse e desiderio dell'uno. Considerazioni sull'ambivalenza della potentia multitudinis*, in *Storia politica della moltitudine*, cit., p. 189).

<sup>45</sup> E. Balibar, *Dall'individualità alla transindividualità*, cit., pp. 108, 129. Cfr. *TP*, II, 11.

la centralità sistemica del *conatus*, una sorta di «campo magnetico»<sup>46</sup>, finalizzata non alla razionalizzazione delle passioni (morale) ma a delineare il modo in cui l'*eccedenza* del corpo e degli affetti sulla capacità della mente di conoscerli possa fondare un'etica<sup>47</sup>. Questo passaggio deleuziano è particolarmente suggestivo:

L'*Etica* di Spinoza non ha nulla a che vedere con una morale, egli la concepisce come una etologia, cioè come una composizione di velocità e lentezze, di capacità di affettare e di essere affetti su questo piano d'immanenza. Ecco perché Spinoza lancia vere e proprie grida: voi non sapete ciò di cui siete capaci, nel bene e nel male, non sapete in anticipo ciò che può un corpo e un'anima, in un dato incontro, in una data concatenazione, in una certa combinazione. [...] Non vi è più forma, ma solo rapporti di velocità fra particelle infime di una materia non formata. Non vi è più soggetto, ma solo stati affettivi individuanti la forza anonima<sup>48</sup>.

L'etica spinoziana viene costruita nel passaggio dalla potenza di patire e immaginare alla potenza di agire: «ciò che può un corpo, corrisponde alla natura e ai limiti della sua capacità di essere affetto»<sup>49</sup>. L'affezione è un'«immagine corporea» che genera gli affetti, a loro volta «idee che implicano il rapporto fra il presente e il passato, secondo una durata continua: implicano le variazioni di un modo esistente che dura»<sup>50</sup>. Scrive Spinoza negli assiomi III-IV della parte II:

III. I modi di pensare come l'amore, la cupidità o qualunque altro sia designato con il nome di affetto dell'animo, non si danno se nello stesso individuo non si dà l'idea della cosa amata, desiderata ecc. Un'idea invece si può dare anche se non si dà nessun'altro modo di pensare.

IV. Noi sentiamo che un certo corpo è affetto in molti modi<sup>51</sup>.

Come interpretare questi assiomi? Noi sentiamo, percepiamo di avere un corpo tramite l'immediata percezione delle sue affezioni. Deleuze lega il discorso sulle affezioni al tempo. L'affezione è «un taglio nel tessuto compatto del presente. È la relazione orizzontale che lega azione e immagine»<sup>52</sup>. Senza questa capacità, un modo non può esistere<sup>53</sup>. Ancor più semplicemente, gli affetti possono essere definiti come «reazioni del singolo corpo-mente al suo processo di socializzazione»<sup>54</sup>. La definizione dinamica di un corpo fa sì che quest'ultimo

<sup>46</sup> Cfr. G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 180.

<sup>47</sup> Cfr. G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., pp. 55, 73. Deleuze batte a lungo sulla differenza tra morale e etica in Spinoza, soprattutto in *Spinoza. Philosophie pratique* (cfr. Id., *Spinoza*, cit., pp. 27-41). Sulla questione, cfr. anche F. Cerrato, *Stili di vita. Fonti, forme e governo nella filosofia spinoziana degli affetti*, Milano-Udine 2016, p. 148.

<sup>48</sup> Id., *Spinoza*, cit., pp. 154-155, 158.

<sup>49</sup> Id., *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 169. Per una ricostruzione dettagliata del ruolo del corpo in Spinoza, cfr. F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Etica di Spinoza*, Milano-Udine 2014.

<sup>50</sup> G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, cit., p. 171.

<sup>51</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 836.

<sup>52</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 107.

<sup>53</sup> Su cosa si intenda per «corpo morto», cfr. *Et.* IV, XXXIX.

<sup>54</sup> F. Piro, *Affetti e stabilizzazione dell'ordine politico dal Trattato teologico-politico al Trattato politico*, cit., p. 320.

sia definito attraverso la sua capacità di essere affetto. Questo significa concepire l'*Etica* come un'etologia:

ora si tratta di sapere se dei rapporti (quali?) possono comporsi direttamente per formare un nuovo rapporto più 'esteso', o se dei poteri possono comporsi direttamente per costruire un potere, una potenza più 'intensa'. Non si tratta più di utilizzazioni o di catture, ma di sociabilità e di comunità. In che modo degli individui si compongono per formare un individuo superiore, all'infinito? In che modo può un essere prenderne un altro nel suo mondo, pur conservandone o rispettandone i rapporti o il mondo a lui propri?<sup>55</sup>

Le affezioni nascono innanzitutto come passioni, a cui l'uomo è «sottoposto» (*Et.* IV, IV) in quanto legato all'ordine della natura. 'Trasformare' le passioni in affezioni è il problema principale di tutta l'*Etica*: come può l'essere affetti essere un'azione? Sarebbe a dire, come produrre idee adeguate? Propriamente, l'etica spinoziana viene costruita nel passaggio dalla potenza di patire e immaginare alla potenza di agire, tenendo sempre presente che le passioni in quanto tali, derivanti dal necessario e costante rapporto di un corpo con una causa esterna, sono ineliminabili. Ciò che caratterizza l'agire in base a idee adeguate è il «separare gli affetti dal pensiero della causa esterna»<sup>56</sup> (*Et.* V, XX *sch.*). Deleuze, nelle sue *Lezioni su Spinoza*, definisce l'affezione come «l'effetto immediato che un'immagine ha su di me» e gli affetti come «transizione vissuta, implicata dalle affezioni ma avente un'altra natura rispetto ad esse», ossia «aumento e diminuzione di potenza»<sup>57</sup>.

La *multitudo* è un soggetto politico in quanto «attraversata dagli affetti», proprio come un corpo singolo. Il *Trattato politico* parte proprio da questo indispensabile riferimento all'*Etica*<sup>58</sup>. Nella terza parte dell'*Etica*, infatti, più precisamente nelle proposizioni che vanno dalla XVI alla XXVII, Spinoza espone la teoria che può essere considerata come il punto di partenza della sua riflessione politica: l'*imitatio affectuum*. Qui la relazione a un oggetto esterno, posto come «res nobis similis»<sup>59</sup>, diventa relazione affettiva con un altro individuo, un altro corpo percepito come simile al nostro. La proposizione XXVII fonda «una comunità di soggetti desideranti (e tale è anche la *multitudo*) dal cui *conatus* derivano le forme desideranti e confliggenti della comunità politica»<sup>60</sup>. Questa somiglianza tra afficiente e affetto produce il *cum-afficere*, che fa sì che l'uomo possa essere più libero quanto più rifugge tutte le condizioni di solitudine in

<sup>55</sup> G. Deleuze, *Spinoza*, cit., p. 156.

<sup>56</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 1068.

<sup>57</sup> G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, cit., p. 109.

<sup>58</sup> Cfr. *TP*, I, 5. Andrea Sangiacomo definisce il *Trattato politico* «la sesta parte dell'*Etica*» (A. Sangiacomo, *Homo liber. Verso una morale spinoziana*, Milano-Udine 2011, p. 87).

<sup>59</sup> Cfr. *Et.* III, XXVII.

<sup>60</sup> D. Bostrenghi, *Varium multitudinis ingenium. Pratica politica e pratica delle passioni in Spinoza*, in *Spinoza: individuo e moltitudine*, cit., p. 63. In questo saggio, Daniela Bostrenghi si sofferma sulle «radici biologiche» della similarità, base della teoria dell'*imitatio*.

favore di una condivisione di un «decreto comune»<sup>61</sup>. È questa la *humanae naturae conditio* che Spinoza pone come oggetto del *Trattato politico* (TP, I, 4).

In una celebre conferenza tenuta a Milano nel 1973, poi intitolata *Cinque proposizioni sulla psicoanalisi*, Deleuze sembra riprendere, adattandolo al suo pensiero, un passaggio fondamentale di Spinoza:

Il fatto è che la psicoanalisi ci parla molto dell'inconscio, ma in un certo modo si tratta sempre per essa di ridurre l'inconscio, di distruggerlo, di scongiurarlo, di concepirlo come una sorta di parassitaggio della coscienza. Dal punto di vista della psicoanalisi si può dire che ci sono sempre troppi desideri. [...] Quanto a noi, il nostro punto di vista è contrario. Non ci sono mai abbastanza desideri. Non si tratta, con un metodo o con l'altro, di ridurre l'inconscio; si tratta per noi di produrre dell'inconscio: non c'è mai dell'inconscio che sia già lì, l'inconscio è da produrre ed è da produrre politicamente, socialmente, storicamente<sup>62</sup>.

Nell'intervista citata sopra, Burnier si domanda:

Ma qual è allora la natura di questo desiderio profondo, fondamentale, che vediamo essere costitutivo dell'uomo e dell'uomo sociale, e che si lascia tradire costantemente? Perché va sempre a investirsi in macchine antinomiche rispetto alla macchina dominante e tuttavia simili a essa? Vorrebbe dire che questo desiderio è condannato all'esplosione pura e senza futuro o al tradimento perpetuo? Insisto a chiedere: un bel giorno nella storia, ci può essere un'espressione collettiva e durevole del desiderio liberato, e in che modo?<sup>63</sup>

«Se lo sapessimo, non staremmo qui a dirlo: lo faremmo»<sup>64</sup>, chiosa Deleuze, che poco prima aveva sottolineato come:

Che le persone in una società desiderino la repressione, per gli altri *e per se stessi*; che ci siano sempre persone che vogliono fregarsene degli altri e che abbiano la possibilità di farlo, il «diritto» di farlo, è questo che rende evidente il problema di un legame profondo tra il desiderio libidinale e il campo sociale. Un amore «disinteressato» per la macchina oppressiva<sup>65</sup>.

Le masse che ora desiderano la repressione capitalistica hanno, del resto, *desiderato* i fascismi. È possibile trovare nella lunga riflessione novecentesca sulla natura del consenso una risposta alla questione spinoziana?

L'impostazione sociologica che si basa unicamente sull'uso dell'economia come fattore di lettura della realtà fallisce di fronte all'irrazionalità delle masse. Lì comincia l'indagine della psicanalisi, soluzione al fatto che la 'socio-economia', ricorda Reich, «non conosce la struttura caratteriale delle masse umane»<sup>66</sup>:

---

<sup>61</sup> Et. IV, LXXIII.

<sup>62</sup> G. Deleuze, *Cinque proposizioni sulla psicoanalisi*, cit., p. 348. Cfr. Et. IV, XXXVII.

<sup>63</sup> *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p. 342.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 333.

<sup>66</sup> W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, cit., p. 52.

Questo significherebbe tenere in scarsa considerazione le masse ritenendole tanto deboli da farsi completamente offuscare. Il problema è che ogni ordinamento sociale produce in seno alle proprie masse quelle strutture di cui ha bisogno per raggiungere i suoi obiettivi principali<sup>67</sup>.

Spinoza, in effetti, sarebbe stato accusato da Reich di non considerare abbastanza le masse. L'indagine di quest'ultimo si sposta comunque sulla «situazione storica o sociologica che ha permesso la nascita di queste strutture di massa»<sup>68</sup>, non sulla sua natura in sé. Anche quando si chiede perché gli uomini si lascino così facilmente ingannare, il discorso è finalizzato a delineare il quadro politico della presa di potere di Hitler, all'atteggiamento della classe borghese e alla borghesizzazione delle 'classi lavoratrici'. Anche in Herbert Marcuse il tema del consenso risulta centrale ed è da subito legato indissolubilmente ai meccanismi repressivi della società 'tecnologica', nelle sue varie declinazioni: «se vi è qualcosa di totalitario nel nazionalsocialismo, questo non è certamente lo Stato»<sup>69</sup>. Il consenso, seppur trasversale, resta *völkisch*, «facilmente manipolato e controllato dall'alto»<sup>70</sup>: proprio come nella *Prefazione del Trattato teologico-politico*, e a differenza di quanto sostiene Reich, non vi è un'adesione che possa essere definita 'volontaria', ma soltanto la capacità del regime di incanalare gli «istinti frustrati prodotti dal malcontento latente nei confronti della civiltà»<sup>71</sup> contro un nemico esterno. È la nuova faccia dell'atteggiamento superstizioso. Ma con la fine dei fascismi in Europa si assiste alla nascita di nuove forme di controllo sociale. Nel 1966, Marcuse scrive una nuova *Prefazione politica a Eros e civiltà*, atta a rettificare l'ottimismo di dieci anni prima:

Nella società opulenta, le autorità non hanno quasi più bisogno di giustificare il dominio che esercitano. Esse provvedono al continuo flusso dei beni; esse provvedono a che siano soddisfatte la carica sessuale e l'aggressività dei loro soggetti; come l'inconscio, il cui potere di distruzione esse personificano con tanto successo, esse rappresentano insieme il bene e il male, sicché il principio di contraddizione non trova alcun posto nella loro logica. [...] La democrazia di massa fornisce l'armamento politico per realizzare questa introiezione del principio di realtà; essa non solamente permette al popolo (fino a un certo punto) di scegliere i propri padroni e di partecipare (fino a un certo punto) al governo, ma consente anche ai padroni di scomparire dietro la cortina tecnologica dell'apparato di produzione e distruzione da essi controllato, e nasconde i costi in uomini (e in materiali) dei benefici e dei comfort che essa riversa su quanti

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 54.

<sup>68</sup> Ivi, p. 67. «Ancora più essenziale è l'identificazione degli individui che fanno parte della massa con il «Führer». Più l'individuo compreso nella massa, in seguito alla sua educazione, è diventato imponente, e più accentuata sarà l'identificazione con il capo, più il bisogno infantile di appoggiarsi a qualcuno assumerà la forma di sentirsi-tutt'uno-con-il-capo. Questa tendenza all'identificazione è la base psicologica del *narcisismo nazionale*, cioè la coscienza di sé presa a prestito dalla «grandezza delle nazioni». Il piccolo borghese reazionario scopre *se stesso* nel capo, nello stato autoritario, si sente, in base a questa identificazione, di disprezzare contemporaneamente «la massa» assumendo nei suoi confronti un atteggiamento individualistico» (ivi, p. 96).

<sup>69</sup> H. Marcuse, *Stato e individuo sotto il nazionalsocialismo*, cit., p. 17.

<sup>70</sup> Id., *La nuova mentalità tedesca*, in Id., *Davanti al nazismo*, cit., p. 59.

<sup>71</sup> Ivi, p. 59.

sono disposti a collaborare. La gente, efficacemente manipolata ed organizzata, è libera: ignoranza, impotenza e eteronomia introiettata costituiscono il prezzo della libertà<sup>72</sup>.

Ma è con Deleuze e Guattari che la psicanalisi diventa definitivamente un «pericolo politico»<sup>73</sup>, l'arma conservatrice tramite cui il capitalismo applica la sua repressione. Ciò che Deleuze aggiunge prepotentemente al dibattito in corso è la consapevolezza che «l'attuale, il fenomeno, è infinitamente più povero del virtuale, del potenziale»<sup>74</sup>. Ne *L'anti-Edipo* così viene definita la schizoanalisi:

La tesi della schizoanalisi è semplice: il desiderio è macchina, sintesi di macchine, concatenazione macchinica: macchina desiderante. Il desiderio è dell'ordine della *produzione* e ogni produzione è desiderante e sociale insieme. Noi rimproveriamo dunque alla psicoanalisi di aver schiacciato quest'ordine della produzione, di averlo ripiegato sulla *rappresentazione*. Lungi dall'essere l'audacia della psicoanalisi, l'idea di rappresentazione inconscia segna sin dall'inizio il suo fallimento o la sua rinuncia: un inconscio che non produce più, ma si accontenta di *credere*<sup>75</sup>.

La domanda che sembra sottostare a questo uso di Spinoza è se egli possa essere o meno considerato un teorico della servitù volontaria<sup>76</sup>. Senza avere la possibilità di attingere alle pagine nietzschiane «sul trionfo permanente degli schiavi, sul modo in cui i risentiti, i depressi e i deboli ci impongono il loro modo di vivere»<sup>77</sup>, «l'individuazione di un simile desiderio richiede che venga ricostruito il percorso attraverso il quale le passioni tristi indirizzano il desiderio

---

<sup>72</sup> H. Marcuse, *Prefazione politica*, in Id., *Eros e civiltà*, a cura di G. Jervis, Torino 2001, p. 34. La linea tra una massa governata dalla paura e dalla superstizione e una 'servitù volontaria' è sempre più sottile; la *multitudo* 'una veluti mente' di Spinoza diventa inutile e non conveniente e l'individualismo atomizzato trionfa, creando una nuova natura umana, non immediatamente sociale. Il secondo '900 è caratterizzato da una società in cui «gli uomini liberi non hanno bisogno di essere liberati e gli oppressi non sono forti abbastanza per liberarsi» (ivi, p. 37); il conflitto viene democraticamente tenuto a bada. Le forme di dominio si basano necessariamente sulla democrazia, svuotandola della sua potenza liberatrice. Ma la liberazione non è semplicemente la lotta di Eros contro Tanathos, «perché la società opulenta ha anch'essa il suo Eros, che protegge, perpetua e moltiplica la vita. E non è una brutta vita per coloro che stanno alle regole e si autoreprimono. Ma in definitiva, si deve generalmente supporre che l'aggressività in difesa della vita sia meno dannosa agli istinti di vita dell'aggressività nell'aggressione. In difesa della vita: l'espressione ha un significato esplosivo nella società opulenta. Essa comporta la protesta contro le guerre e i massacri del neocolonialismo, il rifiuto delle cartoline precetto a rischio della prigione, la lotta per i diritti civili, ma anche il rifiuto di parlare il linguaggio privo di vita dell'opulenza, di indossare vestiti puliti, di godere degli accessori dell'opulenza, di sottoporsi al sistema educativo creato per l'opulenza» (ivi, p. 41).

<sup>73</sup> G. Deleuze, *Cinque proposizioni sulla psicanalisi*, cit., p. 348.

<sup>74</sup> L. Bazzicalupo, *Capitalismo e macchina desiderante tra linee di fuga e dualismo*, in *Legge, desiderio, capitalismo*. *L'anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, a cura di F. Vandoni, E. Radaelli, P. Pitasi, Milano 2014, p. 168.

<sup>75</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo*, cit., p. 337.

<sup>76</sup> Per la trattazione del tema classico in relazione a Spinoza, cfr. S. Visentin, *Dalla servitù volontaria alla libertà necessaria. Alcuni temi laboëtiani in Spinoza*, in *Figure di «servitù» e «dominio» nella cultura filosofica europea tra Cinquecento e Seicento*, a cura di N. Panichi, Firenze 2010, pp. 269-284.

<sup>77</sup> *Sul capitalismo e il desiderio*, cit., p. 333.

a piegarsi alla volontà di uno solo»<sup>78</sup> o di una minoranza. Questo percorso, strettamente individuale e in quanto tale errato, all'interno della logica della *potentia multitudinis*, diventa collettivo e comune nel Novecento, quando la *multitudo* come soggetto politico attraversato dagli affetti si trasformerà definitivamente nella *massa*.

Seguendo una definizione che procede dalla *Natura naturans* alla *Natura naturata*, un corpo è una *res* definita da un'essenza, essenza del modo<sup>79</sup>. L'essenza dell'uomo, il *conatus*, è in prima battuta un bisogno di compensazione del «processo di dissoluzione della forma»<sup>80</sup>. François Zourabichvili, in un breve ma denso paragrafo de *Una fisica del pensiero*, parla di «unione» dei *conatus*. Prendendo in considerazione la dimostrazione della proposizione VII di *Et. III*, si può notare come Spinoza parli indistintamente di un'essenza declinata al singolare e al plurale:

La potenza o pulsione di ciascuna cosa, per la quale la cosa stessa, o da sola o insieme ad altre, agisce o è spinta a fare alcunché, cioè la potenza o pulsione dalla quale la cosa è spinta a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza data e attuale della cosa stessa<sup>81</sup>.

Con questa proposizione, sempre seguendo l'interpretazione di Zourabichvili, Spinoza fonda la quarta parte dell'*Etica*, in cui spiega quanto e in che modo per gli uomini sia «utilissimo legarsi con quei vincoli per mezzo dei quali formino tutti un'unità»<sup>82</sup>. «L'unione dei *conatus* esiste solo nell'idea od oggettivamente per il fatto che la convergenza delle parti è solo una coincidenza – un caso persistente grazie alla «pressione di ciò che sta intorno»? Come sarà possibile parlare di un *conatus*?»<sup>83</sup>.

### 3. Lo Spinoza di Antonio Damasio. Fondazione neurologica degli affetti e risvolti politici

Una volta data per assodata l'importanza e la funzione della relazionalità affettiva in Spinoza, resta da chiedersi cosa siano effettivamente *conatus*, *appetitus* e *cupiditas*. Quanto incide la fisiologia sul comportamento dell'uomo? I percorsi attraverso cui affezioni e passioni *indirizzano il desiderio* possono essere spiegati

<sup>78</sup> S. Visentin, *Paura delle masse e desiderio dell'uno. Considerazioni sull'ambivalenza della potentia multitudinis*, in *Storia politica della moltitudine*, cit., p. 188.

<sup>79</sup> Per un quadro completo su cosa sia l'essenza in Spinoza, cfr. il recente lavoro collettaneo *Essentia actuosa. Riletture dell'Etica di Spinoza*, a cura di A. Sangiacomo, F. Toto, Milano-Udine 2016.

<sup>80</sup> F. Zourabichvili, *Spinoza. Una fisica del pensiero*, Mantova 2012, p. 97.

<sup>81</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., p. 906.

<sup>82</sup> *Et. IV, App.*, XII (ivi, p. 1043). Sul carattere 'vincolante' dei legami relazionali, cfr. F. Piro, *Vincoli. Esiste una teoria spinoziana della relazionalità politica?*, «Quaderni materialisti», 5, 2012.

<sup>83</sup> F. Zourabichvili, *Spinoza*, cit., p. 107.

in termini neurobiologici? Questo è stato il tentativo di Antonio Damasio nel suo celebre *Looking for Spinoza*. Egli 'usa' Spinoza per parlare di emozioni e sentimenti proprio perché in lui vi è una fondazione affettiva della relazionalità, ossia dell'etica e della politica. In breve, perché in Spinoza l'individuo cessa di essere una sostanza e diviene un corpo attraversato dagli affetti e, in quanto tale, ogni aspetto del suo agire può essere indagato da un punto di vista fisiologico e neurologico: dietro a ogni pensiero c'è necessariamente sempre un corpo. Dimostrare come la relazionalità affettiva sia fondata anche da un punto di vista biologico diventa allora la vera sfida che Damasio si propone di affrontare: se l'appetito indica uno «stato comportamentale di un organismo assorbito da un particolare impulso», il desiderio (*cupiditas*) «si riferisce invece al sentimento cosciente di avere un appetito e alla sua consumazione o al suo soffocamento finali»<sup>84</sup>. La particolarità che Damasio vede in Spinoza è proprio l'intuizione che i 'sentimenti' si fondino su «occasioni di piacere – piacere fisico, che altro? – indotte dal pensiero di un particolare oggetto»<sup>85</sup>. Come il cervello crea la mente? Cosa sono e che funzione hanno emozioni e sentimenti?

Poco importa che l'emozione compaia come risposta a uno stimolo fissato dall'evoluzione (come spesso avviene nel caso della compassione) o a uno stimolo appreso (come nel caso del timore acquisito per associazione a uno stimolo primario della paura): le emozioni – positive o negative – e i sentimenti che ne conseguono diventano componenti obbligate delle nostre esperienze sociali<sup>86</sup>.

È evidente come qui ci sia una notevole distanza dal linguaggio del sistema spinoziano<sup>87</sup>. Allora perché riferirsi al filosofo olandese? Totalmente spinoziane sono le premesse: 1) il dominio delle passioni non avviene solo tramite la ragione, ma attraverso la produzione di 'emozioni' opposte; 2) il corpo è l'oggetto dell'idea che costituisce la mente. Inoltre, lo studio sulla natura dei sentimenti è finalizzato a «disporre di una visione dell'essere umano più accurata»<sup>88</sup>, esattamente l'obiettivo esposto nella Epistola XXX a Henry Oldenburg<sup>89</sup>. L'interesse di Damasio per Spinoza trae la sua origine da un punto preciso dell'*Etica*, il fondamentale scolio della proposizione XVIII della parte

<sup>84</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 47. Per una spiegazione del desiderio da un punto di vista neurobiologico, cfr. pp. 117-120, 151-153.

<sup>85</sup> Ivi, p. 121. Per uno studio recente, cfr. C. Bottici, M. de Bestegui, *Spinoza and the Hydraulic Discipline of Affects: From the Theologico-Political to the Economic Regime of Desire*, in *Spinoza's Authority*, vol. II. *Resistance and Power in the Political Treatises*, ed. by K. Kordela, D. Vardoulakis, London 2017.

<sup>86</sup> Ivi, p. 178.

<sup>87</sup> Come l'autore stesso ammette, non si è certo in presenza di uno studio su Spinoza (cfr. ivi, pp. 27, 312-314).

<sup>88</sup> Ivi, p. 19. «Il successo o il fallimento dell'umanità dipende in larga misura dal modo in cui la gente e le istituzioni incaricate di governare la vita pubblica includano nei propri principi e nelle proprie politiche una visione corretta dell'uomo» (*ibid.*).

<sup>89</sup> Cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, in Id., *Opere*, cit., p. 1286. In riferimento a questa lettera, cfr. S. Visentin, *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa 2001, pp. 21-31.

quarta, in cui viene posto il legame tra felicità e conservazione del proprio essere e delineata la base della vita in comune:

Poiché la ragione non esige nulla contro natura, essa esige che ognuno ami se stesso, cerchi il proprio utile, quel che è realmente utile, appetisca tutto ciò che conduce realmente l'uomo a una maggiore perfezione e, in assoluto, che ognuno sia spinto a conservare il suo essere, per quanto dipende da lui. [...] Inoltre, poiché la virtù non è altro che agire per le leggi della propria natura, e nessuno è spinto a conservare il proprio essere se non dalle leggi della sua propria natura, segue in primo luogo che il fondamento della virtù stessa è la stessa pulsione a conservare il proprio essere e che la felicità consiste in questo, che l'uomo può conservare il proprio essere. [...] Nulla, dico, gli uomini possono desiderare di più efficace per conservare il proprio essere quanto concordare tutti in tutto, in modo tale che le menti e i corpi di tutti compongano quasi una sola mente e un solo corpo e tutti, per quanto possono, siano spinti a conservare insieme il proprio essere e tutti, simultaneamente, cerchino per sé l'utile comune di tutti<sup>90</sup>.

#### Commenta Damasio:

Perché mai l'interesse per se stessi dovrebbe essere la base della virtù, a meno che quella virtù non abbia a che fare solo con il sé individuale? Oppure, in modo più diretto: in che modo Spinoza muove dal singolo individuo a tutti i sé a cui la virtù deve applicarsi? Egli compie quella transizione ricorrendo, ancora una volta, a fatti biologici. Ecco la sua procedura: la realtà biologica dell'autoconservazione conduce alla virtù perché, nel nostro inalienabile bisogno di perseverare, noi stessi siamo necessariamente costretti a contribuire alla conservazione di altri individui, di altri sé. [...] Essa [ndr. *la proposizione IV, XVIII*] contiene il fondamento di un sistema di comportamenti etici – un fondamento neurobiologico, derivante da una scoperta basata sull'osservazione della natura umana, e non dalla rivelazione di un profeta<sup>91</sup>.

Spinoza è sì il «protobiologo»<sup>92</sup>, ma è ancor più rilevante che questo discorso sia immediatamente e primariamente usato nella fondazione di un sistema etico e, di conseguenza, politico. Questo lo schema 'evolutivo' dei sentimenti: dal metabolismo, dai riflessi elementari e dal sistema immunitario si passa ai comportamenti spontanei associati a piacere o dolore; dall'*appetitus* e dalla *cupiditas* si passa alle emozioni e ai relativi sentimenti. Tutto è retto dal *conatus*, ciò che conserva l'ipseità dell'individuo. Dal punto di vista biologico esso è «l'insieme dei dispositivi contenuti nei circuiti cerebrali, che, una volta attivati dal verificarsi di particolari condizioni interne o esterne, puntano alla sopravvivenza o al benessere dell'organismo»<sup>93</sup>, in una parola *omeostasi*.

---

<sup>90</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., pp. 989-990.

<sup>91</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 208.

<sup>92</sup> Ivi, p. 27.

<sup>93</sup> Ivi, pp. 50-51. «Negli esseri umani, la costruzione di quella che chiamiamo etica potrebbe aver avuto inizio nell'ambito di un programma generale di regolazione biologica» (p. 197). Qui la lettura di Damasio rischia di essere parziale, non considerando come l'etica sia il risultato di una costruzione, di concatenamenti logico-geometrici atti a dimostrare la necessità del comportamento etico. Questa esigenza sistemica abbraccia sì la fisica e la biologia, ma altrettanto la metafisica, l'ontologia e la gnoseologia.

Bisogna, tuttavia, fornire alcune definizioni: le emozioni sono ciò che primariamente ci permette di relazionarci a un oggetto esterno e «reagire in modo adattivo»<sup>94</sup>; un sentimento, invece, è la «percezione di un certo stato del corpo, unita alla percezione di una particolare modalità di pensiero nonché di pensieri con particolari contenuti»<sup>95</sup>. Essi hanno dunque come oggetto il corpo, poiché sono espressione di una «mappa di un particolare stato corporeo»<sup>96</sup>. I sentimenti principali, gioia e dolore, *laetitia* e *tristitia*, possono essere definiti come «rivelazioni mentali dello stato in cui versano i processi vitali»<sup>97</sup>, non solo di un singolo, ma anche in una comunità di individui, perfino in una *multitudo*, direbbe Spinoza. Anche alla luce di queste definizioni, è facile intuire come sia centrale la funzione omeostatica del *conatus*. Essa è il principio ordinatore della vita sociale, la quale si forma dall'estensione dei dispositivi omeostatici, spontanei o meno. Al di là dei meccanismi spontanei che permettono ai viventi di sussistere, la complessità delle relazioni umane richiede lo spingersi oltre queste soluzioni. Spinoza avrebbe detto che anche nello Stato dei Turchi la vita biologica è garantita e tutelata, ma lo è a discapito dell'umanità. «La nostra vita deve essere regolata non solo sulla base dei nostri desideri e dei nostri sentimenti, ma anche del nostro *interesse* per i desideri e i sentimenti altrui, interesse espresso sotto forma di convenzioni sociali e norme di comportamento etico», ossia l'insieme di quei «meccanismi per esercitare l'omeostasi a livello del gruppo sociale»<sup>98</sup>. Ciò che ci differenzia da un bonobo, o da tutti gli animali capaci di produrre 'emozioni sociali', è la coscienza del sentimento della compassione; dunque, ciò che risulta fondamentale è la riflessione sull'oggetto che induce l'emozione, che affetta, ai fini di «usare un abbinamento ragionato di *circostanze* e *sentimenti* come guida al comportamento umano»<sup>99</sup>. In seguito alla comparsa di uno stimolo esterno, di qualcosa che ci affetta, l'oggetto dell'emozione è sensorialmente presente in noi; la fase successiva è lo stato emozionale, che ha luogo nelle regioni cerebrali e crea il sentimento<sup>100</sup>.

Quali sono allora le principali emozioni che caratterizzano la vita politica, ossia gli affetti che divengono immediatamente collettivi<sup>101</sup>? Molto è stato scritto sulla riflessione spinoziana riguardo particolari emozioni sociali indotte, come l'indignazione, l'ammirazione, la riconoscenza. Tralasciando il quadro generale

<sup>94</sup> Ivi, p. 72. Per un quadro definitorio più esteso, cfr. *Handbook of Emotions*, ed. by M. Lewis, J.M. Haviland-Jones, L. Feldman Barrett, New York 2008.

<sup>95</sup> Ivi, p. 108. Per una definizione aggiuntiva, cfr. pp. 216-217.

<sup>96</sup> Ivi, p. 111.

<sup>97</sup> Ivi, p. 170.

<sup>98</sup> Ivi, p. 202. Bisogna sottolineare come questi meccanismi non possano in alcun modo esistere senza la 'spinta' dei sentimenti. Sull'argomento, cfr. M. Portera, *Spinoza «protobiologico». Emozioni e sentimenti secondo Antonio Damasio*, «Aisthesis», I (2008), pp. 49-62, in part. p. 56.

<sup>99</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 217.

<sup>100</sup> Per la spiegazione dettagliata dei processi neurologici, cfr. ivi, pp. 76-86, 123-127.

<sup>101</sup> Cfr. *Handbooks of Sociology of Emotions*, ed. by J. Stets, J.H. Turner, New York 2014; *Social Emotions in Nature and Artifact*, ed. by J. Gratch, S. Marsella, Oxford 2014; G. A. Van Kleef, *The Interpersonal Dynamics of Emotion. Toward an Integrative Theory of Emotions as Social Information*, Cambridge 2016, in part. pp. 37-78.

degli affetti, per rispondere alla domanda ripresa da Deleuze e Guattari ne *L'anti-Edipo*, si potrebbe indagare la dinamica di relazione tra *obbedienza* e *sottomissione*. L'atto di sottomissione è propriamente la base 'fisiologica' di emozioni quali la vergogna e il senso di colpa ed è associata alla paura. Scrive Damasio:

Il tratto della dominanza – come il suo complementare, la sottomissione – è una componente importante delle emozioni sociali. La dominanza ha un aspetto positivo, in quanto gli individui dominanti tendono a inventare soluzioni ai problemi della comunità. [...] In modo analogo, i tratti della subordinazione – senz'altro utili nel raggiungere accordo e consenso in una situazione conflittuale – possono anche rendere gli individui codardi dinanzi a un tiranno, accelerando la caduta di un'intera collettività per un semplice eccesso di obbedienza<sup>102</sup>.

Le forme di auto-assoggettamento, di innaturale desiderio verso forme di servitù (spinozianamente negazione della virtù), possono essere ridotte a un «semplice eccesso di obbedienza»? Questo argomento non è in realtà approfondito da Spinoza, che avrebbe trovato alquanto improduttiva una riflessione sul desiderio di essere soggiogati, ossia sul desiderio di non assecondare il proprio *conatus*, la propria essenza. Nessun uomo, come detto, desidera essere suddito dei Turchi, lo è perché non possiede un grado di conoscenza adeguata che gli permetta di agire seguendo qualcos'altro che non sia paura e superstizione. Possiamo definire 'servitù' quella presente in uno Stato che non è vincolato in alcun modo a tener conto degli interessi dei cittadini, al di fuori della loro sussistenza biologica. Del resto, cosa sia esattamente uno Stato libero è la domanda fondamentale del *Trattato teologico-politico*, concluso così da Spinoza (cap. XX, 4):

Se pertanto nessuno può cedere la propria libertà di giudicare e sentire ciò che vuole, ma ciascuno è padrone dei propri pensieri, ne consegue che in uno Stato non si potrà mai tentare di ottenere, se non a prezzo di un grave insuccesso, che gli uomini parlino su comando dei poteri sovrani, benché pensino cose diverse e contrarie. È vizio comune degli uomini confidare i propri piani agli altri, anche se si dovrebbero tacere; sarà dunque violentissimo quello Stato in cui è negata a tutti la libertà di dire e insegnare ciò che sentono; sarà invece moderato quello in cui questa libertà è concessa ad ognuno<sup>103</sup>.

Al contrario, cosa sia esattamente un *uomo* libero è la domanda fondamentale dell'incompleto *Trattato politico* (bisogna sempre ricordare che tra le due opere politiche Spinoza completò l'*Etica*). Quali allora le cause dell'illibertà? Si potrebbero tracciare due percorsi paralleli. Il primo, che conduce alle pratiche di vita comune e alla 'libertà necessaria', parte dal *conatus* come essenza dell'uomo, la quale, come si è visto sopra, non è soltanto individuale; si arriva dunque in maniera immediata alla transindividualità e alla sua espressione affettiva, la teoria della *imitatio*. Tuttavia, Spinoza non smette mai di sottolinearlo, la maggior parte

---

<sup>102</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 199. Sul tema, cfr. S. James, *Freedom, Slavery, and the Passions*, in *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*, ed. by O. Koistinen, Cambridge 2009, pp. 223-241, in part. pp. 226-228.

<sup>103</sup> B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, cit., p. 726.

degli uomini non agisce in base ad una conoscenza adeguata delle cause e percorre un'altra strada: l'ambizione<sup>104</sup>, il cieco desiderio individualistico di essere imitati, porta all'interruzione del legame transindividuale, alla negazione delle forme comuni del *conatus* e, quindi, alla negazione della natura e della virtù<sup>105</sup>, alla *tristitia*. Ecco l'individuo isolato, il solipsismo della condizione individualistica del Novecento, che, nella sua forma più corrotta, arriva a far desiderare di essere sudditi. La «moltitudine schiava» di cui parla Spinoza nel *Trattato politico* (V, 6) non è stata assoggettata, «non è il padrone a produrre lo schiavo, bensì è quest'ultimo a costruire da sé il proprio padrone, nella misura in cui la finitezza del desiderio induce una moltitudine disgregata ad affidare la propria sicurezza alle decisioni di un solo individuo»<sup>106</sup>.

Com'è noto, il *Trattato politico* si interrompe a causa della morte improvvisa di Spinoza, senza che egli sia riuscito a delineare definitivamente il carattere della democrazia e della conseguente libertà. Ma nell'etica, nella relazionalità, finanche nelle dinamiche biologiche sottese, si possono trovare sufficienti risposte al discorso politico. La domanda implicita di Damasio è profondamente politica, strettamente spinoziana. Nonostante le dinamiche del *conatus* siano iscritte nel nostro *pool* genetico e nell'architettura del nostro sistema cerebrale, non tutti gli uomini si comportano allo stesso modo e godono della potenzialità della propria essenza. Damasio parla di «una dimensione tragica esclusivamente umana»<sup>107</sup>, in cui i «doni della biologia», coscienza e memoria, non conducono necessariamente alla felicità e al benessere. La 'soluzione di Spinoza' viene esposta in maniera un po' semplicistica, ma innegabilmente appropriata:

La neurobiologia dell'emozione e del sentimento ci spiega, in termini suggestivi, che la gioia e le sue varianti sono preferibili al dolore e agli affetti simili, e sono inoltre più favorevoli alla salute e allo sviluppo creativo del nostro essere. Dovremmo dunque cercare la gioia, per decisione ragionata, e senza preoccuparci di quanto stupida e poco realistica possa sembrare quella ricerca. Se, pur non vivendo in condizioni di oppressione o di miseria estreme, non riusciamo a convincerci di quanto siamo fortunati a essere al mondo, forse non ci stiamo impegnando abbastanza<sup>108</sup>.

Alessio Lembo, Università degli Studi di Salerno

✉ a\_lembo@hotmail.it

<sup>104</sup> «Questa pulsione a compiere o a omettere qualcosa per il solo motivo di piacere agli altri si chiama *ambizione*, specialmente quando siamo spinti così intensamente a piacere al volgo da compiere o da omettere certe cose con danno nostro o degli altri; altrimenti suole chiamarsi *umanità*» (*Et.* III, XXIX *sch.*, cit., p. 924); «perciò vediamo che ognuno, per natura, desidera che gli altri vivano secondo la sua propria indole, e che, mentre tutti desiderano ugualmente la stessa cosa, si ostacolano l'un l'altro; e mentre tutti vogliono essere lodati o amati da tutti, si odiano a vicenda» (*Et.* III, XXXI *sch.*, cit., pp. 926-927).

<sup>105</sup> Cfr. S. Visentin, *Paura delle masse e desiderio dell'uno*, cit., pp. 188-189.

<sup>106</sup> Ivi, p. 191.

<sup>107</sup> A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, cit., p. 319.

<sup>108</sup> Ivi, p. 320.